РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

2(15)
осень – зима
2011

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

«Поэма о Гильгамеше» («О видевшем Бездну…» / «Ša naqba īmuru…»). Перевод с аккадского и комментарии В.А. Якобсона 5

«Джамасп-наме» («Книга о Джамаспе»). Факсимиле текста. Введение и комментированный перевод с персидского А.И. Колесникова 15

Цзя И. Послесловие Бань Гу к «Повествованию о Цзя И» (Цзя И *чжуань* 賈誼傳) в его «Истории Хань» (*Хань шу* 漢書). Введение, перевод с китайского, комментарий Ю.Л. Кроля 40

ИСТОРИЯ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В ЛИЦАХ

Павловская Л.К. (*Е.И. Кычанов*); Петрова О.П. (*А.Ф. Троцевич*); Шифман И.Ш. (*А.Г. Грушевой*); Школяр С.А. (*В.А. Ветюков*) 54

ИССЛЕДОВАНИЯ

Г.Х. Каплан. Придаточные причины с относительным местоимением *ša* в аккадском языке 63

А.Г. Периханян. К вопросу о происхождении павликианства 67

Е.П. Островская. О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.) 70

С.Х. Шомахмадов. Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях из Гильгита и Центральной Азии 94

В.А. Рыбаков. Взаимодополнительность танских законов 114

В.П. Зайцев. Рукописная книга большого киданьского письма из коллекции Института восточных рукописей РАН 130

Виктория Тэн. Концепции Ки 氣 и великой пустоты 太虛: некоторые аспекты неоконфуцианской философии в трактатах китайского философа Чжан Цзая (張載 1020–1077) и корейского философа Хвадама Со Кйонг Дока (花潭徐敬德 1489–1546) (на англ. яз.) 151

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2011

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.Г. Белова. Культовая лексика доисламской Аравии в эпиграфике и в письменной арабской традиции (бог, божество, идол) 170

Ю.А. Иоаннесян. Свидетельства *Каййум ал-асма* о пророческой миссии Баба 184

Ж.С. Мусаэлян. Некоторые данные для характеристики курдов мангур и мамаш в трудах российских и зарубежных исследователей XIX — I-й половины XX в. 214

Ю.С. Мыльникова. Танский кодекс «Тан люй шу и» о положении наложниц в системе традиционных семейных отношений императорского Китая 222

А.А. Гурьева. Книга как часть культуры Кореи в колониальный период (1910–1945) 231

Н.В. Цыремпилов. Новые сведения о советско-тибетских отношениях в 20-х годах XX века 238

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

О.П. Щеглова. Литографские издания персоязычных сочинений по истории в научных библиотеках Санкт-Петербурга (XIX — первое десятилетие XX в.) 248

Т.А. Пан, Н.Г. Пчелин. Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цяньлуна из коллекции Государственного Эрмитажа 262

Токио Таката. Пояснения к картинам батальных сцен «Покорения Западного края» императора Цяньлуна 279

С.В. Дмитриев. Материалы о. Аввакума Честного по брачной обрядности маньчжуров 291

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Е.В. Иванова, *Д.А. Самсонов*. Кюнеровские чтения 2011 303

В.П. Щепкин. XIII ежегодная конференция «История и культура Японии» 305

И.В. Кульганек, *Т.А. Пан.* Заседание «Путешествия на Восток-2010» 307

Т.В. Ермакова. Дискуссия об учреждении журнала «Буддийское письменное наследие» 310

Е.П. Островская. IV культурологические чтения памяти Л.И. Мечникова 312

С.А. Французов. XXXIII ежегодная сессия петербургских арабистов 314

РЕЦЕНЗИИ

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 248 с. (*А.Е. Лукьянов*) 317

Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители: М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская — СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 319 с. (*А.Е. Лукьянов*) 318

И.В. Кульганек. Монгольский поэтический фольклор: проблемы изучения, коллекции, поэтика. СПб.: Петербургское Востоковедение. 2010. — 240 с. (серия “Orientalia”). (*Е.Э. Хабунова*) 321

Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Введение, перевод, комментарии Н.В. Цыремпилова. Улан-Удэ: изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2008. —312 с. (Pax Buddhica). (*А.В. Зорин*) 324

И.Р. Гарри. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (2-я половина XX — начало XXI в.). Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2009. — 320 с. (*А.В. Зорин*) 327

Отклик на статью В.В. Емельянова «О происхождении Энкиду в аккадском эпосе (к интерпретации Gilg. Ep. I ii 35–35a)» // Ассириология и египтология. СПб., 2004, с. 86–97 (*А.В. Немировская*) 331

На четвертой сторонке обложки: Рукописная книга большого киданьского письма (коллекция ИВР РАН, фонд «Nova», шифр H176) (к статье В.П. Зайцева)

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
О.В. Волкова
И.Г. Ким
Н.О. Хотинский
Е.А. Пронина

© Российская академия наук, 2011
© Институт восточных рукописей РАН, 2011

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

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

2(15)
autumn – winter
2011

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

The Gilgamesh Epic (Ša naqba īmuru, Tabl. I). Translation from Akkadian and Commentary by V.A. Jakobson 5

A.I. Kolesnikov "Jāmāsp-nāme" ("The Book of Jāmāsp"). Introduction and Annotated Translation from Persian, Supplied with a Facsimilé of the Original Text 15

Yu.L. Kroll. Ban Gu's Postface (*zan*) to Jia Yi's Biography in "The Han History (*Han shu*)". Introduction, Translation, Comments 40

HISTORY OF ORIENTAL STUDIES IN PERSONS

Pavlovskaya L.K., Petrova O.P., Shifman I.Sh., Shkolyar S.A. 54

RESEARCH WORKS

G.Ch. Kaplan. Causal Clauses with the Relative Pronoun *ša* in Akkadian 63

A.G. Perikhanyan. On the Origin of the Pavlikianian Sect 67

E.P. Ostrovskaya. On the Genre of "Abhidharmakośa-bhāṣya" ("The Encyclopaedia of the Buddhist Canonical Philosophy") of Vasubandhu (4–5th cent.) 70

S.H. Shomakhmadov. Mangala Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts from Gilgit and Central Asia 94

V.M. Rybakov. Mutual Complementarity of the Tang Laws 114

V.P. Zaytsev. A Manuscript Codex Written in the Khitan Large Script from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences 130

Victoria Ten. The Notions of Ki 氣 and the Great Void 太虛 in the Philosophy of Chinese Scholar Zhang Zai (張載 1020–1077) and Korean Scholar Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk (花潭徐敬德 1489–1546). Explorations in Neo-Confucian Thought 151

"Nauka"
"Vostochnaya Literatura"
Publishers
2011

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

A.G. Belova. Lexique de culte en Arabie préislamique dans l'épigraphie et dans la tradition arabe historique (Dieu, divinité, idole) 170

Y.A. Ioannesyan. The Prophetic Mission of the Bab as Presented in the *Qayyum al-Asma* 184

J.S. Musaelyan. Certain Data on the Characteristic of Mangur and Mamash Kurds (in the Works of Russian and Foreign Scholars of the 19th — First Half of the 20th centurie) 214

Yu. Mylnikova. Legal Status of Concubines in the Traditional Family Organization of Imperial China according to the Tang's Code 222

A.A. Guryeva. Book as a Part of National Culture in Colonial Korea (1910–1945) 231

N.V. Tsyrempilov. New Evidence on Soviet-Tibetan Relations in the 20s of the 20th century 238

COLLECTIONS AND ARCHIVES

O.P. Scheglova. Lithographic Publications of Persian Historic Treatises in St. Petersburg Scholarly Libraries (the 19th — First Decade of the 20th centurie) 248

T.A. Pang, *N.G. Pchelin.* Portraits of Meritorious Officers from the Collection of the State Hermitage Museum 262

Tokio Takata. Copper-plate Engravings of Qianlong's Campaign against East Turkestan 279

S.V. Dmitriev. Father Avvakum Chestnoy's (the Righteous) Materials on Manchu Wedding Rituals 291

ACADEMIC LIFE

Ye.V. Ivanova, D.A. Samsonov. Kühner Readings 2011 303

V.V. Schepkin. The 13th Annual Conference "History and Culture of Japan" 305

I.V. Kulganek, T.A. Pang. Travels to the Orient – 2010 307

T.V. Yermakova. Discussions on Starting *The Buddhist Written Heritage* Journal 310

Ye.P. Ostrovskaya. The 4th Culturological Readings in Memory of L.I. Mechnikov 312

S.A. Frantsuzov. The 23rd Annual Session of Saint Petersburg Arabists 314

REVIEWS

Vorob'yova-Desyatovskaya M.I. The Great Discoveries by Russian Scholars in Central Asia. Saint Petersburg, 2011, 248 p. (*A.Ye. Luk'yanov*) 317

The 4th Orientological Readings in Memory of O.O. Rosenberg. Papers, articles, publication of documents. Compiled by M.I. Vorob'yova-Desyatovskaya, Ye.P. Ostrovskaya. Saint Petersburg, 2011, 319 p. (*A.Ye. Luk'yanov*) 318

Kulganek I.V. Mongolian Folk Poetry: Study, Collections, Poetics. Saint Petersburg, 2010, 240 p. (*Ye.E. Habunova*) 321

Konchog Jigme Wangbo. The Life story of All-Knowing Jamyang Shepa, a Mighty Savant and Siddhi, called "The Ford Leadirg to Amazingly Good Fortune". Introduction, translation and comments by Nikolay Tsyrempilov. Ulan-Ude, 2008. (*A.V. Zorin*) 324

Garri I.R. Buddhism and Politics in Tibet Region of the PRC (the 2nd half of the 20th c. — early 21st c.). Ulan-Ude, 2009, 320 p. (*A.V. Zorin*) 327

Response to the Article "On the Origin of the Enkidu (Gilg. Ep. I ii 35-35a)" by V.V. Yemelianov // Assyriology and Egyptology. St. Petersburg, 2011, p. 86–97. (*A.V. Nemirovskaya*) 331

«Поэма о Гильгамеше» («О видевшем Бездну…» / «Ša naqba īmuru…»)

Перевод с аккадского и комментарии В.А. Якобсона

Предлагаемая публикация имеет своей целью ознакомить коллег и вообще всех интересующихся Эпосом о Гильгамеше с попыткой нового перевода этого самого знаменитого произведения аккадской литературы. Новый перевод стал необходим из-за введения в научный оборот большого количества новых клинописных таблиц и их фрагментов, что позволяет ликвидировать соответственно большое количество лакун или невольных искажений в давно уже известных клинописных текстах. При этом желательно в наибольшей степени сохранить давно ставший классическим и вошедший в русскую литературу наряду с переводами античного эпоса перевод этой поэмы, выполненный Игорем Михайловичем Дьяконовым.

Ключевые слова: аккадская литература, Эпос о Гильгамеше, Нововавилонская версия, Гильгамеш, Урук, Энкиду, Шамхат, Нинсун, Лугальбанда, Утнапишти, Ану, Шамаш, Иштар, Аруру.

Перевод И.М. Дьяконова «Эпос о Гильгамеше („О все видавшем“)» вышел из печати в 1964 г. в Издательстве Академии наук СССР. Там были учтены все известные к тому времени клинописные таблички и их фрагменты с текстом этой поэмы. Необходимо отметить, что сам этот текст бытовал в аккадской и еще до этого в шумерской литературе более двух тысяч лет, вследствие чего возникли и дошли до нас его существенно различные варианты — от самостоятельных шумерских былин о подвигах и приключениях Гильгамеша до огромной аккадской поэмы, не только повествующей о подвигах и приключениях, но имеющей также глубокий философский смысл. И аккадская поэма тоже дошла до нас в различных вариантах, созданных в разные периоды истории Древней Месопотамии. Известны также и древние переводы (или, скорее, переложения) аккадской поэмы на хеттский и хурритский языки. В общем и целом все эти варианты делятся на Старовавилонскую версию, Средневавилонскую версию, Ассирийскую версию, Периферийную версию и Нововавилонскую версию (the Standard Babylonian Epic), последняя из которых и считается в современной науке каноническим текстом. Именно этот текст и переводят ныне во всем мире. Он, естественно, был и основой перевода, предпринятого Игорем Михайловичем. В те времена в этом тексте было намного больше лакун, чем их осталось теперь. Так как Игорь Михайлович хотел получить связный и удобочитаемый перевод, он иной раз заполнял лакуны кусками, взятыми из других версий, а иногда и строками, которые сочинял сам, исходя из логики развития сюжета. Обо всем этом он, разумеется, неукоснительно извещал читателя, и все такие вставки у него отмечены как в тексте, так и в комментариях. Он, конечно, понимал все риски, связанные с таким методом, но считал, что цельность текста важнее, а все или почти все эти вставки в недалеком будущем удастся заменить аутентичными строками. Он и сам вносил поправки в этот текст (см. «О все видавшем» со слов Син-леке-уннинни, заклинателя. Эпос о Гильгамеше. Перевод И.М. Дьяконова // Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилона и Ассирии. Москва: «Художественная литература»,

©Якобсон В.А., 2011

1981, с. 122–194). Именно это последнее издание и является последней публикацией И.М. Дьяконова, связанной с этим текстом. Оно служит исходным пунктом, образцом и основой предпринятой теперь работы. За прошедшее с тех пор время было опубликовано большое количество новонайденных фрагментов и даже почти целых табличек с интересующим нас текстом. Появились также большие словари и справочники, которых во времена работы И.М. Дьяконова над этим текстом либо не было совсем, либо их издание тогда только начиналось. Велась и обширная исследовательская работа, бесспорным венцом которой является в настоящее время двухтомная книга A.R. George. The Babylonian Gilgamesh Epic. Inroduction, critical edition and cuneiform texts. Vol. I–II. N. Y.: Oxford University Press Inc., 2003. Этот капитальный труд (986 страниц текста и 147 страниц копий клинописных текстов, хотя не все копии выполнены автором книги; текст содержит также почти исчерпывающую библиографию) открывает собой новую эру в исследовании великой поэмы. Разумеется, он не содержит ответов на все возможные вопросы и не закрывает все лакуны в текстах (в том, что касается лакун, можно лишь надеяться на новые находки). Но главная проблема теперь — не филологическая, а культурная, проблема переноса поэмы в нашу культуру, как перенесены в нее античная литература и священные книги мировых религий. Идеального решения эта проблема, видимо, не имеет и не может иметь, но не попытаться тоже невозможно. Игорь Михайлович, историк, филолог, лингвист и, что очень важно, поэт, сделал первые, самые важные и самые трудные шаги, и только теперь можно вполне понять его отвагу и тяжесть его труда. Наша задача состоит в том, чтобы, максимально сохраняя сделанное им, дополнить перевод, привести его в соответствие с современными требованиями и возможностями и при этом не оставить заметных «швов». В частности, было решено не отмечать отдельно в тексте строки, переведенные Игорем Михайловичем, но указывать номера этих строк в примечаниях к каждой отдельной таблице. Всего этих таблиц одиннадцать. Двенадцатая таблица представляет собой, по мнению большинства ассириологов, что-то вроде антикварной добавки — перевод на аккадский язык шумерской поэмы, в которой умерший Энкиду возвращается из Царства мертвых и рассказывает Гильгамешу об этом царстве. С первыми одиннадцатью таблицами она связана лишь этими двумя действующими лицами и потому не является составной частью поэмы «О видевшем бездну».

На суд читателей для начала предлагается перевод Первой таблицы. В этом переводе строки 3, 5, 7–9, 48, 60, 68–69, 71–72, 75, 85–87, 96–102, 105–107, 109–112, 116, 118–122, 129, 134–135, 139–141, 144–147, 156, 161, 166–178, 183–185, 194–195, 108, 201, 203–204, 207–209, 211–214, 216–219, 223, 225, 237, 240, 243–250, 254–257, 258–260, 268–270, 276, 283–288, 290–294 взяты из перевода, выполненного И.М. Дьяконовым (опубликован в книге «Я открою тебе сокровенное слово», см. выше). В некоторых случаях в них внесены небольшие изменения для сохранения связности текста.

Таблица I

1. О видевшем Бездну, подножье мира,
2. О все узнавшем и все постигшем,
3. О Гильгамеше, видевшем бездну, подножье мира,
4. О все узнавшем и все постигшем,
5. О врагов покорившем вместе с другом,
6. О всю премудрость сполна вместившем.
7. Сокровенное видел он, тайное ведал,
8. Свидетельство принес о днях до Потопа,

9. В дальний путь ходил, но устал и смирился,
10. Рассказ о трудах начертал на камне,
11. Стеною обнес Урук огражденный,
12. Светлый амбар Эанны священной.
13. Осмотри стену, чьи венцы как по нити,
14. Погляди на вал, что не знает подобья,
15. Взойди по ступеням, что там издревле,
16. И вступи в Эанну, жилище Иштар, —
17. Даже будущий царь не построит такого.
18. Поднимись и пройди по стенам Урука,
19. Обозри основанье, кирпичи ощупай:
20. Его кирпичи не обожжены ли,
21. И заложены стены не семью ль мудрецами?
22. Один сар — город, один сар — насажденья,
    один сар — глина, полсара — храм Иштар,
23. Три сара с половиной — охват Урука.
24. Отыщи ларец из кедровых дощечек,
25. Отомкни замок, отлитый из бронзы,
26. Крышку отвори, хранящую тайну,
27. Табличку извлеки, прочти на лазурите
28. Все, что Гильгамеш прошел, все его испытанья.
29. Всех царей превзошедший, знаменитый красою,
30. Мощный отпрыск Урука, свирепый буйвол,
31. Впереди ли идет — он из всех наилучший,
32. Позади ли идет — он товарищей надежда,
33. Он и сбоку могуч — опора дружины.
34. Грозный вал водяной, сокрушающий стену,
35. Буйвол Лугальбанды, Гильгамеш, совершенный силой,
36. Телец почитаемой коровы, буйволицы Нинсун,
37. Великан Гильгамеш, совершенный и страшный,
38. Пути проложивший через нагорья,
39. Вырывший колодцы на горных склонах,
40. Переплывший океан, широкое море до самого восхода,
41. Обошедший все страны в поисках жизни,
42. Доблестью достигший дальнего Утнапишти,
43. Обновивший святыни, разрушенные Потопом,
44. Утвердивший обряды растерявшимся людям!
45. Кто Гильгамешу царственностью равен
46. И, как Гильгамеш, скажет: «Только я — владыка»?
47. Гильгамешем с рождения он зовется,
48. На две трети — бог, на одну — человек он.
49. Образ тела его начертала Белет-или,
50. Красу его умножил Нудиммуд.
51. [….] величав [….],
52. [….] стан [ ],
53. [ ] между [ ],
54. [……..],
55. [……...],
56. Три локтя — стопа, шесть локтей — голень,

57. Шесть локтей — бедра,
58. [……..],
59. Бородаты щеки, словно у *зубра*,
60. Пряди волос как хлеба́ густые.
61. Подросши, он стал совершенен красою,
62. Среди смертных прекрасен.
63. В огражденном Уруке величаво он ходит,
64. Как зубр могуч, с головой поднятой,
65. Нету равных ему, готов он к битве,
66. Мяч не дает его товарищам покоя.
67. Беда омрачила мужей Урука:
68. «Отцу Гильгамеш не оставит сына!
69. Днем и ночью буйствует плотью:
70. *Царь* Гильгамеш, *предводитель* народа,
71. *Он* ли пастырь огражденного Урука?
72. Матери Гильгамеш не оставит девы».
73. [……] их быстро,
74. Жалоба их […..] *богов* достигла:
75. «Мощный, славный, все постигший,
76. Не оставит Гильгамеш жениху девы,
77. Дочери героя, невесты мужа».
78. Жалобу их услыхали богини,
79. Боги небес, владыки повеленья,
80. К прародителю Ану они воззвали
81. «Сотворил же ты буйвола ярого в огражденном Уруке,
82. Нету равных ему, готов он к битве,
83. Мяч не дает его товарищам покоя.
84. Беда омрачила мужей Урука:
85. Отцу Гильгамеш не оставит сына,
86. Днем и ночью буйствует плотью:
87. *Он* ли пастырь огражденного Урука?
88. Царь Гильгамеш, *предводитель* народа,
89. Он — их пастырь и их *защита.*
90. Мощный, славный, все постигший,
91. Не оставит Гильгамеш жениху девы,
92. Дочери героя, невесты мужа».
93. К жалобе их прислушался Ану.
94. Аруру призвали они великую:
95. «Ты, Аруру, сотворила человека,
96. Теперь создай ему подобье,
97. Когда отвагою с Гильгамешем он сравнится,
98. Пусть соревнуются, Урук пусть отдыхает».
99. Аруру, услышав эти речи,
100. Подобье Ану создала в своем сердце,
101. Умыла Аруру руки,
102. Отщипнула глины, бросила на землю,
103. На земле слепила Энкиду, создала героя,
104. Рожденного в молчании, с силой Нинурты.
105. Шерстью покрыто все его тело,

106. Подобно женщине волосы носит,
107. Пряди волос, как хлебá густые,
108. Нет у него ни страны, ни рода,
109. Одеждой одет он, словно Сумукан,
110. Вместе с газелями ест он травы,
111. Вместе со зверьми идет к водопою,
112. Вместе с тварями сердце радует водою.
113. Охотник, расставлявший капканы,
114. У водопоя с ним повстречался.
115. В первый раз, во второй и в третий у водопоя с ним повстречался.
116. Увидел охотник — в лице изменился,
117. А тот со стадом на лежбище вернулся.
118. Устрашился [охотник], умолк, онемел он,
119. В груди его скорбь, его лик затмился,
120. Тоска проникла в его утробу,
121. Идущему дальним путем стал лицом он подобен.
122. Охотник уста открыл и молвит, отцу он вещает:
123. «Отец мой, некто, пришедший к водопою, —
124. В степи он могуч, обладает мощью,
125. Словно камень с небес, крепка его сила —
126. Бродит он по степи ежедневно,
127. Постоянно со стадом, *траву пожирает*,
128. Его след постоянно у водопоя *виден*.
129. Боюсь я его, приблизиться не смею!
130. Засыпает он ловушки, вырытые мною,
131. Ломает капканы, что я поставил,
132. От рук моих спасает стадо, зверье степное,
133. Мешает он мне в степи трудиться!»
134. Отец его уста открыл и молвит, вещает он охотнику:
135. «*Сын мой*, *живет* Гильгамеш в Уруке,
136. [……..],
137. Словно камень с небес, крепка его сила.
138. Ступай, лицо обрати к Гильгамешу,
139. *Ему расскажи* о силе человека.
140. *Даст он тебе блудницу* — приведи ее с собою:
141. *Победит его женщина*, *как муж могучий*,
142. *Когда стадо соберется* *у* водопоя,
143. *Пусть сорвет она одежду*, *пусть явит* свои чары.
144. Увидев ее, приблизится к ней он —
145. Покинут его звери, что росли с ним в пустыне!»
146. Совету отца [он был послушен],
147. Охотник отправился *к Гильгамешу*,
148. Пустился в путь, *лицо* обратил к Уруку,
149. Перед Гильгамешем *промолвил слово:*
150. «Некий муж, пришедший к водопою, —
151. В степи он могуч, обладает мощью,
152. Словно камень с небес, крепка его сила —
153. Бродит он по степи ежедневно,
154. Постоянно со стадом *траву пожирает*,
155. Его след постоянно у водопоя *виден*.

156. Боюсь я его, приблизиться не смею!
157. Засыпает он ловушки, вырытые мною,
158. Ломает капканы, что я поставил,
159. От рук моих спасает стадо, зверье степное,
160. Мешает он мне в степи трудиться!»
161. Гильгамеш ему вещает, охотнику:
162. «Ступай, охотник, блудницу Шамхат возьми с собою.
163. *Когда стадо соберется у* водопоя,
164. *Пусть сорвет она одежду*, *пусть явит* свои чары.
165. Увидев ее, приблизится к ней он —
166. Покинут его звери, что росли с ним в пустыне!»
167. Пошел охотник, блудницу Шамхат увел с собою,
168. Отправились в путь, пустились в дорогу,
169. В третий день достигли условленного места.
170. Охотник и блудница сели в засаду —
171. Один день, два дня сидят у водопоя,
172. Приходят звери, пьют у водопоя,
173. Приходят твари, сердце радуют водою.
174. И он, Энкиду, чья родина — горы,
175. Вместе с газелями ест он травы,
176. Вместе со зверьми к водопою теснится,
177. Вместе с тварями сердце радует водою.
178. Увидала Шамхат дикаря-человека,
179. Ужасного воина из дальней степи…
180. «Это он, Шамхат, обнажи свои груди,
181. Свое лоно открой, пусть познает твои чары!
182. Не смущайся, прими его дыханье,
183. Увидев тебя, к тебе подойдет он,
184. Платье расстели, на тебя пусть ляжет!
185. Дай ему наслаждение — дело женщин —
186. Его ласки будут тебе приятны,
187. (А) его покинут звери, что в степи его взрастили».
188. Шамхат платье свое распахнула,
189. Свое лоно открыла, он воспринял ее чары,
190. Она не смутилась, приняла его дыханье,
191. Платье расстелила, на нее возлег он,
192. Дала ему наслаждение — дело женщин,
193. И ласки его были ей приятны.
194. Шесть дней миновало, семь ночей миновало — неустанно
Энкиду познавал блудницу.
195. Когда же насытился лаской,
196. Лицо свое обратил он к стаду.
197. При виде Энкиду разбежались газели,
198. Степное зверье избегало его плоти:
199. Осквернил Энкиду свое чистое тело,
200. Недвижны его бедра, но бегут его звери.
201. Смирился Энкиду — ему, как прежде, не бегать!
202. Но *разум* обрел он, пониманье расширил,
203. Вернулся он и сел у ног блудницы.
204. Блуднице в лицо он смотрит,

205. И слушают уши его речи блудницы.
206. А блудница молвит ему, Энкиду:
207. «Ты красив, Энкиду, ты богу подобен —
208. Зачем со зверьем в степи ты бродишь?
209. Давай отведу тебя в Урук огражденный
210. К светлому храму, жилищу Ану и Иштар,
211. Где Гильгамеш совершенен силой
212. И, словно тур, кажет мощь свою людям!»
213. Сказала — ему эти речи приятны,
214. Его мудрое сердце ищет друга.
215. Энкиду ответствует ей, блуднице:
216. «Давай же, Шамхат, меня приведи ты
217. К светлому храму святому, жилищу Ану и Иштар,
218. Где Гильгамеш совершенен силой
219. И, словно тур, кажет мощь свою людям!
220. Я его вызову могу*чим кличем*,
221. Возглашу среди Урука: Лишь я — могучий,
222. Только я изменяю судьбы!
223. Кто в степи рожден — велика его сила!»
224. «Пускай же народ лицо твое увидит,
225. *Где* бывает *Гильгамеш* — я подлинно знаю:
226. Ступай же, Энкиду, в Урук огражденный,
227. Где парни щеголяют богатой одеждой,
228. Где что ни день справляется праздник,
229. Где барабаны звучат непрерывно,
230. Где блудницы в пышных нарядах
231. Возбуждают желанье и радость,
232. Ночью знатных поднимают с ложа!
233. Ты, Энкиду, еще не знаешь жизни,
234. Покажу тебе Гильгамеша, чей нрав переменчив,
235. Погляди на него, лицом полюбуйся —
236. Мужествен он, достоинства исполнен,
237. Несет сладострастье все его тело,
238. Сила его твоей побольше,
239. Покой ему не нужен ни днем, ни ночью.
240. Энкиду, укроти твою дерзость:
241. Гильгамеша любит сам Шамаш,
242. Ану, Эллиль и Эйа ему даровали мудрость.
243. Прежде чем с гор ты сюда явился,
244. Гильгамеш в Уруке во сне тебя видел.
245. Встал Гильгамеш и сон толкует, матери своей он вещает:
246. «Мать моя, сон я увидел ночью:
247. Мне явились в нем небесные звезды,
248. Падали на меня будто камни с неба.
249. Поднял я один — был меня он сильнее,
250. Тряхнул его — стряхнуть не могу я.
251. Весь Урук из-за него собрался,
252. [Весь Урук вокруг него] толпился,
253. Народ к нему толпою теснился,
254. [Все мужи] его окружили,

255. [Как младенцу, они] целовали его ноги.
256. [Полюбил я е]го, как к жене прилепился
257. И к ногам тво[им] его [принес я],
258. И его ты со мной сравняла».
259. [Мать Гильгамеша] мудрая — все она знает — говорит она своему сыну,
260. [Буйволица Нин]сун мудрая — все она знает — говорит она Гильгамешу:
261. «Звезды, явившиеся тебе,
262. Камень с неба, упавший на тебя, —
263. Ты поднял его — он тебе не под силу,
264. Ты хотел его откатить, но не мог и сдвинуть,
265. Ты поднял его, у ног моих поставил —
266. И я его сравняла с тобою,
267. Ты его полюбил, приласкал, как супругу —
268. Сильный придет сотоварищ, спасающий друга,
269. Во всей стране рука его могуча,
270. Как из камня с небес, крепки его руки —
271. Ты его полюбишь, приласкаешь, как супругу.
272. А он, могучий, тебе будет защитой.
273. Сон твой *правдив и благоприятен*».
273а. Сон второй он увидел,
274. Поднявшись, пришел к матери-богине.
275. Гильгамеш ей, своей матери, молвит:
276. «Мать моя, снова сон я увидел:
277. *На улице* Урука, на главной,
278. Топор лежал, и люди вокруг теснились
279. Весь Урук вокруг него толпился,
280. Весь народ к нему собрался,
281. Воины все к нему явились,
282. Все мужи из-за него сбежались.
283. К ногам тво[им] его [принес я],
284. Полюбил я его, как к жене прилепился.
285 Ты же его сравняла со мною».
286. [Мать Гильгамеша] мудрая — все она знает — вещает она своему сыну,
287. [Буйволица Нин]сун мудрая — все она знает — вещает она Гильгамешу:
288. «Сын мой, в топоре ты видел человека,
289. Ты его полюбишь, приласкаешь, как супругу,
290. Я же его сравняю с тобою.
291. Сильный, я сказала, придет сотоварищ, спасающий друга,
292. Во всей стране рука его могуча,
293. Как из камня с небес, крепки его руки!»
294. Гильгамеш ей, матери своей, вещает:
295. «Мать моя, да сбудется Эллиля вещее слово,
296. Да обрету я советчика и друга,
297. Советчика и друга да обрету я!» —
298. (Так) свои сны он понял.
299. Как поведала Шамхат сны Гильгамеша Энкиду,
300. Снова любили они друг друга.

Табл. II, 1. Энкиду сидел перед ней…

Комментарии (по строкам).

1. Поэма раньше называлась по первой строке, как эта строка читалась в те времена: «О все видавшем…». Теперь это место читается иначе. Речь здесь идет о том, что Гильгамеш в поисках бессмертия дошел до края мира и заглянул через край, в водную Бездну, в которой плавает Земля, имеющая форму диска.

9. На краю мира живет единственный человек, спасшийся от потопа и получивший от богов бессмертие. Он и рассказал Гильгамешу о Потопе как свидетель.

11. Городская стена во времена Гильгамеша была новинкой и предметом гордости. «Урук огражденный» следовало бы перевести как «Урук-овчарня». Так это место обычно и переводят, но И.М. Дьяконов перевел иначе, и не согласиться с ним невозможно. Дело в том, что одни и те же слова в разных языках и особенно в языках разных времен, при сохранении семантики (т.е. смыслового значения), меняют, если можно так выразиться, свой вкус, запах и цвет и потому имеют разные коннотации. Для людей нашей культуры овчарня — это место, где темновато, тесновато, грязновато и скверно пахнет. Предметом гордости для горожанина она быть не может. А вот стена таким предметом быть может и реально была (ср. следующие строки). Сохранение поэтики — важнее, чем филологическая акрибия.

12 слл. Эанна (шумерск. Храм Неба или Небесный Храм; в Древней Месопотамии все храмы носили шумерские имена) — главный храм Урука, посвященный отцу богов Ану и его дочери Иштар, богине войны и плодородия, покровительнице царской власти. Один из самых почитаемых храмов Месопотамии.

20. Обожженные кирпичи были предметом роскоши, так как в Месопотамии было мало топлива. Чаще всего строили из сырцового кирпича, высушенного на солнце.

27. Лазурит был любимым камнем на древнем Ближнем Востоке. Он очень красив и сравнительно легко поддается обработке. Доставлялся через множество посредников из Афганистана.

35–36. Лугальбанда — отец Гильгамеша, герой очень древнего эпоса. Нинсун — богиня, мать Гильгамеша.

66. В древних шумерских былинах о Гильгамеше рассказывается, что он изнурял свою дружину какой-то игрой.

94. Аруру — древняя богиня, участвовавшая в сотворении человека.

104. Этот стих плохо понятен. Наиболее вероятно такое толкование: Энкиду не рожден женщиной, т.е. появился на свет без крика роженицы. Нинурта — бог войны.

109. Сумукан — бог–покровитель животных.

121. «Идущий дальним путем» — эвфемизм, означающий мертвеца.

162. У многих первобытных народов известен обычай воздерживаться от сексуальной близости перед охотой или рыбной ловлей. Предполагалось, что дичь и рыба будут избегать нарушившего этот запрет.

258 слл. Гильгамеш и Энкиду становятся побратимами.

В оригинале таблицы не имеют порядковых номеров, и строки в них тоже не нумерованы. Последняя строка дублирует первую строку следующей таблицы, чем и обозначается последовательность таблиц. Общим названием текста является его первая строка, она повторяется в колофоне, завершающем текст. Кроме названия колофон может содержать имя, отчество и звание переписчика, указание на владельца таблицы или данного комплекта таблиц и угрозу возможному похитителю (но не обязательно все эти части).

Summary

The Gilgamesh Epic (*Ša naqba īmuru*, Tabl. I)

Translation from Akkadian and Commentary by V.A. Jakobson

This is the beginning of a new translation of the famous poem. It is to include the new fragments of the text and to maintain as completely as possible the classic translation made by I.M. Diakonoff.

«Джамасп-наме» («Книга о Джамаспе»)

(Факсимиле текста. Введение и комментированный перевод с персидского А.И. Колесникова)

Перевод персидской «Джамасп-наме», открывающей зороастрийскую рукопись С 1869 из коллекции Института восточных рукописей РАН, осуществляется с привлечением аналогичного текста в рукописи Бодлеанской библиотеки и наборного текста в издании Дж. Моди 1903 г. Структурные и смысловые различия между персидской, пехлевийской и пазендской версиями «Книги о Джамаспе» отмечаются в подстрочных комментариях.

Ключевые слова: «Джамасп-наме», персидская версия, пехлевийская версия, пазендская версия, Заратуштра, Гуштасп, Джамасп.

Введение

«Джамасп-наме», или «Книга о Джамаспе», находится в составе рукописного зороастрийского сборника С 1869 (XVI–XVII вв.) из собрания Института восточных рукописей РАН [л. 1а–12б]. Как и прочие зороастрийские сочинения, включенные в рукопись, она написана на новоперсидском языке и представляет позднюю литературную традицию [Колесников, 2010, с. 176–181]. Новоперсидская «Джамасп-наме» восходит к пехлевийской версии «Джамасп намаг», от которой сохранилась примерно пятая часть первоначального среднеперсидского текста [West, 1896–1904, p. 110]. В обиходе ученых парсов Индии «Книга о Джамаспе» получила параллельное название «Джамаспи» (букв. «Джамаспово», «относящееся к Джамаспу», в данном конкретном случае — предсказания Джамаспа). Под этим названием Дж. Моди объединил все три версии изданной им «Книги о Джамаспе» — Pahlavi Jâmâspî, Pâzend Jâmâspî, Persian Jâmâspî [Modi, 1903]. Распространенная в Индии пазендская версия сочинения, передающая среднеперсидский текст авестийским письмом, тоже восходит к пехлевийскому оригиналу, но значительно отличается от него объемом, формой подачи материала и содержанием (более поздними дополнениями). Наша, новоперсидская, версия «Книги о Джамаспе» органически соединяет в себе разнообразную информацию пехлевийской и пазендской версий, не копируя их дословно. Но все три, каждая по-своему, цитируют предсказания мудреца Джамаспа относительно будущих событий в Иране и за его пределами и судеб зороастризма.

Имя Джамаспа из рода Хвовы встречается уже в древнейших частях Авесты, в Гатах Заратуштры. К этому же роду принадлежала и жена Заратуштры. Его называют также мудрым Джамаспом. Он — один из первых учеников пророка, вместе с царем Виштаспой (Гуштаспом) и братом Фрашаоштрой (Фрашоштаром), его верный последователь, самоотверженно защищающий праведную веру от воинственных идолопоклонников-туранцев. В пехлевийских текстах он упоминается среди миссионеров новой веры и как автор первых зороастрийских сочинений, научившийся у пророка искусству понимать и предсказывать будущее. Новоперсидская версия «Джамасп-наме» называет его наставником и главным жрецом царя Гуштаспа. Джамаспа зороастрийцы высоко почитают и в более позднее время. На церемониях жертвоприношений ему,

© Колесников А.И., 2011

наряду с зороастрийскими божествами и амешаспендами, оставляют отдельную долю жертвенного мяса. А слава Джамаспа-прорицателя способствовала тому, что в среде парсов Индии XIX в. с его именем связывали огромное количество предсказаний, примет и даже рецептов, не имеющих отношения к высказываниям Джамаспа и просто абсурдных. Плодом этих безудержных фантазий стала гуджаратская версия «Книги о Джамаспе», которая в десятки раз превышала объем каждой из основных версий и была отвергнута серьезными исследователями [Modi, 1903, p. XLI–XLII].

Дж. Моди, издавая три главные версии «Книги о Джамаспе», разделил их на главы и попытался сопоставить содержание каждой из них с двумя другими. В тексте персидской версии он выделил шесть глав. Первая, вводная глава соотносится с первой главой пазендской версии. Вторая, в которой Джамасп перечисляет будущих правителей, царствующих после Гуштаспа, перекликается с пятой главой пазендской версии. В пространной третьей содержатся предсказания о наступлении грядущих трудных времен и социальных потрясений. Небольшая четвертая глава повествует о голоде и эпидемиях и соотносится со второй главой пехлевийской версии. В пятой перечисляются цари (и длительность их правления) — предшественники Гуштаспа на троне. Она соответствует четвертой главе пазендской версии. Завершающая шестая глава посвящена описанию знамений, сопутствующих появлению спасителей человечества и возрождению праведной веры. Она соотносится с фрагментом текста пехлевийской версии и с девятой главой пазендской. В персидской версии имеются прямые указания на владычество тюрков в Иране в начале X в.

Более детальная информация о разночтениях издаваемой персидской «Джамаспнаме» с пехлевийской и пазендской версиями помещена в подстрочных комментариях к переводу. Персидский текст рукописи C 1869 сравнивается с текстом рукописи Ousley, 44 из Бодлеанской библиотеки и наборным текстом Persian Jâmâspi в издании Дж. Моди, который опирается на рукописный текст сочинения в *ривайате* Дараба Хорзмадд йара (ВИ 29). Отмечаются только смысловые разночтения.

Перевод

<Джамасп-наме>

(Л. 1а) Во имя Бога прощающего, милосердного, любящего![1]

Начало книги «Джамасп-наме»

Суждения Джамаспа[2], которые он высказал о благой маздаяснийской Вере, переведены («пересказаны») с пехлевийского языка[3].

Мудрец Джамасп[4] жил во дни[5] шаха Гуштаспа (и) был его мобедан-мобедом. Среди дастуров той эпохи[6] не было никого равного ему по знаниям. Однажды шах Гуштасп обратился к Джамаспу[7]: «Ты должен мне сказать, каким образом у

[1] В тексте рук. — ba nām-e īzad-e baxšāyande, baxšyāešgar, mehrbān. Славословие и следующая строка выделены красными чернилами. В наборном тексте издания Дж. Моди [Modi, 1903, p. 80] к эпитетам бога добавлено dādgar wa dastgīr («творец и владыка»). В Бодлеанском списке [Ousley, 44. Fol. 52a] славословие богу опущено вовсе.

[2] В тексте — aḫkām-e ǰāmāsp. Выделено красным.

[3] В тексте — az zafān-e bahlawī naql karde. В издании Дж. Моди среднеперсидское название дано в литературной транслитерации — zabān-e pahlawī.

[4] В тексте — ḫakīm-e ǰāmāsp. Здесь и ниже имена главных действующих лиц и славословия выделены красным.

[5] В тексте — dar ayām-e...

[6] В тексте — rūzgār.

[7] Досл.: «спросил у Джамаспа».

тебя появились эти знания и от кого, обрел ли ты их трудом (усилиями) или через Божественное откровение[8], и сможешь ли ты поделиться с нами частью твоих знаний».

Мудрец Джамасп ответил: «Будь бессмертен, живи вечно тысячу лет[9], царствуй над семью климатами (земли)! Эти знания пришли ко мне от Твоего благоденствия и почета, от вашей, властители стран, славы и удачи, из моря знаний Зартушта[10] с бессмертной душой, учеником которого я был в течение стольких лет и постиг истинную Веру[11]. Если шаханшах, да умножится его вечность[12], отдает своему рабу высочайшее повеление («большой приказ»)[13], который подлежит исполнению, я по обычаю попрошу Бога споспешествовать мне, рабу[14], чтобы я достойно и правдиво ответил на вопросы и причислил бы себя к счастливцам, (л. 1б), ибо в мире останется обо мне память, которая принесет пользу как знатным, так и простонародью[15]. Пусть они (люди) узнают о правдивости истинной Веры, потому что каждую эпоху, о которых я расскажу, они ясно представят («увидят»), восславят и возблагодарят Бога, поприветствуют меня, раба (Божьего)[16]. От всего этого будут большия воздаяние и польза[17] шаху, которые пригодятся ему на том и этом свете».

Шаханшах обрадовался такой речи, он его (Джамаспа) похвалил, поклонился Всесильному и Всеславному Богу[18], воздал Богу благодарение и хвалу[19] (и сказал: «Славлю Бога) за то, что одарил меня своей милостью, вестью об истине в праведной вере, явив миру свое наставление в дни моего царствования, чтобы до Воскрешения мертвых[20] нам («мне») сопутствовали слава и воздаяние, а зло и порча дэвов были бы выдворены из мира по воле и повелению Бога Всевышнего»[21]. Потом он (Гуштасп) припал головой к земле («положил голову на землю») и долго излагал (Богу) свои нужды, возносил многие благодарения. Затем он (шаханшах) поднял голову и обратился к Джамаспу: «Прежде всего хочу, чтобы ты сказал, сколько еще падишахов будет после меня. Желаю знать точно, кто из умерших после меня достигнет по смерти духовного мира. Скажи, кому от меня перейдет благодать, божественная слава, трон и корона. Хочу, чтобы ты назвал всех и каждого поименно вплоть до Воскрешения мертвых[22], а также (указал), сколько лет, месяцев и дней будет царствовать каждый, (чтобы мне знать) их обычаи и привычки, их образ жизни и убеждения»[23].

---

[8] В тексте — ba elhām-e īzadī.

[9] В тексте — anūše bāš, hazār sāl ǰāwīd zī.

[10] В тексте — anūše-ruwān zartušt, ср.-перс. anōšag-ruwān. В средневековой истории прозвище «душе-бессмертный» утвердилось за Адурбадом сыном Махраспанда, дастуром времени Шапура II (309–379), и шаханшахом Хосровом I (Хосровом сыном Кавада, 531–579).

[11] В тексте — dīn-e ḥaqq.

[12] В тексте — ǰāwīd ziyād.

[13] В тексте — bozorg farmān.

[14] В тексте — man bande rā.

[15] В тексте — ba xāṣṣ wa ʻāmm. Сугубо мусульманская терминология.

[16] В тексте – man bande rā dorūd dahand (тот же оригинальный оборот, что и в прим. 14).

[17] В тексте — mozd wa fāyede.

[18] В тексте — īzad-e ʻazza wa ǰalla.

[19] В тексте — tašakkor wa setāyeš-e xodāy rā kard.

[20] В тексте — qeyāmat.

[21] В тексте — xodā-ye taʻālā.

[22] В тексте — rastaxīz.

[23] В тексте — rasm wa ʻādat wa sīrat-e īšān wa eʻteqād-e īšān. Любопытно, что все эти ходовые понятия, имеющие адекватные значения в исконно иранской терминологии, представлены здесь словами арабского происхождения.

Джамасп ответил: «Живи долго, (л. 2а) шаханшах! Эта корона и трон перейдут от Вас и властителей [вашей династии] к Ардаширу Исфандийару[24], которого также называют Бахманом[25]. Он будет царствовать 120 лет. А Хомай Чихразад [процарствует] 30 лет, Дараб ибн Бахман — 14 лет, Дара ибн Дараб — 14 лет, Искандар Руми — 14 лет. Ашак ибн Ашак Нуш, Нарйосанг, Хосров и Ардаван всего («все вместе») будут царствовать 264 года[26]. Действуя справедливо, Ардашир Папакан благоустроит мир, и в течение 68 лет на людей снизойдут большая благодать и покой[27]. Хормуз ибн Шапур [будет царствовать] 4 года, Бахрам ибн Шапур — 15 лет, Йездеджерд ибн Бахрам — 12 лет, Шапур ибн Йездеджерд — 15 лет[28]. Йездеджерд ибн Шапур [процарствует] 6 лет, Бахрам Гур ибн Йездеджерд — 230 лет, Нарсе ибн Йездеджерд — 4 года, Йездеджерд ибн Бахрам — 18 лет и 4 месяца[29]. Пероз ибн Йездеджерд [будет царствовать] 40 лет, Нарсе ибн Ноуруз — 4 года[30]. Кобад ибн Фируз будет царствовать по чести и справедливости 430 лет с безмерной милостью к простым смертным («людям мира»)[31]. В дни его правления появится подлый Маздак, он принесет много вреда и порчи, установит плохие обряды и обычаи. Однако вскоре он сгинет. Ануширван, как называют Хосрова (сына) Кобада, т.е. Кисра, будет царствовать 48 лет[32]. И все, что в мире появится похвального и лучшего, случится благодаря его справедливости.

(Л. 2б) Хормуз ибн Нуширван [процарствует] 12 лет[33]. Хосров ибн Хормуз, которого называют также Парвизом, 30 лет будет царствовать деспотически и несправедливо[34], чем обозначит наступление плохих времен, появление дурных обычаев, упадок в делах веры и ослабление Ираншахра. Кобад ибн Хосров, которого называют также Шируйе, будет править деспотически 8 месяцев[35]. [Далее на троне будут] Ардашир ибн Кобад — 1 год и 6 месяцев[36], Сен-дохт, дочь Хосрова[37], — шесть месяцев;

[24] Гуштасп (иначе — Кави Виштаспа) — последний царь династии Кавиев, покровитель Заратуштры. Исфандийар — сын Гуштаспа от дочери римского кесаря Кетаюн, согласно «Шах-наме» [Рак, 1998, с. 339–340, 480].

[25] В иранской эпической традиции он — сын Исфандийара, известен в «Денкарде» под именем Wahuman ī Spanddādān [Molé, 1967, p. 70–71; Khaleghi-Motlagh, 1989, p. 489].

[26] Перечисленные лица относятся к персонажам иранского эпоса, отмечены в «Шах-наме». Некоторые ассоциируются с историческими личностями: Дарием II (423–404 до н.э.) и Дарием III (336–331 до н.э.), Александром Македонским (336–323 до н.э.), Аршаком II (ум. ок. 190 до н.э.), Артабаном IV (213–227 н.э.) [Бикерман, 1975, с. 193–197]. Длительность царствования правильно указана в источнике (в тексте) только для правления «Искандара Ромейского» (Александра Македонского).

[27] Имеется в виду Ардашир I (224–241). Длительность правления в 68 лет — результат ошибки переписчика текста, изобразившего цифру 2 в перевернутом виде.

[28] Первые двое в этом перечне — Хормузд I (272–273) и Варахран I (273–276). Длительность их правления указана в тексте неверно. Два других не были облечены высшей государственной властью.

[29] Речь идет о Йездигерде I (399–420), Варахране V (420–438), Йездигерде II (438–457). Длительность правления верно выставлена только для Йездигерда II. Нарсе, сын Йездигерда I, не был шаханшахом Ирана.

[30] Первый из двух — шаханшах Пероз (459–484), Нарсе как государь неизвестен, возможно, его спутали с шаханшахом Валахшем (484–488).

[31] Имеется в виду Кавад I (488–497, 499–531). Переписчик (переводчик) по небрежности увеличил срок его правления в десять раз.

[32] Имеется в виду Хосров I (531–579).

[33] Речь идет о Хормузде IV (579–590).

[34] Хосров II (591–628) царствовал дольше, около 38 лет.

[35] Кавад II Шируйе (628), непосредственный преемник Хосрова II, по сведениям исторических хроник правил около 8 месяцев.

[36] Ардашир III (628–630) действительно царствовал полтора года.

[37] В тексте — sēn-doxt bent-e xosraw. Имеется в виду царица Буран (630–631), правившая страной в течение года и четырех месяцев [Колесников, 1998, с. 147–152].

Кешвар-бану в течение года подобно мужчине (в облике мужа?) будет править страной[38]. Йездигерд (сын) Шахрийара процарствует 20 лет[39].

После тех дней наступит время, когда царская власть уйдет от потомков Ирана и Кеянидов, на благоверных опустится мрак, праведная вера ослабнет, в мире появится множество дурных обычаев и нравов. Я бы сказал, что все достоинства и доблести этого мира будут замараны порчей и скверной. Я уж не говорю о царствовании арабов, тюрков и ромеев, в котором я не вижу ничего, кроме насилия, деспотизма и печали».

Спросил шах Гуштасп мудреца Джамаспа: «Сколько лет будут исповедовать в мире (праведную) веру, после чего наступят трудные времена?»[40]. Мудрец Джамасп[41] ответил: «Придут армии тюрков, усилятся арабы[42], появятся хашимиты[43], победа и царская власть перейдут к ним. Тогда-то возникнут гнет и насилие, (л. 3а) и очень скоро мир испортится. Его все больше будут заселять плохие люди. Умножатся зло, порок, воровство и ложь, будут изгнаны из мира стыдливость (скромность) и праведность, благонравные обретут [нрав] подлых, и слуги сатаны («шейтанонравные»)[44] проложат себе дорогу. Божественный путь («путь Господа») и праведная мысль закроются для людей. Всякий, заботящийся о вере, столкнется с трудностями, препятствиями, преградами и разочарованиями. Вера праведная ослабнет настолько, что я бы сказал: „В мир пришли безверие и порок“. Тогда праведника и добродетельного будут называть злодеем и порочным, а порочного и злодея — праведником и благодетелем. Из толкования закона они извлекут для себя ту „заповедь“[45], которая покажется верной им, добивающимся благ этого (бренного) мира и меньше думающим о том мире (духовном). Если же они и сделают это (задумаются), то будут об этом сожалеть. Они подвигнут людей на совершение греха («сделают людей смелыми в совершении греха»). С верой (отцов) они будут обходиться так, как им заблагорассудится. Умножатся лицемерие («двуличие»), интриги, лживость и разочарования. [Люди] превратятся в слепцов, растеряют в этом мире целомудрие духа. Их настолько одолеют мирские страсти, что из каждых девяти тысяч девятисот девяноста девяти жителей земли праведником останется только один, все остальные — грешниками. Они все меньше будут задумываться о том мире (духовном). И говорить они будут то, что будет оправдывать их поступки, перестанут отличать добро от зла. Миряне («люди мира») перестанут обращаться к вере. Истина и достоинство[46] (л. 3б) покинут людей. Ночью они будут любить друг друга, а с наступлением дня — кровно свидетельствовать друг против друга[47]. В результате этого столь процветающая иранская земля действиями («руками») подлых скатится к упадку и немощи. Люди на свете

[38] В тексте — kešwar-bānū, «госпожа страны», царица Азарми-духт (631–632), правила не более полугода, чеканила драхмы с изображением бородатого правителя [Колесников, 1998, с. 152–154].

[39] Имеется в виду Йездигерд III (632–651).

[40] С этой фразы начинается III глава персидской версии в издании Моди [Modi; 1903, p. 82–85]. Новоперсидская версия представляет вольный пересказ пехлевийской «Джамасп-намаг» со всеми возможными отклонениями от оригинала. В среднеперсидской версии вопрос касается будущих перемен без упоминания грядущих несчастий [Bailey, 1981, p. 25].

[41] В тексте — hakīm jāmāsb, в оригинале — Zāmāsp ī bīdaxš.

[42] В тексте — ‘arab qowwat gīrad, в оригинале — tāzīgān ... nērōgtar bawēnd.

[43] В тексте — hāšem-toxm. К роду Бану Хашим принадлежал пророк Мухаммад. Приход хашимитов в данном контексте означал для Ирана угрозу исламизации.

[44] В тексте — šayṯān-xōy.

[45] В тексте — ḥokm.

[46] В тексте — ḥaqq wa ḥormat. В пехлевийской (оригинальной) версии сочинения положительные и отрицательные определения сохраняют иранский облик. Перспектива нравственного падения общества там тоже излагается подробно, но без надрыва и повторов.

[47] В тексте — bar xūn-e yekdīgar gowāhī dehand.

лицемерием и обманом (лживостью) накопят большие богатства, дабы воспользоваться ими в обоих мирах (в дольнем и вышнем), будут прятать их в земле и останутся обездоленными в обоих мирах. На том свете они понесут наказание в аду[48], будут сожалеть, но не смогут более вернуться в этот мир, чтобы вершить благие дела. Тогда люди бедные будут славить богатых, а люди богатые — угнетать и унижать нищих[49], говоря [о них]: „Он — отшельник и шейх“[50]. Нищие смогут добиться счастья, а для „свободных“ и „великих“ наступит скучная жизнь[51], и они возжелают (себе) смерти. Мать не выдаст свою дочь [замуж], отец выгонит из дому сына, главой в доме станет младший брат[52], а старшего брата он будет всячески поносить («бить и ругать») и завидовать ему[53]. Люди будут прибегать к лжесвидетельству, станут еще более завистливыми, от жадности и нужды потеряют путь в жизни («станут беспутными»), будут лжесвидетельствовать. Они свернут с пути Господа и ступят на путь демонов. В те злые дни будут свирепствовать студеные и горячие (знойные) ветры, а по ночам проливаться разрушительные ливни. Зимы будут еще студенее, лета — еще знойнее, и зима станет губительнее(?) лета.

(Л. 4а) Людей, у которых есть дети, будут презирать и восхвалять тех, кто не имеет детей[54]. Небо затянут густые тучи и не уйдут. Из-за осквернения эпохи (судьбы), порочных действий и неправедности людей, победы дьявола над людьми дожди и тучи не рассеются, земли перестанут родить, а если и будут давать урожай, то вредители, дурная погода и (дьявольские) наваждения, господствующие в ту эпоху, сделают землю и растения непригодными для возделывания[55].

В те смутные дни (прежние) могущество и сан подвергнутся клевете и осмеянию (шельмованию). Властители будут лишены возможности взимать налоги. Они привлекут к работе людей презираемых, без роду, без племени[56], порочных, будут прислушиваться к их словам, отдавать им предпочтение. Не будут принимать людей родовитых[57], перестанут доверять их словам. Для них (благородных) наступит горькая жизнь, они пожелают умереть, сломленные безнадежностью и тяжелой нуждой. Ничто («ни одно дело») не будет совершаться по их желанию. На том и на этом свете («в обоих мирах») они окажутся обездоленными, а в своих личных целях — несостоятельными. Дома и имущество родовитых и вельмож[58] подвергнут опустошению

[48] В тексте — dar dūzax bādefrāh kašand.

[49] В тексте — darwīš rā maqṣūr wa saġīr dārand (вместо ṣaġīr). Это противоречит оригинальному (пехлевийскому) тексту, где сказано, что великие будут считать бедных счастливыми, хотя сами бедные не будут чувствовать себя счастливыми: ān ī tuwāngar ān ī drīyōš frāx dārēnd, ān ī driyōš xwad frāx nē bawēd [Bailey, 1981, p. 26, no. 14].

[50] В тексте — zāhed wa šeyx.

[51] В тексте — āzādegān wa bozorgān ba zendegānī-ye bīmaže rasand. В пехлевийской версии — ud āzādān ud wuzurgān ō zīwandagīh ī abēmazag rasēnd. Здесь редкое в нашем (новоперсидском) тексте дословное следование пехлевийскому оригиналу.

[52] Согласно пехлевийской версии, сын будет обижать отца и мать, лишит отца при жизни статуса главы дома [Bailey, 1981, no. 18].

[53] Пехлевийская версия ситуации более полная: добавлено «он заберет у него имущество (xwāstag) и ради этого имущества будет лгать (zūr abar gōwēd)» [Bailey, 1981, p. 27, no. 19].

[54] Здесь явная перефразировка пехлевийского текста: ān kē-š frazand nēst pad frāx dārēnd, ān ī kē-š frazand hast pad čašm xwār dārēnd [Ibid., no. 24] — «У кого нет детей, того будут считать счастливым, того же, у кого они есть, будут презирать».

[55] В пехлевийской версии ожидаемые природные катаклизмы расставлены в другом порядке. Ср.: [Bailey, 1981, p. 27–28, no. 26–30].

[56] В тексте — bīahl wa bīaṣl.

[57] В тексте — mardom-e aṣlī rā.

[58] В тексте — āzādegān wa bozorgān.

и разрушению. Неблагородные[59] захватят дома знатных, женятся на их женах и дочерях («детях»). Из-за нужды и бедности (л. 4б) потомки знати породнятся с неблагородными и будут притеснять своих же знатных, клеймить их, разрушать величественные сооружения, построенные [той] знатью, желать, чтобы даже имени их не осталось на земле. Они будут хулить и искоренять их (старой знати) обычаи и традиции[60], насаждать и восхвалять дурные обычаи и традиции, обо всех людях плохо думать, плохо говорить, плохо с ними поступать[61], свободных считать рабами, а рабов — свободными. Рабы станут перенимать обычаи свободных[62], но всем будет известно, кто из них благородного происхождения, а кто — низкого[63]. У них не будет твердого («большого») постоянства — всадник станет пешим, а пеший — всадником (вариант: «всадник спешится, пеший оседлает коня»)[64]. Мир перевернется с ног на голову («хвост станет головой, голова — хвостом»)[65], т.е. низ и верх [поменяются местами]. Пример этому: ведь говорят, что, когда отара возвращается и вожаком у нее будет хромой козел, он быстро отстанет. Люди не будут сожалеть о своих постыдных действиях и вновь предадутся грешным делам. Они сократят молитвы и благодеяния[66], а потом и вовсе не будут их выполнять. Умножатся в мире безответственность и неверность[67]. [Люди] не будут обращаться к премудростям астрологии и медицины[68], очень немногое будет востребовано из законов других наук («вещей»). Люди мира начнут рано стариться, молодым не останется счастья, их сердца не будут излучать радости и веселья. Все, что они (люди) будут делать, — будут делать неохотно («преодолевая трудности»)[69].

Люди (л. 5а) подвергнутся тяжелым заболеваниям. Население городов, рустаков и селений будет воевать, враждовать и ссориться между собой[70]. Народ будет предаваться скитаниям (бродяжничеству), стяжательству, впадет в нищету. Жизнь праведная окажется для людей трудной. Людей праведных и мудрых будут принимать за помешанных, а шутов, бесстыдников и лжецов считать благодетелями и праведниками, восхвалять их[71]. В воду и огонь станут бросать всякие нечистоты и сжигать[72]. И есть будут как собаки, кошки и им подобные твари. В мире умножатся безответственность и неверность[73].

---

[59] В тексте — bīaṣīlān.

[60] В тексте — rasm wa āyīn.

[61] То есть поступать вразрез с этической триадой зороастризма («благая мысль», «благое слово», «благое дело»), переходить на сторону злых сил, поддерживать Ахримана — противника Ахурамазды.

[62] В тексте — bandegān ba rāh wa āyīn-e āzādegān rawand. Это несколько расширенная фраза пехлевийской версии: bandagān pad rāh ī āzādān rawēnd [Bailey, 1981. P. 28, no. 36].

[63] В тексте — bā aṣl kīst wa bī aṣl kīst («кто с корнем, а кто — без корня»).

[64] В тексте — sawār peyāde gardad wa peyāde sawār gardad. В пехлевийском оригинале — aswār payag ud payag aswār bawēd [Bailey, 1981, p. 28, no. 35].

[65] В тексте — dom sar wa sar dom bebāšand.

[66] В тексте — yazešhā wa xayrāt.

[67] В тексте — bīqawlī wa bīwafāyī. В пехлевийской версии эти прегрешения более конкретизированы: ud har kas az guft ud gōwīšn ud pašt ud paymān abāz ēstēnd [Bailey, 1981, p. 28, no. 32] («каждый откажется от своих слов, заявлений, обязательств и договоров»).

[68] В тексте — ḥekam-e noǰūm wa ṭebb. В пехлевийском оригинале эти науки не упоминаются.

[69] В тексте — ba rūy-e takallof bekonand.

[70] В тексте — mardom-e šahrhā wa rūstāhā wa dīhhā bā yekdīgar ǰang konand wa kārezār wa xoṣūmat wa xelāf. Здесь почти дословный пересказ оригинала: ud šahr šahr ud deh deh ud rōstāg rōstāg yēk abāg did kōxsišn ī kārēzār kunēd [Bailey, 1981, p. 29, no. 42].

[71] Ср. с оригиналом: [Bailey, 1981, p. 29, no. 44, 49].

[72] Эти проступки относятся в зороастризме к смертным грехам.

[73] См. прим. 67. Повторение выражения.

И вот вскоре (после этого) объявится демон–нарушитель клятвы. Случится это, возможно, через день, через месяц, или через год. Через год точно появится. И так стремительно обрушатся (беды за) грехи, словно вода, низвергающаяся с высоты.

Поскольку это произойдет в конце тысячелетия (Зардушта)[74], большинство водоемов и источников высохнут, многие уменьшатся (в объеме), земля принесет меньше плодов, потомство и поголовье животных уменьшится на восемь десятых, останется («увеличится на») две (десятых)[75]. Да и те две (десятых) не принесут радости. От катаклизмов погоды плоды деревьев испортятся. Распустившиеся соцветия в девяноста (случаях) из ста опадут, а оставшиеся десять утратят привлекательный вид и вкус. Все люди станут алчными и утратят интерес («не будут желать») к вере (отцов). Поскольку дожди не будут выпадать в свое время, расплодятся земноводные твари и насекомые[76]. Меньше родится вьючных животных[77], они станут мельче, меньше будут давать молока, мяса и шерсти. (Л. 5б) Куры будут меньше нести яиц. Уменьшится выносливость подъяремных волов, а боевые кони смогут нести меньший груз. Люди станут еще беспомощнее (еще порочнее)[78], они станут меньше рожать («уменьшится на земле число беременных»).

Это множество знамений, которые ты представил («увидел»), — словно капля дождя в пустыне. От пределов Хорасана вторгнется в Иран коротышка с многочисленным войском. От множества совершенного им зла страна превратится в ничто[79]. Умножатся в ней сложности и лишения. Счастлива та душа, которая не войдет в тело, (тот человек), который не родится от матери, а если и родится, то быстро умрет, чтобы не увидеть той ужасной судьбы и опустошений, постигших страну[80]. Не видеть того, как враги вроде арабов, тюрков, ромеев и прочих злодеев побеждают великие династии, не видеть торжества злодеев над праведниками. Не видеть того, как будут повержены царские корона и трон, (не видеть) злодейства, обмана, убийства и неправедно проливаемой крови. В результате болезней, разрушений, голода, нужды и смертей, которые случатся в ту эпоху, в Ираншахре останется менее десятой части населения[81], которое будет вымирать вследствие тягот и осквернения судьбы. Ринутся на Иран порождения дьявола, неверия, злобы, чужеземцы и (всякий) сброд[82], прольют много крови, совершат много беззаконий, станут чинить праведным многие притеснения.

[74] В тексте — sar-e hazāre bowad. Конъектура перевода наша. Ср. с оригиналом — pad hazārag sar ī zarduxštān [Bailey, 1981, p. 58, no. 71]. Сочетание неистовства природных стихий с борьбой добрых и злых сил характерно для текстов именно этого времени.

[75] В тексте — az dah hašt bekāhad wa dū beyafzāyad.

[76] В тексте — xarafstar wa ḥašarāt. Истребление рептилий и насекомых — одна из основных обязанностей зороастрийца.

[77] В тексте — sotūrān.

[78] В тексте — bīhonartar bāšand.

[79] В пехлевийской версии вторжение из Хорасана «человека незначительного и темного» Дж. Моди связывает с действиями узурпатора Йа'куба б.Лайса (877–900), который, захватив трон, вскоре бесславно погибнет [Modi, 1903, p. XXXVIII–XXXIX]. Но, возможно, там речь идет о восстании Бахрама Чубина (Варахрана II, 590–591). Ведь далее в пехлевийском тексте следует рассказ о победах «победоносного владыки» (ассоциация с Хосровом Парвизом?) над ромеями, о периоде междоусобиц в Иране, приведших к тяжким последствиям [Bailey, 1981, p. 57–58, no. 58–65]. Персидский переводчик эти подробности опускает и сразу переходит к описанию последствий, умело связывая их с вторжением полчищ Чингис-хана в страну.

[80] Ср. с оригиналом: ...gōwēm kū ōy weh kē az mādar nē zāyēd ayāb ka zāyēd bemīrēd ud nē wēnēd ēn and wad ud drōšag [Bailey, 1981, p. 58, no. 70].

[81] В тексте — az dah bahre bahr-ī nemānand. Варианты чтения цифр в пехлевийской версии см.: [Bailey, 1981, p. 58, no. 72, p. 64, no. 72].

[82] В тексте — dīwčehregān wa kāfer-o-xešmtoxmegān wa mardom-e anīrān wa bīrāh (вместо bīrān/parān. — Конъектура наша).

Тогда возопиет Ангел земли, говоря: „Не могу более (л. 6а) свысока созерцать эти тяготы и лишения, творящиеся внизу“. На помощь поспешит посредник бог Михр, т.е. на некоторое время зло и гнет немного ослабнут, начнут действовать некоторые законы и (утверждаться) справедливость, время улучшится, станет возрождаться вера. (Люди) принесут в мир правосудие (закон) и справедливость[83], будут стараться, чтобы с тем временем исчезли нечистые. Однако лучше не станет, и (зло) не закончится. И вновь несметные полчища тюрков вторгнутся в Ираншахр, чтобы нести зло и наш Ираншахр разрушить. От обилия пролитой крови, волнений, позора и голода иранская земля придет в упадок («разрушится»)».

Спросил Гуштасп мудреца Джамаспа: «Сколько раз случится эпидемия холеры («большая холера»)? Сколько раз повторятся голод и обнищание («тяжелая нужда»)? Сколько раз прольется черная вода и сколько раз случится ураган? Сколько еще произойдет великих сражений? Сколько раз выпадет черный снег и сколько раз — красный град?»

Ответил мудрец Джамасп: «Бессмертен будь, живи долго! Эпидемия холеры случится четыре раза. Первый раз — в царствование араба Зоххака[84]. Во второй раз — в царствование Нарсе ибн Шапура[85]. В третий раз — в царствование Бахрама Хамаванда, т.е. в тысячелетие Ошедара[86]. И еще раз — при Ошедаре Втором, когда наступит Воскресение мертвых[87]. Голод и тяжелая нищета случится три раза. Первый раз — в царствование тюрка Афрасиаба[88], во второй раз — в царствование Пероза б. (л. 6б) Йездигерда[89] и еще раз — в тысячелетие Ошедара. Черные дожди прольются три раза: в царствование шаха Ардавана[90], в царствование Кавуса, который отправился на небо и которого колдуны сбили с пути[91], и еще раз — при Воскресении мертвых[92]. Великие сражения произойдут трижды: первый раз — в царствование шаха Кавуса, во второй раз — в царствование Ошедара Бами[93]; и еще (повторится) то, которое вели Вы и (другие) правители[94]. Черный снег и красный град выпадут четыре раза: первый раз — в царствование шаха Дария[95], во второй раз — в царствование шаха

[83] В тексте — ‘adl wa enṣāf. Посредническая роль Михра передана фразой mehr, īzad-e dāwar ba faryād rasad. В тексте под Ангелом земли (ferešte-ye zamīn), безусловно, разумеется богиня-покровительница земли Спандармад, которая в пехлевийском оригинале называется своим собственным именем [Bailey, 1981, p. 58, no. 74–75, p. 64, no. 74].

[84] В тексте — ẓaḥḥāk-e tāzī.

[85] Время царствования — 293–303 гг. В тексте ошибка — šāpūr-e narsī ben. Конъектура наша.

[86] В тексте — ūšīdar. В зороастрийской мифологии он — первый из трех сыновей Зардушта, царствующий в первое тысячелетие последнего трехтысячелетнего периода.

[87] В тексте — ūšīdar-e āxar. Второй из сыновей Зардушта, Ошедармах, который будет царствовать во второе тысячелетие последнего трехтысячелетнего периода мирового цикла.

[88] В тексте — afrāsyāb-e tork. Согласно зороастрийской легендарной традиции, Фрасйак Тур — предводитель туров, враг иранцев. В «Шах-наме» Афрасиаб наравне с Аждахаком (Зоххаком) — олицетворение зла.

[89] В тексте — fīrūz ben yazdaǰerd. Имеется в виду время Пероза I (457, 459–484 гг.).

[90] Аршакидского правителя Артабана IV (213–227 гг.), при котором произошло крушение Парфии и возникновение Сасанидской державы [Бикерман, 1975, с. 197].

[91] Здесь намек на неудачную попытку кеянидского правителя вознестись на небо, на которую его подстрекали дэвы.

[92] В тексте — dar qeyāmat ya‘nī rastāxīz. Здесь одно значение выражено арабским и персидским терминами.

[93] В тексте — ūšīdar-e bāmī, «Ошедара Сиятельного», т.е. первого из сыновей Зардушта.

[94] Поддержав (приняв) новое учение, Виштаспа (Гуштасп) отстаивал зороастрийскую веру и силой оружия.

[95] Скорее всего, речь идет о Дарии III (336–331 гг. до н.э.), последнем монархе Ахеменидского царства, сокрушенного войсками Александра Македонского.

Манучихра[96], в третий раз — в царствование Йездигерда Бехафрида[97] и еще раз — в тысячелетие Ошедара. Тогда случится так, что войска тюрков, арабов и ромеев — все три войска — соберутся на берегу Евфрата и развяжут войну. Но наступит Царство Веры и укрепит веру[98]».

Спросил Гуштасп у Джамаспа: «Сколько падишахов царствовало до нас и как долго правил каждый из них?»

Ответил мудрец Джамасп: «Вначале власть досталась Каюмарсу. Он царствовал над людьми[99] тридцать лет. В его царствование люди не умирали. После Каюмарса власть перешла к Хушангу, тот царствовал сорок лет[100]. И при нем не было ни смерти, ни старости, ни болезней, а люди были чистыми и знающими. От Хушанга (л. 7а) царство перешло к Тахмурасу. Тот царствовал тридцать лет[101]. Он так подчинил своей власти Ахримана, словно послушную («немощную») лошадь, и тот не мог причинить (людям) никакого зла. Люди все достигали желаемого и оставались довольны. От Тахмураса власть перешла к Джамшиду. Он царствовал семьсот лет достойно, в сиянии и славе[102]. В его время, пока он правил (первые) шестьсот лет, не было смерти. Он приказал строить астоданы[103]. От Джамшида царство перешло к арабу Зоххаку. Тот правил тысячу лет, прибегая к угнетению и насилию[104]. Потом Бог Всесильный и Всеславный[105] милостиво от своего сияния явил миру Фаридуна бен Атбина, чтобы тот, захватив его (Зоххака), приковал к горе Демавенд. Он (Фаридун) царствовал пятьсот лет[106]. От Фаридуна царствование перешло к Саму Нариману[107], от Сама Наримана к тюрку Афрасиабу, который правил пятьдесят лет. После него сто двадцать лет царствовал Манучихр, затем — Кей Кобад сто лет[108]. После него сто пятьдесят лет царствовал Кей Кавус[109], потом — Кей Хосров бен Сийавахш шестьдесят пять лет[110], за ним Кей Лохрасп сто двадцать лет[111]. В его правление не было болезней, не было нужды в лекарствах и лечении, люди проводили время в счастье и земных радостях. От них (царственных предшественников) эти корона, трон и венец Ка-

[96] Манушчихр пехлевийских текстов — дальний потомок Фредона, Манучихр в «Шах-наме» — внук Фаридуна. Царствовал 120 лет.

[97] В тексте — yazdaǰerd-e behāfarīd.

[98] Тройственный союз врагов Ирана фигурирует и в пехлевийском «Джамасп намаг», но без упоминания Евфрата. Ср.: [Bailey, 1981, p. 58, no. 73, P. 60, no. 95].

[99] В тексте ошибка — ya‘nī ādam («то есть Адам») вместо benī ādam («дети Адама», люди). Согласно «Шах-наме», Каюмарс (в тексте — kayūmarṯ) — первый царь, создатель цивилизации. Гайомарт пехлевийских источников — первый человек и первый праведник. Ответы Джамаспа относительно последующих царей тоже базируются на традиции позднего героического эпоса «Шах-наме».

[100] Он, согласно «Шах-наме», был первым царем династии Пишдадидов.

[101] В тексте — ṭahmūraṯ. Он — сын Хушанга.

[102] В тексте — ba warǰ wa ba nūr wa xorre. Он третий царь династии Пишдадидов.

[103] В тексте — sotūdānhā, от ср.-перс. astōdān — «усыпальница», «осуарий», «костехранилище» [MacKenzie, 1971, p. 12].

[104] В тексте — ba ǰawr wa ẓolm wa setam. Занял царский трон в Иране, свергнув, а потом и умертвив Джамшида.

[105] В тексте — xodā-ye ‘azza wa ǰalla.

[106] Имя победителя в тексте — farīdūn-e ben atbīn.

[107] В тексте — sām-e narīmān. В зороастрийской мифологии часто отождествляется с другим героем, Керсаспой (Гаршаспом).

[108] Первый царь династии Кеянидов. Длительность его правления (сто лет) взята из «Шах-наме».

[109] Кеянидский правитель, известный своей гордыней и безрассудством. Длительность царствования заимствована из «Шах-наме».

[110] По матери — внук туранца Афрасиаба, победитель Афрасиаба. В «Бундахишне» длительность его правления определена в шестьдесят лет.

[111] Отец Виштаспы (Гуштаспа), будущего покровителя Заратуштры (Зардушта). В пехлевийских текстах ему приписывается разрушение Иерусалима.

виев[112] перешли к Вам, (л. 7б) да продлится вечно Ваше царствование на семи кешварах земли»![113].

Тогда шах Гуштасп спросил у мудреца Джамаспа: «Кто, когда и при каких обстоятельствах, действуя для пользы людей и животных тварей, освободит землю («этот мир») и все, что на ней («в ней»), от скверны времени, и возродится свет как знак того, что мир преобразуют? Какими будут потомки («дети»)? Когда грядут славные Ошедар, Ошедармах и Сошьянс[114] и совершат Воскрешение мертвых, т.е. Страшный суд?[115] Когда люди станут чистыми и святыми, не умирающими, не слабеющими, не болеющими, не стареющими? Когда исчезнет небытие»?»

Ответил мудрец той эпохи Джамасп: «Шах, будь бессмертен и живи вечно! На то, о чем Ты спрашивал, я, уповая на помощь Всесильного и Всеславного Бога и Праведную веру[116], скажу, дабы шах и его потомки («дети шаха») о том ведали. Должно знать, что наиболее ужасные времена наступят тогда, когда волколицые (воины) Туркестана[117] устремятся в Ираншахр, чтобы творить зло, а (Праведная) вера чрезвычайно ослабнет и опечалится. А так как они совестливы и больше дорожат доблестью, считая для себя позором убивать (мирных) людей, они (туркестанцы) не будут грабить людей и то, что у них есть («то, что есть в мире»), чтобы не стыдиться своих действий[118]. Владычество тюркских(!) правителей продлится столько-то лет, месяцев и дней с помощью насилия, угнетения и дерзости. Затем царство перейдет к неискушенным отрокам[119] (л. 8а). При них утвердится зло (в стране). Они будут править одиннадцать месяцев с помощью насилия, угнетения и притеснений[120]. После этого подойдут к берегам Евфрата тюрки, арабы и ромеи и вместе развяжут войну в Вавилонии[121]. Тогда объявится («прибудет») Государь Веры, которого назовут Всемогущим Хамавандом[122], и выскажет Богу Всесильному и Всеславному свою просьбу[123]. Его просьба будет удовлетворена. И после того войска тюрков, арабов и ромеев примутся взаимно истреблять друг друга, избивать без предела, без счета и без меры, так что их кони по самые седла будут забрызганы человеческой кровью. Я уже говорил, что в тысячелетие Ошедара выпадет красный град. Так это случится потому, что кровь людская потечет в Евфрат и воды Евфрата окрасятся в цвет крови. Та вода унесется (испарится) на облака и просеется над миром красным градом.

---

[112] В тексте — tāǰ wa taxt wa dīhīm-e keyān.

[113] В тексте — ǰāwīd bemānād pādšāhī-ye šomā bar haft kešwar-e zamīn.

[114] В тексте ошиб. sywsywš, вместо ср.-перс. sōšyans или авест. saošyās [MacKenzie, 1971, p. 75].

[115] В тексте — restāxīz ya‘nī qeyāmat. Ср. прим. 92. Там эти термины-синонимы даны в другой последовательности.

[116] В тексте — īzad-e ‘azza wa ǰalla wa rāstī dīn.

[117] В тексте — gorg-čehragān-e torkestān. Фразу можно перевести и с более негативным оттенком — «волчьего семени (волчьей породы) туркестанцы». Среднеперс. čīhr (ag) значит “seed, orīgīn; nature, essence” [MacKenzie, 1971, p. 22].

[118] В тексте — ke zendegānī-ye bīmaže rasand («иначе они придут к безвкусной [неинтересной] жизни»). Если ключевое слово прочесть иначе (bīmeže — «без ресниц»), то получится идиоматическое выражение примерно с тем же смыслом.

[119] В тексте — bā kūdakān oftad, bas rūzgār nedānand («...к детям, [которые] разбираются в их времени немного»).

[120] Ситуация очень напоминает правление временщиков после гибели Хосрова II.

[121] В тексте — šūrestān вместо sūrestān/asōrestān, официального названия Нижнего Междуречья (Вавилонии) в сасанидскую эпоху.

[122] Или «Варджавандом Хамавандом». В тексте — warǰāwand-e hamāwand.

[123] В тексте — dar pīš-e xodā-ye ‘azza wa ǰalla ḫāǰet xwāhad. Вероятно, имеется в виду первый Спаситель Ошедар. О его встрече с богом Ормаздом (Ахурамаздой) упоминают пехлевийские источники. И тогда названное в нашем тексте имя следует считать синонимом Ошедара или его прозвищем (качественной характеристикой).

Что касается Твоего вопроса о знамениях[124], связанных с приходом (одного из) Ваших сыновей, Всемогущего Хамаванда, то одно знамение я уже упомянул — вторжение ромеев. Другие знамения, которые появятся через посредство Веры, я перечислю по порядку:

Первое: То, что ночи станут светлее;

Второе: Большая Медведица[125] появится в середине неба, изменив («освободив») свое местоположение, голова ее будет обращена в сторону Хорасана (на восток. — *А.К.*);

Третье: Благородные люди и наставники в вере (жречество)[126] столкнутся с трудностями и несчастьями — им меньше будет поступать пожертвований (милостыни)[127]; поскольку подлые будут глумиться над благородными, они перестанут делать подношения и плату;

Четвертое: То, что люди (л. 8б) станут усугублять свою вину взаимной мстительностью, враждой и завистью[128], действуя как волки и (прочие) хищники;

(Пятое)[129]: Тогда же появятся небесные знамения — грешные звезды[130] освободятся от оков;

(Шестое): Еще одно знамение в том, что молодые люди будут поражены болезнями и невзгодами; и всему, что создал Бог, да будет всесильно и всеславно имя Его[131], будет нанесен больший урон;

(Седьмое): Тогда подлые («плохой породы»)[132] люди станут находчивее и счастливее (благородных);

(Восьмое): Тогда же подлые совсем перестанут обращаться с благородными похорошему, пока деньги и имущество иранцев, спрятанные ими в земле, не будут найдены и переданы в руки негодяев и грешников;

(Девятое): Еще в том, что рождающиеся в ту пору дети, чем они сообразительнее и понятливее — тем скорее будут умирать[133];

(Десятое): Еще в том, что людей, совершающих богоугодные дела, не будет велено благодарить, а суды будут выполнять волю дьявола. И летом, и зимой (добрых людей) редко встретишь. Люди на земле собьются с (правильного) пути, не совершая никаких добрых и праведных дел. Им больше будет нравиться лгать и обманывать других, этим они станут гордиться. Люди благодетельные и благомыслящие выступят против Веры и превратятся в злодеев: они неумеренно будут предаваться содомии — это когда муж на муже, а жена на жене[134]. От этого в мире будет свирепствовать холера, умножатся смертность, болезни и дряхлость.

(Одиннадцатое): Тогда все, что создал Всемогущий Бог[135] из прыгающих, пасущихся и бегающих тварей, (л. 9а) придет к увяданию («к увядающей жизни»). Они

---

[124] В тексте — nešān wa ʻalāmat.

[125] В тексте — banāt an-naʻš yaʻnī haftūreng. Здесь арабское название созвездия предваряет иранское.

[126] В тексте — nīkmardān wa dastūrañ.

[127] В тексте — xeyrāt.

[128] В тексте — kīn wa ʻadāwat wa ḥasad barand.

[129] Здесь и далее нумерация прописью заменяется в тексте счетом по абджаду, не до конца выдержанному.

[130] В тексте — setāregān-e gonahkār. Переводчик (или переписчик), очевидно, не делает различия между созвездиями и планетами.

[131] В тексте — īzad, ʻazza wa ǰalla esmuhu.

[132] В тексте — badgawhar.

[133] В тексте — zūdtar ba margtar bāšand.

[134] В тексте — ġolāmbāregī konand yaʻnī mard bar mard wa zan bar zan.

[135] В тексте — īzad-e behafzūnī.

будут желать смерти, очень загадят воду, огонь и землю (почву) Исфандармуза[136]. И все, что будет выходить и произрастать из земли, окажется нечистым и возбуждающим похоть.

После того Бог Всевышний смилостивится[137] и прикажет, чтобы Пешотан из Кангдежа пришел на помощь Ираншахру[138]. Зло и распутство будут изгнаны из мира и восторжествует Праведная вера. В течение года с небольшим явится Ошедар Бами и возродит («учредит») Веру. Люди мира, созерцая его сияние и славу, еще более повинуются Истине (вариант — «подчинятся Высшей истине»)[139] и отбросят сомнения в Вере. Говорят, что некоторые (из верующих) попросят его (Ошедара) сотворить чудо[140]. Он вознесет молитву — и солнце на десять дней остановится высоко в зените[141]. Увидев такое чудо, люди мира без колебаний примут Истинную веру.

Затем солнце скроется («уйдет»), и там, где солнце находится, раздастся оглушительный грохот. У всякого, чье сердце не будет правдиво с Богом Всевышним, лопнет желчный пузырь — и он умрет[142], а мир очистится от грешников. Ошедар Бами останется (на земле) сто пятьдесят лет. А (когда от) его тысячелетия минует пятьсот лет[143], люди низкого происхождения («неблагородные») и злодеи исчезнут из мира. И вновь, когда тысячелетие Ошедара подойдет к концу, наступит зима Малкуса[144]. Зима продлится три года. От сильных холодов задуют частые ветры, повиснут туманы, польют дожди. Мир превратится в руины, большинство людей и зверей погибнет. И (тогда) волк стужи исчезнет из его дней и из тысячелетия (л. 9б) Ошедара[145]. Исчезнут воры и разбойники, умножится добро и сократится зло. От той зимы Малкуса погибнут люди, звери, птицы, растения и плоды. Из Вара, построенного Джамом[146], вновь выйдут люди и звери, деревья принесут плоды, мир обустроят вновь.

Наступит тысячелетие Ошедармаха. Змеи, гады, скорпионы и прочая нечисть в том же роде исчезнут с лица земли, уйдут злодейство, лицемерие, ложь, предательство и сглаз[147], сердца людей покинут горести и печали, и (они) наполнятся весельем и радостью.

Когда от царствования Ошедар(маха) минует четыре года, по велению Бога Всевышнего в мир явится сияющий Сошьянс[148], чтобы обновить веру Зардушта, Ошедара и Ошедармаха и заново утвердить[149], тогда могущество и сила дэвов оставят мир. Он полностью очистится и обретет святость. Его обновят. И еще говорят, что в эпоху Ошедармаха солнце остановится в небе на 20 дней, а в эпоху Сошьянса — на

---

[136] Исфандармуз (в тексте — esfandārmad) — четвертый из амешаспендов, покровитель и хранитель земли и воды.

[137] В тексте — xodā-ye ta‘ālā raḥmat konad.

[138] Сын Виштаспы (Гуштаспа), получивший от Бога бессмертие за праведность. Кангдеж/Кангдиз — горная крепость на востоке Ирана, возведенная Сийавахшем (по другим сведениям — Джамшидом).

[139] В тексте — bīštar haqq rā gardan nahand.

[140] В тексте — ǰamā‘at-ī az ū mo‘ǰez xwāhand.

[141] Об остановке солнца говорится также в пехлевийских сочинениях — в ривайате к «Дадестан-е дениг» [Williams, 1990. Pt II. Ch. 48.2, p. 228] и в «Денкарде» [Molé, 1967, p. 90–91, no. 58], в пазендском тексте «Бахман-яшта» [Dhabhar, 1932, p. 470] и в поздних персидских ривайатах.

[142] В тексте — zahre-ye ū betarqad wa bemīrad.

[143] В тексте — wa hazāre-ye ū pānṣad sāl bāšad.

[144] В тексте — zemestān-e malkūs. В пехлевийском ривайате — «дожди Малкуса» (wārān ī malkōsān) [Williams, Text: P. 343, Ch. 48.10].

[145] «Волк стужи» (gorg-e sarde) — здесь: характеристика (эпитет) Малкуса.

[146] В тексте — az war-e ǰamkard.

[147] В тексте рук. — ошиб. ma‘tūfī. Восстанавливаем смысл по изданию [Modi, 1903, p. 89] — ma‘yūnī.

[148] В тексте рук. — seyāwasyūš-e monawwar. В издании Моди — sāwasyūš-e monawwar [Modi, 1903, p. 89].

[149] В тексте рук. — dīn-e zartošt wa ūšīdar wa ūšīdarmāh rā tāze bāz konad wa rawā konad.

30 дней[150]. И в этом зените («на такой высоте»)[151] солнце займет свое место. После того в году станет ровно триста шестьдесят пять дней, и солнце будет проходить его от начала созвездия Овна до начала Овна[152]. Того, что ныне из счета выпадает четверть суток, (л. 10а) больше не будет. Високосный год отбросят[153]. Говорят также, что Зоххак освободится от оков и в течение полудня[154] учинит в мире много зла и разрушений. Но затем по велению Бога Всевышнего восстанет из праха Сам Нариман[155]. Он примет от Сошьянса веру и придет к самозванцу Зоххаку с наставлением: „Давай станем друзьями! Раскайся в содеянном зле, прими Благую веру и не сомневайся!“ Так он скажет три раза. На это нечестивый Зоххак скажет: „Давай станем друзьями и захватим мир!“ Сам ответит: „Коли примешь Благую веру — (хорошо), не примешь — размозжу («размягчу») тебе башку этой булавой!“ Зоххак от страха перед ним (Самом Нариманом) примет Благую веру[156]. И тогда покинут мир злодеяния, предательство и несправедливость, не будет больше старости и смерти. Люди земли откажутся от обычая есть мясо, перестанут забивать крупный и мелкий скот. А потребление хлеба ограничится тем, что человек, съевший один кусок, будет сытым в течение десяти дней. Молока одной коровы вполне хватит, чтобы насытить им десятерых человек. Затем молоком перестанут питаться и будут вкушать фрукты. Потом, оставив фрукты, будут пить воду. Затем откажутся и от воды и перейдут к духовной пище, т.е. совсем ничего есть не будут, словно (л. 10б) ангелы[157].

После того произойдет Воскресение конечного воплощения («последнего тела»)[158]. Бог Всевышний проявит милость и осуществит Воскрешение[159]. Люди станут чистыми, беспорочными, неслабеющими и бессмертными. Станут настолько чистыми, словно зеркала, так что каждый сможет увидеть свое лицо в лице другого. Бог Всесильный и Всеславный дарует им одежду, которая в огне не горит и от воды не испортится. В дальнейшем все будет решаться по желанию и по воле Бога Всеславного и Всевышнего[160], так, как Он пожелал и как Он пожелает. Ведь знание будущего — у Аллаха Всевышнего»[161].

Еще несколько слов из предсказаний Джамаспа[162].

---

[150] В тексте — dar rūzgār-e ūšīdarmāh 20 rūz wa dar rūzgār-e seyāwasyūš 30 rūz xūršīd dar meyān-e āsmān beīstad. Первая цифра в тексте выражена лям’ом пехлевийского письма и обозначает цифру 20, вторая — лям’ом арабского письма, числовое значение которого — 30. В издании Моди первая цифра по абджаду (t) означает число 9 (ошибка). Об остановке солнца на 20 и на 30 дней сообщается и в пехлевийском ривайате: [Williams, ch. 48.22–38].

[151] В тексте рук. — wa dar īn refʿat. В издании Моди ошибочно —wa dīn dafʿat.

[152] В тексте — az sar-e ḥamal tā sar-e ḥamal. Начало месяца хамаль по иранскому народному календарю соответствует дню весеннего равноденствия, 21 марта.

[153] В тексте рук.— kīse (a)fkanand. В издании Моди ошибочно — kabiye (?) nekonad.

[154] В тексте рук. — dar nīmrūz. В издании Моди — ba rūz-ī wa nīm («в течение полутора дней»).

[155] В тексте — sām-e narīmān az xāk barxīzad. В пехлевийском ривайате он именуется Самом Кершаспом.

[156] В тексте — ẓaḥḥāk az tars-e ū dīn-e beh qabūl konad. В пехлевийском ривайате предлагается более драматическая развязка: Саман Кершасп убивает Дахага, и поверженный дракон издает страшный вопль [Williams, 1990, ch. 48.35–36, P. 82, Text: P. 345].

[157] В тексте — mīnūxwareš šawand yaʿnī hīč ne xwarand čūn fereštegān.

[158] В тексте — restāxīz-e tan-e pasīn bāšad.

[159] В тексте — xodā-ye taʿālā baxšāyeš konad (wa) restāxīz konad.

[160] В тексте — ǰomle xwāst wa farmān-e īzad-e sobḥāne-ye taʿālā bāšad.

[161] В тексте — wa-lʿelm al-ġayb ʿenda-llāhi taʿālā. Этой фразой в издании Моди [Modi, 1903, p. 90] завершается наборный текст персидской версии «Джамасп-наме». Под ним воспроизведена рукописная приписка об окончании работы: tammat. tamām šod – kār-e man nezām šod.

[162] В тексте рук. — soxan-ī čand-e dīgar az aḥkām-e ǰāmāsp. Подзаголовок выписан красными чернилами. Весь последующий текст, включенный в С 1869, в издании Моди отсутствует.

Об этом времени, в котором мы живем («в котором мы есть»), сказано, что люди пойдут друг на друга, неся ненависть и вражду. Нарушение договоров, к которому будут прибегать в то время, еще более усилится и принесет нам физические несчастья («несчастья поселятся в нашем теле»). Люди не будут раскаиваться в своих постыдных действиях, а станут больше насмехаться над другими и подозревать их, благое считать вредным.

В то время («в ту эпоху») невзрачные хижины будут считаться домами, а небольшие домики — дворцами[163]. Всадник станет пешим, а пеший — всадником, свободный станет рабом, а раб свободного ступит на стезю свободных, но скоро упадут (оба)[164]. Дети людей быстро превратятся в стариков[165] (л. 11а). Люди, которые родятся в ту эпоху, станут тверже железа и бронзы[166], хотя они (состоят) из плоти и крови. Между населением городов, селений и рустаков разразится противоборство, война и вражда, а затем они примутся взаимно истреблять друг друга[167].

После того придет от пределов Хорасана падишах и, руководствуясь тюркским поведением и знаниями[168], с небольшим войском захватит Ираншахр и развяжет тяжкие войны. Многие люди погибнут (в тех войнах). Придет голод и тяжелая нужда. (Это продлится) до тех пор, пока Византия («Рум») не будет охвачена волнениями, и он (падишах) не соберет много денег. В ту эпоху будут царствовать слуги и женщины[169]. В небе появятся знамения, которых никто прежде не видел. Преемник этого падишаха из его сородичей, который сменит его на троне, завоюет мир и истребит многих. Он будет править как тиран, пока Византия и Туркестан не уйдут. Он соберет много налогов, но не воспользуется ими. Все падишахи из-за него разорятся и ослабнут. Начиная с его времени люди земли станут понемногу обращаться к Богу и задумываться о последствиях (своих действий) в потустороннем мире[170]. Тысячелетие Ошедаров завершится (наступит?)[171], и судьба повернет в лучшую сторону: звезда праведника взойдет, звезда грешника закатится[172]. Когда Юпитер (войдет) в созвездие Сатурна, а Дракон(?) и Марс (сойдутся) в созвездии Марса[173], этот падишах или умрет (своей смертью) или будет убит. После того на трон взойдут двое-трое отроков из его детей и братьев. Каждый из них недолго (л. 11б) поцарствует.

Затем снова грядут несчастья. От пределов Хорасана, Византии, Дамаска и Йемена, с той стороны, в Иран и Парс вторгнутся многочисленные войска. Они легко

---

[163] Перевод предположительный, хотя общий смысл понятен. В тексте — dar ān rūzgār badkade wa badkadeče būd wa hūkadače bowad wa kadače aywān. Отдаленная аналогия прослеживается в пехлевийской версии — ud kadīčag bekard xānag bawēd [Bailey, 1981, p. 28, no. 34].

[164] В тексте рук. — sowār peyāde šawad wa peyāde sowār, āzād bande šawad wa bande-ye āzāde ba rāh-e āzādegān bāšad… Более короткий вариант см. в пехлевийской версии: aswār payg ud payg aswār bawēd. bandagān pad rāh ī āzādān rawēnd [Bailey, 1981, p. 28, no. 35–36].

[165] В тексте рук. — mardom-e bornā zūd pīr šawand. Здесь почти дословное повторение оригинала: aburnāy zūd pīr šawēd [Bailey, 1981, p. 28, no. 40].

[166] В тексте рук. — ...az āhan wa rūy saxttar bāšand agar če az gūšt (wa) xūn bāšand. В пехлевийском оригинале сказано несколько подробнее: …az āhan ud rōy ī saxt saxttar bawēnd bē (ka) ham xōn ud gōšt bawēnd enyā az sang saxttar bawēnd [Bailey, 1981, p. 29, no. 46].

[167] Почти в тех же выражениях переводчик сообщает об этом раньше (ср. прим. 70).

[168] В тексте рук. — ...ham az tork sīrat wa dāneš.

[169] Не намек ли здесь на временщиков после Хосрова II (590–628)? В тексте — xādemān wa zanān pādšāhī konand.

[170] В тексте рук. — andak ba rāh-e xodā āyand wa andīše-ye kār-e ān ǰehān konand.

[171] В тексте рук. — hazāre-ye ūšīdarān bon bāšad.

[172] В тексте рук. — setāre-ye korfekon bālā gīrad wa setāre-ye gonāhkār našīb rawad.

[173] В тексте рук. — čūn hormoz be xāne-ye keywān, gūz(ihr) wa marīx be xāne-ye bahrām. Этот гороскоп выписан красными чернилами.

овладеют городами, многих уведут в рабство («умножат голос рабства»)[174], не станут обращаться с людьми по справедливости, и люди будут терпеть лишения. Потом из ромейских пределов прибудет падишах, с полной мощью он двинется оттуда в Вавилонию («Шурестан»). С другой стороны он направит (еще) одно большое войско. Он сделает своей ставкой Вавилонию («сядет в Шурестане») и начнет упорные боевые действия. За веру арабов многих аборигенов («из того народа») он убьет, многие молитвенные дома их разрушит[175].

Когда весть о случившемся распространится во все стороны, все обратятся против ромеев на защиту древней («первой») веры[176]. От тюрков, из Хорасана, Ираншахра и Падешхваргара (Мазандарана)[177] соберется такое огромное войско, численность которого невозможно ни счесть, ни представить. Они будут вести с ромеями тяжелые сражения. Большое войско подойдет также из Аравийской пустыни («арабской степи»). Когда станет известно, что ромеи стоят за свою веру («находятся в их вере»), тюрки, арабы и Ираншахр, помогая друг другу, подойдут к Евфрату и сразятся с ромеями. Число убитых людей и животных будет невозможно сосчитать. Ромеи там заложат лагерь, чтобы немного поцарствовать[178].

После того из пределов Хиндустана явится падишах, обладающий фарром и могуществом Кавиев[179]. Он захватит города. С народом Ирана он будет обращаться очень милостиво, (л. 12а) вернет («даст») справедливость и честь. Он прибудет с небольшим войском и возьмет города, многих из иранцев убьет, пока они не покорятся ему. Он дойдет до Парса. Против него соберутся большие армии и развяжут тяжелую войну за древнюю («первую») веру. В конце концов Варджаванд обратится в бегство, пока не дойдет до Падешхваргара[180]. Они (он со сторонниками. — *А.К.*) уйдут туда. Мир разделится на племена[181]. Каждый (из правителей) захватит какую-то местность и будет на ней царствовать. Они не смогут вершить над людьми правосудие, поскольку сами не будут чувствовать себя в безопасности.

После того к берегу Падешхваргарского (Каспийского. — *А.К.*) моря Михр-Изад пошлет человека. И тот человек скажет этому человеку (бежавшему царю Варджаванду?)[182]: «Почему ты царствуешь таким образом, а не так, как поступали твои отцы и деды? За то, что причиняешь людям мучения и страдания, как оправдаешься ты пе-

[174] В тексте рук. — āwāze-ye bardīye besyār konand.

[175] В тексте рук. — wa bar dīn-e tāzīyān ān qawm besyār-ī qatl konad wa ‘ebādatgāh-e īšān besyār-ī weyrān konad.

[176] В тексте рук. — ba sū-ye naxost dīn.

[177] В тексте рук. — padešwārgar. Эта прикаспийская область упоминается также в «Бахман-яште» и в пехлевийской «Джамасп-намаг» в разных контекстах, но всегда как оплот зороастризма.

[178] В тексте рук. — rūmīyān ǰāygāh forū gīrand ba andak pādšāhī konand.

[179] В тексте рук. — pādšāh-ī padīd āyad bā farr-(ō)-warǰ-e keyān. В пехлевийском оригинале прибытие могущественного претендента ожидается из Южной четверти [Bayley, 1981, p. 59, no. 84]. Это не противоречит нашему тексту, поскольку в административной географической номенклатуре Южной четверти сасанидского Ирана значится и ряд индийских областей [Колесников, 1970, с. 104, 107–108; Gyselen, 2002, p. 192–194].

[180] В тексте ошибочно — tā ba dušxwāragī šawad вместо tā padešxwārgar šawad. Верность нашей конъектуры подтверждается дальнейшим контекстом.

[181] В тексте ошибочно — ṭawāf gīrad вместо ṭawāyef gīrad. Историческая реалия — molūk aṭ-ṭawāyef («удельные цари»), характерная для периода раздробленности и междоусобиц.

[182] Далее большой отрывок текста повторяет содержание пехлевийского оригинала, но расходится с ним в частностях. Для фиксации разночтений даем пехлевийский текст небольшими отрывками. Начало оригинального пассажа выглядит так: ud pas az ān padišxwārgar az nazdīkīh ī drayāb-bār mard mihr-yazd bewēnēd. ud mihr-yazd was rāz ī nihān ō ān mard gōwēd [Bailey, 1981, p. 60, no. 88, 89] — «После того в Падешхваргаре неподалеку от берега моря некто увидит Михр-Йазда. И Михр-Йазд откроет тому человеку много скрытых тайн».

ред Богом (богами)? Скажи (им), чтобы следовали за Богом, очистили бы сердце и мысли в отношениях с (другими) людьми. Пусть придут с добром — и тогда Бог поможет им к обоюдному желанию»[183]. Этот человек передаст весть («послание») Михр-Изада Варджаванду. Варджаванд ответит: «Я тоже над этим думаю. Но у меня нет сокровищ, а войску и царю нужны сокровища»[184]. Этот человек (посланец. — *А.К.*) передаст обратную весть («вновь отправит послание»). Затем Михр-Изад передаст ему сокровища Афрасиаба. Варджаванд получит сокровища Афрасиаба и отдаст войску. К нему соберутся войска. Из Падешхваргара он выступит в поход и завоюет города[185]. Армии врагов («эти армии») снова (л. 12б) сразятся с ним. «Сияющие птицы»[186] будут сражаться на земле Парса до тех пор, пока Варджаванд не станет царем (над всеми). Погибнет несчетное множество негодяев и грешников, и мир, (состоящий) из племен, подчинится одному падишаху. Слава Ирана, слава Кавиев и слава Благой маздаяснийской веры (навечно) поселятся в той стране[187]. Судьба повернется лицом к праведности, наступит эра («дни») безопасности. Уйдет эра волка, наступит эра овцы[188].

Затем по приказу Творца, умножающего благо, праведник Соруш и Изад Нерьосанг пошлют Пешотану из Кангдежа весть: «Вас и детей (ваших) Творец в награду за страдания, которые вы переносили ради процветания веры, одарит бессмертием и сотворит бесценными». Молитвами богам и прославлением благочестивых они превратят Кангдеж кавиев в колыбель мудрецов[189]. И ему же из Кангдежа сообщат, чтобы он (Пешотан) со 150 славными доблестными мужами из кавиев в белых и черных одеждах, в соболях[190], все со знаменем кавиев, на рассвете следующего дня выступили[191] в Парс и окружили («сковали») его[192]. Когда овладеют им, они совершат ритуальное приношение воде на всех водах и реках[193]. А Аллах знает лучше[194]. Закончено.

---

[183] В пехлевийской версии послание адресуется непосредственно царю Падешхваргара: pad paygām o padišxwārgar šāh frēstēd kū ēn xwadāy karr ud kōr čim dārēh. ud tō-iz xwadāyīh ēdōn kun čiyōn pidarān ud niyāgān ī tō ud šmāh kard [Bailey, 1981, p. 60, no. 90] — «Он пошлет его с вестью к царю Падешхваргара, в которой (будет сказано): „Зачем ты терпишь («имеешь») этого глухого и слепого царя? Царствуй теперь так, как действовали твои и ваши отцы и деды“».

[184] Пехлевийская версия более многословна: «Тот человек скажет: „Как я могу осуществлять управление (страной), если у меня нет тех отрядов, той армии, тех сокровищ и военачальников, которые были у моего отца и моего деда?“». Текст см.: [Bailey, 1981, p. 60, no. 91].

[185] В пехлевийской версии опущены имена Михр-Йазда и Варджаванда, а выступление царя-освободителя локализуется в Забуле, на восточной окраине Ираншахра [Bailey, 1981, p. 60, no. 92, 93, 94].

[186] В тексте рук. — morg̠-e šīdān. Образ неясен, в пехлевийской версии отсутствует.

[187] В тексте рук. — īrān xwarre wa keyān xwarre wa xwarre-ye dīn-e beh-e māzdīsnān bar ān šahr māhmān šawand. См.: [Bailey, 1981, p. 61, no. 97].

[188] В тексте рук. — gorg ayām bešawad wa mīš ayām bāšad. В пехлевийском оригинале — ud gurg āwām bešawēd, ud mēš āwām andar āyēd [Bailey, 1981, p. 62, no. 105]. То есть эпоху противостояния сменит эпоха мира. Пехлевийская крылатая фраза, возможно, заимствована из «Бахман-яшта», в котором она составляет часть развернутой сентенции о грядущем очищении мира от всякой скверны.

[189] В тексте рук. — bar yazešn-e yazdān wa afarīn-e dahmān.

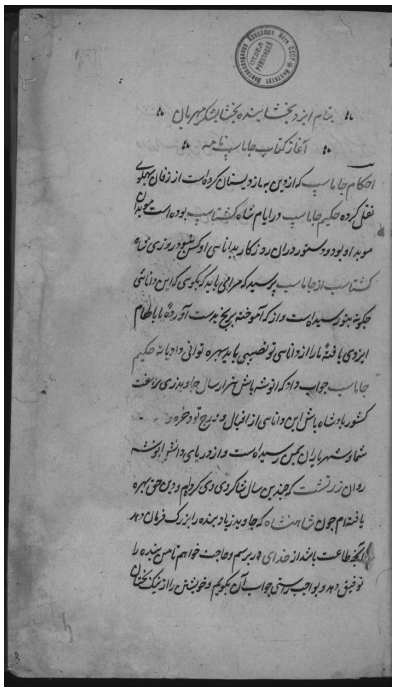
[190] В тексте рук. — bā ṣad-ū panǰāh mard-e bā farr-e warǰ-e keyān bā ǰāmehā-ye safīd wa siyāh wa sīmūr. Пехлевийская версия — ud be āyēd pešyōtan ī ašmā pus abāg 150 hāwišt kē-šān paymōzan spēd ud syā [Bailey, 1981, p. 61, no. 100].

[191] Перевод предположительный. В тексте рук. — sabīde fartar (sapīde dam? sapīde ṣobḥ? sapīde fardā?).

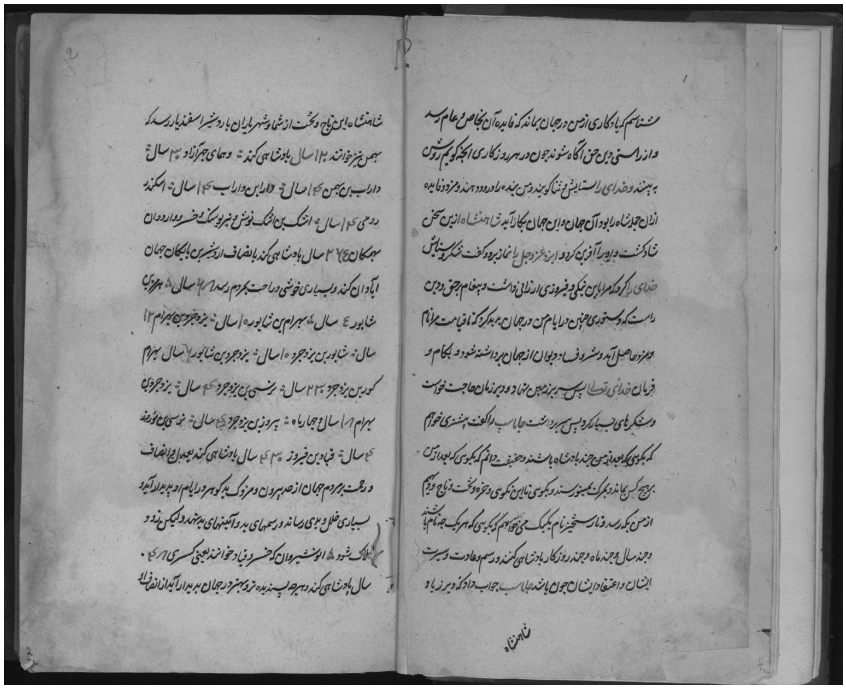
[192] В тексте рук. — tarassof konand.

[193] В тексте рук. — zūr be āb barand hame ābhā wa rūdhā. Cf. Pahl.: ka yašt sar bawēd zōhr ō āb rēzēnd ud (ō) ān ātaxs zōhr dahēnd [Bailey, 1981, p. 61, no. 103].

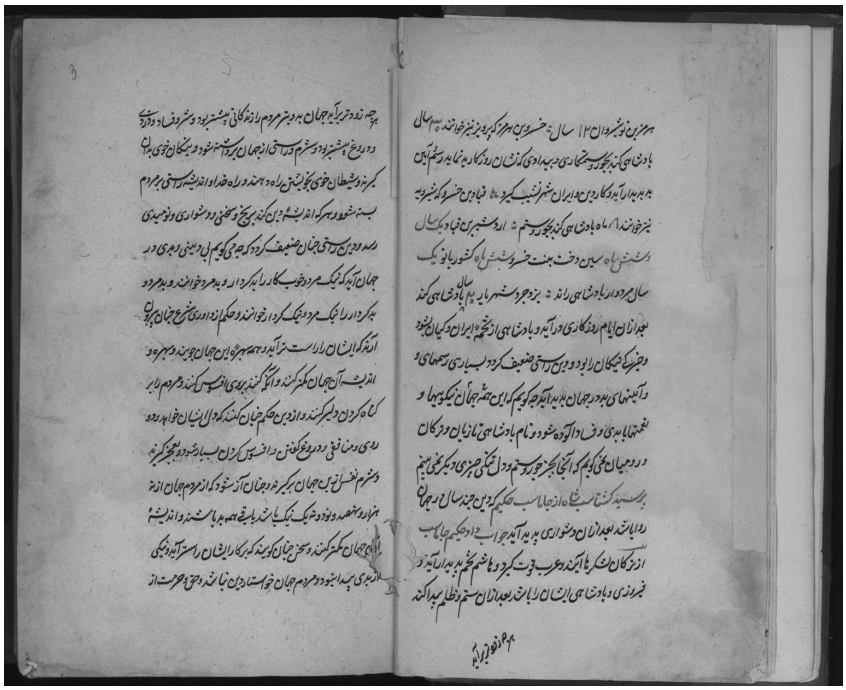
[194] Обычная арабская формула (здесь искаж.) — Wa allāh a‘lam bi-ṣ-ṣawāb. Вариант перевода: «Аллах всегда прав».



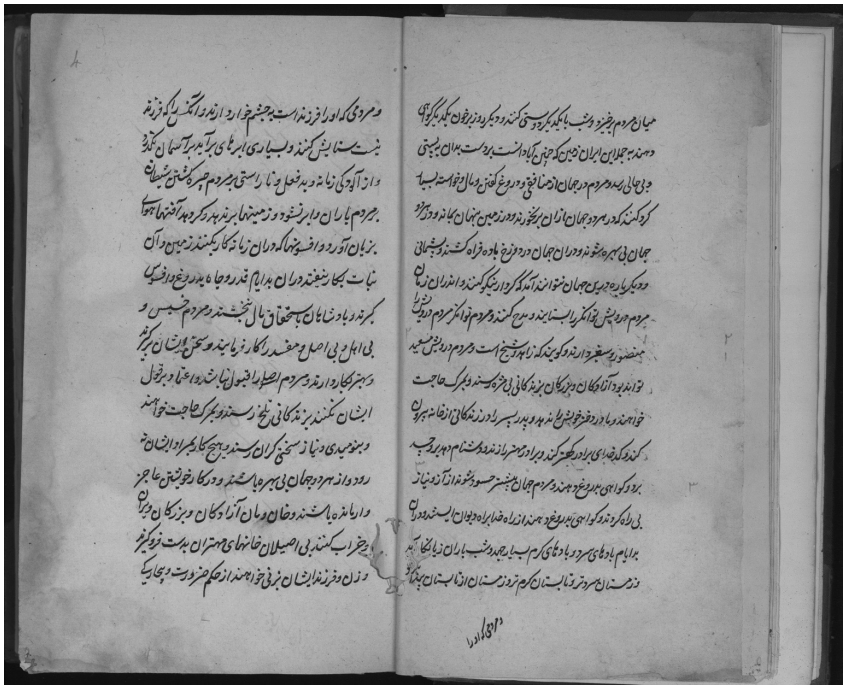
л. 1а



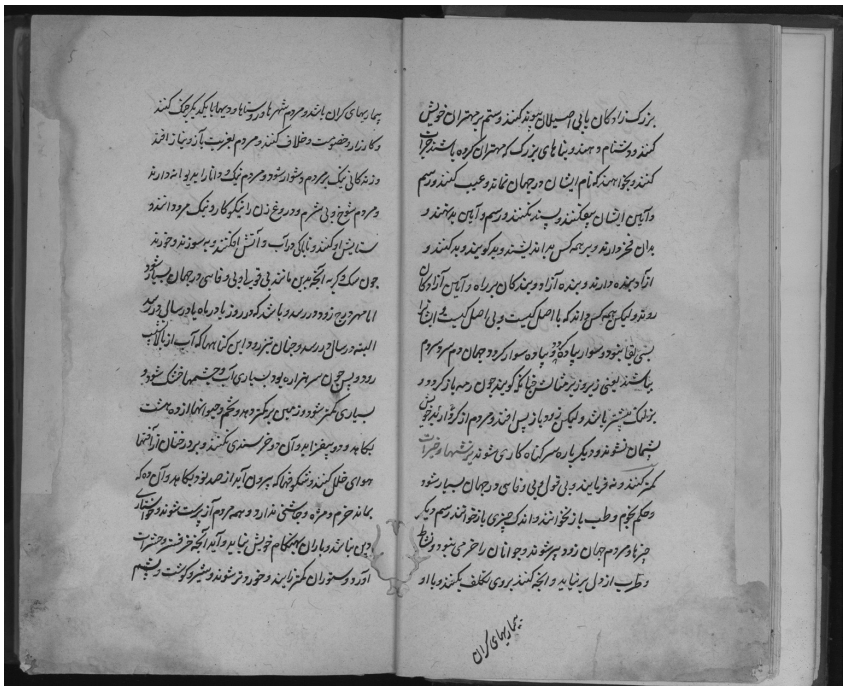
л. 2а л. 1б



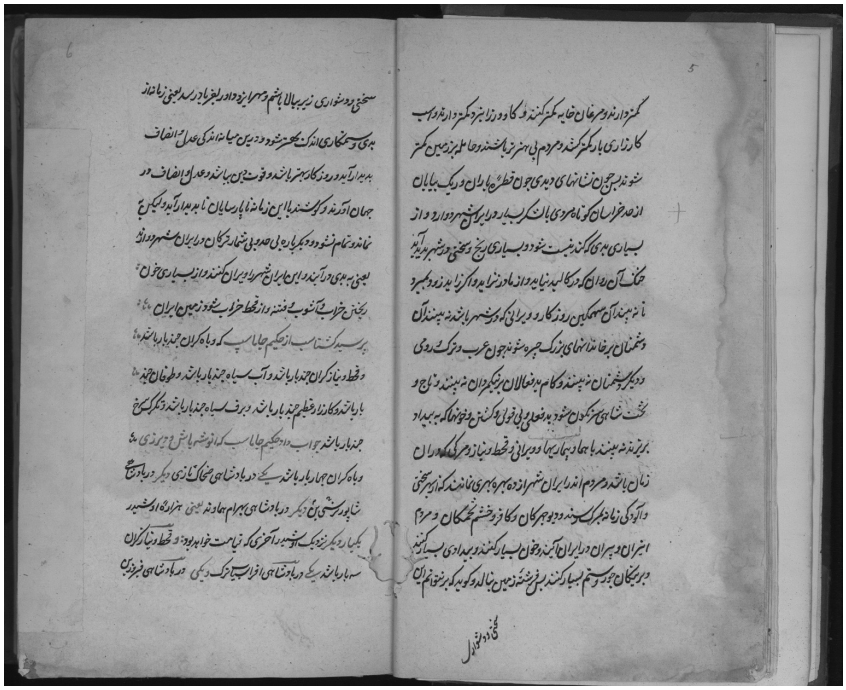
л. 3а л. 2б



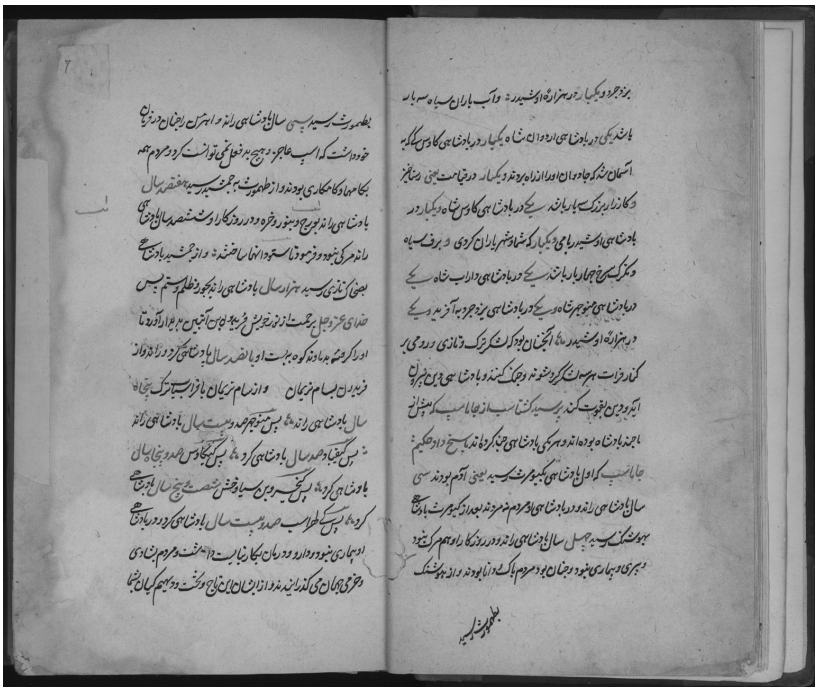
л. 4а л. 3б



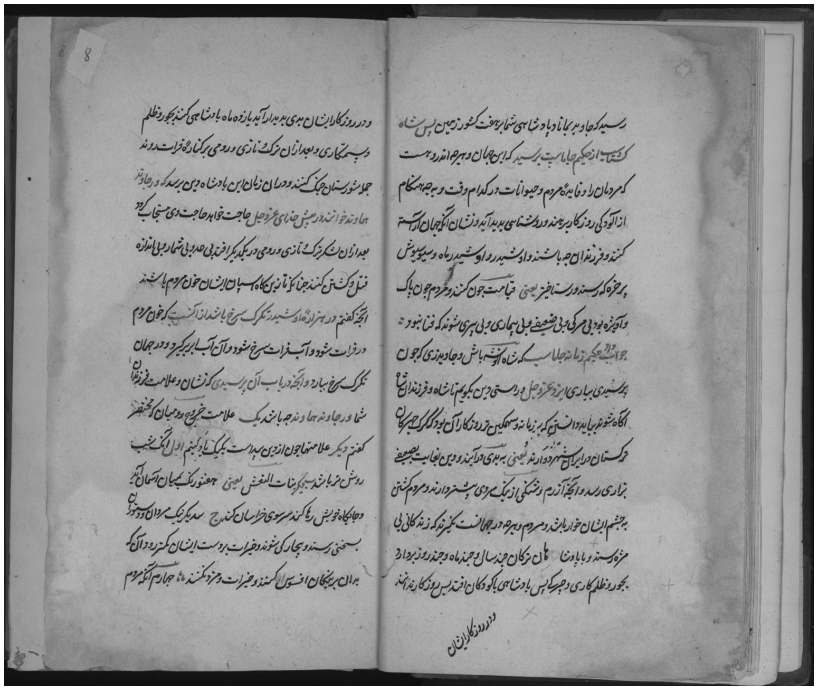
л. 4б л. 5а



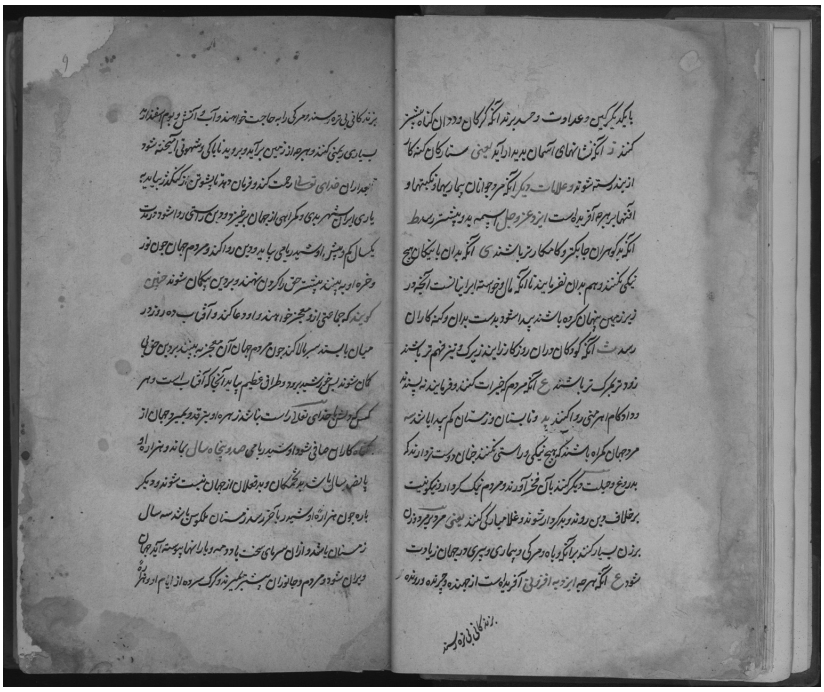
л. 5б л. 6а



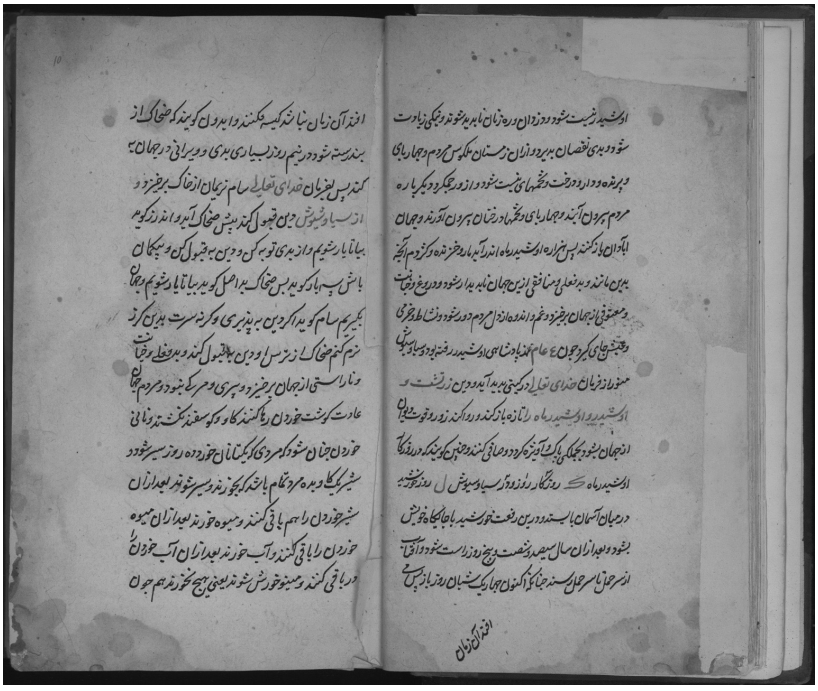
л. 7а л. 6б



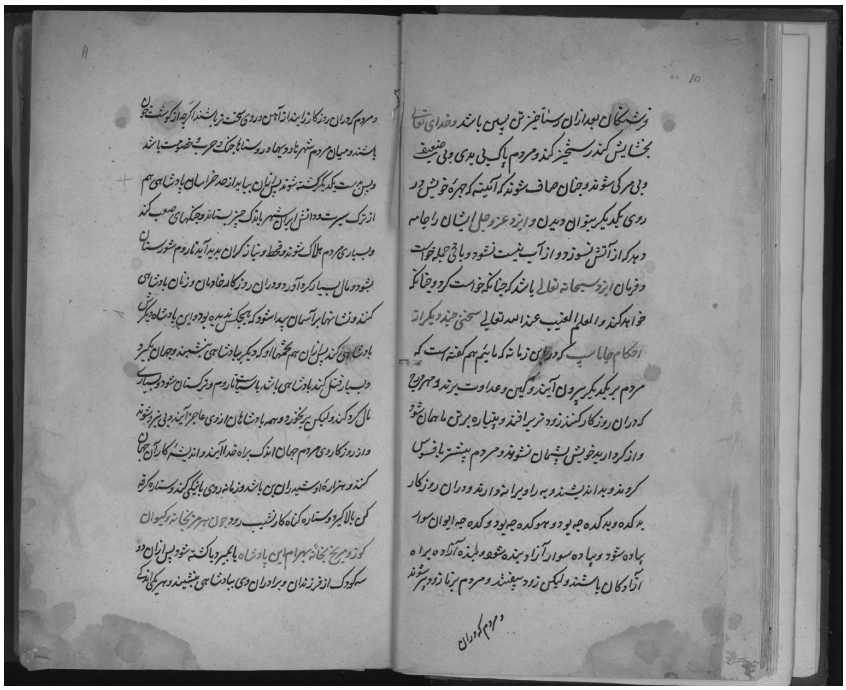
л. 8а л. 7б



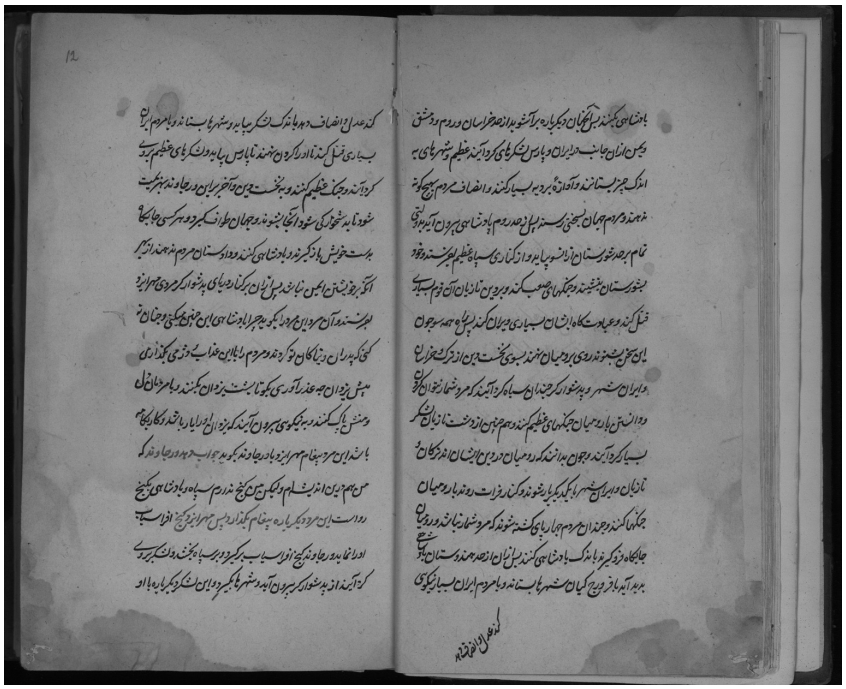
л. 9а л. 8б



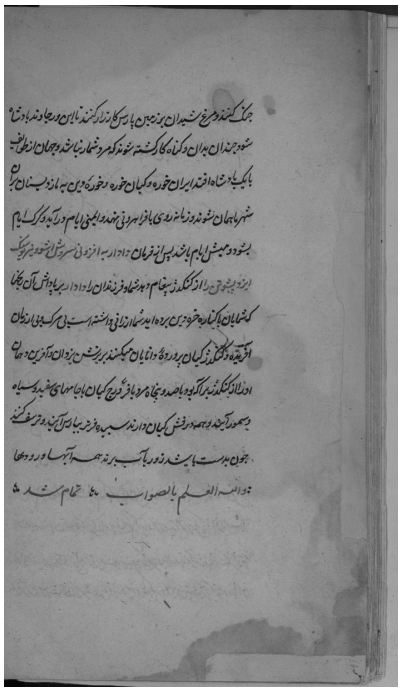
л. 10а л. 9б



л. 11а л. 10б



л. 12а л. 11б



л. 12б

Источники и литература

Рук. С 1869 — Рукопись ИВР РАН (XVI–XVII вв.), л. 1а–12б.

Ousley, 44 — Рукопись Бодлеанской библиотеки (I пол. XVIII в., шифр — Ousley, 44), fol. 50a–63b.

Бикерман Э. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. Перевод И.М. Стеблин-Каменского. М., 1975.

Колесников А.И. Иран в начале VII века (Источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сб. Вып. 22(85). Л., 1970.

Колесников А.И. Денежное хозяйство в Иране в VII веке. М., 1998.

Колесников А.И. Рукопись зороастрийского содержания в коллекции ИВР РАН (характеристика и состав списка) // Письменные памятники Востока. 2010, № 2(13). С. 176–181.

Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998.

Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library, Begun by Prof. *Ed. Sachau*, Continued, Completed and Edited by *H. Ethé.* Pt. 1. The Persian Manuscripts. Oxf., 1889. № 1955, Riwâyât. Col. 1889.

West E.W. III. Pahlavi Literature // Grundriss der Iranischen Philologie, herausgegeben von *Wilh. Geiger* und *E. Kuhn.* Bd 2. Strassburg, 1896–1904.

Modi J.J. Jâmâspi. Pahlavi, Pâzend and Persian Texts. Bombay, 1903.

Dhabhar B.N. The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others. Their Version with Introduction and Notes. Bombay, 1932. P. 481–497.

Molé M. La legende de Zoroastre selon les texts pehlevis. P., 1967.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.

Bailey H.W. To the Zamasp-namak. I // Harold W. Bailey. Opera minora. Ed. by *M. Nawabi.* Vol. I. Shiraz, 1981. P. 25–55.

Bailey H.W. To the Zamasp-namak. II // Ibid. P. 57–76.

Tafazzoli A. Tārīx-e adabiyāt-e Īrān pīš az eslām. Tehrān, 1377 (hijrī). C. 172–176.

Williams A.V. The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg. Pt II: Translation, Commentary and Pahlavi Text. Copenhagen, 1990.
Gyselen R. Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l`empire sassanide: sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi. P., 2002.

Summary

A.I. Kolesnikov
“Jāmāsp-nāme” (“The Book of Jāmāsp”)
Introduction and Annotated Translation from the Persian,
Supplied with a facsimile of the Original Text

While translating the text of the persianized “Jāmāsp-nāme” in manuscript C 1869 from collection of the Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg), the author also used a similar text of Manuscript Ousley, 44, from Bodleyan library (Oxford) and collated those with the printed text of the “Persian Jâmâspi” in J. Modi’s edition.

Key words: “Jamasp-name”, Pahlavi version, Persian version, Pazend version, Zarathushtra, Gushtasp, Jamasp.

Цзя И. Послесловие Бань Гу к «Повествованию о Цзя И» (Цзя И *чжуань* 賈誼傳) в его «Истории Хань» (*Хань шу* 漢書)

Введение, перевод, комментарий Ю.Л. Кроля

Статья содержит комментированный перевод «похвального слова» (*цзань* 贊, досл.: похвала) — послесловия к биографии Цзя И в «Хань шу»; в *цзань* историк Бань Гу 班固 (32–92) высказывал личное суждение об изложенном в той или иной главе его истории, в том числе оценку лиц, которым посвящены «повествования», или «биографии» (*чжуань*). Признавая придворного «эрудита» Цзя И (201–169 до н.э.) выдающимся государственным мужем времен ханьского Вэнь-ди 文帝 (180–157 до н.э.), Бань Гу сожалеет, что его таланты были использованы недостаточно — тот так и не достиг министерского поста из-за придворных интриг и рано умер. Отдав должное Цзя И, Бань Гу критикует предложенные им перемены в официальной идеологии и установлениях — чтить как покровителя и опору династии «элемент (или фазу)» земли, желтый цвет и число пять, а также привлекать, переманивать на свою сторону и духовно развращать сюнну в рамках мирной внешней политики «установления согласия и близости /*хэ цинь* 和親/» с ними. Сам Бань Гу полагает, что династии Хань следует опираться на «элемент» или «фазу» огня, чтить сответствующий им красный цвет (см.: Kroll, 2006, p. 320–321), а в области внешней политики «вести [сюнну], как коня за недоуздок и как быка в поводу /*цзи ми* 羈靡/» (см.: Кроль, 2005(II), с. 133, 163, 206–249). В комментарии исследуются термины, которыми Бань Гу характеризует образ правления при Вэнь-ди и к которым прибег Цзя И, давая свои советы по внешней и внутренней политике. Перевод выполнен по изданию «Хань шу бу чжу» (см. ХШ, гл. 48, с. 3740).

Ключевые слова: даосизм Хуан — Лао; тайна, спокойствие и безмолвие (/*сюань мо/,* в перен. знач. — «хранить спокойствие и бездействовать»); бережливость; пять сил, побеждающих одна другую; «пять приманок», «три проявления отношения».

Похвальное слово гласит:

«Лю Сян 劉向 (1) говорил: „Цзя И (2) высказал мысли о порядке и смуте [при] трех династиях и [при] Цинь 秦 (3); его рассуждение об этом в высшей степени превосходно. [Он] был хорошо осведомлен об установлениях государства (4); даже И [Инь] 伊 [尹] и Гуань [Чжун] 管［仲] (5), [жившие в] древности, не могли бы далеко превзойти [его]. Если бы [он] был в [то] время использован [на службе], то [его] заслуги и [степень] духовного преображения [простолюдинов, посильная ему], непременно были бы велики, но ему позавидовали заурядные сановники (6). Очень грустно, [что его не использовали]“. Когда [я, мысленно] возвращаясь к прошлому, вижу, что Почтительный к родителям (*сяо*) [божественный властитель] Вэнь 孝文 хранил спокойствие и бездействовал (7), лично соблюдал [бережливость] (8), чтобы изменить нравы и обычаи (9), [мне ясно]: то, что излагал [в своих докладах Цзя] И, в основном(?) (10) осуществилось. Когда же [он] захотел пересмотреть установления и нормы (11), стал рассматривать [династию] Хань 漢 как [опирающуюся на] силу земли, „из цветов высоко ставить желтый, из чисел пользоваться пятеркой“ (12), а также захотел, чтобы [божественный властитель] „попробовал [сделать его чиновником,

© Кроль Ю.Л., 2011

ведающим] зависимыми государствами (*дянь шу го* 典屬國), [дабы контролировать сюнну]“, осуществил [план использования] „пяти приманок [для них] и трех проявлений отношения [к ним]“, дабы „повязать [шею] шаньюя [шелковым шнуром для печати в знак того, что тот во власти Хань]“ (13), в этом его методы несомненно были незрелыми. [Цзя] И также рано скончался [по прошествии] годов, [отпущенных ему] Небом (14), и хотя [он] не достиг [поста одного из] министров (15), [я] не считаю, что [он] не встретил [правителя, способного оценить его по достоинству и взять на службу]. Всего им написано 58 глав, [каждая на отдельной] связке бамбуковых дощечек (*пянь* 篇) (16). [Я] отобрал те из них, которые безотлагательно необходимы для [решения] дел [нашего] века, и записал [их] в повествовании [о нем]».

Примечания

1. Лю Сян (79–8 гг. до н.э.), см. о нем (Loewe, 2000, p. 372–375).

2. Цзя И (201–169 до н.э.), см. о нем (там же, p. 187–189).

3. В объяснении Бань Гу, почему он написал «Повествование о Цзя И», сказано, что Цзя И неоднократно представлял Вэнь-ди докладные записки, содержавшие то, что могло бы послужить предостережением для жестокой династии Цинь, т.е. то, на чем основывались «три династии» (см. ХШ, гл. 100Б, с. 5863). В докладных записках Цзя И, приведенных Бань Гу в посвященной тому главе, действительно, контрастно сопоставлены дом Цинь и «три династии» (см. ХШ, гл. 48, с. 3713–3733).

4. В кавычках — цитата из определения «эрудитов», или «ученых обширных знаний» (*бо ши* 博士), быть может, из эдикта Чэн-ди от октября–ноября 23 г. до н.э. (см. ХШ, гл. 10, с. 318; ср. HFHD. Vol. II, p. 390), но скорее из более раннего источника, откуда ее почерпнул сам Чэн-ди. Поскольку Цзя И смолоду, в 179 г. до н.э., стал «эрудитом» Вэнь-ди (см.: ХШ, гл. 48, с. 3687; Loewe, 2000, p. 187), Лю Сян счел нужным отметить его «хорошую осведомленность» в сфере «установлений государства», свидетельствующую о том, что он обладал квалификацией, необходимой для отправления этой должности.

5. И Инь по имени Э-хэн 阿衡 — прославленный сановник основателя династии Шан 商 (Инь 殷) Чэн Тана 成湯 (см.: MH. Vol. I, p. 177–180, 185, 187–189; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 1, с. 105–106, 167–170, 284–285 /примеч. 19/, 289–290, примеч. 51–58 и 62 к гл. 3; GSR. Vol. I, p. 42 /and n. 26/–44). Гуань Чжун, не менее знаменитый «помощник (канцлер)» государя Ци князя (*гун*) Хуаня 齊桓公 (прав. в 685–643 гг. до н.э.), с чьей помощью его княжество достигло процветания и могущества, а Хуань-гун впервые в истории в 679 г. до н.э. на съезде удельных правителей был провозглашен их «гегемоном» (*ба* 霸). Традиционную биографию Гуань Чжуна см. в ШЦ, гл. 62, с. 1–6; ср.: Алексеев, 1958, с. 144–147; GSR. Vol. VII, p. 9–14; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 7, с. 34–36.

6. После того как в 178 или 177 г. до н.э. Цзя И был переведен на должность великого сановника дворца (*тай чжун да фу* 太中大夫, см.: Bielenstein, 1980, p. 25, 30, 63, 144), он решил, что, поскольку Поднебесная уже более 20 лет живет в мире и согласии под властью Хань, следует изменить официальный календарь — первое число начального месяца года, цвет одежд при дворе, упорядочить установления и нормы, возродить обряды и музыку; он вчерне составил проект правил церемониала; при этом он «из цветов высоко ставил желтый, из чисел стал пользоваться пятеркой, установил [новые] названия должностей, полностью изменил законы (т.е. установления) Цинь» (см.: ХШ, гл. 48, с. 3687–3688, и коммент. Ван Нянь-суня 王念孫 /1744–1832/; ШЦ, гл. 84, с. 21; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 7, с. 288; GSR. Vol. VII, p. 302).

Ханьские историки отмечают, что в первое время по вступлении на престол Вэньди был «смиренным и уступчивым, и [ему] было недосуг» заниматься предложенными Цзя И реформами, а по словам Янь Ши-гу, император считал, что самому ему и не следует изменять установления (см. ХШ, гл. 48, с. 3688); «однако все мнения о том, что [в конце концов] было пересмотрено в законах и указах, а также о [предписании] князьям высшего ранга /*ле хоу* 列侯, см. о них (Хуань Куань. Т. 1, с. 214, примеч. 88 к гл. 1; т. 2, с. 608, примеч. 1 к гл. 57). — *Ю.К.*/, прибыть [на жительство] в [пожалованные им] владения (или государства), — все это высказал [Цзя] И. Тогда Сын Неба стал обсуждать [с приближенными] назначение [Цзя] И на пост [одного из трех их] превосходительств или [девяти] министров (*гун цин* 公卿) /ср. (Хуань Куань. Т. 1, с. 285, примеч. 39 к гл. 6; т. 2, с. 280, примеч. 45 к гл. 20). — *Ю.К.*/. Такие [сановники], как цзянский 絳[侯 князь (*хоу*) [Чжоу Бо 周勃] /см. о нем (Loewe, 2000, p. 729–731). — *Ю.К.*/, Гуань [Ин] 灌 嬰 /см. о нем (ibid., p. 136–137). — *Ю.К.*/, дунъянский князь (*хоу*) 東陽侯 [Чжан Сян-жу 張相如, /см. о нем (ibid., p. 695). — *Ю.К.*/ и [церемониймейстер], ведающий иноземными гостями, [примкнувшими к справедливости Сына Неба] (*дянь кэ* 典客, см.: Bielenstein, 1980, p. 39–41]), Фэн Цзин 馮敬 /см. о нем (Loewe, 2000, p. 99). — *Ю.К.*/, все завидовали ему. Тогда [они] стали клеветать на [Цзя] И: „[Он] уроженец Лояна 雒陽, молод годами, [только] начал учиться, хочет лишь одного — сосредоточить в руках всю власть, вносит путаницу в дела [правления]“. Поэтому Сын Неба впоследствии тоже отдалился от него (или: отдалил его), перестал использовать его суждения (советы) и тогда сделал учителя Цзя великим наставником (*тай фу* 太傅) царя (*ван*) Чанша 長沙王» (ХШ, гл. 48, с. 3688; ср.: ШЦ, гл. 84, с. 22; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 7, с. 288–289; GSR. Vol. VII, p. 302–303).

7. Вслед за своим отцом Бань Бяо 班彪 (3–54 гг.) Бань Гу характеризует выражением *сюань мо* 玄默 нескольких императоров Ранней Хань — Чэн-ди 成帝 (см. ХШ, гл. 10, с. 333), Цзин-ди 景帝 (см. ХШ, гл. 96Б, с. 5548; ср. Hulsewé/Loewe, p. 198) и особенно настойчиво Вэнь-ди (см. ХШ, гл. 96Б, с. 5548; гл. 48, с. 3740; гл. 100Б, с. 5849), а также в одном случае помощника [правителя] государства (*сян* го 相國) /= канцлера/ Цао Шэня 曹參 (см.: ХШ, гл. 100Б, с. 5860), ум. в 190 г. до н.э., см. о нем (Loewe, 2000, p. 20–22; ШЦ, гл. 54, с. 1–19; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 6, с. 203–209). В случае Чэн-ди (в котором это выражение записано иероглифами *юань мо* 淵嘿) оно, по мнению Х.Х. Дабса, указывает на внешность императора и его манеру держаться во время аудиенции при дворе (см.: HFHD. Vol. II, p. 418). Этот термин толковали и переводили по-разному. А.Ф.П. Хюльзеве обсудил вопрос о его отношении к даосизму.

Голландский ученый рассмотрел его в связи с необходимостью перевести и пояснить *сюань мо* в контексте «Трактата относительно законов о наказаниях через увечье» (см. ХШ, гл. 23, с. 1980), где термин приложен к Вэнь-ди и указывает скорее на доктрину, которую тот «изучал» (ср. Чжао Цзэн-сян, Сюй Ши-хун, 1983 с. 49, примеч. 9; HFHD. Vol. II, p. 418), чем на государеву «наружность и манеру держаться». Переводчик В. Фогель (Vogel) передал этот термин выражением «учение о таинственном молчании (даосизм)» /цит. по (Hulsewé, 1955, p. 373)/.

Хюльзеве признает, что на первый взгляд это не лишено оснований: *сюань* — излюбленный эпитет для учения Лао-цзы 老子, и есть формальное указание, что Вэньди интересовался даосизмом (см. ШЦ, гл. 23, с. 6; ср. МН. Т. III, p. 210; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 4, с. 62, 228, примеч. 22). Действительно, Сыма Цянь отмечает: «Когда Почтительный к родителям Вэнь вступил на престол, [кто-то из чиновников], имеющих [собственное] веденье, внес на обсуждение [свое] пожелание установить церемониал и обряды [при дворе. Но] Почтительный к родителям Вэнь любил учение школы *дао* /пути/ (*дао цзя* 道家) и считал, что многочисленные обряды — [это всего

лишь] внешняя прикраса (досл.: приукрашенная внешность, ср. Байхуа ШЦ. Т. 1, с. 176; ШЦЧИ. Т. 2, с. 858; Хуань Куань. Т. 1, гл. 8, с. 164; т. 2, гл. 25, с. 69–70. — *Ю.К.*), [они] не приносят пользы устроению [государства; он обращал внимание] только на то, как духовно преобразить [народ влиянием] личности [монарха], а потому отказался от [этого предложения] и отверг его» (ШЦ, гл. 23, с. 6; ср. МН. Т. IV, p. 210 et n. 1; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 5, с. 62, примеч. 22). Хюльзеве указывает (ссылаясь на словарь биномов «Цы-тун 詞通», II. 2715.6), что, хотя этот термин и встречается в даосских писаниях, у него более общее значение, а именно «глубокий и безмолвный», и что у него разные написания: первое слово бинома пишется *сюань* 玄, *юань* 元 или *юань* 淵, второе — *мо* 默 или *мо* 嘿. Термин повторяется в послесловиях к гл. 10 и 96Б «Хань шу»; в последнем тексте он приложен и к Вэнь-ди, и к его преемнику Цзин-ди (см. ХШ, гл. 96Б, с. 5548. — *Ю.К.*).

Как пишет Хюльзеве, хотя есть свидетельства, что и Цзин-ди был весьма сведущ в даосизме (см.: ШЦ, гл. 49, с. 14; ср. МН. Т. 6, p. 43; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 6, с. 168; ХШ, гл. 97А, с. 5564. — *Ю.К.*), ясно, что значение выражения *сюань мо* носит общий характер и что, пусть оно, возможно, и даосского происхождения, оно безусловно само по себе не является синонимом термина «даосизм»; это показывает употребление *сюань мо* в увещающих стихах Ян Сюна 揚雄 (10 г. до н.э.), где сказано: «…правитель людей считает *глубину и безмолвие* божественными и спокойную искренность добродетельной» (ХШ, гл. 87Б, с. 5105; Hulsewé, 1955, p. 373–374, n. 148). Замечу, однако, что слова Ян Сюна, процитированные мной выше в переводе А.Ф.П. Хюльзеве 1955 г., но по-русски, переведены иначе Д.Р. Кнектгесом, современным крупным специалистом по «рапсодиям» (или стихам в прозе), в частности, эпохи Хань, и по творчеству Ян Сюна в особенности. В 1987 г. Кнектгес перевел эти слова: «Кроме того, истинный правитель людей содержит в себе дух таинственного безмолвия, добродетель безмятежного спокойствия» (*Wen xu an*. Vol. II, p. 139; ср. Вэнь сюань, гл. 9, с. 180), хотя еще в 1972 г. переводил в этом тексте сочетание *сюань мо* «глубокое безмолвие» (см. Knechtges, 1972, p. 40; ср. ХШ, гл. 87Б, с. 5105). В сущности, Кнектгес в 1987 г. перевел термин *сюань мо* почти так же, как Фогель, — «таинственное молчание (безмолвие)». Да и сам Хюльзеве, когда он еще раз переводил этот термин в 1979 г., сославшись при этом на свой комментарий 1955 г., подчеркнул, что читатель найдет там указание на сопутствующее значение *сюань мо*, а именно «даосская позиция»; даосское отношение к миру отражает и новый перевод *сюань мо*, предложенный Хюльзеве: «[настроение]… безмолвного созерцания [скорее нежели определенного (позитивного) действия]» (см. Hulsewé/Loewe, p. 198 and n. 718; ср. ХШ, гл. 96Б, с. 5548).

Если обратиться к китайской комментаторской традиции, то выражение *сюань мо* еще в III в. н.э. было определено как установка (или принцип?) Лао-цзы, воспринятая Конфуцием. Как писал тогдашний комментатор «Хань шу» Чжан Янь 張延, «*Сюань мо* Лао-цзы — это то, чему подражал Чжун-ни 仲尼; хотя [Лао-цзы] и не находится в [разряде] совершенномудрых, [но] следует считать [его] великим достойным человеком…» (ХШ, гл. 20, с. 1337). Судя по этому, доктрина *сюань мо* восходила к даосизму, от которого была усвоена конфуцианством. До нас дошли ханьские и более поздние тексты, где встречается выражение *сюань мо*, некоторые из них с комментариями преимущественно танского времени. Так, Ли Шань 李善 (ум. в 689 г.) поясняет, что *сюань мо* значит «таинственное (*ю сюань* 幽玄), спокойное и безмолвное (*тянь мо* 恬默)» (или: «тайна, спокойствие и безмолвие»), см. (Вэнь сюань, гл. 9, с. 180; ср. там же, гл. 6, с. 130, 131). Один из авторов, составивших после Ли Шаня комментарии к тексту «Антологии литературы» (*Вэнь сюань* 文選), представленному государю

в 718 г. под названием «„Антология литературы“ с комментариями пяти подданных» (*У чэнь чжу Вэнь сюань* 五臣注文選) в 30 свитках, носил имя Ли Чжоу-хань 李周翰 (см. СТШ, гл. 60, с. 13б); известен его комментарий термина *сюань мо* — «бездействие» (*у ши* 無事»), (см. ЛМЦД. Т. 6, разд. 7, с. 6, *сюань мо*, значен. 1; ХЮДЦД. Т. 2, с. 323, *сюань мо*, значен. 2; ср. там же, т. 1, с. 351, *у чэнь*, значен. 2).

Между тем сочетание *у ши* встречается в текстах, связанных с даосизмом Хуан–Лао. Так, в трактате «Шэнь-цзы 申子», повлиявшем на это учение, судя по сохранившимся фрагментам, говорилось, что «искусный правитель» скрывается в бездействии (*у ши*)» и «не действует (*у ши*)» (см. Creel, 1974, с. 348–349 (1(5)), 351–352 (1(9)); в «Четырех канонах Хуан-ди (Хуан-ди сы цзин 皇帝四經)» *у ши* тоже означает, что правитель «не заботится о делах (активно)», и, как замечено исследователями, «значит то же, что *у вэй* 無爲» (см. Chang and Feng, p. 199 /41.7/ and n. 3); во фрагментах текста «Лао-цзы» из могил в местечке Годянь 郭店 (не позднее рубежа IV–III вв. до н.э.) и деревне Мавандуй (не позднее 168 г. до н.э.) неоднократно встречается сочетание *у ши* (где отрицание *у* передано знаками 無, 亡 или 无), которое (в переводе В.В. Малявина) значит «не вмешиваться в дела» (см. Дао-Дэ цзин, с. 554, 521, /гл. 57/, 389, 391, примеч. 6); «не делая» (см. там же, с. 553, 524, /гл. 63/, 419, 420, примеч. 1); «никогда не занимается делами» (см. там же, с. 517, /гл. 48/, 344, 345, примеч. 5). Встречается сочетание *у ши* («бездействие, недеяние») и в «Чжуан-цзы 莊子» (см. Чжуан-цзы, гл. 14, с. 493; ср. Ч.Л., с. 146), «Вэнь-цзы» (см. Вэнь-цзы, гл. 8, с. 64; ср. Лао-цзы, гл. 48, с. 124; гл. 57, с. 148) и «Хуайнань-цзы» (см. ХНЦ, гл. 20, с. 180).

Известен и более ранний комментарий к выражению *сюань мо*. Бань Гу характеризовал этим выражением пинъянского 平陽 князя (*хоу*) Цао Шэня, который был приверженцем учения Хуан–Лао (см. ХШ, гл. 100Б, с. 5860; гл. 39, с. 3472–3473). Поясняя фразу «пинъянский [князь] был *сюань мо*, [он] продолжал [линию Сяо Хэ] и [ничего] не изменил», Янь Ши-гу (581–645) пишет: «[Это] значит, что когда Цао Шэнь был помощником [государя] (канцлером), [он] „хранил спокойствие“ и „бездействовал“ (*шоу цзин у вэй* 守靜無爲), во всем следовал правилам и порядкам (или: законам *юэ шу* 約束), [заведенным] Сяо Хэ, и ничего не изменил» (ХШ, гл. 100Б, с. 5860). Следует отметить, что оба выражения, взятые мной во внутренние кавычки, — цитаты из даосских или близких к даосизму текстов, в том числе из «Лао-цзы»: *шоу цзин* (см. Лао-цзы, гл. 16, с. 41; ср. Дао-Дэ цзин, с. 176, гл. 16, 177–181, примеч. 1, 2, 4 и коммент.); *у вэй* (см. Лао-цзы, гл. 2, с. 6; гл. 10, с. 25; гл. 37, с. 94–95; гл. 38, с. 97; гл. 43, с. 115; гл. 48, с. 124; гл. 64, с. 167; ср. гл. 47, с. 123 и др.). Их сопоставление наводит на мысль, что *сюань мо* (= *шоу цзин у вэй*) и даосизм (Хуан–Лао) все-таки своего рода синонимы, как полагал еще Фогель.

Таким образом, два танских комментатора толкуют выражение *сюань мо* в даосских терминах. На комментарий Ли Чжоу-ханя опирается в одной из своих глосс и новейший Большой словарь китайского языка, давая для *сюань мо* значение «чистота и спокойствие, бездействие /недеяние: *у вэй/* (см. ХЮДЦД. Т. 2, с. 323, значен. 2). Выражение «чистота и спокойствие» (см. выше) тоже встречается в «Лао-цзы» и «Вэнь-цзы 文子» (см. Вэнь-цзы, гл. 8, с. 65) и входит в характеристику *Дао* (*Пути)*, см. (Chang and Feng, p. 29–30, 198). А в «Чжуан-цзы оба слова из этого выражения стоят рядом в рассуждении, как достигнуть долголетия, вложенном в уста Гуан Чэн-цзы 廣成子: «Не смотри и не слушай, храни свой дух, себя упокой (*цзин*), // И тело твое выправится само. // Будь же покоен (*цзин*), будь всегда чист (*цин*), // не изнуряй себя трудами, // Не отдавай жизненных сил, // И ты сможешь жить долго» (Чжуан-цзы, гл. 11, с. 381; цит. пер. В.В. Малявина, ср. Ч.Л. Л., с. 122).

Следовательно, судя по танским комментариям, выражение *сюань мо* в том значении, в котором Бань Гу приложил его к Цао Шэню, помощнику (канцлеру) Хуй-ди, а также к императорам Вэнь-ди и Цзин-ди, указывает на «сохранение спокойствия» монархом (или первым министром) и на их «бездействие (= недеяние)» и выглядит как поведение в духе даосизма Хуан–Лао. Это отразилось в тех текстах «Хань шу», где *сюань мо* выступает как знак политической позиции, «государственного поведения», т.е. поведения в качестве государственного деятеля.

Приведу два примера. Вот как Бань Гу объяснил, почему написал анналы Вэнь-ди: «Великий образцовый [правитель] /*Тай-цзун* 太宗/, см. (Кроль, 2004, с. 701–703. — *Ю.К.*) [божественный властитель Вэнь] был „величественным“ /*му му* 穆穆/, ср. (Legge, She K., p. 589 (IV.I(ii), VII); Li Ki. T. II, p. 11–12 (XV, 23); HFHD. Vol. II, p. 418. — *Ю.К.*), „искренним и старательным (или почтительным)“ /*юнь гун* 允恭/ ср. (Legge, Shoo K., p. 15 /I.I,1/). — *Ю.К.*), хранил спокойствие и бездействовал /*сюань мо*/. [Влиянием своей] личности (особы) [он] духовно преображал народ, [своей] благой силой вел за собой подчиненных. Земледельцы [больше] не вносили налога (досл.: дани /*гун* 貢/; как поясняет Чжан Янь, «„[божественный властитель] упразднил такое обложение /*шуй* 稅/, как налог с полей /*тянь цзу* 田租/“, это [и] значит „не вносить налога“». — *Ю.К.*); у преступника перестали арестовывать жену и детей [и превращать их в казенных рабов] *шоу ну* 收孥 (см. Хуань Куань. Т. 2, с. 616–617, примеч. 15 к гл. 57. — *Ю.К.*). [В своих] дворцах [божественный властитель] не [воздвиг] новых палат, [в своем] мавзолее не [возвел] высокой насыпи [над своей могилой] (см. ХШ, гл. 4, с.154. — *Ю.К.*). [Он считал]: «Моя „благая сила“ — как „ветер“, народ сразу реагирует [на него], как „трава“ (Янь Ши-гу отмечает, что это цитата из Конфуция (ср. Лунь юй, с. 137(12.19)): „Благая сила благородного мужа — [как] ветер; благая сила маленьких людей — [как] трава: когда ветер [веет] над травой, [она] непременно клонится долу“. — *Ю.К.*). Когда государство станет богато, а „наказания справедливы /или: ясны *цин* 清/“ (см. Морохаси. Т. 7, с. 55, № 17695, значен. 1(г); ХЮДЦД. Т. 5, с. 1294, *цин*, значен. 10). Последняя фраза в кавычках — это не совсем точная цитата из «И цзина» (ср. Чжоу И, гл. 2, с. 20б; Wilhelm/Baynes, p. 467). К. Мак-Клачи переводит его как „люди (народ) послушны без наложения наказаний“ (см. McClatchie, p. 86). Если он прав, то и текст «Хань шу» можно перевести: «Наказания через увечье не налагаются». — *Ю.К.*), [я] осуществлю путь моей [династии] Хань» (ХШ, гл. 100Б, с. 5849).

В «Повествовании о Западном крае (или: Западных краях)» (*Си юй чжуань* 西域傳) Бань Гу воспроизвел слова своего отца: «В царствование Почтительного к родителям У (*Сяо* У 孝武)… [государь] столкнулся с тем, что [его предшественники божественные властители] Вэнь, Цзин [и другие] хранили спокойствие, бездействовали (*сюань мо*) и кормили народ [уже в течение] пяти царствований (= поколений /*ши* 世/ — Гао-цзу, Хуй-ди, Вэнь-ди, Цзин-ди и У-ди; как сообщает комментатор Сюй Сун 徐松, в сочинении «Ду дуань» 獨斷 /«Самовластно решать»/ отмечено, что Люй-хоу не входит в это число. — *Ю.К.*). Поднебесная стала обильна и богата, богатств и сил [у нее] было с избытком, строевые кони (досл.: кони для воинов) имелись во множестве. Поэтому государь сумел [накопить много ресурсов]…» (ХШ, гл. 96Б, с. 5548 и доп. коммент.; ср. Hulsewé/Loewe, p. 198 and n. 718–721); вслед за Хюльзеве я вставляю после знака *нэн* 能 («сумел») знаки *цзи цюнь хо* 積羣貨 («накопить много ресурсов») из параллельного текста Сюнь Юэ 荀悅 (184–209), см. (Цянь Хань цзи, гл. 15, с. 8б).

Из этих текстов следует, что *сюань мо* — знак не только особой манеры монарха держаться на аудиенциях при дворе, но и особого стиля жизни того, кто призван духовно преображать народ примером личной умеренности и бережливости, а также

определенной экономической политики и законодательной деятельности, равно как и специфического способа контролировать бюрократию.

8. *Гун син* 躬行 значит «лично осуществлять (выполнять, проводить в жизнь), лично практиковать» (см. Морохаси. Т. 10, с. 972, № 3). Янь Ши-гу поясняет, что речь идет о поведении в духе личной бережливости и самоограничения (см. ХШ, гл. 48, с. 3740). Это позволяет предположить, что скромность стиля жизни, присущая Вэньди, была либо усвоена им по совету Цзя И, либо одобрялась и поддерживалась последним. Некоторое основание для такого предположения я вижу в одной из процитированных Бань Гу докладных записок Цзя И, где тот критикует (богатых) простолюдинов за то, что они наряжают рабыню для продажи в одежды и обувь, какие в древности супруга Сына Неба носила только в храме предков, и покрывают стены в помещениях для приема гостей роскошными тканями, из каких в древности шили одежды Сына Неба. Он говорит о разорении Поднебесной, о надвинувшихся холоде и голоде, о том, что в стране уже нет иерархии, отражающей различия между занимающими высокое и низкое положение, о росте преступности, в том числе распространении преступлений, состоящих в «великой непочтительности», а также направленных против верховного правителя (см. ХШ, гл. 48, с. 3712–3713, ср. Ch'ü, 1972, p. 340–341). При этом он замечает: «К тому же сам божественный властитель одевается в плотный грубый шелк черного цвета, а стены и дома богатых простолюдинов покрыты шелковыми тканями с разноцветными вышитыми узорами; поэтому государыня[-супруга] Сына Неба оторачивает каймой свой воротник, а наложница простолюдина оторачивает каймой свои туфли. Вот что [я, ваш] подданный, называю несовместимым» [ХШ, гл. 48, с. 3712]. Судя по этому, Цзя И старался содействовать усилиям Вэнь-ди привить народу умеренность и скромность в стиле жизни, одобряя стремление монарха отвратить простолюдинов от роскоши в одежде.

9. *Фэн су* 風俗. См. подробно о представлениях Бань Гу относительно нравов и обычаев в (Крюков и др., 1983, с. 340–344; Кроль, 2005 (I), с. 30–50).

10. Возможно, слово *люэ* 略 значит здесь не «в основном», а «до некоторой степени».

11. *Чжи ду* 制度. В «установления», несомненно, входила система «законов и указов» (*фа лин* 法令). В «Повествовании о Цзя И» говорится об изменениях, которые Цзя И предлагал внести в «законы и указы» (см. ХШ, гл. 48, с. 3688) и которые он хотел внести в «установления и нормы» (см. там же, с. 3740).

12. Слова в кавычках, видимо, восходят к докладу или к черновому проекту правил церемониала, составленному Цзя И (см. выше, примеч. 6). Здесь отражены представления Цзя И о цикле «пяти сил *дэ* 德», побеждающих одна другую. Одолев последнего царя прежней династии, основатель новой должен был «сообразоваться с [силой] (или следовать за [силой]), не побежденной [предшествующей династией] (*цун со бу шэн* 從所不勝)» (см. ШЦ, гл. 6, с. 23; ХШ, гл. 25, с. 2168. — *Ю.К.*). Эта теория восходила к Цзоу Яню 鄒衍 (жил ок. 250 г. до н.э.). Как указывалось в «Семи общих характеристиках» (*Ци люэ* 七略), составленных Лю Синем 劉歆 (46 до н.э. — 23 н.э.) примерно в 7–1 гг. до н.э., «В „Цзоу-цзы 鄒子“ (сочинении Цзоу Яня, записанном его учениками, полное название см. ниже. — *Ю.К.*) есть [учение о] пяти силах (*дэ*), [чей цикл] кончается и начинается [вновь; причем каждый основатель династии] сообразуется с (или следует за) той [силой], что не была побеждена [предшествующей династией. После силы земли] сила дерева продолжает ее; сила металла следует за ней; сила огня следует за ней; сила воды следует за ней» (Вэнь сюань, гл. 6, с. 131, коммент. Ли Шаня). Сочинение «Цзоу-цзы. [Цикл, который] кончается и начинается [вновь] (Цзоу-*цзы чжун ши* 鄒子終始)» в 56 главах, написанных на связках

бамбуковых дощечек (*пянь*), значится в каталоге Лю Синя–Бань Гу (см. ХШ, гл. 30, с. 3149). Я добавил в квадратных скобках перевод слов «После силы земли» (*ту дэ хоу* 土德後) из текста Лю Синя в редакции Тао Сянь-цзэна 陶憲曾 (см. там же). В «Цзоу-цзы» также говорилось: «[Что до] пяти сил, [из числа которых каждый основатель династии] сообразуется с той, что не была побеждена [предшествующей династией, то] юйский [Шунь сообразовывался с] землей, [основатель] Ся [сообразовывался] с деревом, [основатель] Инь [сообразовывался с] металлом, [а основатель] Чжоу — с огнем» (Вэнь сюань, гл. 59, с. 1289).

Что означало такое «сообразование», видно из описания Сыма Цянем нововведений Цинь Ши хуан-ди, принявшего теорию Цзоу Яня. Ши хуан использовал текст обсуждения теории цикла «пяти сил», написанный последователями Цзоу Яня (см. ХШ, гл. 25А, с. 2088, 2091–2092). Этот император «считал, что [династия] Чжоу получила силу огня; Цинь сменила силу Чжоу [на престоле] и сообразуется с той [силой, что] не была побеждена [предшествующей династией] (как отмечает Чжан Шоу-цзе, «Цинь рассматривала [династию] Чжоу как [обладательницу] силы огня; то, что способно уничтожить огонь, — это вода. Поэтому [Ши хуан] говорит о [себе, царе] Цинь, что [он] „сообразуется с той [силой], которая не была побеждена ею /т.е. предшествующей династией/“ (ШЦ, гл. 6, с. 23. — *Ю.К.*), как раз сейчас — начало [господства] силы воды» (там же). Ши хуан привел в соответствие с этим ряд государственных установлений. Он изменил начало года, по случаю которого теперь стали являться с поздравлениями на Новогоднюю аудиенцию ко двору в первый день 10-го месяца (а не 11-го, как при Чжоу); изменил цвет придворной одежды, бунчуков послов и военачальников (т.е. знаков их властных полномочий), а также знамен, выше других поставив черный цвет (а не красный, как при Чжоу). Основным он сделал число шесть, положив его в основу ряда официально установленных стандартов: верительные бирки стали изготовлять длиной, а шапки судейских чиновников, блюстителей законов, высотой в 6 «дюймов» (*цунь* 寸), кузовы же экипажей — шириной в 6 «футов» (*чи* 尺); шесть «футов» составили один «двойной шаг» (*бу* 步), а в экипаж стали запрягать шестерку лошадей. Кроме того, «Река Хэ 河» (Хуанхэ) получила название «Воды [воцарившейся] силы» (*Дэ шуй* 德水). Это знаменовало «начало [господства] силы воды» (см. ШЦ, гл. 6, с. 24–25; Морохаси. Vol. 6, с. 1046; ср. MH. Vol. II, p. 128–130; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 2, с. 63; GSR. Vol. I, p. 136).

Эти изменения установлений, как важные, так и не важные в повседневной жизни, носили выраженный знаковый характер: они знаменовали господство «силы воды» и входили в знаковую систему, нацеленную на осуществление и поддержание этого господства. Как таковые они были соотнесены друг с другом. Это отмечают ранние комментаторы «Ши цзи». Так, по словам Вэй Чжао 韋昭 (204–273), «сила воды» и ее цветовая характеристика соотносятся с одной и той же страной света: «так как сила воды относится к северу, то поэтому [Ши хуан] высоко ставил черный цвет» (ШЦ, гл. 6, с. 24). По словам Чжан Яня, с той же силой соотносится числовая характеристика: «вода [относится к] северу, [она] черного цвета, [ее] полное/?/ число (*чжун шу* 終數) — шесть, поэтому [Ши хуан] сделал верительные бирки [длиной в] шесть дюймов (*цунь*), [определил длину] двойного шага (*бу*) в шесть футов (*чи*)». По мнению «подданного Цзаня 臣瓚» (= Фу Цзаня 傅/?/瓚, ок. 285 г.), «число воды — шесть, поэтому [Ши хуан] использовал шестерку в названиях (т.е. определениях. — *Ю.К.*) [длины, ширины и высоты предметов, мер, а также при определении числа лошадей в упряжке]» (ШЦ, гл. 6, с. 24).

По мысли Ши Хуана, с «силой воды» соотносился и характер управления в пору ее господства. Сыма Цянь сообщает: «[Ши хуан] считал, что устроение [государства]

(заменяю стоящий в тексте знак *ши* 始 /«начало»/ графически сходным иероглифом *чжи* 治, стоящим в одном издании «Ши цзи» и более уместным здесь по смыслу, ср. /ШЦ, гл. 6, с. 25, коммент. Такигава Камэтарō/) силой воды [должно] быть твердым, решительным, бесчеловечным и суровым, [так что] все дела [должны] решаться на основании законов (модификация последней формулы входит в характеристику легизма — «школы закона» — в трактате Сыма 司馬 «Основные идеи „шести школ“» /*Лю цзя чжи яо чжи* 六家之要指/, см. (ШЦ, гл. 130, с. 12; Кроль, 1977, с. 137. — *Ю.К.*); [управление должно прибегать к] жестокостям и притеснениям, а не к человеколюбию, милосердию (в трактате «Основные идеи „шести школ“» недостатком «школы закона» назван недостаток милосердия; он же отмечен Сыма Цянем во взглядах двух легистов — шанского Яна 商鞅 (ум. в 338 г. до н.э.) и Хань Фэя 韓非 (ум. в 233 г. до н.э.) (см. Кроль, 1970, с. 34–35; Кроль, 1977, с. 137, 143, примеч. 37, 38. — *Ю.К.*), доброте /или: согласию/ и справедливости; только после этого [оно] будет соответствовать судьбе, [определенной циклом] пяти сил. Тогда [Ши хуан] стал стремителен [в применении] законов и не прощал тех, кто [в этом] мешкает /*цзю чжэ* 久者/» [ШЦ, гл. 6, с. 24–25]. (Все, кто пытался перевести здесь сочетание *цзю чжэ*, делали это, исходя из значения *цзю* «долгий» или «долго». Этому сочетанию приписывали значение «совершить преступление, которое не было раскрыто в течение долгих лет» (см. ШЦ, гл. 6, с. 25, коммент. Такигава Камэтарō). В части переводов слова «долго» или «в течение долгого времени» служат обстоятельством, стоящим перед сказуемым с отрицанием, а значение этого сказуемого — «(по)миловать» либо «быть помилованным» (см. МН. Т. II, p. 130; Сыма Цянь. Ист. зап. Т. 2, с. 63; ШЦЧИ. Т. 1, с. 150). Слово «долгий» выступает и как определение к слову «[приговор]», т.е. срок заключения, предусмотренный приговором, в переводе: «не прощали тех, кто отбывал длительные сроки» (см. GSR. Vol. II, p. 136); наконец, это слово характеризует «содержание под стражей (арестом)», в переводе: «поэтому был стремителен в применении законов, и совершившие преступление очень долго содержались под стражей, [их] не отпускали на свободу» (Байхуа ШЦ, с. 66). А по-моему, *цзю* здесь, видимо, глагол со значением «мешкать», «задерживаться», и именно «тех, кто мешкает», т.е. медлительных чиновников, а не преступников, к которым применялись законы, не прощал Ши хуан. — *Ю.К.*).

Комментатор Сыма Чжэн 司馬貞 (жил ок. 745 г.) поясняет связь «силы воды» с космосом, государством и социумом, как ее понимал Сыма Цянь: «Вода ведает [началом] *инь*, [начало] *инь* — это [приговор к] смертной казни, поэтому [Ши хуан] „стал стремителен [в применении] законов“, „[прибегал] к жестокостям и притеснениям“, чтобы „соответствовать судьбе, [определенной циклом] пяти сил“» [ШЦ, гл. 6, с. 25]. Действительно, у каждой из этих «сил» в теории, восходящей к Цзоу Яню, свой набор календарных, пространственных, цветовых и числовых соответствий, свой стиль управления, которые соотносятся и с этой силой, и друг с другом. Представления об этом были частью «коррелятивного мышления», присущего ханьским историкам (см. Kroll, 2006, p. 299–348).

В «Хань шу» сказано, что когда Вэнь-ди «вначале совершал жертвоприношения в предместьях летом, то Чжан Цан 張蒼 (ум. в 151 до н.э.), (см.: Loewe, 2000, p. 675–676. — *Ю.К.*) [полагал, что династии следует] опираться на силу воды, а Гунсунь Чэнь 公孫臣 (ibid., p. 124) и Цзя И вместо [этого] считали, что на силу земли… Когда в [годы] *Тай чу* 太初 (Великого начала) [У-ди] изменил установления, то Ни Куань, Сыма Цянь и другие еще следовали [взглядам], высказанным [Гунсунь] Чэнем и [Цзя] И, поэтому [по их понятиям] цвет [придворных] одежд, числа и нормы (синоним выражения „установления и нормы“, см. выше, примеч. 11. — *Ю.К.*) сообразовались

с силой (*дэ*) желтого цвета. Они (эти ученые. — *Ю.К.*) на основании „последовательности пяти сил (*дэ*)“ [в цикле считали, что каждая новая династия] сообразуется с той [силой], которая не была побеждена [предшествующей династией]; Цинь опиралась на силу воды (досл.: зависела от силы воды. — *Ю.К.*), поэтому [они] говорили, что [династия] Хань победила [ее], опираясь на силу земли» (см. ХШ, гл. 25Б, с. 2168). Здесь ничего конкретно не говорится о соответствии «силе земли» и Цзя И упомянут после Гунсунь Чэня. Между тем Гунсунь Чэнь в 166 г. до н.э. подал доклад Вэнь-ди о том, что Хань должна опираться на «силу земли», что откликом на эту «силу» будет появление желтого дракона и что следует изменить начало года, а также «высоко ставить желтый цвет» в придворных одеждах. С ним вступил в спор канцлер Чжан Цан, сторонник идеи господства «силы воды», и Гунсунь Чэнь ушел ни с чем. Но весной следующего года произошло появление предсказанного им дракона (или драконов?) желтого цвета, ученый был вызван и сделан эрудитом; вместе с другими учеными он разъяснил теорию о «силе земли» и подготовил черновой проект изменения календаря и цвета одежд при дворе (см. ХШ, гл. 25А, с. 2102–2103; HFHD. Vol. I, p. 258). Однако все это случилось через несколько лет после смерти Цзя И, который никак не мог в этом участвовать. На роль, которую сыграл Цзя И в усилиях сторонников теории об опоре Хань на «силу земли» добиться для своей теории официального признания, указал Ван Чун 王充, современник Бань Гу: «Уроженец Лу 魯 Гунсунь Чэнь во времена Почтительного к родителям [божественного властителя] Вэня говорил, что Хань [опирается на] силу земли и что [как] знамение этого должен появиться желтый дракон. После этого желтый дракон появился в [уезде] Чэнцзи 成紀… Цзя И первым представил [свои] соображения [об этой теории] при дворе божественного властителя Вэня, сказав: „Из цветов [династия] Хань должна высоко ставить желтый, из чисел пользоваться пятеркой [как основным числом и установить (досл.: создать)] названия [для должностей] (здесь перевод выполнен в соответствии с рекомендацией Хуан Хуя 黃暉. — *Ю.К.*)“. Цзя И был [из тех] сановников, [которых зовут] „кладезь (досл.: мешок) мудрости“. [Он] говорил: „Цвет желтый, число пять — сила земли, [это] ясно!“» (Лунь хэн, гл. 59, с. 844). Поскольку Цзя И высказывался при дворе Вэнь-ди в первой половине 70-х, а не в середине 60-х годов II в. до н.э., очевидно, что Ван Чун прав — Цзя И был первым, кто начал это делать, предшественником Гунсунь Чэня, не говоря уж о Ни Куане и Сыма Цяне.

О числовом соответствии «силе земли» можно судить по установлениям первого года периода *Тай чу* 太初 (104 г. до н.э.), когда «летом, в пятом месяце (июнь–июль. — *Ю.К.*) [верховный правитель] (т.е. У-ди. — *Ю.К.*) исправил календарь, сделал первый месяц (*чжэн юэ* 正月) началом года, а из цветов высоко поставил желтый, из чисел стал пользоваться пятеркой [как основным числом], установил [новые] названия должностей и привел в гармонию звуки дудок — камертонов» (ХШ, гл. 6, с. 219; ср. HFHD. Vol. II, p. 99 and n. 31.7–31.9). Этот перечень соответствий «силе земли» пояснен в другой главе «Хань шу»: «Летом [божественный властитель] Хань изменил календарь, сделал первый месяц началом года, а из цветов высоко поставил желтый и переменил надписи на печатях у чиновников, используя число пять [как основное]; посредством этого [он] ввел (установил) первый год [периода] *Тай чу*» (ХШ, гл. 25Б, с. 2139). Комментатор Чжан Янь поясняет: «[Династия] Хань опиралась на силу земли; число земли пять, поэтому [божественный властитель] пользовался пятеркой. Имеются в виду надписи на печатях. Например, на печати [государя] (= канцлера *чэн сян*) [теперь] говорилось „Надпись на печати помощника“ (*чэн сян чжи инь чжан* 承相之印章). Надписи на печатях министров (*чжу цин* 諸卿), а также блюстителей (*шоу* 守) [округов] и помощников [государей] (= канцлеров) (*сян* 相)

[удельных царств], в которых было меньше пяти иероглифов, дополняли [иероглифом] *чжи* 之» (ХШ, гл. 6, с. 219; ср. HFHD. Vol. II, p. 99, n. 31.8). А в текст печати помощника государя (канцлера), который прежде был из четырех иероглифов: *чэн сян инь чжан*, чтобы их стало пять, вставили служебное слово *чжи* (служащее связкой мужду определением и определяемым).

13. В кавычках — цитаты из доклада Цзя И о сюнну, представленного не раньше 174, вероятно в 172 г. до н.э. (см. Кроль, 2005(II), с. 179, 345, примеч. 80, ср. ХШ, гл. 48, с. 3711). В докладе Вэнь-ди Цзя И предлагал сделать себя сановником, ведающим «зависимыми государствами (*дянь шу го* 典屬國)» (ср. Bielenstein, 1980, p. 40, 84, 109, 168, n. 149) с целью установить контроль над сюнну, переманив их знать на китайскую сторону и покорив шаньюя — дав ему печать в знак китайской санкции его власти над сюнну. «Пять приманок» — предложенная Цзя И политика материального и духовного развращения и закабаления сюнну (в первую очередь их знати) с помощью благ китайской культуры — привлечения к Китаю их ушей, глаз, ртов, желудков и сердец. «Три проявления отношения» — способ вызвать у сюнну доверие к Сыну Неба, для чего ему следует произносить только слова, которые непременно выполняются, и довести до сведения сюнну, что он их любит, чтó ему нравится в их наружности, какие их искусства и умения ему по вкусу (см.: Ермаков, 2005, с. 369–375, 367–369 и мои добавления отв. ред. на с. 367–375). См. об этом подробно (Кроль, 2005(II), с. 178–179; Ермаков, 2005, с. 362–382 и мои добавления отв. ред. на с. 366–382).

14. В тексте Бань Гу стоит сочетание *и яо* 已夭 («уже, или: поскольку/?/ умер в молодые годы»). Ван Сянь-цянь указывает, что в одном издании «Хань шу» вместо этого здесь стоит сочетание *и тянь* 亦天 («также… Небом») (ХШ, гл. 48, с. 3740). Эта редакция представляется лучшей с точки зрения смысла: в ней отсутствует тавтология «так как умер в молодые годы, рано скончался».

15. Намек на то, что его хотели сделать одним из «[трех их] превосходительств и [девяти] министров» (*гун цин*), но клеветники охладили пыл императора, который отдалился от него, см. выше примеч. 6.

16. В библиографическом трактате Бань Гу–Лю Синя в рубрике авторов конфуцианской школы (*жу цзя* 儒家) значится книга «Цзя И в 58 главах, [записанных на] связках бамбуковых дощечек (*пянь*)» (ХШ, гл. 30, с. 3137).

Список сокращений

Байхуа ШЦ — Байхуа Ши цзи
ЛМЦД — Ляньмянь цзыдянь
СТШ — Синь Тан шу
ХНЦ — Хуайнань-цзы
ХШ — Хань шу бу чжу
ХЮДЦД — Хань юй да цы дянь
Ч.Л. — Чжуан-цзы. Ле-цзы
ШЦ — Ши цзи
ШЦЧИ — Ши цзи чжи и
GSR — The Grand Scribe's Records
HFHD — The History of the Former Han Dynasty
Hulsewé/Loewe — *Hulsewé A.F.P.* (Tr. by), *Loewe M.A.N.* (Introd. by). China in Central Asia
MH — Les mémoires historiques
Legge, She K. — *Legge J.*, The She King
Legge, Shoo K. — Legge *J.*, The Shoo K.

Список источников и литературы

Алексеев В.М. Переводы китайской классической прозы. М., 1958.

Байхуа Ши цзи 白話史記 («Записи историка» на современном китайском языке). Авт. Сыма Цянь 司馬遷. Пер. шестидесяти профессоров с Тайваня. Чанша, 1987.

Дао-Дэ цзин. Пер., вступит. ст., коммент. В.В. Малявина. М., 2000.

Ермаков М.Е. Династия Хань перед угрозой извне (из докладов Цзя И трону). Введение, переводы, заключение // Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний Восток. Кн. 4. М., 2005, с. 362–381.

Кроль Ю.Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.

Кроль Ю.Л. Рассуждение Сыма о «шести школах» // Китай: история, культура и историография. М., 1977, с. 131–157.

Кроль Ю.Л. Представления о династии в древнем Китае // Китай в диалоге цивилизаций. К 70-летию акад. М.Л. Титаренко. М., 2004, с. 697–704.

Кроль Ю.Л. (I) Географический трактат «Истории Хань». Исследование // Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний Восток. Кн. 4. М., 2005, с. 7–54.

Кроль Ю.Л. (II) Отношения империи и сюнну глазами Бань Гу // Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний Восток. Кн. 4. М., 2005, с. 126–361.

Лао-цзы цзяо ши 老子校釋 («Лао-цзы», сверенный текст с пояснениями). Чжу Цянь-чжи — авт. [коммент.] 朱謙之撰. Шанхай, 1958.

Лунь юй и чжу 論語譯注 («Обсужденные изречения» с переводом и комментарием). Авт. пер. и коммент. Ян Бо-цзюнь 楊伯峻. Пекин, 1958.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. Вступит. ст. М.В. Крюкова. М., Т. 1, 1972; т. 2, 1975. Пер. с кит., предисл., вступит. ст., коммент. и прил. Р.В. Вяткина. Т. 3, 1984; т. 4, 1986; т. 5, 1987; т. 6, 1992. Пер. с кит. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина и А.Р. Вяткина. Т. 7, 1996. Пер. с кит. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина и А.М. Карапетьянца, вступит. ст. Р.В. Вяткина. Т. 8, 2002. Сер. «Памятники письменности Востока», XXXII, 1–8.

Хуайнань-цзы 淮南子. Шанхай, 1936. Сер. «Сы бу бэй яо». Т. 153.

Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Пер. с кит., коммент. и прил. Ю.Л. Кроля. М., 2001. Т. 1–2. Сер. «Памятники письменности Востока», CXXV, 1–2.

Вэнь сюань. Сяо Тун *сюань*. Ли Шань *чжу* 文選. 蕭統選.李善註 (Антология литературы. Сост. Сяо Тун, коммент. Ли Шань). Пекин, 1959. Сер. «Го сюэ цзи бэнь цун шу».

Вэнь-цзы 文子. Синь Янь 辛妍– 著 (авт.). Ду Дао-цзянь 杜道堅 –注 (коммент.). Сер. «Чжу цзы бай цзя цун шу». Шанхай, 1989.

Ляньмянь цзыдянь 聯緜字典 (Словарь устойчивых парных сочетаний). Сост. Фу Дин-и 符定一 箸. Пекин, 1943. Т. 1–10.

Морохаси Тэцудзи 諸橋轍次. Дай Кан-Ва дзитэн 大漢和辭典 (Большой китайско-японский словарь). Токио, 1955–1960. Т. 1–12.

Синь Тан шу 新唐書 (Новая история [династии] Тан). Авт. Оуян Сю 歐陽修撰 [и др.] Сер. «Бона-бэнь эр-ши-сы ши».

Хань юй да цы дянь 漢語大詞典. Ред. Ло Чжу-фэн 羅竹風. Шанхай, 1986–1994. Т. 1–12.

Хань шу бу чжу 漢書補注 («История Хань» с дополнительным комментарием). Сост. доп. коммент. Ван Сянь-цянь 王先謙 Пекин, 1959. Т. 1–8 (сер. Госюэ цзибэнь цуншу).

Цянь Хань цзи 前漢紀 (Анналы Ранней Хань). Сюнь Юэ 荀悅 [撰 (авт.)]. Шанхай, 1928. Сер. «Сы бу цун кань», *ши бу* 史部 (раздел историй). Т. 1–6.

Ши цзи хуй чжу као чжэн 史記會注考證 («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием). Авт. Сыма Цянь 撰司馬遷. Сост. критич. исслед. Такигава Сигэн 瀧川資言 (1865–1946). Пекин, 1955. Т. 1–10.

Чжао Цзэн-сян 趙增祥, Сюй Ши-хун 虛實虹 — коммент. Хань шу. Син фа чжи чжу ши 漢書. 刑法志 主釋 («Трактат о законах относительно наказаний через увечье». «Истории Хань» с комментариями).Фалюй чубаньшэ [Пекин(?)], 1983.

Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступит. ст., примеч. и указатели В.В. Малявина. М., 1995. Сер. «Философское наследие».
Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («Чжуан-цзы» с собранием пояснений). Сост. пояснений Го Цинфань 郭慶藩. Пекин, 1961. Т. 1–4.
Ши цзи чжу и 史記 注譯 («Записи историка» с комментарием и переводом). Отв. ред. Ван Лици 王利器. Сиань, 1988. Т. 1–4.
Bielenstein H. The Bureaucracy of Han Times. Cambridge–London–New–York–New Rochelle–Melbourne–Sydney, 1980.
Chang Leo S. and *Feng Yu.* The Four Political Treatises of the Yellow Emperor. Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction with a Foreword by B.I. Schwartz. Monograph No. 15. Society of Asian and Comparative Philosophy. Honolulu, 1998.
Ch'ü T.T. Han Social Structure. Seattle and London, 1972.
Creel H.G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago and London, 1974.
The Grand Scribe's Records. Tsai-fa Cheng, Zongli Lu… et al. translators; William H. Nienhauser Jr., translator, editor. Bloomington and Indianapolis. Vol. I, 1994; vol. II, 2002; vol. V.1, 2006; vol. VII, 1994.
The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. A Critical Translation with Annotations by Homer H. Dubs. With the Collaboration of Jen T'ai and P'an Lo-chi. Baltimore, 1938. Vol. I; vol. II, 1954; vol. III, 1955.
Hulsewé A.F.P. Remnants of Han Law. Leiden, 1955.
Hulsewé A.F.P. (Tr. by), Loewe M.A.N. (Introd. by). China in Central Asia. The Early Stage: 125 B.C. — A.D. 23. Leiden: Brill, 1979.
Knechtges D.R. Tr. and Annot. by. The *Han shu* Biography of Yang Xiong (53 B.C. — A.D. 18). Tempe, Arisona, 1982.
Knechtges D.R. Narration, Description, and Rhetoric in Yang Shyong's Yeu-lieh Fuh: An Essay in Form and Function of the Hann Fu // Transition and Permanence: Chinese History and Culture. A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kang-ch'üan. Hong Kong, 1972. P. 359–377.
Kroll Juri L. Shih ji, *Han shu* and the Han Culture // Archiv Orientální. Vol. 74, № 3, 2006, p. 299–348.
Legge J. The She King, or the Book of Poetry // The Chinese Classics.Vol. III–IV, pt. 1–2. Hong Kong–London, 1871.
Legge J. The Shoo King, or the Book of Historical Documents // The Chinese Classics. Vol. III–IV. Hongkong, London, 1865.
Loewe M. A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC — AD 24). Leiden, 2000.
Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien. Tr. et annot. par É. Chavannes. P. Ernest Leroux, Éd., 1895–1905. T. I–V; P., T. VI, 1969.
Li Ki, ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Texte chinois avec tr. en français et en latin par S. Couvreur. Ho Kien Fou, 1913. T. 1–2.
Wen xuan or Selections of Refined Literature. Compiled by Xiao Tong (501–531). Translated, with Annotations by David R. Knechtges.Vol. I, II. Princeton, New Jersey, 1982, 1987.

Summary

Yuri L. Kroll
Ban Gu's Postface (*zan*) to Jia Yi's Biography in "The Han History (*Han shu*)". Introduction, Translation, Comments

The article presents an annotated translation of the postface, *zan* (literally "eulogy", figuratively "appraisal"), to the "narration" or "biography" of the Early Han thinker, official and poet Jia Yi (201–169 B.C.) by the historian Ban Gu (32–92 B.C.). The *zan* conveys the historian's personal judgements

or remarks on the contents of chapters of the *Han shu*, including evaluations of persons treated in its "narrations" or "biographies" (*zhuan*). Ban Gu believed "the erudite" Jia Yi to have been an outstanding statesman at the court of emperor Wen-di's (180–157 B.C.) and expresses regret for Wen-di, who failed to entrust him with a post of which he was worthy: because of the court intrigues of envious colleagues he was never appointed a minister; he eventually died a premature death. Having given the man his due, Ban Gu criticizes changes in official ideology and institutions proposed by Jia Yi, namely to hold in esteem as the patron of the Han dynasty the "element (or phase)" of earth, to honour the yellow colour and the number five; as regards its foreign policy, he advised to attract win over and undermine the Xiongnu within the framework of the peaceful policy, of "establishing harmony and close relationship" (*he qin* 和親) with them; as to the historian himself, he believed that the house of Han should rely on the "element" of fire and honour it and the red colour, while in its foreign policy it should "lead [them] like horses and oxen are led by a halter (*ji mi* 羈靡)". In his comments, Kroll undertakes a study of the terms, in which Ban Gu described Wen-di's way of government and in which Jia Yi couched his advices.

Людмила Кузьминична Павловская

(1926–2002)

Людмила Кузьминична Павловская родилась в Ленинграде 14 ноября 1926 г., в семье рабочего. В Ленинграде ее застала война. Отец ушел на фронт и в 1942 г. погиб. Л.К. Павловская пережила самую трудную блокадную зиму 1941/42 г. В 1942 г. она стала работать швеей-мористкой на бельевой фабрике. Затем вместе с фабрикой была эвакуирована в г. Боровичи Новгородской области. В 1944 г. с фабрики была мобилизована в действующую армию, работала в авиационных мастерских. Участница Великой Отечественной войны.

После окончания войны Л.К. Павловская возвратилась в Ленинград. В 1948 г. с золотой медалью закончила школу рабочей молодежи. В том же, 1948 г. поступила на Восточный факультет Ленинградского государственного университета. В 1953 г. окончила университет по специальности «китайская филология». Ее дипломная работа была посвящена творчеству китайского писателя Чжао Тянь-и.

С ноября 1953 г. Л.К. Павловская работает в должности старшего библиотекаря Отдела зарубежного Востока Библиотеки Академии наук. Это было время, когда БАН получала много литературы из КНР и выпускала специальные реферативные сборники по книгам, полученным из Китая. Эта работа позволяла сотрудникам укреплять, пусть пассивное, знание китайского языка, позволяла ознакомиться с состоянием современной китайской гуманитарной науки, помогала определить свои возможные научные интересы.

После образования Ленинградского отделения Института востоковедения АН (1956) и расширения его штата остро встал вопрос о продолжении обработки огромного по объему рукописного, ксилографированного, литографированного и книжного фонда Института. В начале лета 1959 г. Л.К. Павловская была приглашена в штат Института для руководства небольшой группой (К.Б. Кепинг, А.П. Терентьев-Катанский) по описанию собрания китайских книг, сверке старых каталогов и составлению новых. Л.К. Павловская была умелым и требовательным руководителем. По книгам фонда ею совместно с Л.Н. Меньшиковым была подготовлена статья «Китайская справочно-энциклопедическая литература».

По окончании работы с китайским книжным фондом Л.К. Павловская была привлечена к описанию дуньхуанских рукописей и одновременно, прежде всего с целью подготовки возможной кандидатской диссертации, получает разработку научной темы по китайской литературе жанра «пинхуа» — «Пинхуа — народный исторический роман эпохи Сун». Под разными наименованиями эта тема стала магистральной в научно-творческой деятельности Л.К. Павловской.

«Пинхуа» (варианты «шихуа» и др.) — жанр средневековой китайской литературы, ставший предтечей исторического романа. Жанр основан на художественной переработке исторических текстов и был предназначен прежде всего для их увлекательного чтения широкой аудиторией. Пинхуа базировались прежде всего на «Всеобщей истории Китая» Сыма Гуана (XI в.) «Цзы чжи тунцзянь». Это было своеобразным становлением научно-популярной литературы, жанра, в котором кроме занимательности имело

© Кычанов Е.И., 2011

место соотношение исторических и художественных фактов. До выхода в свет монографии этой проблеме были посвящены, по крайней мере, две статьи Л.К. Павловской — «Официальные документы в тексте „Заново составленных пинхуа по истории Пяти династий“» (в сб. «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока». М., 1977, с. 98–105) и «Факт исторический, факт литературный (на материале „Заново составленных пинхуа по истории Пяти династий“)» (в сб. «Литературы стран Дальнего Востока». М., 1979, с. 37–43).

В 1975 г. Л.К. Павловская в Ленинградском университете защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук на тему «Пинхуа — народно-исторический роман (на материале „Заново составленных пинхуа по истории Пяти династий“)».

С 1974 г. она работает над темой «Шихуа о том, как при Великой династии Тан Сюань Цзан достал сутры».

Основной публикацией Л.К. Павловской в связи с исследованием литературного жанра «пинхуа» стала монография «Заново составленные пинхуа по истории Пяти династий» (синь бянь у-дай ши пинхуа). (М., ГРВЛ, 1984).

Хотелось бы еще назвать две статьи Л.К. Павловской: «О серии синологических указателей Яньцзинского университета» (в сб.: Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исслед. Ежегодник, 1971. М., ГРВЛ, 1974, с. 388–426) и публикацию во Франции — Hsien-pien wu-tai shi ping-hua // A Sung Bibliograpy (Bibliographie des Sung). Initiated by Etienne Balazs / Ed. by G. Hervouet. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.

Е.И. Кычанов

Ольга Петровна Петрова

(1900–1993)

Ольга Петровна Петрова, специалист по японскому и корейскому языкам, была сибирячкой — она родилась в Иркутске в семье казака первой Спасской станицы Сибирского войска.

В 1918 г. О.П. Петрова поступила на монголо-бурятское отделение Иркутского университета, а в следующем году перевелась на дальневосточное отделение. Уже в эти годы она начала преподавательскую деятельность: учила русскому языку членов японской секции Коминтерна. Окончив университет в 1925 г., работала учительницей в школах Иркутска и Читы.

В 1928 г. О.П. Петрова переехала во Владивосток и там начала преподавать японский язык на курсах судовождения морского флота, одновременно работая помощником инструктора японской секции Интерклуба и переводчиком Тихоокеанского секретариата профсоюзов (Профинтерн). В 1929 г. она поступила на работу в Дальневосточный краевой научно-исследовательский институт, а в 1930, — в Дальневосточный государственный университет на должность ассистента кафедры японского языка. Здесь О.П. Петрова приобщилась к научно-исследовательской работе и специфике университетского обучения иностранным языкам.

С 1932 г. О.П. Петрова стала жить в Ленинграде, начала работать ассистентом ЛИФЛИ (Ленинградский институт философии, лингвистики и истории). После реорганизации ЛИФЛИ в филологический факультет Ленинградского государственного

© Троцевич А.Ф., 2011

университета (1937) Петровой присваивают звание доцента кафедры дальневосточной филологии. Здесь Ольга Петровна вела занятия по японскому разговорному языку и, уже обладая опытом преподавательской работы, а также знаниями в области лингвистики, приступила к написанию учебных пособий — «Учебника живой речи японского языка» (1937) и «Стабильного учебника японского языка» для старших курсов высших учебных заведений (1940).

В эти же годы Ольга Петровна преподавала японский язык и в Военно-морской академии, где читала курс японской военно-морской терминологии — впервые в истории европейской японистики. Это позволило ей собрать материал для создания японо-русского и русско-японского словаря военно-морской терминологии. Такого рода словаря нет по сей день.

О.П. Петрова прожила в Ленинграде все 900 дней блокады. Вместе с коллегами по Восточному факультету она охраняла книжный и рукописный фонды факультета, в том числе и коллекцию книг принца Акутагава Т., а в апреле 1942 г., после эвакуации Университета, поступила в Институт востоковедения АН (ИВАН). Ольга Петровна была бойцом унитарной команды противовоздушной обороны АН СССР, участвовала в спасении личных библиотек и архивов эвакуированных сотрудников Института, а также вела активную лекционную работу по линии Дома ученых.

Во время войны О.П. Петрова не оставляла и работу по своей специальности: в 1943 г. она подготовила к изданию японо-русский и русско-японский словарь военно-морской терминологии. Он получил высокую оценку как в Институте востоковедения, так и в Военно-морском ведомстве, однако не был издан (не хватило средств).

Свои исследования в области военно-морской терминологии О.П. Петрова оформила как кандидатскую диссертацию на тему «Японская военно-морская терминология», которая была успешно защищена в 1947 г. В диссертации она провела анализ развития японской морской и военно-морской терминологии с древности (на материалах «Кодзики» и «Манъёсю») и до 40-х годов XX в.

После войны О.П. Петрова занималась исследованием лексики японского и корейского языков, изучала генезис японского языка, акцентируя внимание на терминах, значение которых модифицировалось под китайским и буддийским влиянием.

Значительное место в ее исследовательской работе отводилось истории русской японистики. О.П. Петрова обнаружила ранее неизвестную коллекцию японских книг с маргиналиями японского путешественника XVIII в. Дайкокуя Кодаю, познакомившего соотечественников с Россией и ее культурой; исследовала историю деятельности забытой японской школы в Иркутске (XVIII в.); занималась изучением словарного состава «Лексикона» А. Татаринова и «Словаря японского языка» Н. Резанова. О «Лексиконе» А. Татаринова О.П. Петрова сделала доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов (1960, Москва). Доклад вызвал интерес у японцев, которые перевели его на японский язык.

Много сил отдала О.П. Петрова работе в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН (бывший Институт востоковедения). Именно ей принадлежит заслуга в деле описания японских и корейских рукописей и ксилографов. Вместе с В.Н. Гореглядом она сделала «Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг», которое было издано в четырех выпусках (1963–1969). Кроме того, она впервые подготовила и издала в двух выпусках «Описание памятников корейской культуры» — корейских рукописей и ксилографов, которые хранятся в Институте (1956 и 1963 гг.).

В 1953–1960 гг. О.П. Петрова по совместительству занимала должность заведующей кафедрой японской филологии в Ленинградском государственном университете.

В эти годы она подготовила курс «Введение в японскую филологию», составила программы и прочитала основные курсы японского языка в его историческом развитии, составила «Учебник камбуна» для 4-го курса Восточного факультета университета, написала «Очерки по истории японской лексики» (к сожалению, так и не изданные). Вместе с преподавателем Я. Кисида подготовила «Начальный курс японского языка».

О.П. Петрова немало времени уделяла и общественной работе. Она была членом правления Общества Япония — СССР и Ленинградского отделения Общества СССР — Корея.

Деятельность О.П. Петровой была неожиданно прервана травмой, от которой она не смогла оправиться.

Основой для очерка послужила статья М.Ф. Чигринского «Памяти О.П. Петровой»: *Чигринский М.Ф.* Памяти О.П. Петровой // Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994. С. 576–577.

А.Ф. Троцевич

Илья Шолеймович Шифман

(1930–1990)

Известный советский антиковед и востоковед, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР Илья Шолеймович Шифман родился 1 июня 1930 г. в Ленинграде. В войну он находился в эвакуации во многих городах — Рыбинске, Сталинграде, Баку и Астрахани. После окончания войны, в 1945 г. Илья Шолеймович с родителями вернулся в Ленинград.

В 1948 г. он поступил на восточный факультет, на кафедру ассириологии и гебраистики. На восточном факультете он смог проучиться лишь два года; в 1950 г. в связи с закрытием кафедры ассириологии и гебраистики Илья Шолеймович был переведен на кафедру истории Древней Греции и Рима исторического факультета. Он закончил исторический факультет ЛГУ в 1953 г. с отличием. Эта двойственность его образования определила очень многое в его научной судьбе. Судя по всему, антиковедение Илье Шолеймовичу было навязано внешними обстоятельствами жизни, но не было для него смыслом жизни и научного творчества.

Следующие четыре года (1953–1957) Илья Шолеймович работал учителем истории. Сначала — в Средней Азии, затем — в Калининградской области.

С 1957 г. Илья Шолеймович снова в Ленинграде. Два года (1957–1958) он работал продавцом в закрывшемся, к сожалению, книжном магазине «Мир» (Невский пр-т, 13 — книги социалистических стран). Следующие два года (1958–1959) работал переводчиком в Центральном проектно-конструкторском бюро морского флота.

В 1959–1960 гг. Илья Шолеймович был аспирантом на кафедре истории Древней Греции и Рима исторического факультета ЛГУ и в июле 1960 г. представил кандидатскую диссертацию на тему «Финикийская колонизация Западного Средиземноморья и возникновение Карфагенской державы».

Около полугода (с конца 1960 г. по середину 1961 г.) Илья Шолеймович был старшим инженером отдела научно-технической информации Ленинградского научно-исследовательского института Академии коммунального хозяйства.

© Грушевой А.Г., 2011

Наконец, по ходатайству известного советского востоковеда, члена-корреспондента АН СССР Нины Викторовны Пигулевской, Илья Шолеймович был зачислен в штат ЛО ИВ АН СССР 1 июля 1961 г., с последующим утверждением в звании младшего научного сотрудника. Здесь, совмещая работу с преподаванием на историческом факультете ЛГУ, Илья Шолеймович работал до своей смерти 4 марта 1990 г.

Сохранившиеся в личном деле документы показывают, что работал он много и весьма интенсивно. 18 мая 1962 г. в Москве, в Институте археологии Илья Шолеймович защитил представленную двумя годами ранее кандидатскую диссертацию о финикийской колонизации Западного Средиземноморья.

В отчете за 1965–1966 гг. обращает на себя внимание следующая фраза: «Участвовал во всех конференциях семитологов, конференциях историков Древнего Востока, а также — в годичных сессиях ЛОИНА».

10 ноября 1967 г. Илья Шолеймович был рекомендован на должность старшего научного сотрудника.

В 1970 г. была завершена работа над монографией «Социальные и экономические отношения в Сирии в I–III вв.». Судя по всему, параллельно был подготовлен диссертационный вариант этой же работы. В результате через два года, 19 декабря 1972 г., в Москве, в Институте истории АН СССР успешно прошла защита докторской диссертации.

Илья Шолеймович был около 30 лет бессменным руководителем лектория при Ленинградском отделении Института востоковедения. Илья Шолеймович умер 4 марта 1990 г., не дожив до шестидесятилетия несколько месяцев, за несколько дней до поездки в Израиль (тогда, в марте 1990 г., несколько сотрудников Института востоковедения были включены в состав официальной делегации Академии наук, отправлявшейся в Израиль).

Теперь о научном наследии Ильи Шолеймовича. Все написанные им работы можно разделить на три группы: работы чисто антиковедные, работы, написанные на грани антиковедения и востоковедения, а также — чисто востоковедные.

Антиковедных монографий у Ильи Шолеймовича сравнительно немного. Это прежде всего две книги, являющиеся добротными научно-популярными очерками, — «Александр Македонский» и «Цезарь Август» (*Шифман И.Ш.* Александр Македонский. Л., 1988; *он же*. Цезарь Август. Л., 1990).

Количество работ, написанных Ильей Шолеймовичем на грани антиковедения и востоковедения, несколько больше. Здесь я хотел бы назвать прежде всего несколько работ на финикийско-карфагенскую тематику: «Возникновение Карфагенской державы» (М.–Л., 1963) и блистательно написанная биография Ганнибала, выпущенная под псевдонимом Кораблёв (первое издание. М., 1976; второе издание. М., 1981).

Последняя его работа о финикийцах — «Финикийская мифология» была написана на немецком и опубликована сперва в Германии. (*Ilya Schiffmann*. Phönizisch-Punische Mythologie und geschichtliche Überlieferung in der Widerspiegelung der antiken Geschichtsschreibung. Roma, 1986; русский перевод (осуществлен А.С. Четверухиным) — *Шифман И.Ш*. Финикийская мифология и античная историческая традиция // Финикийская мифология. СПб., 1999. С. 188–324.)

К этой же группе работ следует отнести целую серию монографий, так или иначе связанных с Ближним Востоком, в основном — с Сирией: *Шифман И.Ш*. Набатейское государство и его культура. М., 1976; *Шифман И.Ш.* Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв. н.э.). М., 1977; Пальмирский пошлинный тариф. Введение, перевод и комментарий И.Ш. Шифмана. М., 1980.

Самая большая группа работ Ильи Шолеймовича — чисто востоковедные исследования. В 1987 г. Политиздат выпустил в свет его книгу «Ветхий Завет и его мир».

В последние годы жизни Илья Шолеймович осуществил перевод на русский язык Пятикнижия, ориентируясь именно на текст Ветхого Завета (*Шифман И.Ш.* От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993). Древневосточный колорит создаётся прежде всего формами имен, передаваемых в транскрипции. Книга была опубликована через три года после смерти автора. Издание текста снабжено небольшим комментарием и вступительной статьей. Судя по всему, автор и издатели ожидали от этой книги многого: обращает на себя внимание поразительный для 1993 г. тираж — 25 000 экземпляров. Приходится признать, что ожидания эти не оправдались. Общественного резонанса это издание не получило.

Особое место в научном творчестве Ильи Шолеймовича занял Угарит. В общей сложности он написал четыре монографии об Угарите: историю Угарита, историю культуры Угарита (*Шифман И.Ш.* Угаритское общество (XIV–XIII вв. до н.э.). М., 1982; *Шифман И.Ш.* Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н.э.). М., 1987), а также два тома переводов на русский язык угаритской художественной литературы, опубликованных уже после смерти автора (Угаритский эпос. Введение, перевод с угаритского и комментарии И.Ш. Шифмана. М., 1993; О Ба῾лу. Угаритские поэтические повествования. Пер. с угаритского и комментарии И.Ш. Шифмана. М., 1999).

А.Г. Грушевой

Сергей Александрович Школяр

(1931–2007)

Сергей Александрович Школяр, которому в этом году исполнилось бы 80 лет, бесспорно, относится к числу наиболее ярких фигур в отечественном востоковедении второй половины XX в. Более полувека творческой деятельности этого выдающегося ученого стали существенным вкладом в российскую и мировую синологию.

Сергей Александрович родился 28 августа 1931 г. в Ленинграде. Вся его жизнь прошла в городе на Неве — здесь в 1949 г. он окончил среднюю школу № 236, после чего поступил на Восточный факультет ЛГУ, на отделение истории Китая. В 1954 г. С.А. Школяр успешно оканчивает Университет и сразу становится внештатным сотрудником Сектора восточных рукописей Института востоковедения Академии наук СССР. В ноябре 1955 г. молодой специалист переведен в штат Сектора, вскоре (с февраля 1956 г.) переименованного в Ленинградское Отделение ИВ АН СССР (в 1991–2007 гг. — Санкт-Петербургский филиал ИВ РАН, с 2007 г. по наст. время — Институт восточных рукописей РАН). Вся дальнейшая научная работа С.А. Школяра, длившаяся более 52 лет, прошла в стенах этого замечательного научного учреждения и соответствует основным направлениям его деятельности.

В течение первых 10 лет работы Сергей Александрович принимает активное участие в изучении рукописного собрания ЛО ИВ АН, его инвентаризации и каталогизации. Он избирает новое, еще только формирующееся направление, названное впоследствии «дуньхуановедение». В 1957 г. Школяр работает в составе группы синологов–сотрудников Института, положившей начало исследованию богатейшей (более 1700 единиц) коллекции рукописных свитков IV–XI вв., обнаруженных в 1900 г. в пе-

© Ветюков В.А., 2011

щерных монастырях г. Дуньхуан на западе Китая. Большую часть собрания составляют священные тексты китайского буддизма. В 1963 г. увидело свет коллективное издание «Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии» (*Воробьева-Десятовская М.И.*, *Гуревич И.С.*, *Меньшиков Л.Н.*, *Спирин В.С.*, *Школяр С.А.* Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963). В следующем году Французская Академия удостоила этот внушительный труд премии Станислава Жульена.

Параллельно Сергей Александрович выполнял различные административные обязанности: в 1958–1961 гг. он — ученый секретарь ЛО ИВ АН (при директоре — академике И.А. Орбели), в 1963–1976 гг. заведует Архивом востоковедов, в 1981 г. становится старшим научным сотрудником, с 1981 по 1994 г. — ученый секретарь специализированного диссертационного совета при ЛО ИВ АН.

С.А. Школяр дважды посещает изучаемую страну. В 1965–1966 гг. он находился на стажировке в Пекинском университете, интенсивно работал в библиотеке, собрав значительный научный материал. Начавшаяся вскоре «Культурная революция», невольным свидетелем событий которой он становится, приводит к эвакуации С.А. Школяра в числе других советских специалистов из КНР. В последующий период напряженных советско-китайских отношений С.А. Школяр читает цикл научно-просветительских лекций для широкой аудитории в Обществе «Знание» и Центральном лектории г. Ленинграда, посвященных политической обстановке в КНР. Повторно Школяр посетил Китай только двадцать с лишним лет спустя — в 1989–1990 гг. Здесь он с присущим ему усердием продолжил поиск научных материалов (одних только книг он привез домой несколько десятков).

Сергея Александровича отличали колоссальная усидчивость, настойчивость и трудолюбие. Свободно владея китайским, английским и немецким языками, он изучал источники и синологическую литературу, накопив колоссальный научный материал. Научное наследие ученого воплощено не только в 34 публикациях, но и в богатейшем архиве (основная часть которого передана в архив Института восточных рукописей РАН), включающем рукописи 18 статей и монографий, а также обширную картотеку, научное значение которой, быть может, намного превышает то, что было опубликовано ученым при жизни.

Сфера исследовательских интересов С.А. Школяра была очень широка и главным образом затрагивала различные стороны китайской военной традиции. Находясь в заочной аспирантуре ЛО ИВ АН, он разрабатывал такую сложную и малоизученную в мировой синологии тему, как история китайской артиллерии в период, предшествовавший и непосредственно последовавший за изобретением пороха. Результатом исследования стал целый ряд статей в специализированных отечественных и зарубежных изданиях, доклады на многочисленных научных конференциях и успешно защищенная в 1970 г. диссертация на соискание степени кандидата исторических наук, озаглавленная «Камнеметная артиллерия и начальный этап развития порохового оружия в Китае» (научный руководитель — д.э.н. Виктор Морицевич Штейн). Многолетняя работа над темой, продолжавшаяся и после защиты диссертации, вылилась в широко известную не только в российской, но и в мировой синологии монографию «Китайская доогнестрельная артиллерия (материалы и исследования)» (М., 1980 г.). Эта книга, в которой подробно освещена история развития, конструктивные особенности и методы применения метательных машин и снарядов, а также организация артиллерийских частей в эпохи Тан, Сун, Юань, не утратила свою популярность до сих пор и на сегодняшний день является самым значительным трудом по истории китайских вооружений в отечественной синологии.

Работая над темой диссертации, Сергей Александрович распространил сферу своей научной деятельности на такую смежную тему, как войны между империей Южная Сун и чжурчжэньским государством Цзинь. Результатом исследования стал ряд статей и докладов и рукопись монографии «Война 1206–1208 гг. между империями Сун и Цзинь (опыт военно-исторического исследования)», также ученым была подготовлена рукопись книги о киданьско-чжурчжэньских войнах.

Изучая труды средневековых военных теоретиков Сюй Дуна, Чэнь Гуя, энциклопедию «У-цзин цзун-яо», служащие важным источником по истории китайской артиллерии, ученый глубоко заинтересовался историей военной мысли Поднебесной. Ряд статей и докладов, посвященных трудам военных авторов древнего и средневекового Китая (см., например: *Школяр С.А*. Сюй Дун и его «Трактат для военачальников» 1005 г. // Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока, XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1988, ч. 1. М., 1990. С. 111–118; *Школяр С.А*. Выдающийся памятник древнекитайской военной мысли. К 2500-летию трактата «Сунь-цзы» // Орел. Военно-исторический журнал. 1993, № 3. С. 31–35), дает весьма скромное представление о поистине титанической исследовательской работе, продолжавшейся более сорока лет. Подлинным плодом этого труда стала уникальная картотека, условно озаглавленная «Энциклопедия военной мысли Китая с древности до наших дней», хранящаяся ныне в архиве Института восточных рукописей РАН. Картотека включает примерно 12 000 карточек и разбита на 19 групп, относящихся к основным периодам китайской истории, начиная с династии Ся и заканчивая периодом Республики, а также включает три группы, посвященные странам китайского цивилизационного ареала. Каждая группа включает разделы «Общее» и «Книги», в качестве приложения выступает отдельная картотека «Персоналии». На исписанных мелким аккуратным почерком карточках фактически содержится текст будущей многотомной монографии. К сожалению «Энциклопедия» до настоящего времени остается неизданной.

Выработанная Сергеем Александровичем еще в студенческо-аспирантский период привычка фиксировать приобретенные знания в личной картотеке превратила последнюю в колоссальную справочную базу. Помимо упомянутой «Энциклопедии военной мысли Китая» в архиве С.А. Школяра есть обширная библиография-картотека военной мысли Китая (передана на кафедру истории Дальнего Востока на Восточном факультете СПбГУ). Интересен также набор карточек по трактату «Инь-фу-цзин» (ныне в архиве ИВР РАН), представляющий собой основу будущей монографии по военно-теоретической стороне даосской мысли (тема, мало разработанная в отечественном востоковедении и весьма интересовавшая ученого). На базе собранных материалов С.А. Школяр подготовил цикл интереснейших лекций для студентов и аспирантов, озаглавленный «Военная идеология Китая, учение о Военном и Гражданском», опять же сведенный в отдельную картотеку (автор настоящей статьи слушал эти лекции, будучи аспирантом С.А. Школяра, в 2003–2007 гг. у него дома).

Ученого отличало очень внимательное и тщательное отношение к научному руководству. Со студентами и аспирантами у него складывались поистине дружеские, доверительные отношения. Он всегда был готов помочь советом, информацией, литературой из личной библиотеки и скрупулезной — порой строгой, но неизменно объективной критикой.

В последние годы жизни (2001–2007) С.А. Школяр переключился на относительно новую тему, работая над текстом монографии «Писцы в Древнем Китае (очерки истории)». Рукопись, к сожалению, остается пока не изданной.

С уходом С.А. Школяра 18 мая 2007 г. отечественное востоковедение лишилось одного из своих ярчайших представителей. Безусловная научная одаренность, многократно усиленная ответственностью, трудолюбием, беззаветной преданностью делу своей жизни, отличали этого без преувеличения выдающегося ученого. Оставленное им научное наследие поистине огромно и требует тщательного анализа, исследования и публикации.

В.А. Ветюков

Г.Х. Каплан

Придаточные причины с относительным местоимением *ša* в аккадском языке

В аккадском языке придаточные предложения, вводимые местоимением *ša* (*ša*-предложения), выступают в качестве придаточных подлежащных, дополнительных, определительных и придаточных обстоятельства времени. На основании текста десятигранной Призмы А Ашшурбанипала и новоассирийских писем можно прийти к выводу, что *ša*-предложения могли выступать и как придаточные, выражающие обстоятельство причины. Это синтаксическое явление в надписях Ашшурбанипала, написанных на литературном младовавилонском диалекте, могло появиться под влиянием разговорного новоассирийского диалекта.

Ключевые слова: аккадский язык, придаточные предложения, *ša*-предложения, обстоятельство причины, Призма Рассама, Призма А Ашшурбанипала, новоассирийский диалект, нововавилонские письма, младовавилонский диалект, ассиризмы.

В современных грамматиках аккадского языка придаточные предложения, вводимые местоимением *ša*, для краткости нередко обозначаются как *ša*-предложения. Они обычно выступают как придаточные подлежащные, дополнительные и определительные (GAG § 165, § 177d). В грамматике В. фон Зодена приведены примеры употребления *ša*-предложений в качестве придаточных обстоятельства времени (GAG § 165d). Статья базируется на материале закладной надписи ассирийского царя Ашшурбанипала (668–635/27 гг. до н.э.)[1], известной как десятигранная Призма Рассама, по имени её открывателя, или Призма А[2] (Streck, Borger). Транслитерация приводится по изданию Р. Боргера. В исследуемом тексте встретилось *ša*-предложение, выражающее обстоятельство причины:

(1) *ina šal-ši gir-ri-ia* ugu ^{I}*ba-a'-li* XX kur *ṣur-ri a-šib* murub$_4$ *tam-tim lu-u al-lik*$^{!}$ *ša a-mat* lugal-*ti-ia la iṣ-ṣu-ru la iš-mu-u zi-kir šap-te-ia*

Streck: Auf meinem dritten Feldzuge zog ich gegen Ba'al, den König von Tyrus, welcher mitten im Meere wohnte, **da** er meinen königlichen Befehl nicht beachtet (und) die Rede meiner Lippen nicht gehört hatte.

Borger: Auf meinem dritten Feldzug zog ich gegen Ba'al, König von Tyrus, welcher mitten im Meere wohnt, **weil** er mein königliches Wort missachtet und auf die Äusserung meiner Lippen nicht gehört hatte.

[1] До нас дошел преимущественно во фрагментарном виде целый ряд закладных надписей Ашшурбанипала. Они представляют собой глиняные призмы (наиболее распространенная форма), цилиндры и усеченные конусы. В синоптическом издании Р. Боргера все закладные надписи называются «призмами» и обозначаются латинскими буквами. Эти надписи по содержанию в большей или меньшей степени близки между собой. Часть из них дошла в нескольких копиях, отличающихся только разным написанием некоторых слов (Borger).

[2] У М. Штрека эта закладная надпись называется «Цилиндр Рассама», или «Цилиндр А», хотя в действительности это призма.

© Каплан Г.Х., 2011

Каплан: Во (время) своей третьей кампании я пошёл на Ба'ала, царя Тира, живущего посреди моря, **так как** он не соблюдал моих царских приказаний, моих речей не слушал.

Streck. Cyl. Rm (A). Col. II 49–51
Borger. Kap. I. Prisma A II 49–51; Kap. VI.
S. 216 (Prisma B II 41–43 = Prisma A II 49–51)

Примечательно, что в Призме B на месте относительного местоимения *ša* употреблен как раз союз причины *áš-šú* (Borger. Kap. I. Prisma A II 51).

Судя по переводам, М. Штрек и Р. Боргер предполагали, что в Призме A и ещё в некоторых случаях *ša*-предложение выражает обстоятельство причины:

(2) *ma-mit* an-šár XX dingir-meš *ik-šu-su-nu-ti-ma šá iḫ-ṭu-u ina a-de-e* dingir-meš gal-meš mun (lies *ṭābtī*) šu-min-*šú-un ú-ba-'i-i-ma šá e-pu-us-su-nu-ti du-un-qu*

Streck: Der Eid Aššurs, des Königs der Götter, erreichte sie, **weil** sie gegen die mit den großen Göttern abgeschlossenen Verträge gesündigt hatten. Die ihnen erwiesene Wohltat, die ihnen gewährte Gnade ahndete ich (Wörtl.: „suchte ich auf, suchte zu erreichen").

Borger: Der Eid bei Aššur, dem König der Götter, erreichte sie, **da** sie gesündig hatten gegen den Vertrag bei den grossen Göttern. Ich forderte Rechenschaft von ihnen wegen meiner Wohltat, **da** ich ihnen Gutes getan hatte.

Каплан: Проклятие Ашшура, царя великих богов, настигло их, **так как** они нарушили клятву великими богами. Их добро я взыскал, **так как** я облагодетельствовал их.

Streck. Cyl. Rm (A). Col. I 132–134
Borger. Kap. I. Prisma A I 132–134; Kap. VI.
S. 213–214 (Prisma C II 128–130 = Prisma A II 132–134)

(3) *ina* 9(ilimmu)-*e gir-ri-ia ad-ke* erim-ḫi-a-*ia* edin ^{I}*ú-a-a-te-e'* XX kur *a-ri-bi uš-te-eš-še-ra ḫar-ra-nu ša ina a-de-ia iḫ-ṭu-ú* mun *e-pu-šu-uš la iṣ-ṣur-ú-ma iṣ-la-a* ^{giš}šudun en-*ti-ia ša* an-šár *e-mì-du-uš*

Streck: Auf meinem neunten Feldzuge bot ich meine Truppen auf. Gegen Uaite', den König von Aribi, schlug ich den Weg ein, **da** er sich verfehlt hatte gegen die mit mir (abgeschlossenen) Verträge, die ihm erwiesene Wohltat nicht (im Gedächtnis) bewahrt und das Joch meiner Herrschaft, welches Aššur ihm auferlegt hatte <…> abgeworfen hatte.

Borger: Auf meinem neunten Feldzug bot ich meine Truppen auf. Gegen Uaite' [richtig: Jaute'], König von Arabien, zog ich geraden Weges, welcher gegen den Vertrag mit mir gesündigt, die Wohltat, die ich ihm erwiesen habe, missachtet, und das Joch meiner Herrschaft abgeworfen hatte, das Aššur ihm auferlegt hat <…>.

Каплан: Во (время) своей девятой кампании я созвал свои войска (и) отправился против Уайате, царя страны арабов, **так как** в нарушение (данной) мне клятвы, добра, сделанного ему, он не помнил и сбросил ярмо моего владычества, которое Ашшур возложил на него.

Streck. Cyl. Rm (A). Col. VII 82–88
Borger. Kap. I. Prisma A VII 82–88; Kap. VI. S. 245

Представляется, что функция *ša*-предложения в примере (3) ничем не отличается от функции *ša*-предложения в примере (1) и его также можно понимать как предложение, выражающее обстоятельство причины.

Необходимо отметить, что в изданном С. Парполой корпусе писем ассирийских учёных, которые адресованы царям Асархаддону (680–669 гг. до н.э.) и Ашшурбанипалу и написаны на новоассирийском диалекте, также встречаются *ša*-предложения,

явно обозначающие обстоятельство причины. Это наблюдается в письмах № 34, 125, 126, 152 (Parpola. Part I–II; Hämeen-Anttila, p. 130).

Письмо № 34

Obv. [5]*ša* LUGAL *be-lí* [6]*iš-pu-ra-an-ni ma-a* [7]*ina ḫa-ra-am-me ina pu-tu-u-a* [8]*ta-ti-ti-sa…* [11]DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ} *ša* AN-*e* KI-TIM [12]UD^{MEŠ} TI.LA GÍD.DA^{MEŠ} [13]*a-na* LUGAL EN-*ja lid-di-nu* [14]*ša* LUGAL *ḫa-as-sa-na-ši-ni* [15]*šá ki ma-ṣi ina* u_4*-me* [16]*an-ni-i-e* LUGAL

Edge [17]*la né-mu-ru-ni* [18]*ina muḫ-ḫi šu-u*

Rev. [1]*ina pu-ut* L[UGAL] [2]*ni-ti-ti-zi*

Parpola: What the king, my lord, wrote to me: "From now on you will stay in my entourage…" May the great gods of heaven and earth give long-lasting days of life to the king, my lord! **That** the king remembered us (and) that we have not seen the king (I do not know) for how long today, **that is** (**the sole reason**) **why** we (want to) stand in front of the k[ing].

Каплан: (Вот), что царь, мой господин, мне написал: «Впредь вы будете находиться в моем окружении…». Великие боги неба и земли пусть дадут долгую жизнь царю, моему господину! **Из-за того, что** царь помнит о нас, (и) **из-за того, что** неизвестно, сколько на сегодняшний день мы не видели царя, мы хотим предстать перед ц[арём].

Part I 34: Obv. 5–Rev. 2

С. Парпола считал, что в письме № 34 только в строке 14 *ša*-предложение выражает обстоятельство причины (Parpola. Part II, p. 112, note 22)[3]. Представляется, что в строках Obv. 15–17 этого письма *ša*-предложение имеет то же значение.

Письмо № 125

Obv. [22]*ša* LUGAL *be-lí ú-pa-ḫir-a-na-ši-ni* [23]*ina* IGI^{MEŠ}*-šú ú-šá-zi-iz-a-na-ši-ni* [24]DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ} DÙ-*šú-nu šá* AN-*e* KI.TIM [25]*a-na* LUGAL *be-lí-já a-du* NUMUN-*šú*

Edge [26]MU-*šú* NUNUZ-*šú lu-šam-ḫi-ru* [27]*ina qin-ni-šú-nu lu-še-ri-bu*

Parpola: **Because** the king, my lord, has gathered us (and) allowed us to stay in his entourage, may all the great gods of heaven and earth do in the same way to the king, my lord, including his seed, descendants (and) offspring, (and) introduce them to their families!

Каплан: **Так как** царь, мой господин, нас собрал, включил в своё окружение, все великие боги неба и земли пусть поступят таким же образом с царём, моим господином, вместе с его отпрысками, с его наследником, с его потомками, пусть введут (их) в свою семью.

Part I 125: Obv. 22–Edge 27

Письмо № 126

Rev.[12]*ú-ma-a* [13]*ú-da ki-i né-me-qe* [14]*ša* [d]*É-a u* [d]*Asal-lú-ḫi* [15]*u ši-per* ŠU^2 *šá* ÌR-*šú*

Edge [16]*i-šal-li-mu-u-*⌜*ni*⌝*!* [17]*šá ik-ri-bi a*[*n-nu-ti*] [18]LUGAL *be-lí ana* ÌR-*šú* [19]*iš-pur-u-ni*

Parpola: Now I know that the wisdom of the gods Ea and Asalluḫi and the activity of his servant will succeed, **since** the king, my lord, has sent t[hese] blessings to his servant.

Каплан: Теперь я знаю, что знания Эа и Асаллухи и умение его (царя) слуги претворятся, **поскольку** царь, мой господин, послал его слуге э[ти] благословения.

Part I 126: Rev. 12–Edge 19

[3] У С. Парполы букв.: «*ša* "that" in the sense of "because" also occurs in 34:14, 126 r17, and 152 r3.

Письмо № 152

Rev. [3]*<u>ša a-na e-liš</u>* [4]*<u>a-na šap-liš</u>* [5]*<u>ú-še-šir-u-ni</u>* [6]*2* UD^{MEŠ} *zu-ú-tú* [7]*ik-tar-ra* [8]*šùl-mu šu-u*

Parpola: **<u>Since</u>** <u>he purged upward and downward (i.e. from his mouth and anus),</u> he has been sweating for two days, and is (now) better (Parpola. Part II, p. 141).

Каплан: **<u>Поскольку</u>** <u>он прочистил сверху и снизу (т.е. его вырвало и пронесло)</u>, два дня он потел. (Теперь) он здоров.

Part I 152: Rev. 3–8

Призма А Ашшурбанипала написана на литературном младовавилонском диалекте. В младовавилонских текстах, созданных в Ассирии, встречаются разного рода ассиризмы (GAG § 191b)[4]. В нововавилонских письмах, современных новоассирийским письмам, не встретились *ša*-предложения, выражающие обстоятельство причины (Dietrich, Woodington). Возможно, данное синтаксическое явление появилось в Призме А Ашшурбанипала под влиянием разговорного новоассирийского диалекта.

Список сокращений

AOAT — Alter Orient und Altes Testament
Cyl. Rm — Der Rassam-Cylinder
GAG — *Soden W. von.* Grundriss der Akkadischen Grammatik. 3, ergänzte Auflage. Roma, 1995
VAB — Vorderasiatische Bibliothek

Список литературы

Borger R. Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften. Wiesbaden, 1996.

Dietrich M. Untersuchungen zur Grammatik des Neubabylonischen. I. Die neubabylonischen Subjunctionen // *lišān mitḫurti.* AOAT 1. Neukirchen-Vluyn, 1969. S. 65–99.

Hämeen-Anttila J. A Sketch of Neo-Assyrian Grammar. Helsinki, 2000.

Parpola S. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I: Texts. Winona Lake, Indiana, 2007 (первое издание: AOAT 5/1. Neukirchen-Vluyn, 1970).

Parpola S. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices. Winona Lake, Indiana, 2007 (первое издание: AOAT 5/2. Neukirchen-Vluyn, 1983).

Streck M. Die Inschriften Assurbanipals. Die Annalen. Der Rassam-Cylinder (A) // Streck M. Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. VAB 7. Lpz., 1916. II. Teil: Texte (Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige). S. 2–91.

Woodington N.R. A Grammar of the Neo-Babylonian Letters of the Kuyunjik Collection (Diss. Ph.D. Yale University, 1982).

Summary

G.Ch. Kaplan

Causal Clauses with the Relative Pronoun *ša* in Akkadian

Akkadian subordinate clauses introduced by the determinative-relative pronoun *ša* (*ša*-clauses) used to form subject, object, relative and adverbial clauses of time. On the basis of Prism A of Assurbanipal as well as Neo-Assyrian letters it is possible to conclude that *ša*-clauses could also be used as causal clauses. The Standard Babylonian syntax of Prism A of Assurbanipal could be then influenced by colloquial Neo-Assyrian.

[4] В Призме А Ашшурбанипала по ассирийскому образцу образуются формы прекатива (GAG § 81c), спрягаются глаголы I' в породе I_1 (преформатив **i*' > *ē*-, GAG § 97c); как в ассирийских диалектах, глагол *wabālu*(*m*) 'приносить' в породе III_1 спрягается по типу *ē*- класса (GAG § 103w) и др.

А.Г. Периханян

К вопросу о происхождении павликианства

В данной статье рассматривается проблема происхождения названия секты павликиан и устанавливается, что в основе названия лежит среднеперс. и парф. *pāvlīk*, что буквально означает «последователь Павла» (несомненно, имеется в виду апостол Павел). Эта секта возникла среди ираноязычных христиан примерно в III–IV вв. н.э. как протестное движение против иерархизации Вселенской церкви.

Ключевые слова: апостол Павел, павликиане, иранские христиане, арм. *awetaran* (термин для Евангелия), ср.-перс. *yazdān aβiyāt.*

Мы не имеем документов, проливающих свет на первоначальную историю павликианства. Первые упоминания об этой секте дают армянские тексты. Самое раннее из них — оно содержится в «Призыве к покаянию» католикоса Иоанна Мандакуни (478–490 гг.) — считают не вполне надежным, ибо упоминание павликиан отсутствует в других существующих списках этого текста. Укажу и на другое обстоятельство: передача названия секты здесь (*Pŏllikean*) — фонетическая, отражающая завершившуюся уже в армянском монофтонгизацию дифтонга *-aw* > *-o*, имевшую место примерно в VII в., что тоже свидетельствует в пользу поздней интерполяции. Но уже вне сомнения упоминание секты в официальных документах, а именно в «Клятве покаяния», принятой на Двинском соборе армянской Апостольской церкви в 535 г. Позже указания о павликианах встречаются в армянских текстах многократно, и я не буду здесь о них говорить, ибо они хорошо известны и описаны в обширной литературе по этому движению.

Оставим пока в стороне «легенды» о происхождении этой секты, имеющиеся у византийских авторов IX в.

Я постараюсь извлечь данные из анализа названия самой секты, из греч. παυλικιανοί (в рукописях παυλικίανοι) и арм. *pawłikeank'*. Всем очевидно, что в основе этого названия лежит производное от имени собственного Павел. Ясно также, что греческая форма имени, засвидетельствованная лишь в середине VII в., по образованию своему негреческая и была навеяна армянской *pawłikeank'*, регулярной в классическом армянском формой множественного собирательного от ед.ч. *pawłik*. Зависимость греческого обозначения от армянского вряд ли может вызывать удивление: лишь начиная с VII в. павликиане из пограничных с Византией армянских областей вдоль верхнего течения Евфрата начали проникать в византийские области и быстро распространять там свое учение. До этого в течение двух или более столетий общины этой секты вели свою деятельность в Армении, и, хотя этнический состав их был неоднородным, включая иранцев, сирийцев, греков, адепты армянского происхождения составляли среди них весьма значительный процент, и известен ряд имен армян-ересиархов.

Удивление скорее может вызвать другое обстоятельство, на которое, насколько мне известно, никто из исследователей не обратил внимания, а именно то, что *pawłik*,

© Периханян А.Г., 2011

лежащее в основе обозначения этой секты, не армянского образования, на что указывают следующие признаки. Во-первых, хотя в классическом армянском и имелся суффикс *-ik*, и очень активный, он функционировал лишь как уменьшительный и не служил для выражения отношения, будь то происхождение или принадлежность. Но образования типа «Павлик», «Павлуша» вряд ли могли служить обозначением принадлежности к секте. Более того, в именах греческого происхождения, оканчивающихся на *-os*, суффикс *-ik* наращивался на это окончание. Уменьшительная форма от армянского *Pawłos, Petros, Kirakos*, *Martiros* и т.п. представала в грабаре как *Pawłosik, Petrosik, Kirakosik, Martirosik*, а не как **Pawłik, *Petrik, *Kirakik, *Martirik*.

Между тем в древнеармянских текстах встречаются образования на *-ik*, в которых этот элемент не является уменьшительным суффиксом, а служит показателем отношения, в частности происхождения или же принадлежности. Таковы, например, *parsik* «иранец; персидский» (букв. «относящийся к Парсу, происходящий из Парса»), *aspahanik* «исфаханец, происходящий из Исфахана», *anašxarik* «иноземец», *ramik* «плебс, плебей», *razmik* «воин», *ostanik* — букв. «относящийся к царскому домену» — обозначение категории лиц, получивших в бенефициарное владение, ставшее наследственным, значительные комплексы; список этот можно продолжить. Но все эти слова заимствованы вместе со своей суффиксацией из западных среднеиранских языков.

Итак, рассмотрение *pawłik* в плане семантики и морфологии этого обозначения исключает его армянское происхождение. Но нетрудно установить ту этнико-языковую среду, из которой вышли первые общины этой секты, поселившиеся в приевфратских областях Армении и развернувшие там свою пропаганду. Ассоциация со среднеперсидскими (и парфянскими) образованиями с суффиском *-īk* < иран. *-(i)ya* + *-ka* (ср. новоперс. *-ī, yā-ye nesbat*) напрашивается сама собой. Рассмотрим здесь некоторые из них.

Ср.-перс. *zandīk* (в надписи III в. *zndyky*) с начала сасанидского времени служило для передачи понятия «еретик», а затем специализировалось в значении «манихей», абстр. имя *zandīkīh* «манихейство». Так, в частности, в сасанидском судебнике *zandīk — rōδišnīh* «распространение, пропаганда манихейства» — обозначение одного из деликтов (A 38, 17). Термин образован путем наращения суффикса релятивности *-īk* к слову *zand* «комментарий, толкование Авесты» и первоначально применялся к лицам, следовавшим за тем или иным толкователем и отступавшим от священного текста.

В берлинском, венском и московском собраниях пехлевийских папирусов времени сасанидской оккупации Египта (ок. 618 — 625) встречается написание *nčwlyk'*, которое О. Хансен, издатель берлинского собрания, верно раскрыл как *nazorīk*, отвечающее греч. Ναζωραῖος «назорей; христианин» (Hansen, 1938, S. 78; Weber, 1992, p. 211–212; Периханян, 1961, с. 84 (папирус № 4)). Ср. также христ.-согд. *n'cr'yq* «назорей/назарей», возможно из сир. *nṣry'*. В частности, в московском папирусе № 4 (инв. № ГМИИ I 1б 841) письмо от представителя оккупационных властей к представителям местной городской администрации начинается так: '*L yzd'n-'byy't* (*yazdān-aβiyāt*) *nčl*(*=r*)*yk' nč* «Помнящим Бога христианам поклон»[1].

В Сасанидском судебнике при рассмотрении юридических казусов и их решений часто даются ссылки на «авторитеты». В одних случаях эти ссылки делаются в общей форме («Авторитетами сказано») — видимо, там, где между ними нет существенных расхождений, — в других же «авторитет» назван по имени. Это комментаторы Авесты, особенно ее правовых насков, из коих до нас дошел только один — «Видев-

[1] *Yazdān* в форме pluralia tantum означает «Бог». Парфянское *aβiyāt* «память» лежит в основе армянского *awetaran* «Евангелие», букв. «хранилище памятных записей». Об этой этимологии арм. *awetaran* и связи этого слова с греческой традицией обозначения Евангелия как ἀπομνημονεύματα, известного по Юстину и идущей к нему традиции (Татиан), см. (Ch. de Lamberterie, 1996, p. 779–828).

дат», об остальных же нам известно лишь по отрывочным упоминаниям (главным образом в «Денкарте»). Остановимся на двух «авторитетах» (*dastaβarān*), названных по имени. Это Anapr (ср.-п. *Aparg* < иран. **Upáraka*-, и.с.). Он автор «Чаштака» (*čāštak* — «наставление; учение»); упоминается в Судебнике (5, 14; 22, 5; 24, 2; 152, 13; A 30, 8) и вне Судебника, и в частности в пехлевийском экзегезисе Авесты («Занд»). Другой авторитет, Медомах (ср.-п. *Mēδōmāh*, написание *myt̲wkm'h*, ср. авестийское и.с. *Maiδyomanha*-), также известен как по Судебнику (5, 13–14; 17, 14; 22, 5; 51, 9; 52, 3, 4, 9), так и вне его. Время их жизни неизвестно, но пехлевийские комментарии к Авесте писались и до письменной фиксации священного текста специально созданным для этого в VI в. авестийским письмом. Престиж их «Чаштаков» в судопроизводстве был настолько велик, что они имели среди правоведов целые школы последователей, о чем мы имеем свидетельство двух статей Судебника (50, 13–17; 51, 16, 52, 15) (Периханян, 1973, с. 152, 155–157; 1997). «Последователь Апарга» передается здесь через *apargīk* (в тексте во мн.ч. — *apargīkān*), а «последователь Медомаха» — через *mēδōmāhīk* (мн.ч. *mēδōmāhīkān*). Таким образом, присоединение суффикса *-īk* к имени собственному давало в среднеперсидском (и в парфянском) образование со значением «последователь такого-то». Все сказанное выше дает нам основание восстанавливать среднеперсидское (а также парфянское) **pāvlīk* «последователь Павла» как оригинал арм. *pawlik*. Данная реконструкция безупречна как в отношении фонетики, так и в отношении морфологии слова и его семантики.

Список сокращений

ВДИ — Вестник древней истории
ГМИИ — Государственный Музей Изобразительных искусств им. А.С. Пушкина
Abhandl. d. PAW — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft

Список литературы

Периханян А.Г. Пехлевийские папирусы собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина. — ВДИ. 1961, № 3.

Периханян А.Г. Сасанидский судебник «Книга тысячи судебных решений» (*Mātakdān ī Hazār Dātastān*). Ереван, 1973, с. 152, 155–157.

Farraxvmart ī Vahrāmān. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book). Introduction, Transcription, Translation of the Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes by Anahit Perikhanian. — Bibliotheca Persica. Mazda Publishers, Costa Masa, California, 1997.

Hansen O. Die mittelpersischen Papyri der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin. — Abhandl. d. PAW 1937, Nr. 9. B. 1938.

Ch. de Lamberterie. Le nom de l'Évangile en arménien. — Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia. Spoleto, 1996.

Weber W. Ostraca, Papyri, Pergamente. Textband. — Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part III. Pahlavi Inscriptions. London, 1992.

Summary

A.G. Perikhanyan

On the Origin of the Pavlikianian Sect

The article is devoted to the problem of the Pavlikianian sect's name origin. It is stated that the Middle-Persian and Parthian term *pāvlīk* is based on the Armenian word *pāvlīk* [= (the Apostle) "Paul's follower"]. The sect originated among Iranian-speaking Christians in ca. 3rd–I4th centuries A.D. as a protest movement against the hierarchization of the Ecumencial Church.

Е.П. Островская

О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.)

Статья посвящена особенностям жанра Автокомментария к «Абхидхармакоше» Васубандху (IV–V вв.), наиболее репрезентативному компендиуму философских концепций, разъясняющих специальную терминологию санскритской Трипитаки — свода буддийских канонических текстов. На основе логико-синтаксического и лексико-грамматического анализа введения к трактату автор статьи интерпретирует жанр Автокомментария в качестве курса теоретических лекций, предназначенных для студентов буддийских монастырей-университетов.

Ключевые слова: письменное наследие древней и раннесредневековой Индии, буддизм, санскритская Трипитака, Абхидхарма, «Абидхармакоша-бхашья» Васубандху.

Изучение восьмитомного трактата Васубандху «Абхидхармакоша-бхашья», созданного на рубеже IV–V вв. и переведенного в процессе продвижения буддизма за пределы Индии на китайский, тибетский и уйгурский языки, является исключительно важной в научном отношении источниковедческой проблемой. В данном источнике суммирован и детально разъяснен понятийно-терминологический и концептуальный аппарат санскритской Трипитаки, свода буддийских канонических текстов, безвозвратно утраченных в своем большинстве. За исключением отдельных фрагментов рукописей, обнаруженных в Центральной Азии отечественными и зарубежными исследователями, наука долгое время не располагала источниками, раскрывающими историко-культурный генезис санскритской терминологии буддизма и того исходного комплекса идей, который получил дальнейшее развитие как в самой Индии, так и за ее пределами. До 1935 г. санскритский оригинал трактата Васубандху также числился среди невосполнимых утрат.

Острый интерес классиков отечественной и зарубежной буддологии — Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Л. де ла Вале Пуссена, С. Леви, Д. Росса, У. Огихары к «Абхидхармакоша-бхашье», пробудившийся в 1910-х годах, объяснялся не только обнаружением неполной уйгурской версии трактата, найденной А. Стейном в Центральной Азии. Располагая двумя китайскими и тибетским переводами памятника и санскритским комментарием Яшомитры (IX в.) — “Sphutārthā Abhidharmakośa-vyākhyā” (SAKV, 1932–1936), ученые надеялись определить исходный фонд специальной санскритской лексики и выявить предметную область ее значений. Однако разрешить эту проблему в полном объеме, не имея оригинала «Абхидхармакоша-бхашьи», оказалось затруднительно[1]. Его неожиданное обнаружение в 1935 г. выдающимся индийским исследователем Рахулой Санкритьяяной в Тибете, в буддийском монастыре

[1] О международном проекте изучения «Абхидхармакоши», осуществлявшемся на базе отечественной научно-издательской серии «Bibliotheca Buddhica», см.: Рудой, 1998, с. 103–108.

© Островская Е.П., 2011

Нгор, и последующее издание, осуществленное в Индии П. Прадханом (АКВ, 1967), открыли новый этап в разработке указанной проблемы.

Первый существенный шаг в этом направлении был сделан отечественным индианистом-санскритологом В.И. Рудым (1940–2009), приступившим в конце 1960-х годов к переводу «Абхидхармакоша-бхашьи» на русский язык. В.И. Рудой, стремясь адекватно определить место изучаемого памятника в структуре традиционных жанров философской литературы Индии, не ограничился его общей квалификацией «шастра» (śāstra — «трактат; учение; теория»), поскольку термин kośa, включенный в заглавие произведения, указывает на особую жанровую специфику данной шастры. Переводы заглавия, проистекающие из некритического использования общеязыковых значений слова «kośa» — «сокровищница; вместилище», не учитывали сложившуюся в Индии номенклатуру жанров, в рамках которой термином «kośa» обозначались специальные толковые словари. Подготовив к изданию комментированный перевод первого раздела «Абхидхармакоша-бхашьи», сопровождаемый списком санскритско-тибетско-китайских терминологических соответствий, В.И. Рудой определил жанр произведения как «энциклопедию Абхидхармы» (ЭА, 1990).

В настоящее время, когда завершен комментированный перевод на русский язык всего памятника и опубликованы шесть из восьми его разделов (АК, 1998; АК, 2001; АК, 2006), предложенная В.И. Рудым жанровая квалификация трактата Васубандху полностью подтвердилась.

Аргументируем основание этой квалификации. Термин «abhidharma» функционирует в буддийских источниках в трех значениях. Первое — «высшая дхарма», т.е. Нирвана как высшая цель религиозной жизни последователей Будды Шакьямуни. Второе — «учение о высшей дхарме», т.е. учение о пути к Нирване. Третье — «собрание текстов, составляющих третью часть Трипитаки». Восемь разделов «Абхидхармакоша-бхашьи» соответствуют задаче изложения учения о пути к Нирване в форме системной, тематически взаимосвязанной последовательности концептуальных положений, снабженных разъяснениями. Первый раздел — «Учение о классах» — посвящен анализу трех канонических классификаций элементов, конституирующих индивидуальную психику в процессуальном аспекте, т.е. как поток причинно обусловленных состояний.

Второй — «Учение о психических способностях» — излагает теорию поэтапного обретения «чистых» способностей: «познание еще не познанного» (т.е. способность видения собственной психики в парадигме буддийской догматики — «четырех благородных истин»), «глубинное познание» (т.е. способность целенаправленного освобождения психики от аффективных предрасположенностей, искажающих познавательный процесс), «совершенное знание» (т.е. способность практиковать «высшую дхарму» — полностью свободное от аффектов нирваническое состояние сознания).

Третий раздел — «Учение о мире» — представляет буддийскую космологию в аспектах обоснования несотворенности вселенной и концепции взаимозависимого возникновения «новых рождений», т.е. форм существования индивидуального сознания, возобновляющихся в непрерывной причинно-обусловленной последовательности. Буддийская картина мира демонстрирует неизменную связь индивидуального существования и страдания, обусловленную «опьяненностью сансарой» — аффективной привязанностью к объектам наслаждения и жаждой самоутверждения в круговороте рождений.

Четвертый раздел — «Учение о карме» — раскрывает буддийскую религиозную антропологию, т.е. концепцию благого и неблагого действия, имеющего в качестве своего трансцендентного следствия возникновение благой либо неблагой формы но-

вого рождения. В данном разделе дается теоретическая интерпретация Пратимокши — системы буддийских дисциплинарных обетов, структурирующей вертикаль социорелигиозных статусов («мирянин/мирянка»; «послушник/послушница»; «монах/монахиня»), и излагается концепция «религиозной заслуги» как специфической формы взаимодействия монашествующих и мирян[2].

Пятый раздел — «Учение об аффективных предрасположенностях» — посвящен детальной классификации аффективных предрасположенностей индивидуальной психики и способов их искоренения, предписанных системой специфических религиозных практик.

Шестой раздел — «Учение о пути благородной личности» — представляет сумму тех теоретических концепций, которые служат обоснованием практик, ведущих к вступлению в Нирвану. В нем также изложена буддийская персонология — типология личностей, осуществивших высшую цель религиозной жизни, следуя к ней различными путями.

Седьмой раздел — «Учение о знании» — вводит типологию разновидностей знания, обретаемого в практиках сосредоточения сознания с целью нейтрализации и полного искоренения аффективных предрасположенностей.

Восьмой раздел — «Учение о созерцании» — содержит аналитические описания различных уровней сосредоточения сознания, характеризующих этапы духовного прогресса на пути к Нирване.

Таким образом, «Абхидхармакоша» является не чем иным, как специальной энциклопедией — сводом теоретических знаний в области канонической Абхидхармы.

Интерпретация Абхидхармы как «философии» базируется на признании того факта, что «учение о высшей дхарме» выступает продуктом логико-понятийного мышления, т.е. строгого определения содержания и объема понятий и силлогической репрезентации выводного знания. Оценка проблематики Абхидхармы как специфичной именно для философского дискурса, а не для иных форм духовной деятельности общества, была полномасштабно обоснована О.О. Розербергом (1888–1919) в монографии «Проблемы буддийской философии» (Розенберг, 1991).

Обратимся теперь к способу изложения материала в «Абхидхармакоша-бхашье». Трактат состоит из стихотворных строф (карик), сопровождаемых комментарием, жанр которого обозначен термином bhāṣya (*букв.* «беседа; обсуждение») — «устное разъяснение». Согласно преданию, Васубандху преподавал Абхидхарму в буддийском монастыре-университете, располагавшемся в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан). Каждое занятие со студентами он завершал афористичной формулировкой, изложенной в стихотворном размере kārikā. Эти мнемотехнически удобные афоризмы, собранные воедино, и составляют шастру «Абхидхармакоша». Использование размера kārikā при создании шастр нередко встречается в массиве философских письменных памятников Индии, поскольку обучение как метод воспроизведения школьной традиции предполагало непременное заучивание текста наизусть. В устной форме осуществлялось и разъяснение текста учителем — «ачарьей». Строфы-карики не предполагали дискурсивно развернутой полноты высказывания, ибо выполняли роль мнемотехнического смыслового каркаса, определявшего систему и тематическую последовательность в изложении материала. Иными словами, карики не могли быть адекватно поняты без соответствующего комментария. Эту функцию примени-

[2] Анализ буддийской антропологии с позиций социологии религии представлен в исследовании Е.А. Островской, посвященном процессу институционализации буддизма в Тибете (Островская-мл., 2008, с. 171–211).

тельно к «Абхидхармакоше» и выполняет бхашья, которую принято считать автокомментарием, т.е. произведением Васубандху.

Наблюдение над текстом трактата позволило выявить ряд особенностей данной бхашьи. Разъяснение понятийно-терминологического аппарата карик строится в ней с упором на силлогистическую демонстрацию в определении содержания и объема понятий. Особое внимание уделяется формулировке основания выводного знания[3], но при этом теоретическая рефлексия в языке науки логики не эксплицируется, оставаясь в подтексте разъяснения. Это свидетельствует о том, что данная бхашья предназначалась студентам, прошедшим предварительную углубленную подготовку в области логики и эпистемологии.

Важно указать, что в автокомментарии немалое место занимает процедура логико-дискурсивной интерпретации тех метафор, которые использовались в канонических сутрах. Цель такой герменевтической процедуры — показать, что такие метафоры функционируют на статусе понятий и обладают отчетливо формулируемым содержанием и объемом.

В бхашье приводятся образцы полемики по узловым концептуальным проблемам, например: о несотворенности вселенной (АК, 1998, с. 535–536), о «метафизических» вопросах, оставленных Буддой Шакьямуни без ответа (АК, 2006, с. 69–71), о реальности счастья (АК, 2006, с. 345–350), о возможности выпадения из состояния Нирваны (АК, 2006, с. 401–403). Эти и многие другие темы, обсуждаемые в бхашье в форме философского спора, были, на наш взгляд, призваны подготовить учеников Васубандху к победоносному участию в интеллектуальных схватках на диспутальной площадке.

Вопрос о том, к какой школе причислял себя автор «Абхидхармакоша-бхашьи», обсуждается исследователями в течение многих десятилетий[4]. И дело не только в том, что наряду с «Абхидхармакошей» и другими «хинаянскими» трактатами авторству Васубандху приписываются произведения махаянского круга, отличные по концептуально-понятийному аппарату и стилистике изложения. В «Абхидхармакоша-бхашье» делается упор на освещении системы воззрений школы вайбхашика (другое название — сарвастивада), но по ряду вопросов Васубандху солидаризируется с теоретическими построениями другой школы — саутрантика. С позиций саутрантики составлен и упоминавшийся выше комментарий Яшомитры к «Абхидхармакоше». Однако, для того чтобы счесть Васубандху приверженцем воззрений этой школы, не имеется достаточных оснований, поскольку многие ее концепции (например, о возможности выпадения из состояния Нирваны) подвергнуты в «Абхидхармакоша-бхашье» жесткой контраргументации.

Предмет трактата определяется в бхашье следующим образом: «В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, [шастра], является его вместилищем. Или: Абхидхарма служит основой этой шастры, извлеченной из нее. <…> Абхидхарма излагалась Бхагаваном [Буддой] при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид…» (АК, 1998, с. 194).

Думается, что Васубандху, составляя именно энциклопедию Абхидхармы, принципиально вставал на позицию объективной оценки вклада различных буддийских школ в развитие постканонического философского дискурса, стремясь определить наиболее плодотворные и логически консистентные концепции каждой из них и де-

[3] О постановке проблемы выводного знания в индийской философии см.: Канаева, 2002, с. 15–77. О буддийских концепциях в науке логики I в. до н.э. — IV в. н.э. см.: Заболотных, 2002, с. 216–222.

[4] См., в частности: Kritser, 1999, с. 19–20; Bayer, 2010, с. 33–41.

завуировать слабо аргументированные теоретические построения. В бхашье, подчеркнем, наряду с воззрениями вайбхашики и саутрантики приводятся концепции и многих других буддийских мыслительных субтрадиций.

Определенный интерес вызывает вопрос о письменной фиксации автокомментария. Текст бхашьи содержит косвенное поименование автора строф-карик термином «ācārya» — «учитель, наставник». Карики, изложенные от первого лица, цитируются с использованием глагольных форм третьего лица. В тех случаях, когда синтаксис и лексико-грамматические формы комментируемых высказываний не позволяют однозначно установить смысл, бхашья дает двойное истолкование. Эти наблюдения заставляют задаться вопросом: был ли Васубандху самоличным составителем комментария к «Абхидхармакоше»? Бхашья по форме изложения более всего походит на курс лекций, запротоколированный компетентным слушателем (или коллегией слушателей). Возможно, такая запись была выверена автором «Абхидхармакоши», но не менее вероятно, что редактирование и письменная фиксация бхашьи осуществились на основе коллективной работы учеников уже после ухода ачарьи.

В пользу последнего допущения можно привести один немаловажный, на наш взгляд, довод. В тибетском переводе «Абхидхармакоша-бхашьи», которым пользовался Ф.И. Щербатской, как и в издании санскритского оригинала, осуществленном П. Прадханом, представлен девятый раздел, не имеющий в отличие от предыдущих разделов ни заглавия, ни тематической аннотации. В его составе отсутствуют строфы-карики, и в стилистическом отношении он представляет собой прозаическое философское эссэ, посвященное развернутому опровержению существования вечного субстанциального «Я». Никакой системно-тематической необходимости в подобном дополнении «Абхидхармакоша» не требует, поскольку данная проблема детально рассматривается в ее первом разделе. Кроме того, девятый, дополнительный раздел не упоминается в трактате «Абхидхармадипа» (ADV, 1959) анонимного автора, современника и непримиримого оппонента Васубандху.

Допустимо предположить, что известный ныне санскритский оригинал «Абхидхармакоша-бхашьи» с дополнением девятого раздела оформился письменно в то время, когда стихотворная шастра «Абхидхармакоша»[5] была уже хорошо известна широкому кругу образованного буддийского монашества Индии и функционировала в качестве учебной дисциплины в монастырях-университетах[6].

Для того чтобы проиллюстрировать наш вывод о лекционном характере жанра «бхашья», как он представлен в трактате Васубандху, обратимся к тексту введения — первой карике и комментарию к ней. Ф.И. Щербатской, уделявший чрезвычайно значительное внимание методологии перевода буддийских трактатов на европейские языки, неоднократно подчеркивал, что наряду с философским (интерпретирующим) переводом полезно выполнять буквальный перевод, воспроизводящий, насколько это возможно, синтаксис санскритского оригинала. Данное пожелание базировалось на глубоком понимании важности воспроизведения логико-эпистемологической структуры исследуемого памятника, без чего невозможно проникнуть ни в стиль мышления, характерный для изучаемой школьной традиции, ни в содержание памятника. С учетом этого мы произвели логико-синтаксический и лексико-грамматический

[5] Первое издание санскритского оригинала карик было осуществлено индийским ученым Гокхале в 1946 г. (АК, 1946).

[6] Следует отметить, что великий реформатор тибетского буддизма Цзонхава (1357–1419), основатель школы гелугпа (к которой принадлежат и российские буддисты Бурятии, Калмыкии, Тувы), включил «Абхидхармакоша-бхашью» в список обязательных учебных дисциплин в системе высшего буддийского образования. Подробнее об этом см.: Островская-мл., 2008, с. 245–246.

анализ вводного фрагмента, являющийся основанием предлагаемого буквального перевода. Транслитерация текста выполнена нами по изданию П. Прадхана (AKB, 1967) и сверена по изданию первой главы трактата, осуществленному Ясунори (AKB, 1989).

1. **yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ**
saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra/
tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre
śāstraṃ pravakṣyāmi-abhidharma-kośam//

Вводная строфа, призванная обозначить ту линию учительской преемственности, к которой причисляет себя автор произведения.

По смысловой нагрузке вводная карика — посвящение Учителю. В первой и второй строках характеризуются достоинства адресата посвящения. Далее констатируется совершение акта почитания («tasmai namaskṛtya…» — «тому поклонившись…»). А затем изъявляется намерение изложить собственный трактат и указывается название произведения («śāstraṃ pravakṣyāmi…» — «шастру изложу…»).

Разбор

Строфа в целом представляет собой сложноподчиненное предложение с деепричастным оборотом. Главное предложение — śāstraṃ pravakṣyāmi-abhidharma-kośam. Подлежащее опущено, поскольку сказуемое pravakṣyāmi выражено личной формой глагола (*1-е л.*, *sg*., *fut., P.* от √vac — «оглашать; предлагать; излагать; называть») — «изложу», или «буду излагать».

Прямое дополнение śāstraṃ (*A*., *sg*., *n.* от śāstra) — «трактат, шастру» — согласовано с приложением (названием трактата) — abhidharma-kośam (*A*., *sg*., *n.* от abhidharma-kośa) — «Абхидхармакошу».

Деепричастным оборотом tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre выражено обстоятельство, уточняющее последовательность действий. Деепричастие namaskṛtya (от namas-√kṛ — «совершать поклонение; выражать почтение, приветствовать») свидетельствует, что изложению трактата предшествовал ритуальный акт почитания Учителя.

Дополнение, обозначающее адресат поклонения, выражено указательным местоимением tasmai (*D. sg*., *m.* от tad) — «тому» и согласованным с ним эпитетом Будды Шакьямуни — yathā-artha-śāstre (*D. sg.*, *m.* от yathā-artha-śāstṛin — «истинный Учитель»).

Сложное слово yathārtha-śāstrin (тип сложения — *karmadhāraya*[7]) прослеживается в буддийских трактатах как один из устойчивых эпитетов Будды, характеризующий основоположника вероучения в качестве автора канонических шастр — семи трактатов, включенных в третий раздел Трипитаки — Абхидхарму. Первый элемент этого сложного слова выражен *adj.* athā-artha — «соответствующий цели; истинный, правильный, верный». Второй — существительным śāstrin (*m.*) — «знаток шастр; ученый, мудрец; Учитель». Соответственно, yathārthaśāstrin — «истинный Учитель».

Не все буддийские школы признавали канонические трактаты Словом Будды. В частности, саутрантики, в отличие от сарвастивадинов (вайбхашиков), полагали, что составителями канонических шастр выступали прямые ученики Шакьямуни, а не он сам. Васубандху, называя Будду yathā-artha-śāstrin, разделяет тем самым позицию школы сарвастивада (вайбхашика), согласно которой именно основатель Дхармы создал все семь канонических трактатов с целью разъяснения глубинного смысла сутр и религиозно-дисциплинарных наставлений.

[7] *Karmadhāraya* — тип образования сложного слова, равнозначного словосочетанию, в котором первый элемент выступает как согласованное приложение ко второму или как примыкающее к нему наречие.

Придаточное предложение yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra связано с деепричастным оборотом tasmai namaskṛtya… посредством использования морфологически однотипных местоимений (yad…tad). Относительное местоимение yaḥ (*N.*, *sg.*, *m.* от yad — «кто; который») соотносится с указательным местоимением tasmai.

Подлежащее yaḥ снабжено обособленным определением sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ, которое выражено четырехэлементным сложным словом (тип сложения *karmadhāraya*). Первый его элемент — *adv.* sarvathā — «полностью; всецело; во все времена». Второй — местоименное прилагательное sarva — «весь, всякий, каждый» (*любой*). Третий — *pp.* hata (от √han — «убивать, уничтожать; повреждать») — «уничтоженный». Четвертый — отглагольное существительное andhakāraḥ (*N.*, *sg.*, *m.* от andhakāra — «мрак, тьма»). Соответственно, sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ — «полностью вся уничтоженная тьма». Учитывая, что в классическом санскрите причастия страдательного залога прошедшего времени (*pp.*) эквивалентны глагольным формам имперфекта, этот оборот можно интерпретировать с использованием глагольной формы прошедшего времени — «[у кого] полностью вся уничтожена тьма». Это обособленное определение, относящееся к подлежащему придаточного предложения yaḥ, метафорически указывает на первое благое качество (достоинство) истинного Учителя — состояние абсолютного и совершенного просветления.

Сказуемое в придаточном предложении ujjahāra (*3-е л.*, *sg.*, *pf.*, *P.* от ud-√hṛ — «вытаскивать; извлекать») — «извлек».

Прямое дополнение выражено существительным jagad (jagat: t перед u→d[8]; *A.*, *sg.*, *n.*) — «мир живых существ; человечество».

Обстоятельство места действия выражено сложным словом saṃsāra-paṅkāj (…paṅkāt: t перед j→j; *Abl.*, *sg.*, *m.*). Первый элемент — существительное saṃsāra (*n.*), производное от глагола sam-√sṛ со значением «проходить через вереницу последовательных состояний». Второй элемент (связанный с первым по типу сложения *tatpuruṣa*[9]) — существительное paṅka (*m.*) — «грязь; глина; трясина». Соответственно, saṃsāra-paṅkāj — «из трясины сансары»

Итак, yaḥ…saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra — «кто… извлек мир живых существ из трясины сансары», и этой метафорической формулировкой обозначено второе из двух названных в придаточном предложении достоинство истинного Учителя.

Перевод карики:

Кто [тот, у кого] полностью вся уничтожена тьма,
[Кто] извлек мир живых существ из трясины сансары,
Тому поклонившись истинному Учителю,
Шастру изложу «Абхидхармакоша».

Бхашья

(1) **śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ svasya śāstur-māhātmya-jñāpana-arthaṃ guṇa-ākhyāna-pūrvakaṃ tasmai namas-kāram-ārabhate ya iti/**

Обсуждается вопрос, почему желающий создать шастру (śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ) начинает акт поклонения (namas-kāram-ārabhate), адресованный Учителю, с местоимения «кто» — «ya iti». Частица iti («так; сказано; таков смысл слов») выступает в данном случае показателем цитирования комментируемого текста.

[8] Здесь и далее таким способом раскрываются *sandhi* («правила соединения») — зафиксированные письменно комбинаторные и позиционные звуковые изменения.

[9] *Tatpuruṣa* — тип образования сложного слова, равнозначный словосочетанию с подчинительной связью, в котором первый элемент, выступающий в каком-либо из косвенных падежей, уточняет значение второго элемента.

Разбор

Группа подлежащего выражена единым смысловым блоком śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ. Сложное слово praṇetu-kāmaḥ (*N.*, *sg.*, *m.*) образовано по типу сложения *bahuvrīhi*[10]. Первый его элемент выражен специальной формой инфинитива praṇetum от pra-√nī («вести вперед; предлагать; творить, создавать; выступать автором») — «создать». Второй — существительным kāma (*m.*) — «желание», которое в конце сложных слов образует значения «имеющий желание, имеющий намерение; желающий, намеревающийся». Прямое дополнение śāstram (*A.*, *sg.*, *n.*) — «шастру». Соответственно, śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ — «желающий создать шастру», или «намеревающийся предложить шастру». В этих словах содержится апелляция к последней строке комментируемого текста — «śāstraṃ pravakṣyāmi-abhidharma-kośam» («Шастру изложу „Абхидхармакоша“»).

Сказуемое — ārabhate (*3-е л.*, *sg.*, *индикатив pr.*, *Ā* от ā-√rabh — «приступить *к чему-либо*; приниматься *за что-либо;* начинать») — «начинает».

Прямое дополнение — namas-kāram (*A.*, *sg.*, *n.*) — «почитание; поклонение; восхваление; почтительное приветствие».

Дополнение, уточняющее адресат акта почитания, — tasmai (*D.*, *sg.*, *m.*). Комментатор апеллирует к строке карики «tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre» («Тому поклонившись истинному Учителю»).

Обстоятельство цели действия, относящееся к сказуемому ārabhate, — svasya śāstur-māhātmya-jñānana-arthaṃ. Сложное слово māhātmya-jñāpana-arthaṃ является вторичным образованием — сложением по типу *tatpuruṣa* служебного наречия arthaṃ («для, ради; с целью») и первичного сложного слова māhātmya-jñāpana. Сложное слово māhātmya-jñāpana (тип сложения — *tatpuruṣa*) выражено существительным māhātmya (*n.*) — «великодушие, благородство; величие, мощь» и отглагольным существительным jñāpana (*n.*), образованным от каузатива jñāpayati (√jñā — «знать; быть осведомленным») со значениями «делать известным, осведомлять, извещать». Соответственно, māhātmya-jñāpana-arthaṃ — «с целью осведомления о величии».

Значение слова māhātmya уточняется несогласованным определением svasya śāstur, в котором svasya — местоименное прилагательное (*G.*, *sg.*, *m.* от sva — «свой, собственный») — «собственного»; śāsturˌ (*G.*, *sg.*, *m.*) — «Учителя».

Соответственно, обстоятельство цели — «с целью осведомления о величии собственного Учителя», или «чтобы осведомить о величии собственного Учителя».

Обстоятельство образа действия выражено сложным словом guṇa-ākhyāna-pūrvakaṃ. Это вторичное сложное слово образовано сложением первичного — guṇa-ākhyāna с *adv.* pūrvakaṃ — «в соответствии; предварительно» (тип сложения *tatpuruṣa*). Сложное слово guṇa-ākhyāna (тип сложения — *tatpuruṣa*) выражено существительным guṇa (*n.*) — «добродетель; благое качество; достоинство» и отглагольным существительным ākhyāna (*n.*), образованным от ā-√khyā («называть; перечислять; именовывать; повествовать, рассказывать»).

Значение первичного сложного слова — «перечисление достоинств», а вторичного — «в соответствии с перечислением достоинств».

Перевод: **[Автор], желающий создать шастру, с целью осведомления о величии собственного Учителя в соответствии с перечислением [его] достоинств начинает поклонение тому [словом] «кто».**

(2) **buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya-āha hatam-asya-andhakāram-anena vā-iti hata-andhakāraḥ/**

[10] *Bahuvrīhi* — тип сложения, образующий атрибутивное сложное слово.

Комментатор разъясняет, кого именно имеет в виду автор, говоря «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ», и каким образом следует интерпретировать определение «hata andhakāraḥ», учитывая смысловую неоднозначность синтаксической структуры первой строки карики.

Разбор

Сложноподчиненное предложение с бессоюзным придаточным — hata-asya-andhakāram-anena vā и деепричастным оборотом, стоящим в начале, — buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya. Частица iti как показатель цитирования вводит слова карики — «hata-andhakāraḥ».

Подлежащее опущено, поскольку сказуемое выражено личной глагольной формой āha (*3-е л.*, *sg.*, *pf.* от неправильного глагола ah — «говорить»). Как известно, в лексикографии санскрита зафиксированы только две формы этого глагола — āha и āhuḥ (*3-е л.*, *pl.*, *pf.*), и обе они обычно переводятся личными глагольными формами настоящего времени: «он говорит», «они говорят».

Деепричастный оборот buddhaṃ bhagavantam-adhikṛṭya синтаксически эквивалентен придаточному предложению, причем пассивное причастие долженствования (герундив) adhikṛtya (от adhi-$\sqrt{\text{kṛ}}$ — «ставить во главе; иметь в виду; делать основой») относится к buddhaṃ bhagavantam.

Прямое дополнение к adhikṛtya — bhagavantam (*A.*, *sg.*, *m.*) конкретизирует, кого именно следует иметь в виду, когда автор шастры говорит: «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ». Buddhaṃ (*A.*, *sg.*, *m.*) — «Будду Бхагавана».

Отметим, что употребление устойчивого эпитета Будды «Бхагаван» в буддийских трактатах теоретически обосновано концепцией mokṣa-bhagiya — «благо освобождения». Будда как высший тип просветленной личности является обладателем блага полного и совершенного освобождения от уз сансары и одновременно выступает для своих последователей подателем этого блага, т.е. проповедником истинного учения.

Учитывая тот факт, что в классическом санскрите активная глагольная конструкция часто заменяется пассивной, можно соответствующим образом интерпретировать деепричастный оборот buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya: «следует иметь в виду Будду Бхагавана, [когда автор] говорит…», или «долженствуя иметь в виду Будду Бхагавана, [автор] говорит…».

Бессоюзное придаточное предложение hata-asya-andhakāram-anena vā — комментаторская реконструкция двоякого смысла сложного слова hata-andhakāraḥ (*N.*, *sg.*, *m.*). С этой целью комментатор вводит уточнения, выраженные двумя различными падежными формами местоимения idam («этот; он»): asya (*G.*, *sg.*, *m.*) — «у этого» и anena (*I.*, *sg.*, *m.*) — «этим».

Частица vā — «или» (рассматриваемая в ряде грамматик в качестве союза) указывает на допустимость альтернативной интерпретации: hata-asya-andhakāram («уничтоженная у этого тьма») anena vā («или этим»).

Перевод: **Долженствуя иметь в виду Будду Бхагавана, [автор] говорит: «уничтожена у этого тьма или этим» — [таков смысл слов] «уничтожена тьма».**

(3) **sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hata-andhakāraḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ/**

Комментируются значения слов «sarvathā» и «sarva», уточняющих смысл «hata-andhakāraḥ».

Разбор

Предложение номинативного типа; связка опущена. Употребление двойного *N.* как грамматического показателя определяемого (sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ) и определения (sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hata-andhakāraḥ) указывает на специфическое значение опущенной связки — «быть, становиться», которое допустимо ин-

терпретировать конъектурой «[означает в данном контексте]» или «[таков смысл слов]».

Слова sarveṇa prakāreṇa разъясняют значение *adv*. sarvathā — «полностью; совершенно»: sarveṇa (*I., sg., m.* от местоименного прилагательного sarva — «весь; всякий; каждый») — «каждый (т.е. *любой*); prakāreṇa (*I., sg., m.* от prakāra — «способ; метод») — «способом». Следует отметить, что слово prakāra используется в текстах постканонической абхидхармистской традиции как термин подъязыка, употребляемый для общего обозначения методик уничтожения аффективных предрасположенностей психики. 98 аффективных предрасположенностей (ранжированных по своей номенклатуре и степеням интенсивности) уничтожаются посредством применения такого же количества специальных методик. Изложению этой концепции Васубандху посвятил пятый раздел «Абхидхармакоши» — «Учение об аффективных предрасположенностях» (АК, 2006, с. 54–108).

Слово sarvasmin (*L., sg.* от местоименного прилагательного sarva) — «во всем» разъясняет значение слова sarva в составе определяемого.

Перевод: **Каждым способом во всем уничтожена тьма — [таков смысл слов] «полностью вся уничтожена тьма».**

(4) **ajñānaṃ hi bhūta-artha-darśana-pratibandha-andhakāram/**

Раскрывается смысл метафоры andhakāra («тьма») в логико-дискурсивном аспекте.

Разбор

Предложение номинативного типа; связка опущена. Подлежащее ajñānaṃ (*N., sg., n.* от ajñāna — «незнание») синтаксически сближено с частицей hi («ибо»; «же»; «именно»), которая несет эмфатическую нагрузку.

Именная часть сказуемого выражена цепочкой сложных слов: (bhūta-artha) + (darśana-pratibandha) + andhakāram (*A., sg., m.*). Сложное слово darśana-pratibandha (тип сложения — *tatpuruṣa*): первый элемент выражен отглагольным существительным darśana (*n.*), производным от √dṛś («видеть»); второй — отглагольным существительным pratibandha (*m.*), производным от prati-√bandh («привязывать; укреплять, крепить; создавать помеху; препятствовать»). Соответственно, darśana-pratibandha — «препятствие для видения», или «препятствие видению».

Сложное слово bhūta-artha относится к особым случаям именного сложения, когда порядок основ внутри сложного слова противоположен ожидаемому смыслу. Первый элемент выражен субстантивированным *pp*. bhūta от √bhū — «быть, существовать» и имеет значения «сущее; действительность; существующее в действительности». Второй элемент выражен существительным artha (*n.*) — «цель; польза; богатство; вещь, реальный объект, реальное». Тип сложения, послуживший основой этого особого случая, — *bahuvrīhi*, значение bhūta-artha — «имеющее существование в качестве реального», т.е. «реально существующее».

Слово bhūta-artha связано со вторым сложным словом — darśana-pratibandha по типу сложения *tatpuruṣa:* «препятствие видению реального существующего».

В свою очередь, весь этот блок именных сложений выступает приложением к стоящему в *A*. слову andhakāram (тип сложения — *karmadhāraya*): «тьма — препятствие видению реально существующего».

Важно отметить, что сложное слово bhūta-artha наряду с его эквивалентом artha-bhūtaṃ входит в буддийский философский лексикон в качестве терминологического обозначения идеала познания — «истинного знания»: bhūta-artha-darśana является синонимом yathā-artha-jñāna. Такой тип знания свойствен просветленным личностям — тем, к кому следует относить метафорическое определение hata-andhakārāḥ («имеющие тьму уничтоженной», причем в этом случае сложное слово hata-andhakāra интерпретируется как тип сложения *bahuvrīhi*).

Перевод: **Именно незнание есть тьма — препятствие видению реально существующего.**

(5) **tac-ca bhagavato buddhasya pratipakṣa-lābhena-atyantaṃ sarvathā sarvatra jñeye punar-anutpatti-dharmatvād-dhatam/**

Цель данного комментаторского разъяснения — сформулировать логическое основание для выводного суждения о том, что именно Бхагаван Будда есть тот, кто определяется в первой строке комментируемой карики словами «sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ». Отметим, что с точки зрения науки логики это определение дается в карике как процедура приписывания, а не предицирования (поясним примером: «Петр, брат Павла» — приписывание, «Петр есть брат Павла» — предицирование). В индийских теориях выводного знания приписывание выступает предметом доказательства — исходным тезисом силлогизма.

Комментатор разъясняет, посредством чего у Бхагавана Будды уничтожено незнание окончательно и полностью — «pratipakṣa-lābhena-atyantaṃ sarvathā», по отношению к чему оно уничтожено — «sarvatra-jñeye» и по какой причине незнание уничтожено навсегда — «punar-anutpatti-dharmatvād».

Разбор

Подлежащее выражено местоимением tad (*N.*, *sg.*, *n.*), сближенным с частицей (союзом) ca («и») — tac-ca (d перед c→c): «и то», т.е. «и то незнание, которое есть препятствие видению реально существующего».

Сказуемое — *pp.* dhatam (hatam: h после t→dh) — «уничтожено». Дополнение («уничтожено» у кого?) выражено поименованием титула Учителя: bhagavato (*G., sg., m.*) buddhasya (*G.*, *sg.*, *m.*) — «у Бхагавана Будды».

Обстоятельство образа действия выражено, во-первых, сложным словом pratipakṣa-lābhena (*I.*, *sg.*, *m.*; тип сложения — *tatpuruṣa*): первый элемент — pratipakṣa (*m.*) — «противоположная сторона; оппозиция; противоядие; средство против *чего-либо*; оппонент; соперник»; второй элемент — lābha (*m.*) — «получение, обретение; достижение; восприятие; постижение». Соответственно, образовано значение «обретением противоположного» (т.е. «обретением истинного знания»), или «посредством обретения противоположного».

Во-вторых, обстоятельство образа действия выражено *adv.* atyantaṃ — «до конца, окончательно; абсолютно» и *adv.* sarvathā — «полностью; всецело» и конкретизировано уточнением локуса — sarvatra jñeye: *adv.* sarvatra — «повсеместно; во всем»; причастие долженствования (герундив) jñeye (*L.*, *sg.*), произведенное от √jña («знать, познавать»), — «познаваемом», или «подлежащем познанию».

Обстоятельство причины (логическое основание вывода) выражено сложным словом (punar-anupatti) + dharmatvād (dharmatvāt: t перед h→d), стоящим в характерном для грамматического оформления логического основания отложительном падеже. Первый элемент — сложение punar-anupatti (тип сложения — *karmadhāraya*): *adv.* punar — «снова, опять; вновь; далее; назад»; существительное anupatti (*f.*), произведенное от an-ut-√pad («не возникать; не рождаться») — «невозобновление» (*букв.* «не возникновение снова»). Второй элемент, соединенный с первым по типу сложения *tatpuruṣa*, — dharmatvād (*Abl.*, *sg.*, *n.*) — существительное с абстрактным значением «обладание свойством».

Перевод: **И оно, [незнание], ввиду обладания свойством невозобновления уничтожено у Бхагавана Будды абсолютно посредством обретения противоположного, [т.е. истинного знания], полностью во всем познаваемого.**

(6) **ato ‘sau sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ/**

Комментатор завершает предшествующее умозаключение выводом — предикативным суждением, в котором семантический блок «sarvathā-sarva-hata-andhakarāḥ»

выступает сущностным определением (атрибутом) логического субъекта, обозначенного в карике словом «yaḥ».

Разбор

Предложение номинативного типа; связка со значением «быть, становиться» опущена. На тот факт, что данное предикативное суждение является логическим выводом, указывает вводное слово, выраженное *adv.* ato (ataḥ: aḥ перед a→o‘) — «отсюда [следует]; поэтому».

Подлежащее — asau (*N.*, *sg.*, *m.* от указательного местоимения adas — «тот» в значении «тот, кто», т.е. «упоминавшийся прежде; вышеупомянутый») — «тот, [о ком сказано выше, Бхагаван Будда]».

Определение sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ — атрибутивное сложное слово (*N.*, *sg.*, *m.*, тип сложения — *bahuvrīhi*) — «[тот, у кого или кем] полностью вся уничтожена тьма», что эквивалентно активной конструкции — «полностью всю уничтоживший тьму». Эта метафора, означающая «полностью и окончательно просветленный», указывает на Бхагавана Будду как на высший тип личности в составе буддийской персонологии.

Перевод: **Поэтому тот, [о ком сказано выше, т.е. Бхагаван Будда], — полностью уничтоживший тьму.**

(7) **pratyeka-buddha-śrāvakā api kāmaṃ sarvatra hata-andhakārāḥ/**

Комментатор переходит к демонстрации отличия других буддийских персонологических типов (pratyeka-buddha-śrāvakā) от Бхагавана Будды, чтобы доказать, что в карике речь идет именно о нем, полностью и окончательно просветленном.

Разбор

Предложение номинативного типа. Определяемое (подлежащее) — pratyeka-buddha-śrāvakā (śrāvakāḥ: āḥ перед a→ā) и определение (именная часть сказуемого) — hata-andhakārāḥ стоят в двойном *N.*, что указывает на значение опущенной связки «быть, становиться».

Подлежащее выражено сложным словом pratyeka-buddha-śrāvakāḥ (*N.*, *pl.*, *m.*; тип сложения — *dvandva*[11]) — «пратьекабудды и шраваки».

Термин pratyeka-buddha (*букв.* «Будда для одного [себя]») обозначает в буддийской персонологии личность, достигшую просветления без наставлений учителя и предпочитающую пребывать в созерцательном уединении, воздерживаясь от публичной проповеди обретенного знания (подробнее см.: АК, 2006, с. 255–256).

Термин śrāvaka (*букв.* «слушатель») обозначает личность, достигшую просветления путем «обучения Дхарме» — принятия монашеских обетов, слушания наставлений учителя, рационального размышления над Словом Будды и применения регламентированных созерцательных практик (подробнее см.: АК, 2006, с. 253–254). Первоначально термином «шраваки» именовались прямые ученики Бхагавана Будды, а затем все те его последователи, кто избрал для себя монашеский идеал архатства — вступления в Нирвану, а не подвиг бодхисаттвы — практику запредельных добродетелей в миру.

Определение hata-andhakārāḥ (*N.*, *pl.*, *m.*) выражено атрибутивным сложным словом (тип сложения *bahuvrīhi*) — «те, [у кого или кем] уничтожена тьма», что эквивалентно активной конструкции «уничтожившие тьму», т.е. «просветленные».

Частица api со значениями «также, тоже, и; хотя; же» выполняет роль логического спецификатора — «пратьекабудды и шраваки также, [т.е. подобно Бхагавану Будде]…».

[11] *Dvandva* — тип сложения, образующий копулятивное сложное слово (сложносоставное имя).

Особый интерес представляет в рассматриваемом предложении слово kāmam (*A.*, *sg.*, *n.* от kāma — «желание; чувственно воспринимаемое»). Его можно было бы интерпретировать как вводное слово-наречие со значением «конечно»: «пратьекабудды и шраваки тоже, конечно… уничтожившие тьму». Но такой интерпретации препятствует обстоятельство sarvatra — «повсюду; по отношению ко всему», конкретизирующее kāmam как прямое дополнение, выраженное существительным, — «по отношению ко всему чувственно воспринимаемому».

Перевод: **Пратьекабудды и шраваки — тоже уничтожившие тьму по отношению ко всему чувственному воспринимаемому.**

(8) **kliṣṭa-saṃmoha-atyanta-vigamāt/**

Комментатор формулирует логическое основание предшествующего предикативного суждения, на что указывает характерное использование отложительного падежа «…vigamāt» (*Abl.*, *sg.*, *m.* от vigama — «уход, исчезновение; прекращение, оставление; разрушение»).

Разбор

Неполное предложение, контекстуально конкретизирующее (в форме обстоятельства) причину предицирования логического субъекта предшествующего суждения — «pratyeka-buddha-śrāvakāḥ» как «kāmam sarvatra hata-andhakārāḥ». Выражено сложным словом (тип сложения — *tatpuruṣa*; *Abl.*, *sg.*, *m.*). Первый элемент — *pp.* kliṣṭa от √kliś («пачкать, загрязнять; причинять боль, мучить»). В составе буддийского понятийно-терминологического аппарата термин kliṣṭa («загрязненное») выступает концептуальным производным от kleṣa — «то, что загрязняет и причиняет страдание». Под «загрязнением» подразумевается шестичленный канонический перечень аффектов (страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложные воззрения, сомнение)[12] — ущербных явлений сознания, извращающих процесс истинного познания. Ввиду этого аффекты провоцируют деятельность, чреватую дурной формой нового рождения — кармическим следствием, усиливающим страдание. С учетом данной концепции термин kliṣṭa допустимо интерпретировать как «загрязненное аффектами», т.е. «аффектированное».

Второй элемент сложного слова выражен существительным saṃmoha (*n.*) — «заблуждение» или «совокупное заблуждение», если учитывать семантику преверба *saṃ.* Третий элемент — *adj.* atyanta — «окончательный; чрезвычайный; непрерывный». Четвертый — существительное vigamāt (*Abl.*, *sg.*, *m.* от vigama — «исчезновение») — «по причине исчезновения», или «ввиду исчезновения».

Перевод: **Ввиду окончательного исчезновения загрязненного [аффектами] заблуждения.**

(9) **na tu sarvathā/**

Комментатор вводит ограничитель области значений логического основания, указывающий на отличие пратьекабудд и шраваков от Бхагавана Будды — неполноту достигнутого ими просветления.

Разбор

Отрицательная частица na, сближенная с частицей tu, фиксирует ограничение — «но не…», конкретизируя область значений: adv. sarsathā — «полностью» не входит в атрибуцию просветления пратьекабудд и шраваков.

Перевод: **Но не полностью**.

(10) **tathā hi-eṣām buddha-dharmeṣu-ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu bhavati-eva-akliṣṭam-ajñānam/**

[12] О классификации аффектов и их повреждающих функциях см.: АК, 2006, с. 51–52.

Комментатор, как это принято в индийской теории выводного знания, приводит пример, подтверждающий правомерность введенного ограничителя, — указывает на неполноту знания, обретенного пратьекабуддами и шраваками. Об этом свидетельствует вводный оборот — «tathā hi…» («так, например…»).

Разбор

Простое распространенное предложение с вводным оборотом tathā hi.

Подлежащее — ajñānam (*N.*, *sg.*, *n.*). Сказуемое — bhavati (*3 л.*, *sg.*, *pr.*, *P.*) — «существует» конкретизировано согласованным определением eva-akliṣṭam. Частица eva («ведь; же; однако») подчеркивает значение глагола; термин akliṣṭa — «незагрязненное».

Обстоятельство представлено двумя семантическими блоками, поясняющими, в чем именно существует «незагрязненное [аффектами] незнание». Первый выражен сложным словом buddha-dharmeṣu (тип сложения — *tatpuruṣa*; *L.*, *pl.*, *m.* от buddha-dharma) — «о дхармах Будды».

Под «дхармами Будды» имеются в виду так называемые avenika-dharmāḥ — свойства, которые отличают Будду как высший тип личности в буддийской персонологии. Знать эти дхармы означает обладать ими, т.е. реализовать состояние Будды — sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ. Незнание дхарм Будды, согласно абхидхармистским представлениям, не может быть загрязненным аффектами, ибо по отношению к этим свойствам ни у обычных людей, ни тем более у просветленных личностей не могут возникать аффектированные явления сознания. Это объясняется следующим образом: аффективные предрасположенности формируются при наличии в психике индивида той специфической установки, которая метафорически именуется «три корня неблагого», — готовности к проявлениям алчности, вражды и упорства в невежестве. Свойства Будды не способны актуализировать эту установку, поскольку они не вызывают ни алчных побуждений, ни вражды и не могут быть насильственно навязаны кому-либо в качестве убеждений.

Второй семантический блок — ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu. В нем сложное слово ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu выступает в функции согласованного в роде, числе и падеже прилагательного по отношению к artheṣu и ananta-prabhedeṣu, соединенных союзом ca — «и». В сложном слове первый элемент выражен *pp.* ativiprakṛṣṭa от ati-vi-pra-√kṛṣ («крайне удалять») — «крайне удаленные». Второй и третий элементы -deṣa-kāleṣu соединены по типу сложения *dvandva* — «пространств и времен». Это сложное составное имя соединено с *pp.* ativiprakṛṣṭa по типу сложения *bahuvrīhi.* В функции прилагательного оно обладает значением «имеющие пространства и времена в качестве крайне удаленных», что можно эквивалентно интерпретировать как «крайне удаленные в пространстве и времени».

Определяемое указанным сложным словом artheṣu (*L.*, *pl.*, *n.* от artha — «вещь, предмет; реальный объект») и ananta-prabhedeṣu (*L.*, *pl.*, *n.* от сложного слова ananta-prabheda: *adj.* ananta — «бесконечный», существительное prabheda — «разделение, различие; аспект; вид, сорт»). Соответственно, artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu — «об объектах места и [их] бесконечных различиях».

Дополнение, поясняющее, у кого существует «незагрязненное [аффектами] незнание», выражено указательным местоимением eṣām (*L.*, *pl.*, *m.* от idam — «этот» в значении «тот, о ком идет речь») — «у этих» (т.е. у пратьекабудд и шраваков).

Перевод: **Так, например, у этих, [т.е. у пратьекабудд и шраваков], ведь существует незагрязненное незнание о дхармах Будды, о крайне удаленных в пространстве и времени объектах и [их] бесчисленных различиях.**

(11) **iti-ātma-hita-pratipatti-saṃpadā saṃstutya punas-tam-eva-bhagavantaṃ para-hita-pratipatti-saṃpadā saṃstauti saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra-iti/**

Комментатор, косвенно ссылаясь (частица iti в начале предложения) на строку карики «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ» как прославление первого достоинства Бхагавана, определяет его словами «ātma-hita-pratipatti-saṃpadā». Затем («punas»), говорит комментатор, автор прославляет («saṃstauti») того же Бхагавана («tam-eva-bhagavantaṃ») словами «saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra» («извлек мир живых существ из трясины сансары»): на цитату указывает частица iti в конце предложения. И поясняет цитату: «para-hita-pratipatti-saṃpadā». Данное пояснение — определение второго достоинства Бхагавана.

Разбор

Предложение с деепричастным оборотом, смысловое подлежащее которого не совпадает с грамматическим подлежащим всего предложения. Сказуемое деепричастного оборота, выраженное абсолютивом saṃstutya (от saṃ-√stu — «прославлять, восхвалять»), относится к ссылке на первую строку карики: «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ». Деепричастный оборот синтаксически эквивалентен номинативной пропозиции: «[То, за что Бхагаван] таким образом прославлен, есть ātma-hita-pratipatti-saṃpadā».

Сложное слово ātma-hita-pratipatti-saṃpadā (*N.*, *sg.*, *f.*), стоящее в именительном падеже, образовано по типу сложения *karmadhāraya* из двух элементов. Первый выражен специфичной для сложных слов местоименной формой ātma (от ātman — «сам»). Второй элемент представлен цепочкой сложений: hita-pratipatti + saṃpadā. Сложение hita-pratipatti образовано по типу *tatpuruṣa.* Первый его элемент — hita можно интерпретировать как *pp.* от √dhā — «ставить; поддерживать; быть полезным, быть благотворным» либо как существительное со значением «польза». Второй — pratipatti (*f.*) имеет значения «поведение, практика; деятельность, действие; исполнение». Соответственно, hita-pratipatti — «практика на пользу».

В сложении hita-pratipatti по типу *tatpuruṣa* с существительным saṃpadā (*f.*) — «завершение; достижение; успех; удача; совершенство» образуется значение «совершенство практики на пользу…». В целом ātma-hita-pratipatti-saṃpadā — «совершенство практики на пользу самому себе», т.е. достижение состояния, определяемого как saṃpadā. Форма saṃpadā характерна для буддийского гибридного санскрита; в классическом санскрите зафиксирована форма saṃpad (*f.*).

В главном предложении — punas-tam-eva-bhagavantaṃ para-hita-pratipatti-saṃpadā saṃstauti saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra-iti подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое saṃstauti (*3 л.*, *sg.*, *pr.*, *P.*) выражено личной глагольной формой — «прославляет».

Прямое дополнение («прославляет» кого?) — tam-eva-bhagavantaṃ: tam (*A.*, *sg.*, *m.* от указательного местоимения tad) — «того»; eva — эмфатическая частица; bhagavantaṃ (*A.*, *sg.*, *m.*) — «Бхагавана».

Обстоятельство последовательности действия выражено *adv.* punaṣ (punaḥ: ḥ перед t→s) — «затем».

Обстоятельство образа действия («прославляет» какими словами?) представлено цитатой — «saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra». К цитате прилагается концептуальное определение охарактеризованного в ней достоинства Бхагавана — para-hita-pratipatti-saṃpadā (*N.*, *sg*, *f.*).

Сложное слово para-hita-pratipatti-saṃpadā тождественно по типу сложения ātma-hita-pratipatti-saṃpadā, но отличается от него первым элементом — *adj.* para — «другой; дальний; чужой». Соответственно образуется и значение: «совершенство практики на пользу другим». Оба эти определения представляют в буддийских шастрах устойчивые, концептуально значимые семантические блоки, выраженные в единооб-

разной грамматической форме, удобной для запоминания. Суть обозначаемой ими концепции сводится к тернарной классификации религиозных практик («достойных деяний»): полезные для самого субъекта действия; полезные для других живых существ; не имеющие прагматической цели, т.е. совершаемые для «украшения сознания» (подробнее см.: АК, 2001, с. 488–491).

Перевод: **[То, за что Бхагаван] таким образом прославлен, [есть] совершенство практики на пользу самому себе; затем [автор] прославляет того же Бхагавана [словами:] «извлек мир живых существ из трясины сансары», [что есть] совершенство практики на пользу другим.**

(12) **saṃsāro hi jagad-āsaṅga-sthānatvāt duruttaratvāc-ca paṅka-bhūtaḥ/**

Комментатор разъясняет значение канонической метафоры paṅka («грязь; глина; трясина»), образно характеризующей пребывание в сансаре (круговороте рождений). Согласно индийской теории метафоры употребление слова в переносном смысле валидно лишь в том случае, если оно имеет достаточное логическое основание (например, метафора «глаза — небесные лотосы» логически невалидна, поскольку лотосы на небесах не произрастают). Учитывая это, комментатор показывает, что сансара уподоблена трясине («paṅkabhūtaḥ») из-за обладания свойствами «jagad-āsaṅga-sthānatvāt duruttaratvāc-ca».

Разбор

Простое предложение с именным сказуемым; связка опущена. Подлежащее — saṃsāro (saṃsāraḥ: aḥ перед h→o; *N.*, *sg.*, *m.*) — «сансара». Именная часть сказуемого выражена сложным словом paṅkabhūtaḥ (*N.*, *sg.*, *m.*; особый тип сложения: имя + bhū). Первый элемент — существительное paṅka; второй — *pp.* bhūta от √bhū («быть, существовать»), что в конце сложного слова интерпретируется в значении «быть подобным». Соответственно, paṅkabhūtaḥ — «уподобленная трясине», что эквивалентно «уподоблена трясине».

Частица hi может интерпретироваться как в эмфатическом значении — «сансара же… уподоблена трясине», так и в значении синтаксического показателя, вводящего обстоятельство причины (логическое основание метафоры), — «сансара уподоблена трясине ввиду…»

Первое обстоятельство причины (на что указывает употребление отложительного падежа) выражено сложным словом jagad-āsaṅga-sthānatvāt (*Abl.*, *sg.*, *m.*). Первый его элемент — сложное слово jagad-āsaṅga (тип сложения — *tatpuruṣa*) — «привязанность мира живых существ». Второй, соединенный с первым по типу *tatpuruṣa*, sthānatva (*m.*), — абстрактное существительное со значениями «свойство быть устойчиво закрепленным; устойчивая закрепленность; обладание свойством устойчиво закреплять; свойство устойчиво удерживать». Соответственно, jagad-āsaṅga-sthānatvāt — «ввиду свойства устойчиво закреплять привязанность мира живых существ».

Второе обстоятельство причины, соединенное с первым союзом «и» (ca), — duruttaratvāc-ca (duruttaratāt ca: t перед c→c; *Abl.*, *sg.*, *m.*). Абстрактное существительное duruttaratva образовано соединением именного префикса dur (duḥ — «плохой, дурной; трудный»), отглагольного образования uttara (от ut-√tṛ — «переходить; преодолевать») и абстрагирующего суффикса -tva. Основа соединения по формальным признакам и по значению сходна со сложным словом типа *karmadhāraya*: duruttaratva — «трудная преодолимость».

Перевод: **Сансара уподоблена трясине ввиду свойства устойчиво закреплять привязанность мира живых существ и трудной преодолимости [ее].**

(13) **tatra-avamagnaṃ jagad-atrāṇam-anukampamāno bhagavān sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān iti ya/**

После разъяснения логико-дискурсивного смысла канонической метафоры «трясина» комментатор дает определение логического субъекта высказывания «Извлек мир живых существ из трясины сансары». На это эксплицитно указывают слова в конце комментаторского суждения — «iti ya»: частица iti является показателем ссылки на карику, местоимение «ya» («который») в синтаксическом отношении выступает в функции подлежащего — «Который обозначен [словами „извлек мир живых существ из трясины сансары“]». Логический субъект обозначен в комментарии термином «bhagavān» и снабжен двумя предикациями — «tatra-avamagnaṃ jagad-atrāṇam-anukampamāno» и «sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān». В первом из них охарактеризовано побуждение Бхагавана практиковать деятельность на пользу другим — сострадание. Во втором раскрыты сущность этой деятельности и ее совершенство.

Разбор

Предложение номинативного типа. Подлежащее — iti ya; связка со значением «быть, становиться» опущена; именная часть сказуемого — bhagavān (*N.*, *sg.*, *m.* от bhagavat) конкретизирована двумя причастными оборотами.

В первом причастном обороте — tatra-avamagnaṃ jagad-atrāṇam-anukampamāno сказуемое выражено причастием настоящего времени страдательного залога anukampamāno (anukampamānaḥ: aḥ перед bh→o), согласованным в роде, числе и падеже с подлежащим bhagavān. Причастие anukampamānaḥ произведено от anu-√kamp («сострадать; испытывать сочувствие»), преверб *anu* со значением направленности действия указывает на адресат сострадательного состояния, представленный прямым дополнением jagad (jagat: d перед a→d; *A.*, *sg.*, *n.*) — «миру живых существ».

Прямое дополнение снабжено двумя согласованными определениями: *adj.* atrāṇam (*A.*, *sg.*, *m.*) — «беззащитному» и *pp.* avamagnaṃ (*A.*, *sg.*, *m.*), произведенному от ava-√majj («погружать *во что-либо*; увязать *где-либо*) — «увязшему». Последнее определение конкретизировано обстоятельством места, выраженным *adv.* tatra — «там» (т.е. «в трясине сансары»). Соответственно, первая предикация термина «bhagavān» — «сострадающий увязшему там беззащитному миру живых существ».

Во втором причастном обороте — sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān сказуемое выражено сложным словом yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān, которое в соответствии с правилом *sandhi* раскрывается следующим образом: yathā-bhavyam-abhi-uddhṛtavān. Последний его элемент — активное причастие прошедшего времени uddhṛtavān (*N.*, *sg.*, *m.*), произведенное, как и представленная в тексте карики личная глагольная форма ujjahāra (*3 л.*, *sg.*, *pr.*, *P.*), от ut(ud)-√hṛ («вытаскивать, извлекать; поднимать; возвышать»). Преверб *abhi* («сверх; против») в данном контексте выступает как самостоятельный элемент сложного слова. Отметим, что в санскрите превербы занимают промежуточное положение между аффиксами и самостоятельными словами и могут выступать в качестве наречий.

Рассматриваемое сложное слово образовано по типу сложения *karmadhāraya*: в нем элементы yathā-bhavyam + abhi, функционирующие в адвербиальном значении, примыкают к uddhṛtavān, уточняя его семантику. Элемент yathā-bhavyam является сложным словом с адвербиальным значением (тип сложения *avyayībhāva*): первая составная — yathā («как»), вторая — причастие долженствования bhaya («то, что должно *или* может быть»), что образует значения — «насколько возможно; по мере возможного; соответственно возможному».

Сложение yathā-bhavyam + abhi образовано по тому же адвербиальному типу и дает значения «сверх [того], насколько возможно; сверх меры возможного, свыше меры возможного». Соответственно, yathā-bhavyam-abhi-uddhṛtavān — «извлекший сверх меры возможного».

Обстоятельство образа действия выражено сложным словом sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair (…pradānaiḥ: ḥ перед y→r), в котором цепочка сложений sad-dharma + deśanā выступает в функции приложения, поясняющего смысл последнего элемента — hasta-pradānaiḥ и соединенного с ним по типу *karmadhāraya*.

Элемент hasta-pradānaiḥ — *I.*, *pl.* от hasta-pradāna (*n.*), устойчивого словосочетания со значениями «оказание помощи; вспомоществование» (*букв.* «протягивание руки»; ср. hasta-pradāna — «протягивающий руку, помогающий»). Употребление комментатором множественного числа призвано подчеркнуть интенсивность действия. Ввиду стилистической неудобоваримости передачи на русском языке этого термина во множественном числе допустимо ввести соответствующую смыслу конъектуру — «[непрестанным] оказанием помощи».

В сложении sad-dharma + deśanā первый элемент выражен сложным словом sad-dharma (sad dharma: t перед dh→d): sat — «истинный; благой», dharma (*m.*) — «Дхарма» (т.е. «учение Будды»), тип сложения — *karmadhāraya*. Это специфически буддийский термин, обозначающий созданное Буддой Шакьямуни вероучение; термины-синонимы: dharma («Дхарма»), buddha-dharma («Дхарма Будды»). Второй элемент — deśanā (*f.*) — «проповедь; наставление»; в соединении с первым по типу сложения *tatpuruṣa* образует значение «проповедь истинного учения».

Соответственно, вторая предикация термина «bhagavān» — «извлекавший сверх меры возможного [непрестанным] оказанием помощи — проповедью истинного учения».

Перевод: **[Тот], который обозначен [словами «извлек мир живых существ из трясины сансары»], — сострадающий увязшему там беззащитному миру живых существ Бхагаван, извлекавший сверх меры возможного [непрестанным] оказанием помощи — проповедью истинного учения.**

(14) **evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas-tasmai namaskṛtya-iti śirasā praṇipatya/**

Комментируется значение слов карики «поклонившись тому» — «tasmai namaskṛtya-iti». Акт поклонения разъясняется характеристикой совершенного ритуального действия — «śirasā praṇipatya». Адресат поклонения — «тому» («tasmai») определяется с учетом предшествующей комментаторской концептуализации двух достоинств Бхагавана Будды — «evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas».

Разбор

Группа подлежащего — tasmai namaskṛtya и группа сказуемого — śirasā praṇipatya выражены деепричастными оборотами, в которых грамматическая форма деепричастий тождественна (namaskṛtya… praṇipatya). Частицу iti, выступающую показателем цитирования, допустимо интерпретировать в качестве глагольной связки «означает».

Деепричастие praṇipatya, произведенное от pra-ṇi-√pat — «простираться; падать ниц; припадать к стопам», семантически конкретизировано существительным śirasā (*I.*, *sg.*, *n.* от śiras — «голова»), что образует значение «припав (*или* припавши) головой к стопам». Это действие является разновидностью буддийской ритуальной практики почитания Бхагавана Будды — «простирание» («распластование» ничком перед иконическим изображением, алтарем или реликварием).

Определение evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas выражено сложным словом evam + ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā, образованным по типу сложения *bahuvrihi*, и *pp.* yuktas (yuktaḥ: ḥ перед t→s; от √yuj — «впрягать, надевать ярмо; соединять; связывать; концентрировать»), в грамматической форме которого прослеживается согласование с начальным словом карики — yaḥ («кто»; *N.*, *sg.*, *m.*). Первый элемент сложного слова — evam стандартно образует значение «имеющий такое…» (*или* «имеющий такие…»). Второй элемент представлен цепочкой сложных слов:

ātma-para + hita-pratipatti-saṃpadā («совершенство практики на пользу»). Сложение ātma-para образовано по типу *dvandva* — «самому себе и другим». Соответственно, evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā — «имеющий такие совершенства практики на пользу другим и самому себе».

Подчеркнем, что *pp.* yuktaḥ дано в функции определения к местоименной конструкции карики «yaḥ… tasmai…» и синтаксически эквивалентно активной конструкции — «кто соединил».

Перевод: **«Поклонившись тому» [означает] головой припав к стопам [того, кто] имеет такие совершенства практики на пользу другим и самому себе, [кто] соединил [их].**

(15) **yathā-artham-aviparītaṃ śāsti-iti yathā-artha-śāstā/**

Комментатор разъясняет понятие «истинный Учитель» — yathā-artha-śāstā, вводя посредством частицы iti определяющую синтаксическую конструкцию, которая представляет собой предложение с опущенным подлежащим «он» (т.е. «Бхагаван Будда»), — «yathā-artham-aviparītaṃ śāsti».

Разбор

Определяемое (подлежащее главного предложения) — yathā-artham-śāstā (*N., sg., m.* от yathā-artha-śāstā). Сближенную с определяющей синтаксической конструкцией частицу iti допустимо интерпретировать в качестве глагольной связки «означает».

Определяющее — пояснительное придаточное предложение, в котором сказуемое выражено личной глагольной формой śāsti (*3-е л.*, *sg.*, *pr.*, *P.* от √śās — «учить, наставлять; сообщать») — «учит». Обстоятельства образа действия выражены адвербиально. Первое — *adv.* yathā-artham имеет терминологическое значение, производное от буддийской эпистемологемы yathā-artha-jñāna — «знание, тождественное реальности», или «истинное знание». Второе — *adv.* aviparītaṃ произведено соединением префикса a- («без», «не-») и *adj.* viparita в неизменяемой форме аккузативного падежа со значениями «перевернуто *вверх дном*; вывернуто *наизнанку*; превратно»; соответственно образовано значение «непревратно».

Перевод: **«Истинный учитель» [означает: он] учит непревратно, истинно.**

(16) **anena para-hita-pratipatti-upāyam-asya-āviṣkaroti/**

Комментатор указывает, что с помощью этого («anena»), т.е. понятия «истинный Учитель», автор проясняет его, Бхагавана, метод практики на пользу другим — «para-hita-pratipatti-upāyam-asya».

Разбор

Подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое выражено личной глагольной формой āviṣkaroti (*3-е л.*, *sg.*, *pr.*, *P.* от āviṣ √kṛ — «делать открытым; проявлять; прояснять; раскрывать») — «раскрывает».

Прямое дополнение выражено сложным словом, образованным по типу сложения *tatpuruṣa*: para-hita-pratipatti («практика на пользу другим») + upāyam (*A.*, *sg.*, *m.* от upāya — «способ; средство; метод»). Соответственно, его значение — «метод практики на пользу другим».

Определение к дополнению выражено местоимением asya (*G.*, *sg.*, *m.* от idam) — «его» (т.е. Бхагавана). Обстоятельство образа действия (отвечающее на вопрос: с помощью чего «раскрывает»?) выражено указательным местоимением anena (*I.*, *sg.*, *m.* от idam), подразумевающим смысл «[называя Бхагавана] истинным Учителем».

Перевод: **Этим [автор] раскрывает его, [Бхагавана], метод практики на пользу другим.**

(17) **yathā-bhūta-śāsanāc-chāstā bhavann-asau-saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra na tu-ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa-iti/**

Комментатор демонстрирует в форме силлогизма тезис, что именно тот, кто извлек мир живых существ из трясины сансары («asau-saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra»), есть настоящий учитель («chāstā bhavann»). Логическое основание при этом представлено в специфической для вербального выражения импликации грамматической форме отложительного падежа — «yathā-bhūta-śāsanāc». Негативный критерий, исключающий ошибку доказательства, — «na tu-ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa-iti».

Разбор

Подлежащее выражено указательным местоимением asau (*N*., *sg*., *m.* от adas — «тот, кто») и конкретизировано определением-цитатой — «saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra» — «извлек мир живых существ из трясины сансары».

Именная часть составного именного сказуемого — chāstā bhavann выражена существительным śāstā (по правилу *sandhi* śāsanāt śāstā: śāsanāc-chāstā; *N., sg., m*. śāstrin) — «Учитель» и активным причастием настоящего времени bhavan (по правилу *sandhi* bhavan asau: bhavan asau от $\sqrt{\text{bhū}}$ — «быть, существовать») — «существующий», или «настоящий».

Обстоятельство причины выражено сложным словом yathā-bhūta-śāsanāc (yathā-bhūta-śāsanāt: t перед ś→c; *Abl*., *sg*., *m.* от yathā-bhūta-śāsanā). Это слово образовано сложением yathā-bhūta («в соответствии с сущим; соответствующее реальности») + śāsanā (*n.*), «учение; наставление; наказ», тип сложения — *tatpuruṣa* — «соответствующее реальности учение».

Обстоятельство, уточняющее причину путем отбрасывания посторонних смыслов, выражено отрицанием na tu — «но не; а не» и сложным словом ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa, выступающим в значении наречия в *I., sg., m*. от prabhāva — «благодаря…». Это сложное слово образовано по типу сложения *tatpuruṣa*, причем его первый элемент также является сложным словом, но типа *dvandva* — ṛddhi-vara-pradāna, т.е. сложением существительных ṛddhi (*f.*) — «сверхъестественные способности», vara (*m.*) — «выбор; дар», pradāna (*n.*) — «давание; дарение, жертвование, предоставление даров». Отметим, что в брахманистском (индуистском) обряде выбора учителя в ритуальном комплексе посвящения на изучение вед инициируемый ученик подносил дар своему будущему наставнику, тем самым символически закреплялись взаимосвязанные статусы «ученики»–«учитель». В брахманистской йоге наличие сверхъестественных способностей как результата сугубой продвинутости признавалось атрибутом учительского статуса. Критерием истинности учения в любой ветви брахманистской традиции считалось его соответствие ведам в той форме религиозной аксиоматики, которая была изложена в так называемых «корневых» школьных текстах. В буддизме этому противопоставлялся критерий yathā-bhūta — «соответствие реальности».

Разбираемое предложение завершается частицей iti в значении «так; таким образом», что указывает на завершение комментаторской интерпретации понятия «истинный Учитель».

Перевод: **Тот, кто извлек мир живых существ из трясины сансары, — настоящий Учитель не благодаря сверхъестественным способностям и поднесению даров, [а] потому что [изложил] учение, соответствующее реальности.**

(18) **tasmai namaskṛtya kiṃ kariṣyāmi-iti-āha śāstraṃ pravakṣyāmi/**

Комментируется намерение автора изложить трактат как ответ на обращенный к самому себе мысленный вопрос, возникший после адресованного Бхагавану Будде почтительного приветствия, — «tasmai namaskṛtya kiṃ kariṣyāmi-iti».

Разбор

Мысль автора трактата вводится комментатором посредством частицы iti в качестве вопрошающей прямой речи в первой части предложения — tasmai namaskṛtya kiṃ

kariṣyāmi. Вопрос выражен местоимением kiṃ (*N., sg., n.* — «кто? что? который?») — «что?» и личной глагольной формой kariṣyāmi (*1-е л., sg., but., P.* от √kṛ — «делать») — «сделаю»: «Поклонившись тому, что сделаю?» Вторая часть предложения āha śāstraṃ pravakṣyāmi: подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое выражено личной глагольной формой āha (*3-е л.*, *sg.*, *pf.*, специфического глагола ah — «говорить») — «говорит»; далее вводится цитата карики — «śāstraṃ pravakṣyāmi» («изложу шастру»).

Перевод: «**Поклонившись тому [истинному Учителю], что сделаю?» — [мыслит автор и] говорит: «Шастру изложу».**

(19) **śiṣya-śāsanāc-chāstram/**

Комментатор формулирует логическое основание, определяющее цель намерения автора изложить трактат, — «śiṣya-śāsanāc».

Разбор

Подлежащее «он» (т.е. «автор») и сказуемое «намеревается изложить» опущены. Обстоятельство причины выражено сложным словом śiṣya-śāsanāc (śiṣya- śāsanāt: t перед ś→c; *Abl.*, *sg.*, *n.* от śiṣya-śāsanā, тип сложения *tatpuruṣa*). Первый элемент выражен страдательным причастием будущего времени (причастием необходимости) от √śās — «учить, наставлять», — «тот, кто должен быть обученным», или «нуждающийся в обучении» — «ученик». Второй элемент — śāsana (*n.*) — «учение; наставление; наказ». Соответственно, образовано значение — «наставление учеников».

Дополнение — chāstram (śāstram: ś после t→ch; *A.*, *sg.*, *n.* от śāstra) — «трактат, шастра».

Перевод: **[Автор намеревается изложить] шастру вследствие [необходимости] наставления учеников.**

(20) **katamac-chāstram-iti-āha abhidharmakośam/**

Комментатор формулирует мысленный вопрос автора — «katamac-chāstram-iti» и ответ, зафиксированный в карике, — «abhidharmakośam».

Разбор

Мысленный вопрос автора, вводимый с помощью частицы iti, выражен вопросительным местоимением katamac (katamat: t перед ś→c; «который из многих?») и существительным chāstram (śāstram: ś после t→ch; *A.*, *sg.*, *n.* от śāstra). Ответ дает в форме прямой речи — āha abhidharmakośa (говорит: «Абхидхармакоша»).

Перевод: **[Подразумевая вопрос]: «Который из многих?» — [автор] говорит: «Абхидхармакоша».**

Суммируем итоги предпринятого анализа. Вводная карика, открывающая текст «Абхидхармакоши», является по своему содержанию характерным для жанра «шастра» композиционным элементом — вступлением, прославляющим родоначальника традиции как подателя истинного знания и изъясняющим намерение автора составить шастру на определенную тему.

Особенность рассмотренной карики заключается в том, что автор восхваляет Бхагавана Будду косвенно, используя эпитет «истинный Учитель», точнее, «истинный Шастрин» (т.е. знаток, или податель, истинных шастр, каковыми для вайбхашиков являлись семь трактатов канонической Абхидхармы).

Карика славословит истинного Учителя потоком метафор — «[тот, в ком] полностью вся уничтожена тьма», «[кто] извлек мир живых существ из трясины сансары». Тем самым иносказательно очерчиваются контуры проблематики канонической Абхидхармы, истинного учения о высшей цели буддийской религиозной жизни. Со-

ответственно этому формулируется намерение автора изложить шастру, служащую энциклопедией Абхидхармы.

Комментарий, сопровождающий вводную карику, представляет собой лекцию, концептуализирующую достоинства истинного Учителя — совершенства его практической деятельности на пользу самому себе (обретение абсолютного знания) и на пользу другим (неустанная проповедь истинного учения).

В бхашье каждая лексическая единица хвалебной риторики подвергается логико-дискурсивному препарированию. Комментатор, последовательно применяя мыслеформы классической рациональности — номинативное определение и силлогизм, проецирует метафоры вступительной строфы в плоскость понятийно-теоретического мышления. В результате использования такой эпистемологической процедуры вскрывается концептуальный смысл метафор и обнаруживаются их понятийно-терминологические соответствия. Даже словесное выражение почтительного приветствия («Тому поклонившись Истинному Учителю») оказывается на поверку не фигурой речи, а компонентом религиозной практики буддийского адепта — «простиранием».

Составление трактата, утверждает бхашья, имеет образовательную цель («наставление учеников»). И в связи с этим необходимо сказать, что речь идет о тех, кто именовался в традиции «обучающимися Дхарме». В буддийской культуре раннесредневековой Индии под эту категорию подпадали достаточно образованные монахи, получившие от своих духовных наставников санкцию на теоретическое и практическое освоение «высшего учения»[13]. Метод обучения включал три компонента — слушание шастр, рациональное размышление над устными разъяснениями учителя и практику созерцания. Учебные диспуты служили способом проверки знаний и подготовки к публичной защите учения Будды в спорах с его противниками.

О том, что «Абхидхармакоша-бхашья» предназначалась именно для такой интеллектуально продвинутой аудитории, свидетельствует в комментарии к вводной карике оперирование понятиями «реально существующее», «знание, соответствующее реальности», которые не сопровождаются теоретическим разъяснением как уже известные обучающимся. Аналогичным образом не комментируется и логико-эпистемологический аспект изложения материала, поскольку изучение науки логики и освоение технологий выводного знания соответствовало в буддийской образовательной традиции начальному этапу обучения.

Лексика, грамматика и синтаксис бхашьи соответствуют норме классического санскрита. В рассмотренном фрагменте выявлен лишь один случай употребления лексико-грамматической формы, характерной для буддийского гибридного санскрита, — sampadā (*f.*) вместо sampad («успех, достижение; совершенство»). Из богатейшей глагольной парадигмы использована незначительная доля форм (личные формы *1-го* и *3-го л.* в *pr.* и *pf.*). Большинство определений представляют собой номинативные конструкции с опущенной глагольной связкой и использованием двойного *N*.

Стилю бхашьи свойственно использование синтаксических эквивалентностей, минимизирующих количество грамматических показателей. Словосочетания и целые предложения заменяются сложными словами (объединяющими в своем составе иногда до пяти основ). Наряду с копулятивными (сложносоставными) именами, с именами, равнозначными словосочетаниям с подчинительной связью, и вторичными (атрибутивными) сложными словами употребляются сложные наречия (composite adverbialia).

[13] О практиках «обучающихся Дхарме» см.: АК, 2006, с. 293–297.

Весьма характерна также замена активной конструкции на пассивную, причем в прошедшем времени она сопровождается переходом к именному предложению. Комментатор нередко прибегает к замене различных типов придаточных предложений деепричастным оборотом.

Логический синтаксис передается путем использования характерных для вербализации силлогизма грамматических форм — употреблением местного падежа при вербальной фиксации области значения логического признака и отложительного падежа при формулировании логического основания вывода.

Буквальный перевод вводной карики и комментария к ней демонстрирует (насколько это возможно лингвистическими средствами русского языка) логику, грамматику и синтаксис оригинала «Абхидхармакоша-бхашьи».

Список сокращений

A. — accusativus — винительный падеж
Ā. — ātmanepada — средний залог
Abl. — ablativus — отложительный падеж
adj. — adjectivum — прилагательное
adv. — adverbium — наречие
D. — dativus — дательный падеж
f. — femininum — женский род
fut. — futurum — будущее время
G. — genetivus — родительный падеж
I. — imstrumentalis — творительный падеж
L. — locativus — местный падеж
m. — masculinum — мужской род
n. — neutrum — средний род
N. — nominativus — именительный падеж
P. — parasmaipada — действительный залог
pf. — perfectum — прошедшее время
pl. — pluralis — множественное число
pp. — participium perfecti passive — причастие страдательного залога прошедшего времени
pr. — praesens — настоящее время
sg. — единственное число

BB — Bibliotheca Buddhica
BIB — Bibliotheca Indologica et Buddhologica
JBBRAS — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay
SPB — Studia Philologica Buddhica. Monograph Series
TSWS — Tibetan Sanskrit Works Series
WSTB — Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde

АК, 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.

АК, 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.

АК, 2006 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия буддийской канонической философии). Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути Благородной личности / Пер. с санскр. введ., коммент., исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2006.

ЭА, 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент., исслед. В.И. Рудого. М., 1990 (BB. XXXV).

AK, 1946 — Abhidharmakośa-kārikās of Vasubandhu / Ed. by Gokhale // JBBRAS. 1946. Vol. 22.
AKB, 1967 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS. Vol. VIII).
AKB, 1989 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ch. I: Dhātunirdeśa / Ed. by Yasunori Ejima. Tokyo, 1989 (BIB. 1).
ADV, 1959 — Abhidharmadīpa with Vibhāśāprabhavṛtti / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959 (TSWS. Vol. IV).
SAKV, 1932–1936 — Sphuṭārthā Abhidharmakośa vyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Список литературы

Канаева Н.А., *Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.
Островская-мл. Е.А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб., 2008.
Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // АК, 1998.
Bayer A. The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo, 2010 (SPB. XXVI).
Kritzer R. Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma. Wien, 1999 (WSTB. 44).

Summary

E.P. Ostrovskaya

On the Genre of "Abhidharmakośa-bhāśya" ("The Encyclopaedia of the Buddhist canonical philosophy") of Vasubandhu (4–5th cent.)

The article deals with the genre of the autocommentary (*bhāṣya*) on "Abhidharmakośa-karikas" of Vasubandhu (4–5th cent.). Discussing the relations between the basic text and the autocommentary, the author shows the distinctive features of *bhaṣyā* as a course of theoretical lectures. The treatise is characterized as the encyclopaedia of Abhidharma theoretical thinking. Basing her reasoning on syntactic and grammatical analysis of the introductory fragment of "Abhidharmakośa-bhāṣya", the author comes to the conclusion that the language used in this treatise is classical scholarly Sanskrit.

С.Х. Шомахмадов

Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях из Гильгита и Центральной Азии

В статье дан анализ символов, часто встречающихся в начале санскритских рукописей из Гильгита (Гилгита) и Центральной Азии. Автор статьи приходит к выводу, что подавляющее большинство рассмотренных символов следует интерпретировать как мангала-формулу *oṁ*. Также в статье дается обоснование предположения о том, что наличие мангала-шлоки в санскритских рукописях указывало на необходимость определенной мангала-практики (совершение особого ритуала либо йогического сосредоточения), подтверждающей тезис о неразрывном единстве логико-дискурсивного уровня бытования религиозной доктрины и йогической практики. Подробный анализ семантики мангала-формулы *siddham* вскрывает основное содержание данной мангала-практики.

Ключевые слова: буддизм, буддийское письменное наследие Индии, санскритские рукописи из Гильгита и Центральной Азии, мангала-символы, мангала-практика.

В мировой буддологии среди ученых-палеографов не утихают споры относительно толкования мангала-символов, открывающих буддийские рукописи. Основная проблема, с которой неизбежно сталкиваются исследователи при работе с манускриптами, — каким образом интерпретировать орнаментальные символы-идеограммы[1] (а по сути — логограммы[2]) в самом начале текста: как *oṁ,* как *siddham* или (реже) как *svasti*? Как справедливо отмечает немецкий палеограф Лора Зандер, данный вопрос возникает при изучении преимущественно гильгитских рукописей (Sander, 1986, p. 253). На первый взгляд принципиальных отличий между тремя зачинами нет — каждый из них представляет собой благопожелание адепту, приступающему к чтению текста. Однако точность и скрупулезность палеографической науки, а также нюансы этимологии всех трех сакральных слов обязывают однозначно идентифицировать идеограммы, открывающие рукописные тексты.

На сегодняшний день основные положения касательно проблемы интерпретации начальных мангала-символов, принятые в современной индийской палеографии, наиболее четко отражены в трех публикациях: в статье немецкого индолога Густава Рота (1916–2008) «Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях и надписях» (Roth, 1986), в статье его коллеги Лоры Зандер «Ом или Сиддхам — заметки о зачинах буддийских рукописей и надписей из Гильгита и Центральной Азии» (Sander, 1986), а также в расширенной ремарке-исследовании японского ученого Хирофуми Тода в статье «Рукопись „Лотосовой сутры“ на санскрите из Национального архива Непала» (Toda, 1998).

Собственно проблема истолкования вступительных мангала-символов возникает одновременно с началом изучения санскритских рукописей. Еще в конце XIX в. с ней столкнулись Л.Ф. Кильхорн и Л. де ла Валле Пуссен.

[1] *Идеограмма* — рисунок, условное изображение, письменный знак, означающий некую идею.

[2] *Логограмма* — письменный знак, обозначающий целое слово или его основу.

© Шомахмадов С.Х., 2011

В конце XIX — начале XX в. увидело свет издание санскритской рукописи письмом брахми, подготовленное Августом Фредериком Рудольфом Хёрнле (1841–1918). В 1889 г. эта рукопись на бересте, насчитывающая 51 лист, была приобретена английским лейтенантом Гамильтоном Бауэром (1858–1940) у одного из местных жителей — охотника за сокровищами Хаджи Гулам Кадира, который обнаружил манускрипт близ Кучи, к югу от Тянь-Шаня, там, где проходил маршрут Великого шелкового пути. Открытие рукописи стало событием в мировой манускриптологии, поскольку свидетельствовало о существовании некогда на территории Восточного Туркестана буддийской цивилизации. Сумев дешифровать «поначалу непонятный» текст, А.Р. Хёрнле определил начальную идеограмму вступительной мангала-шлоки как *oṁ* (Hoernle, 1918, p. xxii).

В 20-х годах XX в. Е. Хультцш (1857–1927) решал данную проблему на эпиграфическом материале, а именно на примере наскальных эдиктов Ашоки (Hultzsch, 1925).

Обнаружение древних манускриптов близ Гильгита в 1936 г. придало новый импульс изучению центральноазиатских санскритских рукописей, в чем значительно преуспели такие ученые, как Н. Датт и У. Огихара. После окончания Второй мировой войны палеографы вновь обратились к рукописному наследию Центральной Азии, и полемика по вопросу интерпретации начальных мангала-символов продолжилась. Можно выделить три различных взгляда на интересующую нас проблему, отражающие все возможные варианты ответа на данный вопрос: одни считают, что в большинстве своем начальные символы следует интерпретировать как *oṁ* [Р. Пандея (Pandeya, 1971, p. 3), С.Р. Рой (Roy, 1971, p. 218), А. Дани (Dani, 1963, p. 118–121), Р. Вира, Л. Чандра (Vira, Chandra, 1960, p. 332)], другие полагают, что корректнее рассматривать зачины мангала-шлок как *siddham* [Ч. Трипатхи (Tripāṭhī, 1962, p. 64), Д. Сиркар (Sircar, 1960, p. 303), Г. Рот (Roth, 1986, p. 239–250)], есть и те, кто не спешит однозначно трактовать начальные мангала-символы, склоняясь тем не менее ко второй точке зрения [Г.М. Нагао (Nagao, 1964, p. 17), Л. Зандер (Sander, 1986, p. 251–267), Х. Тода (Toda, 1998, p. 7–8)].

Отдельно хотелось бы осветить работу Дж. Бойлеса «Миграция магического слога ОМ» (Boeles, 1947), где автор, опираясь на результаты исследований А.Р. Хёрнле, подробно указал первые упоминания мантры в Ведах и упанишадах, представил традиционные версии толкования *oṁ*, способы его начертания, проследил изменения в написании этого сакрального слога-слова, имевшие место на всей территории распространения индо-буддийской культуры — от Индии до стран Юго-Восточной, Центральной Азии и Дальнего Востока.

Необходимо отметить, что Дж. Бойлес твердо держится точки зрения, согласно которой часто встречающиеся в начале многих центральноазиатских рукописей идеограммы, изображающие расположенную горизонтально священную раковину *śaṅkha* и по форме напоминающую завиток с петлей, должно трактовать как *oṁ* (Boeles, 1947, p. 42; Hoernle, 1918, p. xxii). Для решения задач своего исследования Дж. Бойлес привлекает как тибетские ксилографы, так и санскритские рукописи, а также данные индийской эпиграфики.

Так, на основе анализа эпиграфического материала периода Гупт Дж. Бойлес приходит к выводу, что самые ранние примеры начертания *oṁ* в виде правостороннего завитка, напоминающего завиток Будды, — один из 32 иконографических признаков Великой личности (*mahāpūruṣalakṣaṇa*), — а также санскритское написание единицы датируются 493–494 гг. Начертание *oṁ* в виде левостороннего завитка, как считает Дж. Бойлес, появилось несколько позже — приблизительно с 558 г. (Boeles, 1947, p. 44).

Дж. Бойлес высказывает, на наш взгляд, интересное предположение о том, что само изображение *oṁ* в виде завитка восходит к устаревшему написанию гласного ‘*o*’ (Boeles, 1947, p. 44). Также весьма любопытно то, как в его статье представлен анализ самого изображения священного слога-слова. Так, Бойлес сравнивает точку (*bindu*), составной элемент знака «анунасика» (*anunāsika*)[3], с пламенем (*śikhā*), пылающим над гласным ‘*o*’, а протяжный отзвук этой мантры, пишет Бойлес, «символизирует затихающее эхо колокола, ведущее к бессмертию» (Boeles, 1947, p. 42); Бойлес упоминает одну из поздних упанишад — «Надабинду-упанишаду» («*Nādabindu-upaniṣad*»), специально посвященную концепции «эха» (*nāda*) в слоге-слове *oṁ*, а также рассуждениям о точке-бинду в анунасике (Boeles, 1947, p. 42).

Помимо рассматриваемых в данной статье мангала-символов в санскритских текстах встречаются также идеограммы *triśūla* (трезубец Шивы), *triratna* (Три Сокровища — Будда, Учение, Община), *dharmacakra* (Колесо Учения), которые используются как в начале, так и в середине и в конце текста и выполняют, согласно распространенному мнению, сакральную защитную функцию (Boeles, 1947, p. 43).

В статье «Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях и надписях» Г. Рот, основываясь на весьма широком палеографическом материале, приводит довольно представительную «коллекцию» символов, открывающих мангала-шлоки различных рукописей (рис. 1). Полностью следуя точке зрения Динешчандры Сиркара и Артура Л. Бэшема, Г. Рот большинство символов склонен интерпретировать как *siddham* и лишь очень незначительное число их — как *oṁ* (Roth, 1986, p. 239–250), причем, необходимо заметить, не всегда справедливо. Л. Зандер высказывается не так категорично, как ее коллега. В таблице, которую она помещает в своей статье (рис. 2), Л. Зандер использует в качестве демонстрационного материала символы, схожие с примерами Г. Рота. Однако, Л. Зандер просто описывает их, не идентифицируя, но тем не менее придерживается точки зрения Г. Рота (Sander, 1986, p. 251).

Попробуем проанализировать идеограммы, представленные в статье Г. Рота (рис. 1). Итак, немецкий индолог рассматривает в качестве символов *siddham* знаки под № 1–4; 8–13; 15, 16, 18, 19; 31–34; 37–41; 49–52. Примечательно, что Г. Рот, ссылаясь на работу Д. Сиркара (Sircar, 1963), не принимает во внимание упомянутую работу Дж. Бойлеса (Boeles, 1947), а также другой монументальный труд — монографию Ахмада Дани «Индийская палеография» (Dani, 1963), где автор (с. 118) демонстрирует образцы написания священного символа *oṁ*, характерные для различных регионов Южной Азии (рис. 3). Л. Зандер ссылается на работу А. Дани, не акцентируя, однако, внимание на интерпретации приводимых в пример символов (Sander, 1986, p. 254). Таким образом, знаки, которые Г. Рот, вслед за Д. Сиркаром и А. Бэшемом, интерпретирует как *siddham*, на наш взгляд, следует понимать, согласно А. Дани (Dani, 1963, p. 118, 121), как *oṁ*. Более того, таким же образом понимали значение вышеуказанных символов Л.Ф. Кильхорн, Р.Г. Бхандаркар, Н. Датт (Roth, 1986, p. 239–240, 243).

Далее, Г. Рот интерпретирует солярный символ свастики (рис. 1, № 20, 21, 23, 27) как *oṁ*, следуя за рассуждениями Е. Хультцша, который, по словам Г. Рота, весьма оригинально представил свастику как монограмму из двух перекрещенных акшар *‘o’* (рис. 1, № 25, 26, 28, 29) (Roth, 1986, p. 241). Безусловно, такое написание *‘o’* в памятниках древнеиндийской эпиграфики встречается часто, например в наскальных эдиктах Ашоки, однако рискнем предположить, что символ свастики в начале текста рукописи следует интерпретировать как благопожелательное приветствие «Svasti!».

[3] Бойлес пишет об анусваре (Boeles, 1947, p. 42), однако *oṁ* традиционно пишется через анунасику, написание через анусвару встречается, но реже.

Знаки, изображенные на рис. 1 под № 31–34, 37–41, Г. Рот также предлагает понимать как символическое изображение *siddham*, подкрепляя свою позицию утверждением, что данные символы представляют собой варианты некоего сокращенного (напоминающего стенографический символ) написания *siddham*, а именно изображение знака вирама, располагаемое над акшарой *'m'* (рис. 1, № 36). Знак в таблице Г. Рота (рис. 1, № 38) также изображен над той же акшарой в слове *siddham* в таблице Л. Зандер (рис. 2, № 45, 68, 69). В качестве доказательства своей правоты Г. Рот приводит фрагмент рукописи, где мы видим начальные строки из «Нидана-самъюкты» («Nidāna-samyukta») (рис. 4). Такое написание *siddham* мы встречаем и в хранящейся в Центральноазиатском рукописном фонде ИВР РАН Винае сарвастивадинов (рис. 5) — санскритской рукописи на бересте, найденной в 1966 г. в Мервском оазисе неподалеку от г. Байрам-Али.

Однако мы, к сожалению, не можем согласиться с правомочностью трактовки, предложенной Г. Ротом: данный знак мало подходит для изображения вирама, скорее, он похож на анунасику, чье другое название — *candrabindu* («лунная капля»), потому как напоминает каплю (точку), зависшую над горизонтально расположенным полумесяцем. Так вот, анунасика является отличительной чертой написания сакрального слога-слова *oṁ*. Присутствие же анунасики в слове *siddham* вполне возможно объяснить грамматической ошибкой переписчика. С подобными казусами весьма часто приходится сталкиваться палеографам при изучении письменных памятников. Доказательством того, что написание вирама в слове *siddham*, представленное на рис. 4, 5, является эпизодическим, могут послужить образцы написания *siddham* (с характерным начертанием вирама), присутствующие во многих центральноазиатских рукописях из коллекции ИВР РАН (рис. 6–8).

У Г. Рота знак вирама/анунасики (рис. 1, № 37–39) изображен с горизонтально расположенной «каплей». В таблице Л. Зандер (рис. 2, № 56) этот же элемент изображен вертикально. Ссылаясь на выдающегося английского ученого, специалиста-санскритолога и знатока хотанских рукописей сэра Гарольда Уолтера Бэйли (1899–1996), Л. Зандер отмечает, что данный знак может быть интерпретирован как двойная «данда» — пунктуационный символ, отмечающий границы крупного раздела в тексте (Sander, 1986, p. 256). С таким суждением вполне можно согласиться.

В любом случае рассмотренную выше идеограмму вряд ли можно интерпретировать как символическое изображение *siddham*.

Проанализируем следующий аргумент, приводимый Г. Ротом как доказательство валидности отстаиваемой им точки зрения. В таблице, данной Г. Ротом, под № 17 и 45 можно видеть по два знака, правые из которых, вне всяких сомнений, символ *oṁ* в привычном нам начертании. Различие в написании правых и левых идеограмм и дало, на наш взгляд, основания Г. Роту полагать, что знаки, находящиеся слева, и есть *siddham*, поскольку никак не могут быть интерпретированы как *oṁ*. В качестве иллюстративного материала Г. Рот приводит надпись (рис. 9), по времени относящуюся к закату династии Пала (XII в.) (Roth, 1986, p. 240), где в самом начале отчетливо видны два знака, правый из которых — также *oṁ* (рис. 10). Однако Г. Рот оставляет без внимания другой символ (рис. 11), который стоит в начале строки, расположенной вертикально с левого края надписи, и который, на наш взгляд, не может иметь иной интерпретации, кроме как *oṁ*.

Во вступительной статье к публикации санскритского оригинала «Лотосовой сутры» из Национального архива Непала японский буддолог Хирофуми Тода кратко касается проблемы истолкования двух рассматриваемых нами символов — *oṁ* и *siddham*, также придерживаясь позиции Г. Рота. Так, Х. Тода высказывает весьма

интересное предположение о том, что значение первой логограммы («правой», о которой шла речь чуть выше у Рота), репрезентирующей, согласно японскому ученому, слово *siddham*, со временем было утрачено, а сам символ стал выполнять функцию пунктуационного знака, маркирующего собой начало текста (Toda, 1998, p. 7–8), что, собственно, и объясняет наличие после этого символа, ставшего стенографическим, логограммы *oṁ*.

Согласимся с доводами Х. Тоды лишь в той их части, которая говорит о потере первоначального значения логограммы и превращении ее в некое подобие стенографического символа. Мы полагаем, что такая участь постигла не *siddham*, а *oṁ*, потому как именно эта идеограмма, согласно А. Дани (рис. 3), является интерпретацией символа, стоящего в начале рассматриваемой пары (табл. Рота № 17, 45). Такого же мнения придерживается и Дж. Бойлес (Boeles, 1947, p. 43).

За доказательствами нашей точки зрения обратимся к тибето-буддийской письменной традиции. В начале тибетских текстов либо уже внутри текста — в начале значимого раздела, главы (рис. 12–14) — мы можем видеть стилизованное изображение символа (рис. 15–17), который на рис. 1 в таблице Г. Рота приведен под № 31–34, у Л. Зандер (рис. 2) — под № 10, 11, 16, 38, 58. Под № 59–62 Л. Зандер, собственно, и приводит пример этого стилизованного изображения. Это пунктуационный знак *йи го* (*yig mgo*), несущий одну-единственную функцию — выделение законченных смысловых отрезков текста.

Согласно комментаторам традиции ньингма-па — старейшей школы тибетского буддизма, этот символ есть не что иное, как священный слог-слово *oṁ*. В тибетском тексте «Шен-па ши дрэлги дампа» («Zhen pa bzhi bral gyi gdams pa bzhugs» — «Наставление об освобождении от четырех привязанностей») (рис. 18), авторство которого принадлежит третьему из «пяти великих» (патриархов школы сакья-па) — наставнику Дагпа Гьялцэну (1147–1216), изложение учения начинается клишированной фразой *Oṁ svasti siddham* (рис. 19), характерной для многих тибето-буддийских текстов.

Данные примеры на первый взгляд не только могут служить подтверждением предположения о том, что знак *oṁ*, частично утратив свое первоначальное значение, стал использоваться в качестве символа, открывающего буддийские тексты либо значимые разделы, но и удостоверять, что все три благопожелательных приветствия впоследствии стали восприниматься как клишированный зачин. Однако все вышеупомянутые мангала-символы и впредь будут восприниматься как стенографические символы либо клишированные фразы, потерявшие свое первоначальное значение, пока мы не выясним значение самого термина *mañgala*[4]. К сожалению, на сегодняшний день практически не существует специальной литературы, уделяющей внимание функционированию вступительных формул (мангала-шлок) в традиционных текстах. Между тем данная проблема решалась еще в рамках древнеиндийской ортодоксальной философской традиции.

Выдающийся индийский мыслитель XVII в. Аннамбхатта, принадлежавший к традиции брахманистской школы синкретической ньяя-вайшешики, в труде «Тарка-санграха» («Свод умозрений») и в автокомментарии «Тарка-дипика» («Разъяснение к „Своду умозрений“») представил весьма подробный анализ вступительной мангала-шлоки. Безусловная ценность произведения Аннамбхатты заключается в том, что в нем подводится определенный итог предшествовавшей религиозно-философской традиции древней Индии. Е.П. Островская, всесторонне исследовав текст Аннамбхатты, подробно реконструировала систему воззрений автора «Свода умозрений» и «Разъ-

[4] *Mañgala* (санскр.) — «счастье», «благополучие», «наслаждение», «молитва», «священнодействие».

яснения» к нему, в том числе и представленный Аннамбхаттой взгляд на место и значение мангала-шлоки.

Так, в тексте «Тарка-дипики» мы читаем: «Для беспрепятственного завершения задуманного сочинения [автор] возглашает мангалу как знак поклонения наставляющему божеству в соответствии с должным, что одобрено практикой мудрых и предписано шрути для создания сочинений и подобного с целью обучения учеников…» И чуть ниже: «Таким образом, мангала есть то, что должно совершаться в соответствии с предписанием Вед, подобно дарше[5] и прочим [ритуалам], поскольку она есть объект внемирской[6] и незапрещенной практики мудрых» (ТСД 1, с. 30).

Совершенно очевидно, что центральная проблема, обсуждаемая Аннамбхаттой в данном фрагменте автокомментария, — мангала как зачин, фрагмент текста и мангала как особый вид ритуальной практики, призванный, согласно тексту Аннамбхатты, способствовать завершению задуманного сочинения. «Совершение мангалы — не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии йогического сосредоточения (*taddhyānaparo bhūtvā*)» (Островская Е.П. «Реконструкция» в ТСД 1, с. 33). Таким образом, пребывание в состоянии йогического сосредоточения (дхьяна — букв. «созерцание»), согласно Аннамбхатте, является непременным условием преодоления трудностей в написании сочинения, в словесном изложении мудрости — логический дискурс опосредуется медитативной практикой. Практика мангалы (ее сотворение, свершение) есть *sādhana*, «средство достижения поставленной цели, элемент йоги» (Островская Е.П. «Реконструкция» в ТСД 1. с. 33). Примечательно, что термин *sādhana* обнаруживает определенное семантическое сходство с термином *siddhi* (Monier-Williams, 1997, p. 1201), подробное рассмотрение которого будет представлено ниже.

Таким образом, справедливо будет предположить, что наличие мангала-шлоки в текстах, принадлежащих к древнеиндийской религиозно-философской традиции (как ортодоксальной, так и неортодоксальной), указывает на непременное условие совершения религиозной практики (определенного ритуала почитания религиозного авторитета либо же сеанса йогического сосредоточения на объекте поклонения) непосредственно перед созданием текста, а также перед прочтением оного для беспрепятственного проникновения в суть написанного. Поэтому, возможно, наличие от одного до трех пунктуационных знаков *yig mgo* (стенографических символов *oṁ*) в тибетских буддийских текстах указывает на одно-, двух- либо же трехчастную структуру ритуала, который необходимо совершить перед прочтением текста, равно как и «клишированная фраза» *oṁ svasti siddham* является не только комбинированным благопожеланием, но также отсылает к определенной религиозной практике, содержание и смысл которой окончательно могут быть поняты лишь после анализа семантического поля всех трех «благопожелательных формул».

Значению мистического слова-слога *oṁ* (*aumṁ*) посвящено немало специализированной литературы. Поэтому, на наш взгляд, нет нужны подробно останавливаться на освещении его семантики. Достаточно будет сказать, что произнесение этого священного слога-слова выражает высшую степень почтительного отношения к адресату высказывания, обладающему неоспоримой сакральностью. Используемый в значении «священного утверждения», полностью исключающего сомнения в истинности всего, что изложено в тексте рукописи, слог *oṁ* мог быть переведен как «да, истинно, так тому и быть» (Monier-Williams, 1997, p. 235). Данная трактовка типологически сближает ведийский (равно как и буддийский и индуистский) *oṁ* и *аминь* (лат. *amen*)

[5] *Дарша* (санскр. *darśa*) — ведийский ритуал, совершаемый в первый день новолуния.

[6] То есть аскетической, монашеской.

в иудаизме, христианстве и исламе, который также призван закрепить истинность и сакральный смысл произнесенных слов[7]. Помещенный как в начале, так и в завершении священных текстов, относящихся не только к ортодоксальной (ведийской), но и к неортодоксальным (буддизм, джайнизм) традициям, сакральный слог *oṁ* в качестве священного восклицания или же благопожелательного приветствия, начертанного на рукописи, трепетно оберегался адептами от ушей и глаз непосвященных. Согласно брахманистской традиции, наличие в ведийских текстах сакрального слога *oṁ* охраняло святость изложенного в рукописи, иначе обучающиеся не могли бы постигнуть священный смысл ведийских гимнов (Boeles, 1947, p. 42).

Слово *svasti* образовано сочетанием *su+asti* и означает пожелание здоровья, удачи и процветания адресату приветствия. Изображение свастики, креста с загнутыми концами, направленными как по часовой стрелке (посолонь, т.е. «по солнцу»), так и против нее, также являлось благопожеланием. Термин «свастика» также использовался для обозначения певца-сказителя, исполнявшего в чью-либо честь хвалебные песни.

Менее знакомое широкому кругу востоковедов, но известное всем санскритологам-палеографам, специализирующимся на изучении центральноазиатского рукописного наследия, слово *siddham* часто встречается в начале рукописей, чье происхождение локализуется севернее Гильгита — по так называемым северному (Куча, Турфан) и южному (Хотан) маршрутам Великого шелкового пути.

Само слово *siddham*, так же как и *svasti*, образовано сочетанием *siddhir+astu*, где последнее слово (глагол *as-* в повелительном наклонении) передает настоятельную желательность исполнения в ближайшем будущем («да будет так!»; «да свершится!») того, значение чего заключено в семантике слова *siddhi*.

В своей словарной лексикографии слово *siddhi* имеет достаточно много семантических кластеров. Один из них — «завершенность», «полное достижение [чего-либо] / приобретение». Безусловно, здесь имеется в виду *завершение* череды религиозных практик, посредством исполнения которых подвижник *полностью достиг* конечной цели — окончательного освобождения, — в данном случае нирваны, *обретя* необходимые для этого состояния качества.

Весьма интересен следующий семантический «пучок», определяющий слово *siddhi* в рамках врачебной терминологии как «исцеление [от болезни]» и «лечение [посредством чего-либо]». Смысл данных определений становится ясен, если обратиться к описанию существования в кама-локе — чувственном мире страстей, где пребывает каждый из нас. Термины, которыми определялся безначальный круговорот рождений-смертей — сансара, — характеризовались такими метафорами, как «болезнь», «страдание». Загрязняющие наше сознание три корневых аффекта — алчность, вражда и невежество — «мучают» нас, «причиняют боль», поэтому в буддийской традиции Учение Будды, Дхарма, выступает как лекарство, а сам Бхагаван сравнивается с искусным лекарем (ЭА V, VI. 2, с. 343). Недаром он обладает эпитетами Бхайшад-

[7] Примечательно следующее. *Oṁ* (*aum̐*) «раскладывается» на три составляющие: А+У+М, символизирующие триединство: Брахмы (созидание), Вишну (сохранение ставшим) и Шивы (разрушение); трех основных жертвенных огней — *Gārhapatiya* (жертвенного огня, зажигаемого домохозяином), *Dakṣiṇāgni* (огня при совершении ритуального подношения — дакшины) и *Āhavanīya* (огонь жертвоприношения); слов — ипостасей Праджапати — *Bhūr* (земля), *Bhuvaḥ* (пространство), *Svar* (небеса) (подробнее о значении слога *oṁ* см.: Boeles, 1947, p. 41). Так и *аминь* (*amen*) образован из трех букв еврейского алфавита: Алеф+Мем+Нун. Согласно *гематрии* — одному из методов «раскрытия тайного смысла слова» — каждая буква имеет свое числовое значение. Сумма числовых значений букв в слове дает ключ к пониманию его глубинного смысла. Таким образом, числовое значение слова *аминь* (Алеф (1)+Мем (40)+Нун (50)) равно 91. Полученная сумма раскладывается на 9+1=10 — число, которое выражает совершенство божественного порядка, символизирует завершенность космического цикла. Десятка же, в свою очередь, раскладывается до единицы (1+0=1), символизирующей начало всего сущего.

жья-гуру (*Bhaiṣajya-guru* — «Досточтимый врачеватель») и Вайдурья-прабха-раджа (*Vaiḍūryaprabhārāja* — «Владыка лазурного сияния»).

Кроме того, говоря о необходимости непрестанного самоконтроля на стезе подвижничества с целью окончательного устранения аффективных состояний сознания и, как результат, обретения нирваны, великий буддийский мыслитель V в. н.э. Васубандху сравнивает практику пути освобождения с лечением тяжелой болезни (Островская, Рудой, 2006, с. 167). Но чтобы избавиться от страданий, победить «болезнь» — сансарическое существование, — необходимо обладать определенным набором качеств, позволяющих вырваться из оков сансары.

Следующее значение слова *siddhi* — «обретение сил», под которыми следует понимать определенные психические качества подвижника-йогина. Это чистые, т.е. не загрязненные аффектами, психические способности, ориентирующие сознание практикующего на преодоление сансары, достигаемое над-мирскими методами, т.е. свойственными монашеству: 1) «познание еще не познанного», обретаемое на Пути знания — пути ви́дения Благородных Истин (*darśana-mārga*); 2) «глубинное знание», формирующееся на Пути созерцания — пути йогического сосредоточения (*bhāvana-mārga*); 3) «совершенное знание», обретаемое исключительно на Пути необучения — практике архата, «того, кто больше не нуждается в религиозном обучении (*aśaikṣa*)» (ЭА V, VI, 45, с. 390).

Еще одним из значений термина *siddhi* является такое понятие, как «успокоенность». Достижение полнейшего внутреннего спокойствия (*śāntivihāra*), которому предшествует возникающая у йогина идея полного успокоения сознания, является целью над-мирской (монашеской) практики подвижника-аскета. Так, Васубандху пишет: «Поистине, сосредоточие остановки [сознания] — это покой, поистине, сосредоточие остановки подобно Нирване!» (ЭА V, VI, 43, с. 387) — поэтому-то понятие *покой* характеризуется как *nirodha* (букв. «прекращение») — термин, принципиально важный в буддийском дискурсе. Также «успокоенность» может быть проинтерпретирована как «невозмутимость» (*upekṣa*) — психическая способность сознания.

Следующий семантический кластер содержит такие определения термина *siddhi*, как «устранение», «исчезновение», понимаемые как устранение всех преград (т.е. аффективных состояний сознания) на пути к нирване — окончательному освобождению из оков сансары. В этом семантическом поле полным синонимом *siddhi* является устойчивый эпитет *sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ* — «полное рассеивание всякой тьмы», где под «тьмой» следует понимать отсутствие должного знания — правильного ви́дения вещей так, как они существуют в действительности (*yathābhūtam*), — состояния, достигавшегося посредством долголетней йогической практики, имевшей целью полное устранение субъективной установки. В мангала-шлоке, открывающей первый том «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, Бхагаван Будда (а также пратьекабудды и шраваки) как раз характеризуется эпитетом «Полностью рассеявший всякую тьму» (ЭА I, II, 1, с. 192).

Следующий весьма значимый «пучок» значений термина *siddhi* имеет значения «решимость», «решительность», маркирующие твердость намерений вступившего на путь освобождения. Решимость (*adhimokṣa*) характеризуется как неуклонное стремление, вовлеченность, «способность твердо придерживаться избранного объекта в соответствии с осуществленным выбором; ее функция — устранение возможности отказа» (L'AS, p. 6). Так, вступив на путь знания — путь ви́дения Благородных Истин и обладая психической способностью познания еще не познанного, йогин полон неуклонной решимости познать то, что еще не познал — всеобщие свойства Истин (ЭА V, VI, 76, с. 417).

Очень близко по значению с предыдущим полем значений термина *siddhi* находится семантический кластер, включающий такое понятие, как «созревание [плода(ов)]». О созревании каких же плодов следует вести речь? Безусловно, о «четырех плодах религиозной жизни» (*śrāmaṇyaphala*) (ЭА V, VI, 63, с. 102).

Первый плод — это «плод вступления в поток» (*srotāpattiphala*) — результат начальной стадии буддийского подвижничества — практики видения Благородных Истин, знаменующий собой уничтожение наиболее грубых по своим проявлениям аффектов. С этого момента йогин именуется «обучающийся Дхарме». Второй плод — «плод возвращения [в сансару] еще один раз» (*sakṛdāgāmiphala*). Именно на этой стадии происходит постепенное освобождение сознания от трех корней неблагого: алчности, вражды и невежества (приверженности ложным воззрениям). Аффекты полностью не уничтожены, в сознании остались их скрытые следы, и сакридагамину (подвижнику, находящемуся на второй стадии йогической практики) для их окончательного уничтожения требуется еще одно новое рождение. Третий плод — «плод невозвращения» (*anāgāmiphala*). Анагамину, подвижнику, обретшему третий плод йогической практики, устранившему все аффекты чувственного мира, для обретения высшего плода — архатства — не требуется нового рождения в пределах кама-локи. Четвертый плод — плод архатства. На этой высшей стадии религиозного подвижничества архат благодаря обретенной способности совершенного знания получает возможность реализовать «путь освобождения» (*vimukti-mārga*). Он видит реальность как она есть — различает дхармы в собственном индивидуальном потоке, благодаря чему аффекты окончательно теряют свою почву, и более их возникновение невозможно. Обретение подвижником статуса архата отвечает одному из значений слова *siddhi* — «[обретение] абсолютной святости» (Monier-Williams, 1997, p. 1216).

Следующий ряд значений слова *siddhi*: «выгода», «польза», «полезность», которые следует понимать как «польза для себя» (*ātma-hita-pratipatti*) и «польза для другого» (*para-hita-pratipatti*). Конечно же, в значении «польза» имеется в виду йогическая практика и как результат обретение нирваны. Понятие «польза для себя» маркирует собой идеал пратьекабудды («будды-для-себя») — подвижника, «рассеявшего всякую тьму» благодаря собственным усилиям, но не обладающего решимостью действовать ради пользы других. «Польза для другого» подразумевает, что йогин достиг архатства, но дал клятву не покидать сансару, пока не будут спасены все живые существа, т.е. стал бодхисаттвой. Реализация «пользы для другого» осуществляется посредством «подачи руки помощи» всем живым существам, заключающейся в проповеди Дхармы (*sad-dharma-deśanā-hasta-pradāna*), позволяющей «вытащить все живые существа из трясины сансары» (*saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra*) (ЭА I, II, 1, с. 192).

Еще один ряд значений слова *siddhi* можно объединить под общим названием «[обретение] высшего блаженства», не имеющего ничего общего с обыденными представлениями о блаженстве. Согласно буддийским представлениям, высшее блаженство — это освобождение от аффектов и пут кармы, достигаемое практикой отвержения наслаждений чувственного опыта. Прежде всего, это чувство удовольствия, обретаемое посредством практики йогического сосредоточения.

В первой и второй дхьянах психическая способность испытывать удовольствие выражается в приятном телесном чувствовании — снятии напряжения, глубоком и весьма комфортном расслаблении (*praśrabdhi*). В третьей дхьяне происходит полное отключение пяти органов чувств (зрения, слуха, обоняния, ощущения вкуса и осязания), т.е. отсутствуют какие-либо телесные ощущения. Поэтому ощущение удовольствия, испытываемое йогином, пребывающим в третьей дхьяне, имеет ментальную

природу. Практика четвертой дхьяны с необходимостью порождает благое кармическое следствие — *bhogavipāka*, т.е. созревание опыта, или блаженство (ЭА V, VI, 42, с. 386).

Достигая статуса архата, подвижник обретает способность переживать четыре разновидности блаженства: блаженство принятия аскетического образа жизни, блаженство различения (исследования дхарм), блаженство полного успокоения сознания и блаженство Просветления. Все эти четыре разновидности блаженства относятся к высшим состояниям сознания. Архат наслаждается процессом пребывания в таких состояниях, чистотой сознания от аффективных загрязнений, дарующей переживание свободы, и неподверженностью притоку аффектов, осознаваемой как безопасность (ЭА V, VI, 58, с. 404).

Еще один важный семантический кластер термина *siddhi* — «обретение магических способностей». Сверхъестественные способности (*riddhi*) есть исключительно йогическое сосредоточение, опорами (*ṛddhipāda*) которого являются сильное желание (*chanda*), энергия (*vīrya*), предрасположенность сознания (*citta*) и тщательное исследование (*mīmāṃsā*). Вот как Васубандху объясняет, что такое *riddhi*, цитируя одну из сутр: «Я дам вам, о монахи, необходимое разъяснение относительно сверхъестественных способностей. Итак, что такое риддхи? В этом случае монах обретает способность совершать разного рода магические операции. Будучи одним, он становится многими…» (ЭА V, VI, 69, с. 412). То есть речь в данном пассаже «Энциклопедии Абхидхармы» идет о создании иллюзорных двойников, способных появляться в любой точке пространства. Также в «основной набор» *riddhi* входили такие сверхъестественные способности, как хождение по воде и по воздуху, обретение невидимости для глаз окружающих и т.п. Однако пользоваться этим даром следовало исключительно во благо Дхарме, но не ради потворства тщеславию йогина.

Также *siddhi* может иметь такие значения, как «понимание», «становление ясным, понятным». И речь здесь необходимо вести о познании, позволяющем понять и осознать ясным, очевидным смысл Четырех Благородных Истин, о познании, позволяющем обрести освобождение. В «Энциклопедии Абхидхармы» сказано: «То самое просветление, о котором говорилось выше, здесь следует понимать как истинное знание, а именно знание уничтожения [страдания] и знание, что оно не возникнет [вновь] (ЭА V, VI, 76, с. 417)».

И последний семантический кластер, анализируемый нами, имеет весьма необычное значение — «распознавание в одном человеке разных хороших качеств» (Monier-Williams, 1997, p. 1216), которое тем не менее весьма просто объясняется с позиций буддийской дидактики. Это распознавание — одна из риддхических способностей, упомянутых выше. Однако ранее мы рассмотрели сверхъестественные способности как действия, это же свойство следует отнести к магическим знаниям. Такое «распознавание чужих качеств» не что иное, как способность видеть чужую ментальность, а также прошлые рождения другого. Знание чужой ментальности было необходимо наставникам для контроля духовного прогресса учеников.

Подводя итог всему вышеизложенному, необходимо сформулировать первый вывод нашего исследования: подавляющее большинство логограмм (а по сути — все), встречающихся в начале санскритских рукописей преимущественно из Гильгита и иллюстративно представленных в публикациях Р. Хёрнле, А. Дани, Г. Рота, Л. Зандер и др., корректно интерпретировать как обозначения священного слога-слова *oṁ*, поскольку, на наш взгляд, в написании слова *siddham* не обнаруживаются те элементы, которые использовались в качестве логограмм в мангала-шлоках санскритских рукописей. Наоборот, в начертании священного слога *oṁ* мы видим ряд элементов, ак-

тивно используемых в текстах, принадлежащих древнеиндийской религиозно-философской традиции.

Второй вывод заключается в предположении о том, что наличие мангала-шлоки в санскритских текстах указывает на определенную «практику мангалы» — особую ритуальную практику почитания религиозного авторитета либо же практику йогического сосредоточения, способствующую преодолению трудностей, связанных как с изложением знания, заключенного в тексте, так и с постижением сути изложенного при прочтении. Сказанное в очередной раз доказывает правомочность тезиса о неразрывном единстве логико-дискурсивного уровня бытования религиозной доктрины и йогической практики, подтверждающей «на деле» истинность религиозной догматики. В частности, предпринятый анализ семантики одной из мангала-формул *siddham* позволяет вскрыть основное содержание данной мангала-практики.

Литература

Островская Е.П., *Рудой В.И.* Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб., 2006.

ТСД — *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской. М., 1989.

ЭА I, II — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 1998.

ЭА V, VI — *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 2006.

L'AS – Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par W. Rahula. Publication de l'École Française d'Extrême Orient. Vol. 78. P., 1971.

Boeles J.J. The Migration of the Magic Syllable OM // India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate. Leiden, 1947. P. 40–56.

Dani A.H. Indian Palaeography. Oxf., 1963.

Hoernle A.F.R. The Bower Manuscript // Indian Antiquary. Suppl. Vol. to Vol. 42. Bombey, 1918 (2nd ed.; 1st ed. 1893–1912).

Hultzsch E. Inscriptions of Asoka. Oxf., 1925 (new ed.).

Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi, 1997.

Nagao G.M. (ed.). Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Tokyo, 1964.

Pandeya R. (ed.). Madhyānta-vibhāga śastāra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā of Sthiramati. Delhi–Varanasi–Patna, 1971.

Roth G. Mangala-Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts and Inscriptions // Deyadharma. Studies in Memory of D.C. Sircar / Ed. by G. Bhattacharya. Delhi, 1986. P. 239–250.

Roy S.R. (ed.). Suvarṇavarṇāvadāna. Patna, 1971 (Historical Research Serites. VII).

Sander L. Om or Siddhan — Remarks on Openings of Buddhist Manuscripts and Inscriptions from Gilgit and Central Asia // Deyadharma. Studies in Memory of D.C. Sircar / Ed. by G. Bhattacharya. Delhi, 1986. P. 251–267.

Sircar D.C. Siddham Oṃ before namaḥ Śivāya // Epigraphica Indica. Delhi, 1960. Vol. XXXII. Pt VII.

Sircar D.C. Three Pala Inscriptions // Epigraphica Indica. Delhi, 1963. Vol. XXXVI.

Toda H. Sanskrit Lotus Sutra Manuscript from the National Archive of Nepal. Tokyo, 1998.

Tripāṭhī Ch. Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta. B., 1962.

Vira R., *Chandra L*. (eds.). Paramādibuddhoddhṛta-Śrī-Kālacakra-rājaḥ // Kālacakra Tantra and Other Texts. Pt I. New Delhi, 1960 (Śata-Pīṭaka Series. 69).

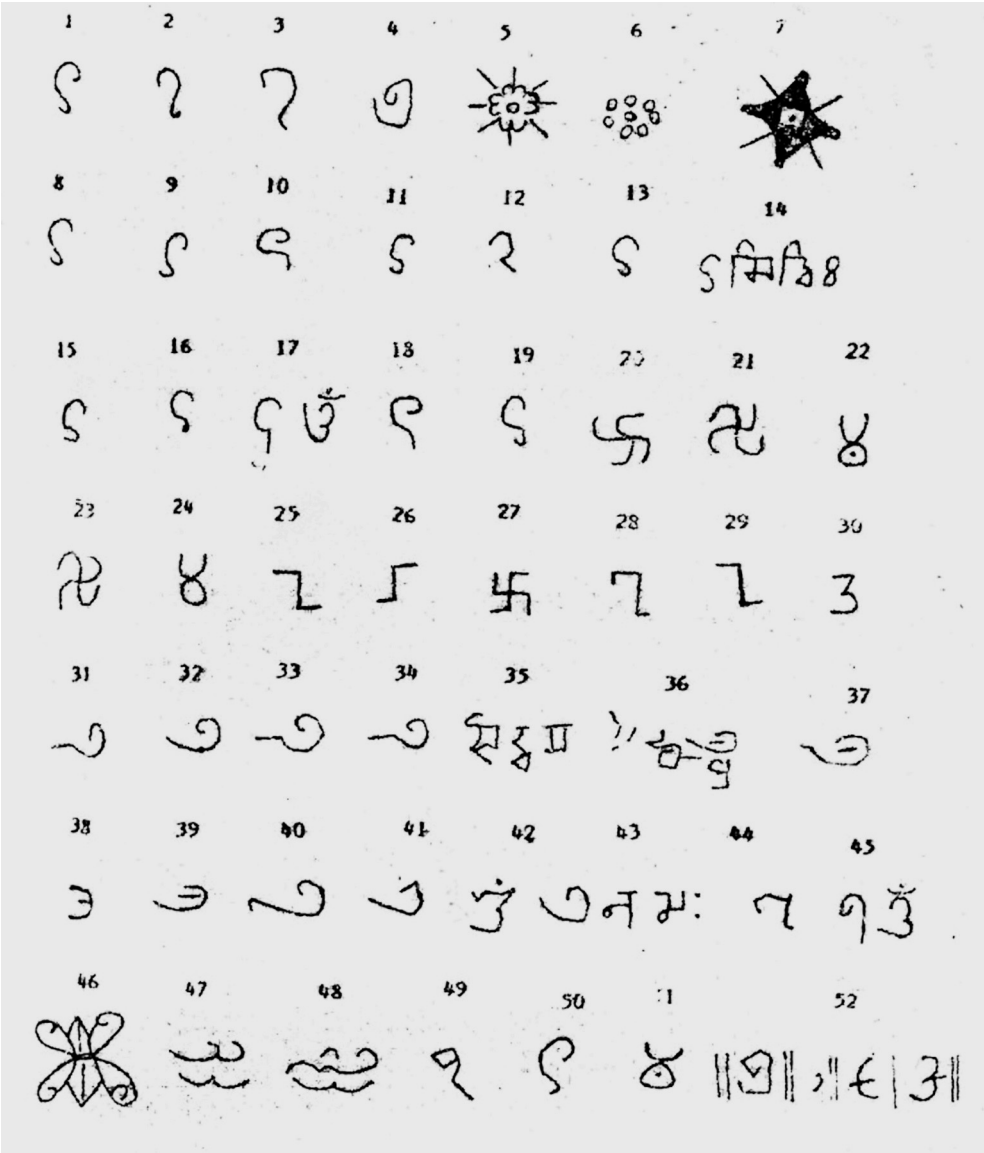


Рис. 1
Таблица мангала-символов Г. Рота

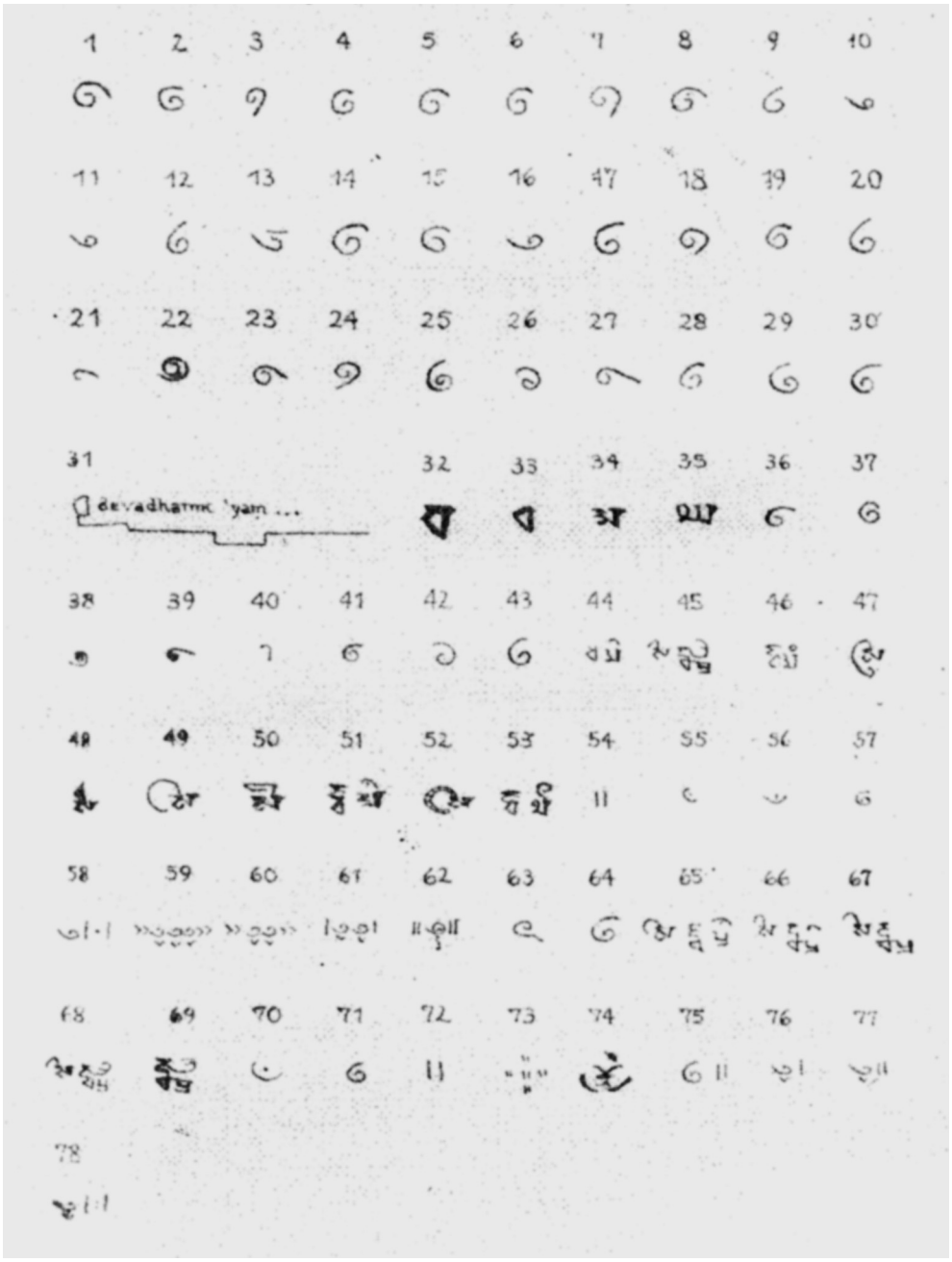


Рис. 2
Таблица мангала-символов Л. Зандер

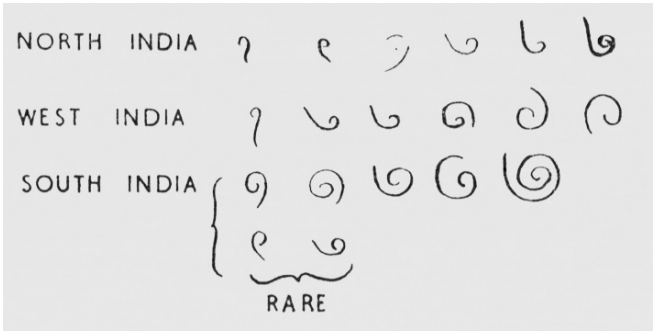
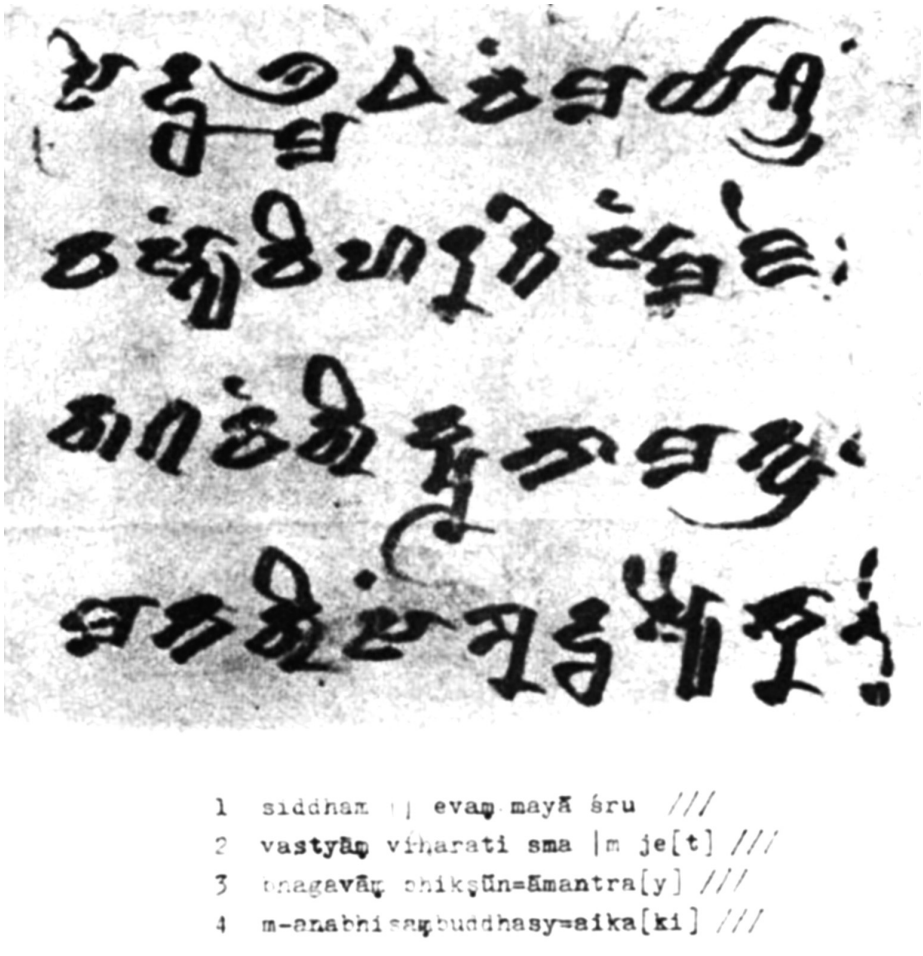


Рис. 3
Таблица символов для обозначения ‘ом’ А. Дани



1 siddham || evaṃ mayā śru ///
2 vastyāṃ viharati sma |m je[t] ///
3 bhagavāṃ bhikṣūn=āmantra[y] ///
4 m-anabhisaṃbuddhasy=aika[ki] ///

Рис. 4
Фрагмент «Нидана-самъюкты»

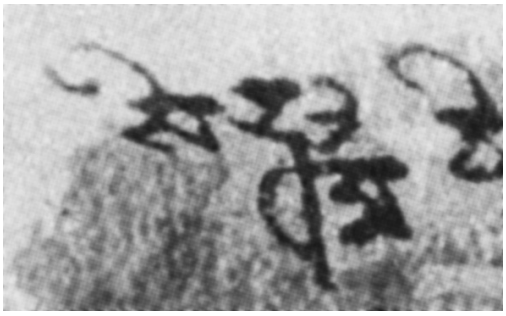


Рис. 5
Виная сарвастивадинов из собрания
ИВР РАН. Шифр SI Merv 1, fol. 69a

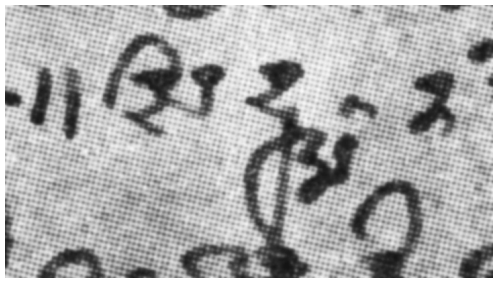


Рис. 6
Фрагмент неатрибутированной санскритской рукописи.
Шифр SI P/23, fol. 1b

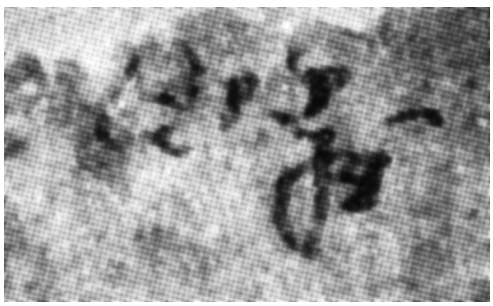


Рис. 7
Фрагмент неатрибутированной санскритской рукописи.
Шифр SI P/23, fol. 2a

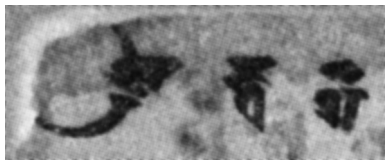


Рис. 8
Kāśyapaparivarta-sūtra. Шифр SI P/2, fol. 1b

Рис. 9
Надпись из Гайи периода династии Пала (XII в.)

Рис. 10
Символы, открывающие текст в надписи из Гайи

Рис. 11
Символ в начале вертикальной строки надписи из Гайи

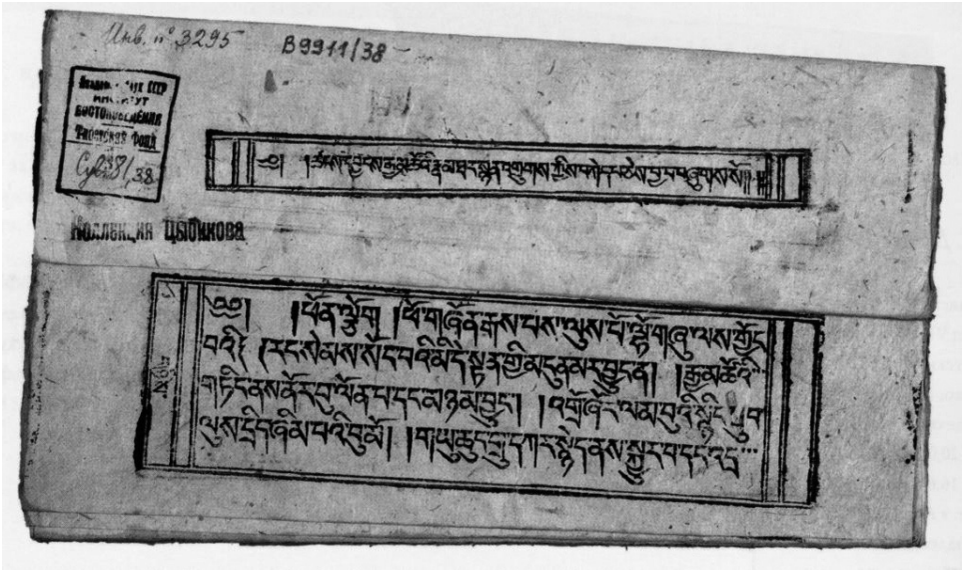


Рис. 12
Фрагмент ксилографа «Цаньян гьяцой намтар ньендуки копа»
(«Жизнеописание Цаньян Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков»)
(нач. XX в.) из собрания ИВР РАН. Шифр B-9911/38

Рис. 13

Ксилограф «Сосор тарпе дой шундел» («Руководство по изучению „Пратимокша-сутры“») (2-я пол. XIX в.) из собрания ИВР РАН. Шифр Tib.-2/161

Рис. 14

Фрагмент рукописи «Пакпа шейрапки паролту-чинпа дорчже чопа шечжава текпа» («Арья-ваджраччхедика-нама-праджняпарамита-махаяна-сутра») (XIX (?) в.) из собрания ИВР РАН. Шифр A-4177

Рис. 15
Начальный символ в тексте ксилографа
«Цаньян гьяцой намтар ньендуки копа» (рис. 12)

Рис. 16
Начальный символ в тексте рукописи
«Пакпа шейрапки паролту-чинпа дорчже чопа шечжава текпа» (рис. 14)

Рис. 17
Начальный символ в тексте ксилографа
«Сосор тарпе дой шундел» (рис. 13)

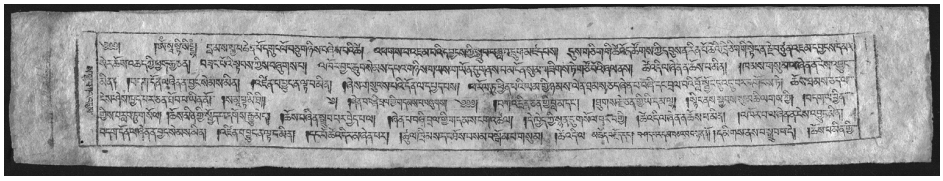


Рис. 18
Фрагмент ксилографа «Шен-па ши дрэлги дампа»
(«Наставление об освобождении от четырех привязанностей»)
из собрания ИВР РАН. Шифр В 7542/12, fol. 1b

Рис. 19
Зачин текста ксилографа «Шен-па ши дрэлги дампа» (рис. 18)

Summary

S.H. Shomakhmadov

Mangala Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts from Gilgit and Central Asia

Symbols that often occur in early Sanskrit manuscripts from Gilgit and Central Asia are analyzed in this article. The author concludes that the vast majority of symbols considered in the article should be interpreted as a mangala-formula *oṁ*. Also, the article contains the assumption that the presence of mangala-shloka in Sanskrit manuscripts point to the need of some mangala-practices (performing a special worship ritual or yogic meditation), confirming the thesis of the indissoluble unity of the logical-discursive level of the religious doctrine's existence and the yoga practice. The detailed analysis of the semantics of mangala-formula *siddham* demonstrates the main content of these mangala-practices.

В.М. Рыбаков

Взаимодополнительность танских законов

Данная статья посвящена проблеме взаимодополнительности законодательных актов разного рода, функционировавших в Китае в период правления династии Тан (618–907). В ту пору существовало четыре основных типа законов: так называемые *люй*, *лин*, *гэ* и *ши*. Только тексты законов типа *люй* дошли до наших дней. Законы других типов сохранились гораздо меньше или вообще практически не сохранились, будучи доступны лишь в виде цитат в иных источниках либо в виде найденных археологами обрывочных документов. В статье приводятся примеры законов всех типов, описывается их иерархия, их взаимосвязь и взаимозависимость.

Ключевые слова: традиционные общества, государство и право, уголовные законы, идеология.

Виды танских законов

Двухчастное деление китайских законов на так называемые *люй* 律 и *лин* 令 возникло задолго до династии Тан, еще при Хань (206 до н.э. — 220 н.э.). В ту пору считалось, что *люй* — это основа, наиболее стабильные и неизменные нормы, унаследованные от прошлого, а *лин* — это более оперативные нововведения, вводимые в действие текущими императорскими указами. Постепенно, однако, сложилось положение, согласно которому уголовные законы сосредоточились в нормах *люй*, в то время как нормы *лин* стали законами общеадминистративными (Кычанов, 1986, с. 7). В *люй*, косвенно принявших форму запретов, трактовалось то, как надлежит наказывать тех, кто совершил что-либо наказуемое, т.е. о том, как поступать нельзя. В *лин* трактовалось о том, в соответствии с какими нормами и каким регламентом следует жить, т.е. о том, как поступать надо.

Ко времени формирования танского права бинарная модель *люй–лин* была дополнена двумя другими видами законов: *гэ* 格 и *ши* 式. Каждый из этих видов предписаний имел свою специфическую функцию.

Буквальный перевод четырех этих иероглифов мало что говорит сам по себе. Значения их во многом повторяют друг друга. *Люй* значит «закон, закономерность, законоположение, устав, норма, уложение, дисциплина, кодекс, приводить в порядок, регулировать, ограничивать, наказывать по закону»; собственно, даже термин «закон сохранения энергии» по-китайски сформулирован с применением этого же термина *люй* (Большой китайско-русский словарь, 1983–1984, т. 2, с. 899). *Лин* значит «приказ, предписание, декрет, директива, наставление, приказывать, предписывать, обязывать, заставлять, давать возможность, побуждать» (там же, с. 753). *Гэ* значит «норма, стандарт, правила, требования, рамки, ограничиваться, быть в рамках, подходить по стандарту» (там же, с. 525). *Ши* значит «образец, стандарт, эталон, форма, норма, этикет, ритуал, образец, пример для подражания, церемониал, регламент, постановление» (там же, т. 4, с. 202).

© Рыбаков В.М., 2011

Нетрудно заметить, что во всех этих четырех веерах значений главным общим смыслом является понятие ориентирующего образца, стандартизирующего требования, которое призвано обрубать частное своевольное разнообразие во имя общего скоординированного единения.

В англоязычном востоковедении принято переводить эти термины соответственно как Code (сборник законов, кодекс, свод законов государства, система правил), Statutes (законы, законодательные акты парламента, статуты, устав), Regulations (правила, устав, постановления, инструкции) и Ordonances (руководства, указы, предписания, приказы, религиозные таинства) (см., напр.: The T'ang Code, 1979, p. 5).

Сами тогдашние китайцы объясняли функциональное своеобразие этих законов так:

> *В танское время было четыре типа уложений: люй, лин, гэ и ши. Лины устанавливали распорядок и соотношение среди старших и младших, знатных и низких, а также государственную структуру. Гэ устанавливали постоянную практику, осуществляемую всеми должностными лицами на их постах. Ши являлись законами* (*фа* 法), *которых они* [*должностные лица. — В.Р.*] *неизменно придерживались. Во всех делах государственное управление должно было следовать этим трем* [*типам законов*] (*цы сань чжэ* 此三者). *Если же происходили их нарушения или если люди склонялись ко злу и доходили до преступлений, всегда следовало принимать меры на основании люй* (Синь Тан шу, 1975, с. 1407).

Исходя не столько из буквального смысла терминов, сколько из функций обозначаемых ими правовых норм, я в своем переводе уголовного кодекса династии Тан «Тан люй шу и» предложил весьма условно, но хотя бы единообразно называть *люй*, *лин*, *гэ* и *ши* соответственно уголовными, общеобязательными, нормативными и внутриведомственными установлениями. В этих формулировках я нарочито старался избегать употребления термина «закон», поскольку его непосредственный китайский аналог *фа* значительно более многогранен и широк по смыслу, нежели то, что в данном случае имеется в виду (это можно увидеть даже из приведенной выше цитаты). *Фа* — это законы как таковые, законы как принцип, как альтернатива неписаным нормам морали или вообще организационному хаосу, произволу, основанному на минутных пристрастиях и колебаниях правителя. *Люй*, *лин*, *гэ* и *ши* — это конкретные законодательные установления четырех разных типов, призванные упорядочивать четыре строго определенные сферы человеческой и государственно-административной активности.

Уголовные установления *люй*

Знаменитый «Тан люй шу и» — «Уголовные установления Тан с разъяснениями», или, в просторечии, танский кодекс, — являлся, как видно уже из самого названия, собранием уголовных установлений.

Начало длительному и многоэтапному процессу создания величайшего правового памятника было положено сразу после прихода к власти основателя танской династии Ли Юаня, императора Гао-цзу (618–627 гг. н.э.). Едва утвердившись в столице, он отменил действие наиболее жестоких законов предшествовавшей Тан династии Суй (581–618). Был введен временный короткий кодекс (всего лишь из двенадцати статей). Смертную казнь Гао-цзу оставил только для преступников, повинных в измене, убийстве человека, грабеже и дезертирстве из его армии (Цзю Тан шу, 1936, цз. 50, с. 1а; Синь Тан шу, 1975, с. 1408).

С воцарением следующего императора Тан — великого Тай-цзуна (прав. 627–649) законодательная работа была продолжена. По-видимому, она ориентировалась на максимально возможное в рамках тогдашних воззрений смягчение наказаний и приведение предписаний кодекса в соответствие с обновленной практикой управления. В 637 г. была, например, создана комиссия по очередному пересмотру, завершившемуся уменьшением наказаний за 92 преступления, ранее наказывавшиеся смертью (они стали наказываться ссылкой), и 71 преступление, прежде наказывавшиеся ссылкой (теперь они стали наказываться каторгой) (Синь Тан шу, 1975, с. 1410; см. также: The T'ang Code, 1979, p. 39).

Проводились и иные модификации.

Например, ранее, уже при самой Тан, наказание за 50 различных преступлений, за которые прежде полагалась смертная казнь удавлением, было смягчено и в качестве послабления за те же преступления была предписана казнь отрезанием правой стопы[1]. Теперь возмездие за совершение тех же преступлений было еще более смягчено: отрезание стопы заменили на утяжеленную 3 годами работ ссылку максимальной предусмотренной законом дальности, так называемую ссылку с дополнительными работами (*цзя и лю* 加役流). Похоже, этой радикальной реформе предшествовали бурные споры относительно того, не чрезмерно ли такое милосердие (Цзю Тан шу, 1936, цз. 50, с. 2б; Синь Тан шу, 1975, с. 1409).

Очередные пересмотренные варианты уголовного кодекса вводились в 651 и 653 гг.; вариант 653 г. оказался практически окончательным (The T'ang Code, 1979, p. 39).

Характеризуя танские уголовные законы самым общим образом, надлежит сказать следующее.

Человек всегда хотел управлять природой или хотя бы встать с нею вровень, но в те времена, когда до реальных рычагов воздействия на природные стихии было еще далеко, он добивался равновеличия с ними хотя бы в собственных глазах.

Смиренно ощущать, будто он значит для вселенной ровно столько же, сколько любое другое животное, человек с его амбициями просто неспособен, особенно на ранних стадиях цивилизации, когда никаких реальных доказательств его скромной роли наука дать не могла. Человек видел себя гипертрофированно значимым в космосе; ощущая и понимая всю свою зависимость от космоса, всю значимость космоса для себя, он просто не мог и себя видеть иначе, нежели значимым для космоса. Воображать мир иначе оказалось бы просто невыносимо, а значит, и в голову не приходило[2].

Но поскольку человек естественным образом ощущал гармонию между миром и собой как гармонию более или менее равных элементов целого, а при этом еще и рассчитывал на благожелательность мира[3], он взамен вполне всерьез повышал при этом требования к самому себе.

Представление о том, что поведение людей может по каналам неких соответствий, отражений, откликов вызывать реакцию мироздания, присуще всем ранним культурам. И в традиционном Китае, как это часто бывало и бывает, субъективные иллюзии

[1] Возможно, лишь пальцев на правой стопе.

[2] Вполне современным рудиментом такой убежденности является, возможно, нынешняя уверенность в том, что глобальное потепление вызывается всего-то лишь нашей экологической неряшливостью. Да, мол, мы ведем себя неправильно, незаботливо, нерачительно — но ведь все равно прежде всего нам ЛЕСТНО сознавать, будто наша неряшливость может иметь планетарную мощь. Из этого однозначно следует, что, стоит нам стать заботливыми, это тоже почувствует сразу вся планета и неприятные для нас явления разом прекратятся.

[3] Грех не упомянуть, что ныне эта архаичная надежда на заботливость вселенной по отношению к человеку парадоксальным образом подтверждается антропным принципом астрофизики.

культуры вели к объективному социальному благу. Понимая себя, свою культуру и мораль как органичное продолжение природного мира, а природный мир — как столь же органичное продолжение своей культуры и морали, человек уже хотя бы в силу абсолютного могущества природы наделял ее абсолютной моральностью, а потом всерьез старался ей соответствовать. Уверовав в существование обоюдной резонансной связи, он неизбежно должен был начать оберегать гармоничную моральную вселенную от собственной аморальности, которая могла, нарушая мировую гармонию, через дисгармонизацию природы больно ударить рикошетом по самому же человеку. Мания величия в традиционных культурах оборачивалась манией не безответственности, но — ответственности.

Такая ответственность не могла реализовываться иначе, нежели через тщательное соблюдение моральных норм, являвшихся порождениями данной культуры со всей ее спецификой. Приписывая природе моральность, человек неизбежно приписывал ей моральность именно своей культуры, той, внутри которой находился он сам и которую полагал единственной.

Возвращаясь к анализу китайского традиционного уголовного права, в частности танского, можно сказать, что главной непосредственной задачей применяемого уголовного закона являлось устранение искажений из гармонично функционирующего триединого континуума Небо—Земля—Человек.

Чем более высокое положение занимал индивидуум, тем больше была его роль в этом функционировании. Ответственнее всех, разумеется, император; считалось, что от его правильных или неправильных действий напрямую зависит природный баланс.

Проступки и преступления менее значительных персон тоже воздействовали на природу негативно. Следовательно, они должны были быть скомпенсированы наказанием, равным преступлению по силе воздействия на природу. Такое равенство являлось обязательным условием применения наказаний, поскольку в противном случае они не восстанавливали бы нарушенную преступлением гармонию, понимаемую как вселенская справедливость[4], а лишь еще сильнее вредили бы ей. Наказания, принадлежащие к женской, темной стихии *инь*, при чрезмерно частом употреблении или несоразмерной суровости могли привести к непропорциональному распуханию *инь* в мире, вполне способному вызвать стихийные бедствия — наводнения, эпидемии, засухи, а то и нашествия саранчи. И когда подобные явления начинали превышать средненормальный уровень, это воспринималось как реальная реакция со стороны мироздания — бесстрастного, но вынужденного на определенный раздражитель отвечать суровым образом. И тогда императору, услышавшему неодобрительный окрик Неба, приходилось смягчать законы, объявлять амнистии и пр.

Вот, например, как увещевал в своем докладе танскую императрицу У-хоу (прав. 684–705) один из ее приближенных, полагая, что высшая власть попустительствует тем, кто злоупотребляет жестокими наказаниями:

> *Несправедливо обвиненные стонут и вздыхают, и чувства их нарушают мировую гармонию. Мировая гармония приходит в беспорядок, и на живущих рушатся поветрия, за ними следуют наводнения и засухи, и наступают лихие годы. Люди теряют занятия... страх охватывает все живое. В последние годы солнце палит не вовремя и облака не дают дождя. Землепашцы выпускают сохи из рук и,*

[4] Которая, правда, мыслилась отнюдь не как учет субъектом действия неких неотъемлемых прав объектов его воздействия, но просто как совершение всеми всех действий надлежащим образом, не по прихоти своей, а согласно великим неизменным нормам.

тяжело вздыхая, смотрят на небо. Как же тут не сожалеть о том, что вы, Ваше Величество, обладая благой силой дэ, не распространяете ее на людей! (Цзю Тан шу, 1936, цз. 50, с. 9а).

Эта концепция явилась существеннейшей причиной, обусловившей стремление танских законодателей с максимальной тщательностью и однозначностью устанавливать соответствие наказаний не только разнообразным преступлениям, но и разнообразным обстоятельствам, при которых данные преступления могли совершаться. Дотошность тогдашних правотворцев просто удивительна. Но не менее удивительна и точность, с которой предписывалось явившееся результатом многоступенчатых уточнений конечное наказание.

Коль скоро все ситуационные и количественные характеристики преступления были путем следственных мероприятий однозначно определены, а затем в формулу уголовной статьи подставлены, судья должен был получить, по сути, совершенно точный, единственно возможный результат. Всякое отклонение от него, всякое проявление собственной гибкости уже, в свою очередь, начинало считаться правонарушением. Ничто не могло быть оставлено на произвол судьи. Ведь если бы он ненароком принял неправильное, не выверенное лучшими умами империи решение, реки, чего доброго, вышли бы из берегов и погубили урожай.

Этичность уголовных законов Тан, с одной стороны, и однозначность их предписаний — с другой, дают исследователю уникальную возможность численного сопоставления тех или иных этических норм того времени, выстраивания их четкой иерархии, как бы их взвешивания. Можно сказать, что количество назначаемых лет каторги или ударов палками может, применительно к требованиям традиционной конфуцианской морали, рассматриваться как некий аналог атомного веса в химии или, скажем, в физике — длины электромагнитной волны.

Общеобязательные установления *лин*

Создание танских *линов* происходило параллельно созданию уголовных установлений *люй*, хотя по понятным причинам отражению этого процесса уделялось несколько меньше внимания. Работа над *линами* просто упоминается в паре с работой над *люй*. Например, первый император Тан Гао-цзу, вступив на престол,

повелел... обревизовать и отредактировать установления люй и установления лин (Синь Тан шу, 1975, с. 1409).

Если танские *люй* сохранились практически полностью, пусть и с какими-то разночтениями, то установления других трех групп, к сожалению, практически полностью были утеряны.

В случае с общеобязательными установлениями *лин*, однако, положение удалось в значительной степени восстановить. Дело, в частности, в том, что выдержки из них часто и пространно цитировались в китайских источниках того времени.

Например, в самом «Тан люй шу и» танские *лины* процитированы, причем достаточно связно и по самым разным поводам, более полутора сотен раз. Здесь и указания на то, что:

Согласно общеобязательным установлениям о чиновниках правоохранительных ведомств, на [*внесение*] *откупа от смертной казни отводится 80 дней, от ссылки — 60 дней, от каторги — 50 дней, от наказания тяжелыми палками — 40 дней, от наказания легкими палками — 30 дней* (Тан люй, ст. 493; см. также: Уголовные..., 2008, с. 220).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям о чиновниках правоохранительных ведомств, тем, кто имеет 5-й ранг или выше, при совершении ими [*наказуемых смертной казнью преступлений*]*, не входящих в Злостную строптивость или более тяжелых, разрешают покончить с собой дома* (Тан люй, ст. 499; см. также: Уголовные..., 2008, с. 232).

Или, с другой стороны:

Согласно общеобязательным установлениям, тем, кто занимает служебные должности 5-го ранга и выше или же имеет наградные должности 3-го ранга и выше, полагается личная охрана и домашняя стража (Тан люй, ст. 6; см. также: Уголовные..., 1999, с. 97).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям, 50 дней работы совершеннолетнего тяглого мужчины могут идти в зачет налогов и повинностей соответствующего года и полностью избавить от них (Тан люй, ст. 44; см. также: Уголовные..., 1999, с. 245).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям о семейном хозяйстве, при подозрении на притворство возраст и состояние определяют исходя из внешнего облика (Тан люй, ст. 55, см. также: Уголовные..., 1999, с. 282).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям, семь причин для выдворения жены таковы: первая — бездетность, вторая — распутство, третья — неуслужливость по отношению к свекру и свекрови, четвертая — длинный язык, пятая — вороватость, шестая — ревнивость, седьмая — неизлечимая болезнь (Тан люй, ст. 189; см. также: Уголовные..., 2001, с. 178).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям о конюшнях и пастбищах, на всех пастбищах доля потерь от смертей разнообразных животных ежегодно определяется из сотни голов. Допустимая убыль верблюдов составляет 7 голов, мулов — 6 голов, коней, быков, ослов, черных баранов — 10, а белых баранов — 15 (Тан люй, ст. 196; см. также: Уголовные..., 2001, с. 194–195).

Эти примеры можно множить и множить, и все они, пусть и фрагментарно, относительно хаотически, содержат интереснейшую конкретную информацию о том, как день за днем жила страна на всех ее уровнях, во всех ее проявлениях — и в государственных учреждениях, и на производстве, и в быту.

Чего стоит, например, ссылка на общеобязательное установление, данная в статье, которая устанавливала наказание за устроение свадьбы в ту пору, когда отец или мать либо дед или бабка по мужской линии пребывали из-за совершения какого-либо преступления в тюрьме[5].

Наказание за такой брак варьировалось в зависимости от того, насколько тяжким было преступление, в котором обвиняли пребывающего под следствием предка. Ведь от тяжести преступления зависела, естественно, тяжесть грозящего предку наказания,

[5] Когда в кодексе говорится «под арестом в тюрьме» (*бэй цю цзинь* 被囚禁), это надо понимать «под следствием», так сказать «в КПЗ». Тюремное содержание как собственно наказание за преступление танскими законами не предусматривалось.

а вот уж от нее напрямую зависел уровень скорби, которую надлежало испытывать потомку, вместо того чтобы стремиться к личному счастью посредством устроения собственной свадьбы.

Одно и то же веселье, поскольку оно могло идти вразрез со скорбью различных уровней, могло тем самым демонстрировать различные уровни аморальности. Если тот, кто находился в тюрьме, совершил наказуемое смертью преступление (т.е. ему грозила смертная казнь), новобрачный получал 1,5 года каторги. Если тем, кто в тюрьме, было совершено преступление, наказуемое ссылкой, новобрачному полагался 1 год каторги. Если же предок находился в заключении из-за преступления, наказуемого каторгой, наказание за свадьбу было 100 ударов тяжелыми палками.

Так вот, если брак этот заключался не своей волей, а согласно повелению того самого отца или деда по мужской линии, который находился в тюрьме, вина за такое поведение на брачующегося не возлагалась — ведь он не шел на поводу у собственных вожделений, а послушно выполнял волю предка, пусть и преступного, но отнюдь не утратившего из-за пребывания под следствием своих полномочий и своей ответственности за устроение дел семейных. Но далее в статье лаконично говорится:

> *Однако, согласно общеобязательным установлениям, нельзя устраивать свадебный пир* (Тан люй, ст. 180; см. также: Уголовные..., 2001, с. 165).

Другими словами, жениться, согласно повелению предка, можно, но веселиться во время исполнения такого повеления все же нельзя. И это существеннейшее и очень симптоматичное ограничение вводилось именно общеобязательным установлением.

Этика должна была быть единообразной. Иначе это уже не этика, а хаос, мешанина личных предпочтений и прихотей.

Колоссальная работа по вычленению подобного рода ссылок и цитат из всего круга доступных китайских источников, а также их последующего структурирования с учетом конструкции сохранившихся японских *линов* была предпринята именно в Японии. Корпус цитат удалось дополнить еще и разрозненными текстами некоторых оригинальных *линов*, обнаруженных археологами, и получившийся в результате свод, собранный Ниидой Нобору и опубликованный в 1933 г., стал неоценимым источником относительно танских законов группы *лин* (см.: Ниида Нобору, 1964).

При ознакомлении с общеобязательными установлениями возникает поразительная картина тотально регламентированной социальной жизни, всегда снабженной статуциональными и функциональными маркерами. Современному человеку попытка ввести жизнь в предписанные для всех единые, вдобавок весьма жесткие рамки может показаться безумной или по меньшей мере безумно бесчеловечной. Но такое маркирование имело важнейшие функции. Во-первых, его целью было благое намерение уподобить мелочную, сумбурную суету людей великой и неизменной гармонии мироздания, с тем чтобы и сами люди могли наслаждаться тем же покоем, той же неизменностью, что свойственны мирозданию. Во-вторых, создать положение, при котором всякий знал бы сразу, с кем и при каких обстоятельствах его столкнула судьба, чтобы не запутаться и по неведению или торопливости не совершить каких-то статуциональных или поведенческих нарушений. Если вспомнить все это, тогда становится очевидно, что ничего иного, как попытаться сформулировать тотальный регламент, танским законодателям просто не оставалось.

В *линах* не назначалось наказаний за нарушение того, что ими предусматривалось; это были предписывающие установления, а не перечисление предугадываемых нарушений с установлением эквивалентных им мер воздания, как в *люй*. Зато в самих *люй* была предусмотрена специальная статья за несоблюдение *лин*, согласно которой тот, кто нарушил общеобязательное установление, содержащее некое предписание

или некий запрет, должен был быть наказан 50 ударами легкими палками. На случай нарушения внутриведомственных установлений *ши* 式 также предусматривалось наказание, но более легкое — 40 ударов легкими палками (Тан люй, ст. 449; см. также: Уголовные..., 2008, с. 112).

Этим, впрочем, дело не исчерпывалось, поскольку некоторые *лины*, особо важные для поддержания наглядного порядка в социуме, были, что называется, «равнее прочих». Другая статья кодекса предусматривает за их нарушение более тяжелое наказание:

> *Всякий, кто возвел или изготовил дом, постройку, экипаж, одеяние, предмет утвари или вещь, равно как могильный холм, каменное изваяние в виде животного и тому подобное в нарушение общеобязательных установлений, наказывается 100 ударами тяжелыми палками* (Тан люй, ст. 403; см. также: Уголовные..., 2008, с. 34).

То есть, другими словами, намеренное нарушение социально маркирующего общеобязательного установления, способное дезинформировать окружающих относительно статуса данного лица, посягательство на видимые признаки иного статуса карались тяжелее нарушений рядовых общеобязательных установлений. Нарушение визуальных социальных кодов было недопустимым проявлением недостатка человеколюбия, ибо оно было чревато погружением общества в хаос и его рассогласованием со вселенной.

Очень характерно, что в статье ни слова не сказано о посягательстве на маркеры именно и только более высокого статуса. Говорится о несоответствиях как таковых, в любую сторону равно. Не вводится и разделения тяжести наказаний за посягательство на более высокие и более низкие маркеры. Закону в данном случае, похоже, было все равно, например, оделся ли нарушитель князем или нищим. Важно то, что он оделся не как подобает. В обоих случаях его нельзя было опознать, классифицировать и тем самым с первого взгляда соотнести с требованиями вести себя с ним как должно.

Текст основной статьи *люй* о нарушениях *линов* вводит немаловажную оговорку:

> *Имеется в виду, что в общеобязательном установлении содержится запрет или предписание, а в уголовных установлениях за их нарушение не предусмотрено определенного наказания* (Тан люй, ст. 449; см. также: Уголовные..., 2008, с. 112).

Это значит, что наказание 50 ударами легкими палками за нарушение общеобязательного установления назначалось только в том случае, если запрет или предписание, введенные данным *лином*, не были повторены в каком-либо виде текстами статей уголовного кодекса и за них не было назначено специально оговоренного наказания.

Дело в том, что часто бывало наоборот. Например:

> *Согласно общеобязательным установлениям, те, кто направлен к месту службы, получают время, отведенное на сборы. Тот, кто по истечении срока еще не отправился, за один день наказывается 10 ударами легкими палками. За каждые последующие 10 дней наказание увеличивается на одну степень. Увеличение наказания ограничивается одним годом каторги* (Тан люй, ст. 96; см. также: Уголовные..., 2001, с. 22).

В *линах* по этому поводу говорится:

> *Всем провинциальным чиновникам, получившим назначение, предоставляется отпуск на сборы. Если место назначения расположено в пределах 1000 ли —*

40 дней, если в пределах 2000 ли — 50 дней, если в пределах 3000 ли — 60 дней, если в пределах 4000 ли — 70 дней, если более чем в 4000 ли — 80 дней (Ниида Нобору, 1964, с. 749–750).

Таким образом, данное общеобязательное установление содержит предписание, но нарушение этого предписания, если оно было коротким, могло быть наказано легче — 50 ударов легкими палками, а если затягивалось, наказание могло серьезно превысить то, что предписывалось, вообще говоря, за невыполнение общеобязательного установления.

Или: согласно общеобязательным установлениям, наблюдатель, увидев странности ветра, облаков, испарений или освещения, обязан был подать об этом тайную запечатанную докладную записку на Высочайшее имя (там же, с. 847).

Наблюдение и толкование небесных знамений было в танском Китае делом государственной важности и, соответственно, секретности, ибо именно через знамения (если только дело не доходило до крайности и не приходилось воздействовать стихийными бедствиями) Небо выражало свое мнение относительно деятельности правящего императора. Понятно, что интерпретировать выражения этого мнения, расшифровывать послания Неба могли только квалифицированные люди, находившиеся на специальном счету. Поэтому нарушение данного общеобязательного установления каралось отнюдь не 50 ударами легкими палками, а подпадало под действие статьи о разглашении дел, которые надлежит хранить в тайне. Соответствующая уголовная статья посвящена главным образом разглашению секретных планов военных или специальных операций, однако в разряд дел небольших, но секретных было включено и наблюдение необычных атмосферных явлений. Тот, кто не направлял наверх тайную запечатанную докладную записку, а разглашал итоги своих наблюдений, наказывался 1,5 годами каторги (Тан люй, ст. 109; см. также: Уголовные..., 2001, с. 42).

Если вспомнить давнее противоборство конфуцианской концепции управления при помощи морали и легистской — управления при помощи законов, которые затем, слившись, породили синтетическую концепцию, согласно которой мораль и законы представляли собою лишь две стороны единства, сродни стихиям Инь и Ян, можно сказать, что в какой-то мере двуединая система *люй* и *лин* стала правовым воплощением этого единства.

Мораль побуждает действовать правильно и подсказывает, как должна выражаться эта правильность, а закон подкрепляет требования морали страхом наказания за их несоблюдение, обусловленное тем, что моральные побуждения спасовали перед корыстью, эгоизмом или простой необразованностью и неумелостью, из-за которой человек пусть и хотел, да не сумел быть хорошим. Общеобязательные установления являлись предельно формализованным и стандартизованным воплощением побуждений морали, вводили правильное поведение в строго определенные рамки. Уголовные же установления постоянно стояли рядом в полной боевой готовности на случай, если по небрежению или тем более из корысти, неприязни или по злобе кто-то решился нарушить означенные нормы.

Конечно, строгой параллельности не было и быть не могло. Прежде всего потому, что далеко не все требования морали могли быть формализованы. Более того, не могли быть формализованы ее главные требования. Общеобязательными установлениями типа *лин* незачем было, например, предписывать не убивать, не воровать, не поджигать соседский дом или, например, не портить водозащитные дамбы. Это как бы само собой разумелось для всех в равной мере. Не убий — не жанр императорских указов. Но огромная часть уголовных установлений *люй* посвящалась наказаниям за нарушения именно норм морали, обеспечивающих элементарные взаимные га-

рантии в обществе. Поэтому наказания были предусмотрены и за убийство, и за кражу, и за поджог, и за порчу дамб.

Однако там, где мораль поддавалась количественному исчислению, как, например, в случаях со сроками траура по родственникам, или, скажем, точному маркированию, как в случаях с соответствующими статусу жилищами, без *линов* оказывалось невозможно обойтись, и тогда *люй* и *лин* действительно оказывались двумя параллельными элементами бинарной совокупности.

Нормативные установления *гэ*

Относительно двух других видов установлений — нормативных и внутриведомственных — мы знаем гораздо меньше, потому что они практически не сохранились. Есть лишь весьма узкий круг цитат из них, которые можно обнаружить в тех или иных источниках, да несколько случайно сохранившихся археологами найденных фрагментов — и то относительно некоторых из них до сих пор идут споры, является ли данный отрывок без начала и конца отрывком, скажем, *гэ* или нет.

Базой для нормативных установлений являлись императорские указы. Поток их был нескончаем; повеления Сына Неба были единственной формой реагирования высшей власти на любые изменения обстоятельств, на любые новые события в империи или на ее пределах. Время от времени массив указов просеивался на предмет выделения решений и предписаний, которые не относились к некоему единичному событию, а имели (или могли иметь) более или менее длительное действие. Они компилировались, и так возникали сборники нормативных установлений.

В танском уголовном кодексе, т.е. в *люй*, хоть и значительно реже, чем *лины*, цитируются и *гэ*.

Например:

> *Согласно нормативным установлениям, даосские монахи и монахини, самовольно надевающие мирскую одежду, должны быть возвращены в мир* (Тан люй, ст. 23; см. также: Уголовные..., 1999, с. 160).

Или:

> *Согласно нормативным установлениям, даосский монах, распространяющий учение, ходя от двери к двери, наказывается стодневным куши* 苦使 (Тан люй, ст. 23; см. также: Уголовные..., 1999, с. 161)[6].

Или:

> *Согласно отдельным нормативным установлениям* (*бе гэ* *别格*), *всякий варвар, взявший ханьскую женщину в жены или наложницы, не может взять ее с собой, возвращаясь в варварские пределы* (Тан люй, ст. 88; см. также: Уголовные..., 1999, с. 352).

Кроме того, есть и предписания, проясняющие правовую работу с самими нормативными установлениями, например:

> *Всякий раз, когда выносится приговор к наказанию, необходимо полностью привести текст уголовного, общеобязательного, нормативного или внутриведомственного установления с прямыми указаниями* (Тан люй, ст. 484; см. также: Уголовные..., 2008, с. 197)[7].

[6] У. Джонсон интерпретирует наказание *куши* как сидение в цепях на пустом внутреннем дворе монастыря и переписывание текстов сутр по 5 страниц в день (The T'ang Code, p. 146).

[7] Имеется в виду, надо думать, приведение текста того установления, на основании которого или в связи с нарушением которого выносится приговор.

Или:

Всякий раз, когда приговор к наказанию был вынесен Указом или Высочайшим распоряжением, он является мерой лишь для данного момента и не должен рассматриваться как нормативное установление, дарованное навечно. Приводить его впоследствии для определения наказания по аналогии (*бифу* 比附) *нельзя* (Тан люй, ст. 486; см. также: Уголовные..., 2008, с. 200).

Очень интересно многослойное, похожее на матрешку (*люй*, которое ссылается на *лин*, в котором трактуется о *гэ*) предписание, гласящее:

...Согласно общеобязательным установлениям о чиновниках правоохранительных ведомств, если было совершено преступление и затем были введены нормативные установления с изменениями, так что предусматриваемое новым установлением наказание легче, чем предусмотрено в люй, при вынесении приговора разрешается следовать более легкому (Тан люй, ст. 31; см. также: Уголовные..., 1999, с. 189).

Пожалуй, самый знаменитый фрагмент нормативного установления был обнаружен среди манускриптов из Дуньхуана. Фигурирующее в нем *гэ* предназначалось для исполнения в провинциях местными правоохранительными органами. Содержание документа и обнаруженных в иных источниках вариантов фигурирующего в нем установления подробно излагает Д. Твитчетт в специальной работе.

Документ датируется 705 г. Он предписывает ужесточение наказания за изготовление фальшивой монеты. Исходный императорский указ был провозглашен в 682 г. Его издание было вызвано неким кризисом в сфере наличных средств денежного обращения (Twitchett, 1963, p. 290), с которым правительство пыталось бороться, в частности, ужесточением мер против фальшивомонетчиков. Основанное на данном указе нормативное установление, отрывок из которого оказался давно известен, поскольку был приведен в уголовном кодексе следующей после Тан династии Сун (960–1279) (Сун син тун, с. 863–864), относится к 737 г. Все три варианта (682, 705 и 737 гг.) предписывали ужесточающие санкции против изготовителей фальшивой монеты и дополняли соответствующую статью уголовного кодекса (Тан люй, ст. 391; см. также: Уголовные..., 2008, с. 12)[8].

Указ 682 г. разделялся на две части: в первой речь шла о наказании самих фальшивомонетчиков, во второй — об ответственности главы семьи, членов соседской ячейки и пятидворки круговой поруки, а также нечиновных глав местной низовой администрации: сельских (*личжэн* 里正) и квартальных (*фанчжэн* 坊正) исправников, в чьем ведении жили и действовали преступники. Исходный указ 682 г. утяжелял наказание главного преступника со ссылки на 3000 *ли* на удавление, а для сообщников предусматривал ссылку с дополнительными работами (*цзя и лю* 加役流) — особую ссылку, которая, как мы помним, в начале Тан была введена вместо членовредительского наказания отсечением правой стопы. Согласно найденному фрагменту нормативного установления 705 г., наказание, предусмотренное в уголовном кодексе, дополнялось, однако, лишь тем, что собственность семьи главного преступника следовало конфисковать в казну, а также тем, что все чиновники, замешанные в преступлении, не могли пользоваться для избавления от наказания зачетом должностью или откупом. Текст сунского кодекса снова предписывает смертную казнь удавлением, предваряемую битьем 100 ударами тяжелыми палками. Твитчетт заключает, что *гэ* 705 г., видимо, отражает временное изменение закона, которое затем было отменено,

[8] Данная статья «Тан люй шу и» назначает изготовителям фальшивой монеты наказание ссылкой на 3000 *ли*, а если изготовление еще не было завершено — 2 годами каторги.

и такое предположение хорошо согласуется с тогдашней политикой относительно изготовления фальшивой монеты: предписания были сильно смягчены в конце правления У-хоу, за несколько лет до 705 г., и ужесточены после 717 г. Вторая и более длинная часть статьи, касающаяся коллективной ответственности членов семьи, соседей, старост, во всех трех вариантах практически оставалась одинакова (Twitchett D.C., 1967, p. 377–378).

Данный пример как нельзя лучше иллюстрирует роль нормативных установлений. Ими не подменялись уголовные установления. Они не служили материалом для последующих пересмотров уголовного кодекса, которые шли своим чередом независимо от издания конкретных указов или сборников нормативных установлений. Это были документы разных уровней.

Сами тогдашние китайцы отлично понимали эту разницу.

Составлявшие уголовный кодекс установления *люй*, равно как общеобязательные установления *лин*, хотя их и можно было пересматривать при последовательных редактурах соответствующих уложений, все равно оставались не реагированием на мир, но взысканиями к миру. Они изменялись не потому, что ситуация в стране требовала каких-то экстренных мер, но потому, например, что изменились представления о человеколюбии — как, скажем, в случаях с заменой удавления отсечением правой стопы, а того, в свою очередь, ссылкой с дополнительными работами.

Изменения в *люй* и *лин* вносились тогда, когда изменялись представления о конкретных проявлениях справедливости. Когда делался очередной шаг на бесконечном пути познания вечной вселенской гармонии и попыток уподобиться ей. Такие изменения вызывались жизнью духа.

А на изменения во внешнем, бренном мире отвечали нормативные установления, которые служили посредниками между великими принципами права и требованиями текущего момента. Именно нормативные установления не давали танскому праву закоснеть и оторваться от жизни, позволяли государству быстро и гибко реагировать на злобу дня. Но при этом сиюминутные законодательные реакции не должны были мешать базовым принципам сохраняться во всей их вечной красоте. И очень характерно, что, как опять-таки отмечает Д. Твитчетт, нормативные установления могли действовать на протяжении даже десятилетий без особых изменений, но они все равно не включались в *люй* или *лин* (там же, p. 380). Они кодифицировали поправки и дополнения, которые по природе своей ощущались преходящими, сиюминутными и всегда готовыми для отмены, изменения или очередного дополнения в ответ на изменения исторических обстоятельств.

Внутриведомственные установления *ши*

Уголовный кодекс в той же статье, где предусматривалось наказание за нарушение общеобязательных установлений, предусматривал и наказание за нарушение установлений внутриведомственных. Как уже упоминалось, за нарушение *ши*, содержащих какое-либо предписание или какой-либо запрет, полагалось 40 ударов легкими палками (Тан люй, ст. 449; см. также: Уголовные..., 2008, с. 112).

То есть установления *люй* предписывали обязательные наказания за то, о чем говорилось в них самих (когда формулировались гипотезы предсказуемых преступных действий), за нарушение установлений *лин* и за нарушение установлений *ши*. Только за нарушения *гэ* в уголовном кодексе не назначено наказаний. Это дало возможность Д. Твитчетту предположить, что все установления *гэ* содержали определения карательных санкций за нарушение каждого из них в самих себе, так, как это было, ска-

жем, в случае с *гэ*, посвященном изготовлению фальшивой монеты. Ссылки на нормативные установления в уголовном кодексе, скорее, подтверждают это предположение: там упомянуты *гэ*, согласно которым назначалось принудительное возвращение в мир монахов, которые самовольно оделись в мирское, или стодневное *куши* странствующим проповедникам. Если это действительно так, изоморфизм инь-яноподобных двуединств закон–мораль, *люй–лин* и *гэ–ши* становится особенно наглядным.

Правда, некоторые ссылки на нормативные установления, сделанные в уголовном кодексе, отчасти размывают эту стройную картину, хотя и не противоречат ей впрямую. Судя по ним, порой *гэ* были ближе скорее не к уголовным установлениям *люй*, но к общеобязательным установлениям *лин*, не запрещали, но обязывали, а потому не могли включать в себя карательных санкций за содержащиеся в них предписания. Например:

> *Если в нормативных и в общеобязательных установлениях не предусмотрено для данного учреждения таких штатных единиц, но на них было произведено назначение, это называется назначением, когда не полагалось назначать* (Тан люй, ст. 35; см. также: Уголовные..., 1999, с. 203).

Наказание же за такое преступление определялось отдельной статьей уголовного кодекса и зависело от числа неправильно назначенных (т.е. назначенных на реально предусмотренную должность, но более предусмотренного для нее числа служащих или назначенных на должность, выдуманную самим назначающим). В таких случаях за одного противоправно назначенного человека полагалось наказание 100 ударами тяжелыми палками, за каждых последующих трех человек наказание увеличивалось на одну степень и при 10 человеках достигало возможного максимума — двух лет каторги (Тан люй, ст. 91; см. также: Уголовные..., 2001, с. 9–10). Наказание, следовательно, в данном случае назначается уголовным установлением — за нарушение нормативных установлений, которые носят предписывающий характер (количество штатных единиц) и даже в самом тексте статьи поставлены в ряд с установлениями общеобязательными.

Или:

> *В нормативных, общеобязательных и внутриведомственных установлениях нет текстов о том, что в данных обстоятельствах должно подавать доклады… но подали доклад. ...Должно наказывать 80 ударами тяжелыми палками* (Тан люй, ст. 117; см. также: Уголовные..., 2001, с. 54).

Наконец, нормативное установление, вводящее запрет на отъезд за рубеж вместе с мужьями китаянок, вышедших замуж за варваров во время их пребывания в Китае, уточняется в кодексе так:

> *Прибывшим ко двору варварам разрешается оставаться на жительство, тогда им можно брать жен и наложниц. Но если тот, кто взял жену или наложницу, возвращается с нею в варварские пределы, закон предусматривает наказание за нарушение Высочайшего распоряжения* (Тан люй, ст. 88; см. также: Уголовные..., 1999, с. 352–353).

За само же нарушение Высочайшего указа или распоряжения кодекс назначал наказание двумя годами каторги (Тан люй, ст. 112; см. также: Уголовные..., 2001, с. 46–47). Значит, карательная санкция назначалась и в этом случае уголовным установлением *люй*, но не нормативным установлением *гэ*.

И все же действительно представляется наиболее вероятным, что нормативные установления в целом служили дополнениями и уточнениями к уголовным установ-

лениям, а внутриведомственные установления — в целом дополнениями и уточнениями к установлениям общеобязательным. Родство *лин* и *ши* несомненно уже потому хотя бы, что в статье кодекса, вводящей наказание за их нарушение, они перечисляются рядом как нормы однотипные, неразрывно связанные функционально и лишь чуть-чуть различающиеся статуционально: наказание за нарушение *лин* на одну степень тяжелее, чем за нарушение *ши.* Значит, *лин* чуть-чуть, на одну степень, важнее *ши*.

В уголовном кодексе «Тан люй шу и» цитат из внутриведомственных установлений хоть и меньше, чем цитат из установлений общеобязательных, но гораздо больше, чем из установлений нормативных. Например:

Согласно внутриведомственным установлениям, в заступающих на дежурство гвардиях все, от рядового гвардейца и выше, распределяются и назначаются по местам выполнения вверенных служебных обязанностей наличным начальником данной гвардии (Тан люй, ст. 70; см. также: Уголовные..., 1999, с. 315).

Но тут же вводится и наказание за нарушение этого установления, отличающееся от предписанного в уже не раз упоминавшейся статье 449[9], а именно:

Если некто вразрез с внутриведомственными установлениями распределил назначения не в соответствии с вверенными служебными обязанностями или порядком очередности или же самовластно передал своего подчиненного кому-либо в подчинение либо использовал в другом месте как обслугу, в любом из этих случаев он наказывается 100 ударами тяжелыми палками (Тан люй, ст. 70; см. также: Уголовные..., 1999, с. 315).

Или:

Порядок и виды благовещих знамений изложены во внутриведомственных установлениях Палаты церемоний (Тан люй, ст. 377; см. также: Уголовные..., 2005, с. 349).

Или:

Во внутриведомственных установлениях Военной палаты предписано: если во время похода умер общеначальствующий пристав (*чжэчун* 折衝), *жертвуется 30 двойных пи шелка, если умер непреклонно-смелый общеначальствующий пристав* (*гои* 果毅) *— 20 двойных пи шелка, если умер нарочный командующий* (*бецзян* 別將) *— 10 двойных пи* (Тан люй, ст. 407; см. также: Уголовные..., 2008, с. 40–41).

Или:

Согласно внутриведомственным установлениям Палаты церемоний, у чиновников 5-го ранга и выше одеяние фиолетовое, а у чиновников 6-го ранга и ниже — красное (Тан люй, ст. 449; см. также: Уголовные..., 2008, с. 113).

Информация, содержащаяся в *ши*, крайне разнородна, но это и понятно — они не представляли и не могли представлять собой связный текст, но являлись набором конкретных норм, затрагивавших более или менее мелкие темы. Это было что-то вроде уставов или правил внутреннего распорядка — сухие и точные описания конкретных действий, которые должны производить по тому или иному случаю служащие того или иного учреждения и отступать от которых было наказуемо. Наказание же определялось либо согласно основной на сей счет статье уголовного кодекса (когда за такое нарушение полагалось 40 ударов легкими палками), либо, если специ-

[9] В которой за нарушение *линов* и *ши* вводится наказание соответственно 50 и 40 ударами легкими палками.

альные статьи кодекса предусматривали за данное нарушение наказание более тяжелое, согласно специальной статье.

Очень жаль, конечно, что нормативные и внутриведомственные установления практически не дошли до наших дней, но было бы куда хуже, если бы история распорядилась наоборот, и в распоряжении китаеведов остались сравнительно полные наборы *гэ* и *ши*, но безвозвратно исчезли *люй* и *лин*.

Потому что тогда вместо грандиозной картины тотально гармонизированной социальной Вселенной, связанной воедино сложной системой взаимных долженствований, вместо завораживающего отчета о титанических усилиях уподобить движение официальных бумаг, людей, семей, государственных структур, всего общества в целом непреложному постоянству, свойственному движению планет, повторению сельскохозяйственных сезонов и честному исполнению своего долга Землей и Небом, современный историк мог бы наблюдать и анализировать лишь достаточно обыденное, суетное приспособление административной машины к переменчивым мелочам, одышливый бег неизменной и потому всегда пожилой вечности вдогон всегда новым, всегда юным и потому всегда ветреным превратностям бытия.

Список сокращений

Тан люй — Тан люй шу и 唐律疏議 (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). Т. 775–780. Шанхай, 1936–1939.

Уголовные..., 1999 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.

Уголовные..., 2001 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. СПб., 2001.

Уголовные..., 2005 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.

Уголовные..., 2008 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб., 2008.

Список литературы

Ниида Нобору 仁井田陞. То рё сю и 唐令拾遺 (Собрание сохранившихся общеобязательных установлений Тан). Токио, 1964.

Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан). Т. 1–20. Пекин, 1975.

Сун син тун 宋刑統 (Свод уголовных законов периода Сун). Т. 1–2. Тайбэй, 1964.

Тан люй шу и 唐律疏議 (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). Т. 775–780. Шанхай, 1936–1939.

Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) // Сыбу бэйяо (Избранные произведения по четырем разделам литературы). Т. 72–74. Шанхай, 1936.

Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.

Книга правителя области Шан / Пер. с кит., вступит. ст. и коммент. Л.С. Переломова. М., 1968.

Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права (VII–XIII вв). М., 1986.

Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. СПб., 2009.

Свод законов «Тайхорё» / Вступ. ст., пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. М., 1985–1989. Т. 1–3.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. СПб., 2001.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб., 2008.
Balazs E. Le Traité juridique du “Souei-chou” // Études sur la société et l’économie de la Chine médievale. V. 1–2. Leiden, 1953–1954, v. 2. P. 73–92.
Bodde D., Morris C. Law in Imperial China. Cambridge, 1967.
The T’ang Code. Vol. 1: General Principles / Transl. with an introd. by Wallace Johnson. Princeton, 1979.
Twitchett D.C. A note on the Tunhuang fragments of the T’ang Regulations (*ko*) // Bulletin of the School of Oriental and African studies. University of London. Vol. XXX, pt. 2. 1967. P. 369–381.
Twitchett D.C. Financial Administration under the T'ang Dynasty. Cambridge, 1963.
Twitchett D.C. The fragment of the T’ang Ordinances of the Department of Waterways discovered at Tun-huang // Asia Major, New Series. Vol. VI, pt. 1. L., MCMLVII (1957). P. 23–79.

Summary

Vyacheslav Rybakov

Mutual Complementarity of the Tang Laws

The article analyses the inter-complementary character of traditional Chinese laws which functioned during the Tang dynasty (618–907). It is known that four types of laws were in force at that time: the so-called Code (*lü*), Statutes (*ling*), Regulations (*ko*) and Ordinances (*shi*). Only texts of criminal laws *lü* have survived, while laws of other types were kept mostly in brief quotations in other sources or in scrappy documents which have been discovered by archaeologists. The article describes the hierarchy of the laws, their mutuality and interconnection.

В.П. Зайцев

Рукописная книга большого киданьского письма из коллекции Института восточных рукописей РАН*

В Отделе рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН) в китайском фонде «Nova» хранится уникальная рукопись, записанная в инвентарную книгу как «Рукопись на чжурчжэньском языке» (инв. № 1055, шифр Н 176). В настоящей статье представлены итоги предварительного изучения данной рукописи: дано ее описание и результаты идентификации языка и письменности, показавшие, что рукопись написана на киданьском языке большим киданьским письмом.

Ключевые слова: памятники киданьской письменности, киданьское письмо, большое киданьское письмо, малое киданьское письмо, киданьский язык, чжурчжэньское письмо, книга-кодекс, рукописная книга, переплет, шитье.

Введение

Рукопись Н 176 (фонд «Nova», инв. № 1055) поступила в ИВР РАН (в то время Сектор восточных рукописей Института востоковедения АН СССР) в 1954 г. Она была направлена дирекцией Института востоковедения в Москве «для выяснения возможности расшифровки». Об этом свидетельствует сопроводительное письмо, подписанное и. о. ученого секретаря Института востоковедения АН СССР Б.М. Поцхверией. Письмо адресовано зав. Сектором восточных рукописей Института востоковедения АН СССР Д.И. Тихонову и датировано 15 ноября 1954 г. Как следует из письма, рукопись была прислана в Москву из Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР, при этом московский институт никаких данных о ней сообщить не мог, поскольку ими не располагал.

Мне не удалось выяснить, занимался ли кто-либо данной рукописью после ее поступления в ИВР РАН. В личной беседе Е.И. Кычанов высказал предположение, что ее мог *смотреть* Б.И. Панкратов, но никаких письменных свидетельств этого мной не обнаружено. Какие-либо исследования и публикации на данную тему также отсутствуют. Долгое время язык, на котором написана рукопись, считался неизвестным, а сама она не имела ни шифра, ни инвентарного номера. Запись в инвентарную книгу была произведена только 10 марта 2009 г., тогда же рукопись получила и шифр

* Основой для данной статьи послужил доклад «Неизвестная рукопись из китайского фонда ИВР РАН», представленный мной 29 ноября 2010 г. на *Ежегодной научной сессии Института восточных рукописей РАН 2010*. Хотя по сравнению с докладом статья существенно расширена, сами результаты идентификации письма и языка рукописи мной не пересматривались и публикуются без изменений. Все иллюстрации к статье (рис. 1–3) выполнены мной, фотография (рис. 4) — фотографом ИВР РАН С.Л. Шевельчинской.

Я хочу поблагодарить всех, кто помогал мне в работе над данной темой. Прежде всего директора ИВР РАН И.Ф. Попову за предложение заняться этой интересной рукописью и предоставленные фотографии материала (наш разговор состоялся 29 октября 2010 г., тогда же я увидел рукопись впервые и приступил к ее изучению). А также Е.И. Кычанова, Ю.Л. Кроля, А.Ф. Троцевич, Ю.В. Болтач и В.В. Полосина за различного рода ценные советы, указания и замечания. Отдельно хочу поблагодарить Ю.В. Пильгуна, без дружеского содействия которого на этапе подготовки статьи к печати я не смог бы обойтись.

© Зайцев В.П., 2011

хранения[1]. Неизвестно, кто и когда идентифицировал язык рукописи как чжурчжэньский, но смею предположить, что это была лишь предварительная гипотеза[2].

Описание рукописи

Рукопись представляет собой книгу-кодекс[3]. Сохранились: 1) девять тетрадей, сшитых между собой в единый блок; 2) одна отделенная тетрадь; 3) семь отделенных, не скрепленных друг с другом, двойных листов; 4) кусок ткани, на котором записан текст. Всего 113 л. в тетрадях + 7 отд. дв. л. + 1 текст на куске ткани (подробную расшифровку см. в табл. 1). Рукопись вложена в своеобразный футляр — кожаный переплет, которому принадлежат и три куска картона, сохранившиеся отдельно.

Вопросы датировки и локализации рукописи (времени, месте и обстоятельствах ее создания), определения причастных к написанию лиц (имени писца, заказчика и т.п.), а также идентификации текста (установления характера сочинения, его названия, содержания и авторства) пока не могут быть решены убедительно, поэтому затрагиваются в статье лишь попутно — в той мере, в какой они соприкасаются с другими рассматриваемыми проблемами.

Тетради и двойные листы. Каждая тетрадь рукописи состоит из нескольких (обычно шести) двойных листов, согнутых пополам по вертикали и вложенных друг в друга. Тетради прошиты изнутри по сгибу тремя толстыми серо-белыми нитями и ими же скреплены между собой в блок (см. рис. 1). Сверху и снизу со стороны корешка блок тетрадей крепился при шитье к несохранившейся обложке или чему-то иному. Об этом говорит тонкий кусок кожи цилиндрической формы и небольшой обрывок бумаги, с которыми скреплены тетради в местах верхнего и нижнего сшива соответственно. Кроме того, в месте верхнего сшива можно обнаружить переплетение с более тонкой коричневой ниткой, а в месте нижнего — небольшие остатки зеленой. Отделенная тетрадь прошита иначе — одной нитью, стежками разной длины, снизу до середины, где сохранилась также петля от другой нити[4].

На правую и левую половины (страницы) двойных листов нанесена рамка, ограничивающая текст (две горизонтальные линии: одна вверху и одна внизу страницы) и

[1] Данная запись содержится в Инвентарной книге № 2 китайского фонда «Nova» Отдела рукописей и документов ИВР РАН.

[2] Как сообщила мне в личной беседе И.Ф. Попова, в 2007–2010 гг. она обращалась за консультацией по поводу языка рукописи к некоторым отечественным и зарубежным исследователям (например, в ноябре 2008 г. к Не Хун-иню 聂鸿音 и Сунь Бо-цзюнь 孙伯君, в июле 2010 г. к У Ин-чжэ 吴英哲), для чего показывала им (без возможности копирования) цифровые фотографии нескольких листов рукописи. Согласно датам файлов и информации о параметрах съемки из EXIF, эти снимки были сделаны 23 марта 2007 г. камерой Pentax Optio A10; всего сделано 16 снимков, из них с текстом — 9. Основываясь на характере письма (сходном с китайским), все специалисты, смотревшие по просьбе И.Ф. Поповой фотографии, высказали наиболее логичное для данной ситуации предположение, что это может быть либо киданьское, либо чжурчжэньское, либо даже бохайское письмо, однако никаких доказательств в пользу какой-либо одной из этих возможных версий никем так и не было представлено. Отмечу, что среди исследователей доминировала гипотеза, что рукопись *скорее всего* написана чжурчжэньским письмом, возможно, именно этим и объясняется появление такой записи в инвентарной книге.

[3] **Книга-кодекс** (книга-тетрадь) — это сброшюрованная из одной или нескольких тетрадей книга, каждая тетрадь которой состоит из согнутых по вертикали, скомпонованных и скрепленных между собой тем или иным способом листов писчего материала. Способы компоновки листов в тетради и брошюровки книг-кодексов отличаются большой вариативностью (Кычанов, 1988, с. 389–393). Под **двойным листом** понимается лист бумаги в разворот, правая и левая половины которого, разделенные сгибом, представляют собой страницу каждая. Одна такая страница вместе с ее оборотом называется **листом**.

[4] «Необычный» характер шитья отделенной тетради может быть объяснен: 1) началом или завершением шитья блока (тетрадь является начальной или конечной тетрадью книги-кодекса); 2) повторным шитьем (тетрадь отделилась от книги-кодекса, потеряла первоначальное крепление своих листов и была перешита); 3) отдельным шитьем (тетрадь вообще не сшивалась с блоком тетрадей).

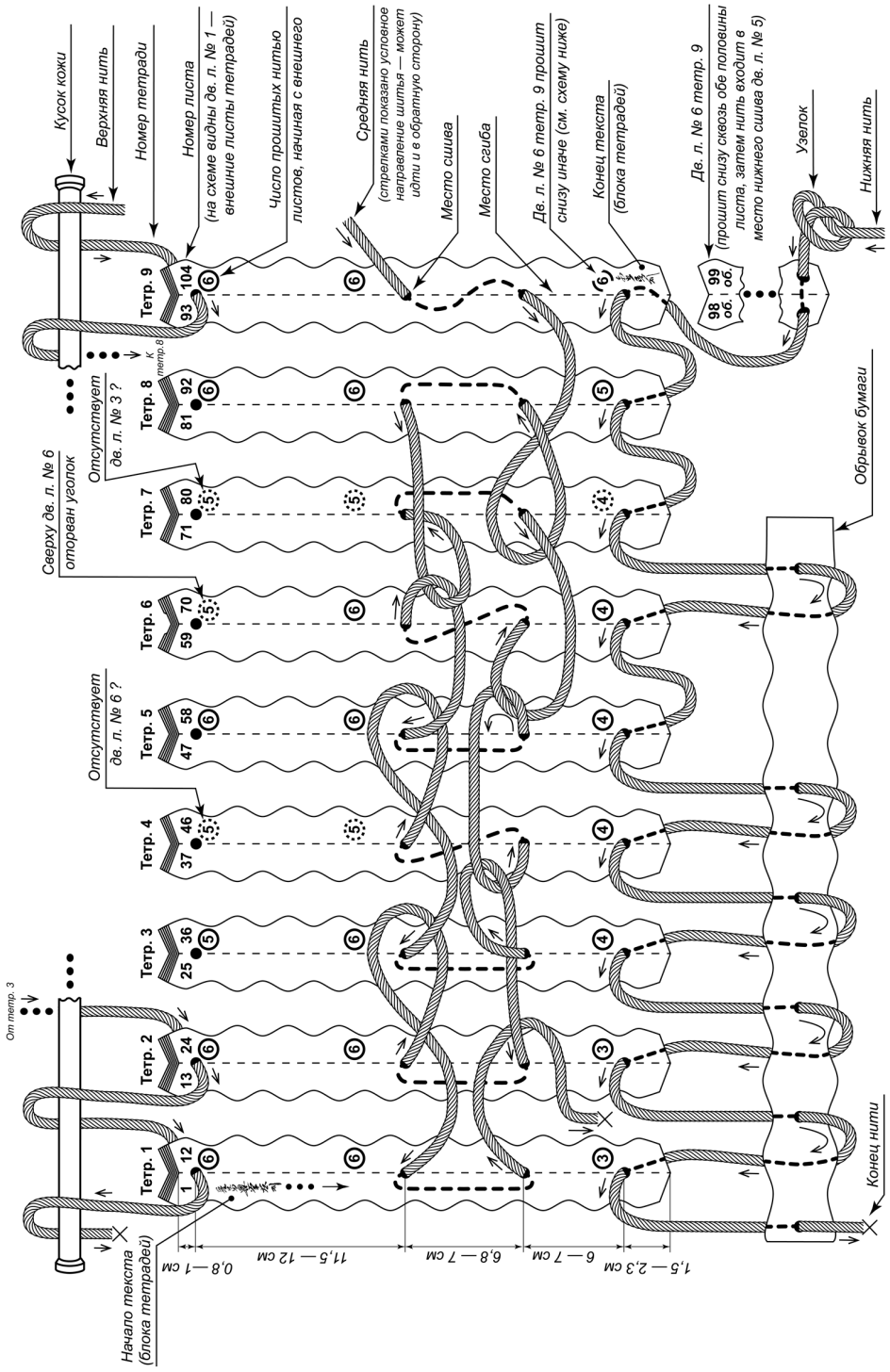


Рис. 1. Схема шитья тетрадей в книгу-кодекс

графление строк (семь тонких вертикальных линий)[5], обороты оставлены чистыми. Двойные листы скомпонованы в тетради так, что их чистые и покрытые текстом стороны обращены друг к другу. Другими словами, страницы тетрадей заполнены текстом попеременно: на одном листе по внутренней поверхности бумаги, а на следующем, в него вложенном, — по внешней, в результате чего происходит чередование двух записанных и двух незаписанных (чистых) страниц (см. рис. 2). Чистые обороты страниц использованы для письма в очень редких случаях (см. об. л. 113, дв. л. 1 и 7).

Размеры: толщина блока из девяти сшитых тетрадей 2,5–3 см; двойной лист 38,2×27–27,5 см; страница 19×27–27,5 см; текст по рамке 16,4–17,3×24,5–25 см.

Рамка в одну линию, строки графленые. Верхнее и нижнее поле 0,8–1,25 см, наружное 1,4–1,5 см, внутреннее (между рамками правой и левой половин двойного листа) 2–2,5 см, ширина строки 2,6–3 см. В некоторых случаях рамка и графление расположены криво относительно страницы (например, на л. 22–23), линии неровные, размеры не выдержаны. Точные измерения выполнить сложно, поскольку бумага покоробилась от влаги.

Пагинация отсутствует[6].

На странице шесть строк. Число знаков в полной строке от 17 до 26. Есть строки, написанные более мелкими знаками в два ряда. Изредка встречаются поправки от руки.

Текст написан тушью, полускорописью, переходящей в скоропись, разными почерками. Бóльшая часть рукописи написана одним почерком — четко, в едином стиле. Текст такого вида назван мной обычным. Другие части рукописи написаны либо небрежно, крупными знаками, часто выходящими за пределы нижней рамки (л. 92–100), либо также небрежно, но мелкими знаками (л. 101–113). На дв. л. 1 и 7 (а также куске ткани) встречаются тексты другого вида (см. описание в табл. 1).

Направление письма вертикальное, сверху вниз, строками, идущими справа налево. Подробнее об этом см. раздел «Язык и письмо рукописи».

Бумага белая, с желтоватым оттенком, грубая, шероховатая. Производит впечатление загрубевшей от времени и места хранения. Бумага дв. л. 1 и 7 более мягкая, выглядит истонченной от ветхости. Сетка 2 мм.

Сохранность удовлетворительная. Нижний внешний угол тетрадей сильно поврежден. Листы покоробились от влаги, на многих выступил белый налет, возможно от гипса. Часть листов помята, порвана, утрачены отдельные фрагменты текста. На листах можно обнаружить зеркальные отпечатки текста соседних страниц. Отделенные двойные листы содержат все вышеперечисленные повреждения, а также сильно истрепаны, поэтому нуждаются в реставрации в первую очередь.

Кусок ткани. К рукописи приложен кусок коричневой ткани плотного полотняного переплетения. Ткань отрезана от большего куска полотна: на верхнем крае кромка, другие — не обработаны и по ним идет бахрома растрепанного материала. Форма куска — неправильный пятиугольник. Размер около 32,2×25,6–26 см. Ткань визуально разделяется на две части. В правой (пятиугольной, шириной около 8–9 см) проглядывают остатки строки текста, сейчас полностью неразличимого, имеются разрывы. В левой (прямоугольной, шириной около 20,5–23 см) написан текст, четыре строки по 10–12 крупных знаков, есть небольшие разрывы. Форма куска, его размеры,

[5] Обычно под рамкой, ограничивающей текст, понимается четкий прямоугольник, однако здесь мы имеем дело только с двумя горизонтальными линиями — над текстом и под ним, а слева и справа нанесены вертикальные тонкие линии — точно такие же, как линии графления. О разной природе горизонтальных и вертикальных линий свидетельствует также отсутствие вертикального графления на л. 16–17.

[6] Техническая пагинация листов тетрадей и отделенных двойных листов сделана мной. Первым пронумерован блок тетрадей, затем отделенная тетрадь. Отделенные двойные листы пронумерованы в соответствии с моим предположением о последовательности их расположения относительно друг друга. На данном этапе изучения рукописи техническая пагинация не решает вопроса о компоновке текста, а служит исключительно цели учета. Обороты листов пронумерованы с добавлением латинского индекса «В».

а также некоторые другие данные свидетельствуют о том, что ткань крепилась к переплету (см. ниже).

Сохранность удовлетворительная. Ткань помята, есть складки и разрывы.

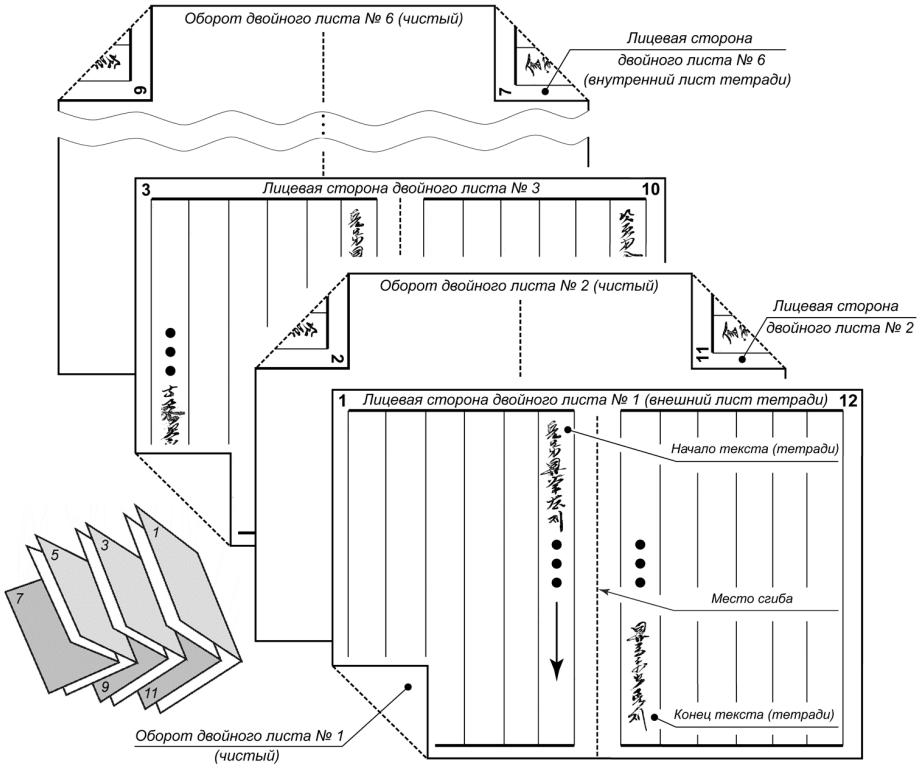


Рис. 2. Схема компоновки двойных листов в тетрадь[7]

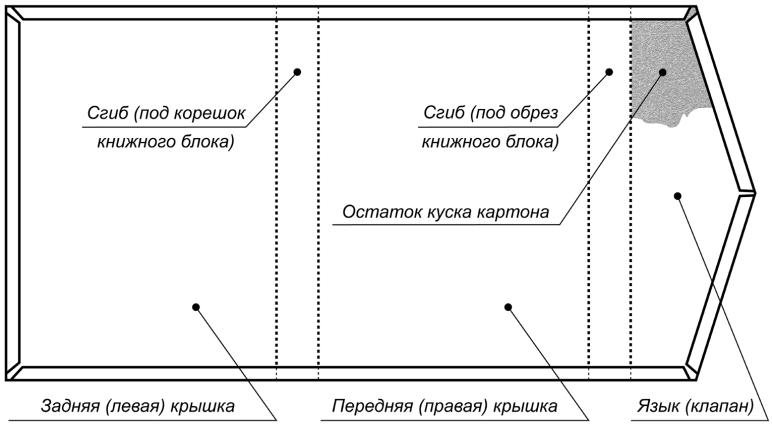


Рис. 3. Внутренняя сторона переплета (схема)

[7] Образцы текста большого киданьского письма, показанные на рисунке условно-схематично, заимствованы с л. 37 и 46 (первого дв. л. тетр. 4) рукописи Н 176.

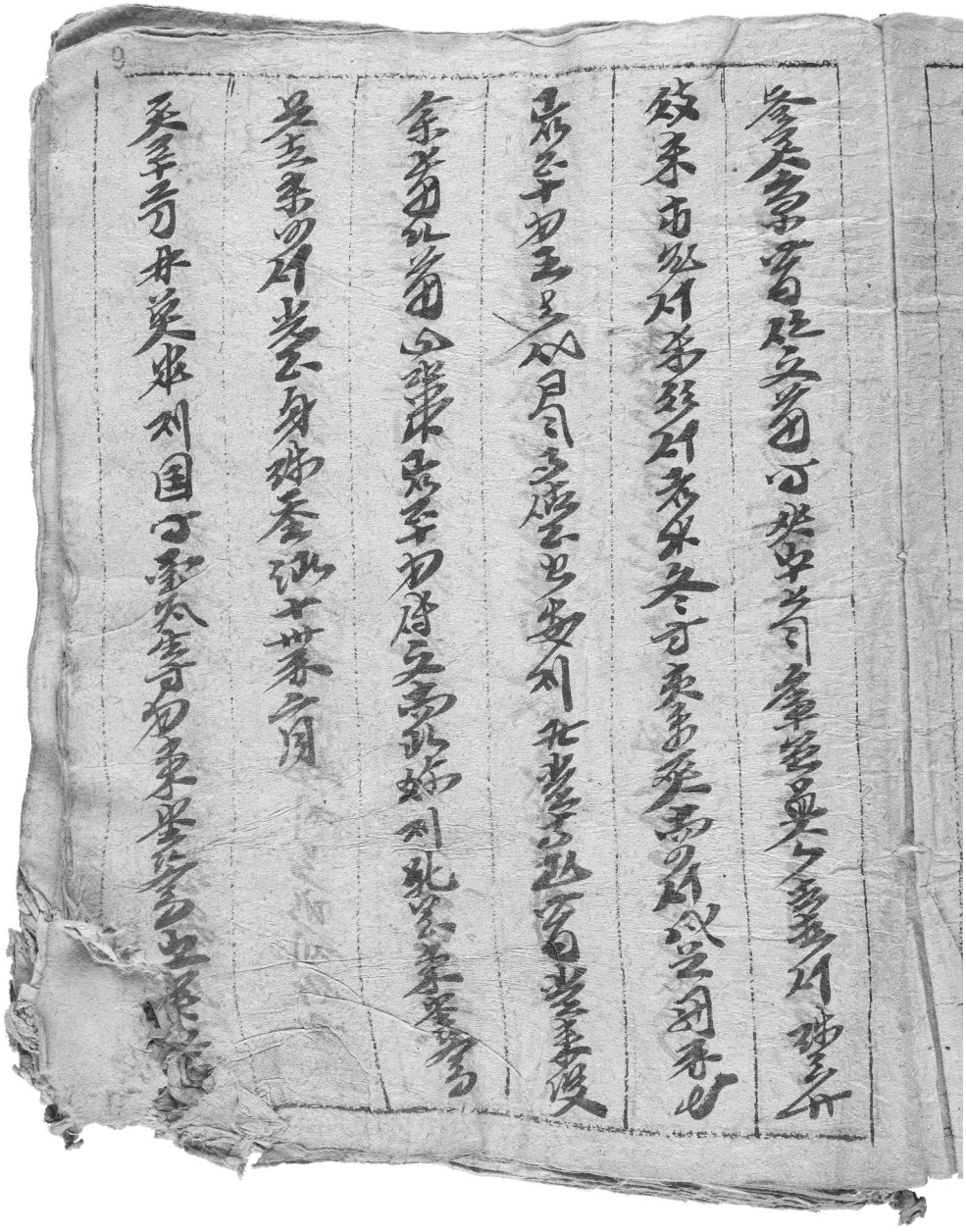


Рис. 4. Рукопись H 176 (фонд «Nova», инв. № 1055), лист 9
© Институт восточных рукописей Российской академии наук

Таблица 1

Количественная характеристика рукописи Н 176

Объект	Число двойных листов	Число листов	Техническая пагинация листов	Примечания
Тетр. 1	6	12	1–12	
Тетр. 2	6	12	13–24	На л. 16–17 отсутствует вертикальное графление строк.
Тетр. 3	6	12	25–36	
Тетр. 4	5	10	37–46	Отсутствует (?) двойной лист № 6 между л. 41–42. В месте верхнего сшива остался маленький обрывок бумаги.
Тетр. 5	6	12	47–58	
Тетр. 6	6	12	59–70	
Тетр. 7	5	10	71–80	Отсутствует (?) двойной лист № 3 между л. 72–73 и л. 78–79.
Тетр. 8	6	12	81–92	
Тетр. 9	6	12	93–104	
Отд. тетр.	4,5	9	105–113	Отсутствуют (?) двойной лист № 1 (внешний лист тетради между л. 104–105 и л. 113) и правая половина двойного листа № 3 между л. 112–113 (его левая половина — л. 106). На обороте л. 113 продолжается текст л. 113, но рамки и графления строк нет.
Отд. дв. л. 1	1	2	дв. л. 1	На правой половине текст обычного вида (есть рамка и графление строк), на левой половине шесть строк небрежным почерком, из них четыре средних строки укорочены, над ними четко написанный крупный знак 焚, в правом верхнем углу два знака, рамки и графления строк нет. Оборот: на правой половине ближе к сгибу четыре укороченных строки небрежным почерком, над ними четко написанный крупный знак 周, рамки и графления строк нет, левая половина чистая.
Отд. дв. л. 2	1	2	дв. л. 2	Обнаружен между л. 51–52 (тетрадь 5). На левой половине текст обычного вида (есть рамка и графление строк), правая половина без текста (но есть рамка и графление строк), оборот чистый.
Отд. дв. л. 3	1	2	дв. л. 3	Обнаружен между л. 51–52 (тетрадь 5). На правой половине текст обычного вида (есть рамка и графление строк), левая половина без текста (но есть рамка и графление строк), оборот чистый.
Отд. дв. л. 4	1	2	дв. л. 4	Обнаружен между л. 51–52 (тетрадь 5). Текст обычного вида на обеих половинах листа (есть рамка и графление строк), оборот чистый.

Продолжение табл. 1

Отд. дв. л. 5	1	2	дв. л. 5	Текст обычного вида на обеих половинах листа (есть рамка и графление строк), оборот чистый.
Отд. дв. л. 6	1	2	дв. л. 6	Текст обычного вида на обеих половинах листа (есть рамка и графление строк), оборот чистый.
Отд. дв. л. 7	1	2	дв. л. 7	На левой половине текст обычного вида (есть рамка и графление строк), на правой — четыре строки крупных знаков небрежным почерком, рамки и графления строк нет. Оборот: на левой половине пять строк крупных знаков небрежным почерком и две неполные — мелких, рамки и графления строк нет, правая половина чистая.
Кусок ткани	—	—	—	Лицевая сторона: в левой части четыре строки крупных знаков небрежным почерком, в правой — еле различимые остатки строки и нескольких отдельно стоящих мелких знаков. Изнаночная сторона чистая.
Всего	63,5	127	—	113 л. в тетрадях + 7 отд. дв. л. + 1 текст на куске ткани.

Переплет. Рукопись вложена в кожаный переплет коричневого цвета[8], внешняя сторона которого покрыта тонким тисненым узором. Края подогнуты (завальцованы) к внутренней стороне. Передняя крышка имеет язык (клапан) в форме неправильного пятиугольника, который заворачивается на заднюю крышку. На переплете есть два сгиба: первый — между задней и передней крышками, второй — между передней крышкой и языком (см. рис. 3)[9].

Размер переплета 51,6–52,1×26,4–26,9 см, ширина задней и передней крышек 18,4–19 см, языка 8,8–9,1 см, сгибов 2,5–2,9 см.

К языку и крышкам переплета с внутренней стороны крепились куски многослойного картона соответствующей формы. Их сохранилось несколько: три отделенных от переплета и один подклеенный к верхней части языка. Форма отделенных кусков и их размеры показывают, что они принадлежали передней крышке (19–19,2×27–27,8 см)[10] и языку (7,25–7,35×20,5–20,75 см и 9–9,1×20,5–20,6 см). Кусок от крышки составлен из двух листов бумаги[11], наложенных друг на друга, согнутых пополам по вертикали и проклеенных так, что получился лист картона в четыре слоя бумаги. Куски от языка тоньше, склеены из двух листов, но при соединении накладывались друг на друга, образуя также четыре слоя[12]. Отмечу, что листы, из которых склеен

[8] Точнее, это выглядит так, будто рукопись *обернута* переплетом.

[9] Если переплет перевернуть на 180º, то назначение крышек будет обратным: правая станет передней, а левая — задней. Предложенное расположение крышек (рис. 3) основано на моей реконструкции крепления ткани и кусков картона к переплету.

[10] Принадлежность куска конкретной крышке установлена мной по вмятине на картоне, которая появилась в результате тесного контакта с бугром на коже переплета (см. правую часть передней крышки). Эта же вмятина позволяет определить точное положение куска картона относительно крышки и сторону, которой он соприкасался с переплетом.

[11] Интересно, что формат этих листов близок по размерам формату двойных листов тетрадей, а бумага (по цвету и на ощупь) немного напоминает бумагу тетрадей.

[12] Взаиморасположение кусков картона от языка и место их крепления к переплету можно установить по их форме — точное совпадение всех сторон достигается только при полном наложении кусков друг на

картон, местами расслоились, поэтому можно предположить, что и они состоят из двух более тонких листков бумаги (т.е. всего восемь слоев)[13].

К картону сверху крепился сохранившийся кусок ткани. На это указывают следующие факты: 1) размеры и форма куска ткани совпадают с размерами и формой участка переплета от языка до задней крышки (от нее захвачена полоса шириной около 2,8 см); 2) на ткани можно обнаружить следы от обоих сгибов переплета в виде вертикальных полос, а на верхних поверхностях кусков картона — отпечатки фактуры ткани; 3) на передней крышке переплета и куске картона от нее присутствуют повреждения, совпадающие с местами разрывов на ткани. Если моя реконструкция «сборки» верна, значит текст, написанный в левой части куска ткани, соприкасался с первым листом блока тетрадей (книги-кодекса), т.е. он мог быть началом рукописи (ее титулом).

Сохранность переплета удовлетворительная, кожа покоробилась от влаги, есть повреждения — разрывы. Кусок картона, отделенный от крышки, помят.

В.В. Полосин, специалист по арабским рукописям, высказал предположение, что переплет мог использоваться в качестве футляра, а отнюдь не принадлежит данной рукописи (книге-кодексу). Такой переплет, характерный, по его мнению, для мусульманской письменно-книжной традиции[14], считался бы богатым, дорогим, кроме того, он интересен сам по себе (в том числе и для публикации). С другой стороны, я прихожу к выводу, что если сделать поправку на изменение размеров переплета и блока тетрадей под действием влаги (блок тетрадей стал толще, кожа скукожилась, в результате чего язык переплета сейчас не совсем «дотягивает» до передней крышки), то они соответствуют друг другу — все их размеры взаимосвязаны. Например, ширина сгибов переплета соответствует толщине блока тетрадей и т.п. На принадлежность переплета рукописи указывает и крепившийся к картону кусок ткани, текст на котором написан тем же видом письма, что и рукопись. Можно также отметить схожесть бумаги картона и листов рукописи и упомянуть кусок кожи, с которым скреплен блок тетрадей в месте верхнего сшива. Полагаю, что этот вопрос можно пока считать открытым.

Технология изготовления книги-кодекса

Технология изготовления данной книги-кодекса, а именно компоновки листов в тетради и последующей брошюровки, не совсем ясна. Можно выделить несколько вопросов, которые требуют решения: 1) склеивались ли чистыми сторонами (оборотами) два соседних двойных листа между собой; 2) на каком этапе и как наносилась рамка и вертикальное графление строк; 3) когда производилось шитье тетрадей в книгу-кодекс: до нанесения текста или после.

В общем виде (без решения поставленных выше вопросов) технологию изготовления можно представить так: на двойные листы бумаги формата будущей книги наносилась ограничивающая рамка для двух страниц текста и графление для вертикальных строк. Обратная сторона двойного листа оставалась чистой. Подготовленные таким образом листы накладывались чистыми сторонами друг на друга и складыва-

друга, а углов — при креплении к нижней части языка. При этом кусок, который лежал сверху, легко определить по наличию на нем отпечатка покрывавшей его ткани. На втором («нижнем») куске такой отпечаток соответственно отсутствует.

[13] Например, в куске картона, подклеенном к языку, можно насчитать пять листов (слоев) бумаги — три обычных («толстых») и два более тонких, составлявших ранее один лист.

[14] Ср.: Халидов, 1985, с. 178; Халидов, 1987, с. 294; Еланская, 1987, с. 55; Султанов, 1987, с. 487; Казиев, 1977, с. 319–322. Ср. также с переплетами: Казиев, 1977, с. 145, илл. 57; Ettinghausen, 1959, pl. 4, 6–9.

лись пополам по вертикали, образуя одну тетрадь, «организованную» по европейскому образцу. Готовые тетради сшивались изнутри по месту сгиба тремя толстыми нитями: сверху, посередине и снизу. Этими же нитями тетради последовательно скреплялись (сшивались) между собой. Очевидно, что сначала прошивалась первая тетрадь[15], потом этими же нитями прошивалась следующая (и таким образом скреплялась с предыдущей) и т.д. Концы нитей связывались у корешка или между листами (см. рис. 1).

Склеивание листов. В рукописи обнаружено всего два склеенных между собой листа (л. 89–90), причем способ их склейки производит странное впечатление: клей нанесен двумя неравномерными пятнами — в верхней и нижней частях листов. На остальных листах рукописи следы клея не обнаружены. Теоретически разделение склеенных листов под влиянием внешних факторов конечно возможно, но, как отмечает А.П. Терентьев-Катанский, «клей, которым склеивали листы дальневосточных и центральноазиатских рукописей, был чрезвычайно прочным. Некоторые рукописи, найденные в Дуньхуане, порваны, но места соединения листов редко оказываются расклеенными» (Терентьев-Катанский, 1981, с. 26). Исходя из этого, думаю, что листы рукописи не склеивали между собой. Это косвенно подтверждают и тексты, написанные на обратной стороне некоторых листов (л. 113, дв. л. 1 и 7)[16]. Надо сказать, что в репертуаре дальневосточной рукописной и раннепечатной книги встречаются книги-кодексы как со склеенными, так и несклеенными листами (Меньшиков, 1984, с. 87, 89; Кычанов, 1988, с. 389–390).

Рамка и вертикальное графление строк. Технология нанесения рамки и вертикального графления строк требует дальнейшего изучения. В одних случаях похоже, что рамка и графление печатались, о чем говорят характерные «непропечатки» на многих листах. В других они производят впечатление рукописных, нанесенных кистью по линейке или какому-то трафарету (л. 53). На некоторых листах, действительно, присутствует «доводка» кистью нестыкующихся или плохо нанесенных линий, например, угла, образованного горизонтальной линией рамки и крайней вертикальной линией графления (л. 62–63, 78, 107).

Пожалуй, рамка с вертикальным графлением не была вырезана на доске, как это принято в ксилографической печати. Более того, она выглядит так, будто ее детали не закреплены вообще. Например, нередки случаи, когда линии графления выходят за пределы рамки (л. 95), точно так же, как и горизонтальные линии продлены за пределы вертикали (л. 35, 57, 59) или не доходят до нее (л. 18, 36, 41). Следует добавить, что повсюду в рукописи вертикальные линии расположены на разных расстояниях друг от друга, даже в пределах одной страницы.

Возможно, горизонтальные и вертикальные линии наносились порознь. Об этом говорит отсутствие вертикальных линий при наличии горизонтальных на двух соседних страницах рукописи (л. 16–17). Поскольку страницы соседние и относятся к разным двойным листам, то здесь можно также предположить, что рамка и графление наносились в уже готовую тетрадь, иначе не ясно, как и почему два двойных листа с рамкой только на одной половине оказались в тетради рядом.

Исходя из этого, необходимо выяснить, наносились ли рамка и графление: 1) одновременно или по очереди; 2) сразу на две страницы (разворот) или только на одну; 3) на двойные листы, подготовленные, но еще не сшитые в тетради или непо-

[15] Это могла быть как первая тетрадь книги-кодекса, так и последняя.

[16] Наличие текста на оборотах л. 113, дв. л. 1 и 7 можно объяснить тем, что они являются либо начальными, либо конечными листами книги, т.е. этот факт не является принципиальным для решения вопроса о склейке остальных листов.

средственно на страницы сшитой тетради; 4) на этапе подготовки тетради или самим писцом.

Шитье тетрадей в книгу-кодекс. Поскольку тетради скреплены между собой теми же нитями, которыми сшиты их листы, возникает закономерный вопрос, на каком этапе производилось шитье. Если до нанесения текста, то это означает, что он переписывался с другого источника, т.е. занимаемое им на бумаге пространство было известно. Если же шитье производилось после нанесения текста, то попутно необходимо выяснить, как производилась запись: в порядке следования страниц (на подготовленные — согнутые, но не прошитые тетради) или на разворот двойных листов. Очевидным доказательством того, что писали в порядке следования страниц служат двойные листы, где на правой и левой половинах текст написан разными почерками (л. 81 и 92, л. 93 и 104, л. 94 и 103), при этом стыковка страниц одного почерка со страницами другого выглядит естественно только в скомпонованных тетрадях. Замечу, что нанесение текста сразу на разворот при такой компоновке листов трудноосуществимо само по себе[17].

Целостность текста рукописи

На данном этапе изучения рукописи сделать выводы о структуре текста и его целостности не представляется возможным. Рукопись разрознена, поэтому есть ли у нее начало и конец, все ли ее листы сохранились, пока не ясно. Прежде всего, необходимо выяснить связь блока сшитых тетрадей с отделенной тетрадью и с разрозненными двойными листами, а также выявить возможные утраты. Думаю, что успешному решению этих задач будут способствовать прочтение текста, исследование его содержания, анализ сочетаний знаков на границах страниц[18] и изучение зеркальных отпечатков, появившихся от контакта соседних листов.

Гипотетически, на основании того, что тетради чаще всего состоят из шести двойных листов, можно предположить утрату шестого двойного листа [19] в тетради 4, третьего двойного листа в тетради 7, первого двойного листа и правой половины третьего двойного листа в отделенной тетради (см. табл. 1). Об утрате листа в тетради 4 косвенно свидетельствует и маленький обрывок бумаги, оставшийся от него в месте верхнего сшива между л. 41–42. Стоит учитывать, что листы могли быть удалены и самим писцом.

Что касается отделенных двойных листов, то они могли быть как вырваны из наличествующих тетрадей (являются их «утратами»), так и составлять отдельную, расшившуюся тетрадь. На это указывают повреждения, присутствующие на всех отделенных листах в месте сгиба. При этом характер этих повреждений неодинаков: по-

[17] Сложно представить написание двух разных, не связанных друг с другом, фрагментов текста одновременно, да еще и так, чтобы при «сборке» тетрадей они совместились. Это возможно только при переписке, причем источник должен быть представлен такими же двойными листами.

[18] Анализ сочетаний знаков на границах страниц является косвенным методом установления принадлежности разрозненных листов конкретному месту книги и их правильной последовательности. Суть метода заключается в подборе двух стыкующихся страниц так, чтобы сочетания знаков в конце одной страницы и начале другой встречались **совместно** в тексте книги. При этом, чем больше знаков содержит найденное объединенное сочетание, тем вероятнее правильность стыковки страниц. Хотя данный метод не всегда точен, а область его применения весьма ограниченна, в некоторых случаях только он может помочь восстановить порядок следования разрозненных частей текста. Например, когда текст написан неизвестным письмом и стыковка его частей по смыслу невозможна. Модификация этого метода использована мной для определения направления письма (см. раздел «Язык и письмо рукописи»).

[19] За первый двойной лист тетради я принимаю внешний лист, за последний (в данном случае шестой) — внутренний (см. рис. 2).

хоже, что дв. л. 1 и 7 были вырваны (являются внешними или внутренними листами какой-либо тетради), а остальные расшиты (составляли расшившуюся тетрадь).

Язык и письмо рукописи

Рукопись написана иероглифическим письмом по типу китайского. Направление письма вертикальное, знаки пишутся сверху вниз, строки — справа налево[20]. Границы между словами и предложениями не отмечаются, разметка отсутствует.

Несмотря на то что рукопись Н 176 записана в инвентарную книгу как чжурчжэньская, данная идентификация вызывала у меня определенные сомнения. Дело в том, что знаки, которые встречаются в тексте рукописи, достаточно часто не соответствуют тем знакам, которые можно найти в письме чжурчжэньском[21]. Например, знак (л. 10, стк. 6; л. 29, стк. 1[22]), по форме близкий к китайскому иероглифу 皿 «сосуд; посуда, утварь», не зафиксирован в текстах на чжурчжэньском языке (см.: Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 93–104). С другой стороны, в рукописи можно найти и графемы чжурчжэньского письма. Таков, например, очень частотный знак (л. 9, стк. 3, 4, 5) и различные его модификации (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 89–90; Kiyose, 1977, p. 66). Очевидно, что эти факты требуют объяснения, т.е. необходима новая, подкрепленная надежными доказательствами, идентификация языка и письма рукописи, которые до проведения такого исследования можно считать *неизвестными*.

* * *

Идентификация письма рукописи Н 176, а в общем случае и ее прочтение сильно осложнены тем, что она написана полускорописью, часто переходящей в скоропись. По этой причине анализ письма я начал с выделения тех знаков, уставная форма которых достаточно легко восстановима. Ими оказались знак «государство» 国 (л. 9, стк. 6) и сочетание знаков «император» 皇帝 (л. 1, стк. 3; л. 4, стк. 4, 5), безусловно заимствованные из китайского письма, что в данном случае подсказывало и их *возможное* значение. Попутно замечу, что, судя по частой встречаемости этих знаков в тексте, рукопись, возможно, представляет собой историческое сочинение либо является документом официального характера.

Следующим этапом явилось соотнесение найденных знаков с письменным материалом других языков. Хотя родственная связь между письмом рукописи и китайской письменностью графически очевидна, репертуар представленных знаков позво-

[20] Направление письма можно определить по переходу какого-либо известного (т.е. встречающегося в других местах текста) сочетания знаков с конца одной строки в начало следующей, и два таких сочетания мне обнаружить удалось: (а) 14 знаков (л. 6, стк. 4–5 и л. 9, стк. 6); (б) 7 знаков (л. 6, стк. 5–6 и л. 4, стк. 5). Забегая вперед, отмечу, что первые 8 знаков сочетания (а) представляют собой наименование киданьского государства (см. табл. 4).

[21] Согласно китайским источникам, чжурчжэнями было создано два вида письма: большое (по образцу киданьского) и малое (Kiyose, 1977, p. 22; Kane, 1989, p. 3). Природа этих видов письма долгое время была предметом дискуссий: дошедшие до нас памятники чжуржэньской письменности относили то к большому, то к малому письму (Kiyose, 1977, p. 22; Kane, 1989, p. 4–7; Певнов, 2004, с. 44). Высказывались предположения, что система письменности менялась со временем (Kane, 1989, p. 10), а также о смешанном характере письма некоторых текстов. По мнению Айсинь Гиоро, малое чжурчжэньское письмо представлено в текстах лишь некоторых золотых, серебряных и деревянных верительных бирок (Айсинь Гиоро, 2009а, с. 27–39), а «дискуссионные» памятники записаны большим (не смешанным) письмом (Айсинь Гиоро, 2009а, с. 103–112). В статье я использую весь доступный мне материал памятников чжуржэньской письменности и специально не подразделяю его на виды.

[22] Здесь и далее адреса в скобках указывают только на некоторые (не на все!) места рукописи, где встречается цитируемый отрывок. При ссылке на л. 9 смотри также рис. 4, где он воспроизведен.

ляет исключить ее из рассмотрения сразу. Рукопись определенно написана не китайским письмом, а также не каким-либо другим, использующим китайские иероглифы без значимых видоизменений (например, это не текст на дунганском языке в иероглифической записи). Отсюда, в частности, следует, что текст написан и не на какой-либо национальной модификации китайского литературного языка *вэньянь* (японском *камбуне*, корейском *ханмуне* или вьетнамском *ханване*). Кроме того, графика знаков позволяет исключить тангутское, корейское, японское и вьетнамское письмо *тьы ном*[23], а их структура — малое киданьское письмо (Стариков, 1982, с. 101–102; Kane, 2009, p. 12–13). Доказательством данного положения (причем отнюдь не единственным) может служить, например, знак 𢀛 (дв. л. 7 об., стк. 5), не принадлежащий перечисленным выше системам письма[24].

Таким образом, число возможных вариантов сузилось до трех — рукопись могла быть написана либо на киданьском, либо на чжурчжэньском, либо на неизвестном мне языке. Графическое соотнесение выбранных для анализа знаков с репертуаром знаков киданьской и чжурчжэньской письменностей, а также обратное сравнение слов «государство» и «император», записанных на соответствующих языках, показали, что рукопись написана на киданьском языке большим киданьским письмом (см. табл. 2, 3)[25].

Таблица 2

Запись слова «государство» различными видами письма

H 176 л. 9, стк. 6: см. рис. 4	*Большое киданьское письмо:* *gur (Kane, 2009, p. 167, 179: № 5.069). фонетическое заимствование из китайского языка: *gui (Kane, 2009, p. 173, 179: № 5.050).
	Малое киданьское письмо: g.úr (Kane, 2009, p. 75: № 2.334, p. 46: № 2.097). фонетическое заимствование из китайского языка: g.ui (Kane, 2009, p. 75: № 2.334, p. 66: № 2.262, p. 173).
	Чжурчжэньское письмо: guru-un (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 122, 62; Kiyose, 1977, p. 98: № 032; Певнов, 2004, с. 248: № 98; Айсинь Гиоро, 2009б, с. 206). фонетическое заимствование из китайского языка: gui *в соч.* gui ʃï wə-ə (國史院) (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 88), guei *в соч.* gia-an çiu guei ʃï (兼修國史) (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 138, 183).

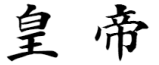
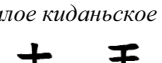
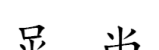
[23] Список исключенных письменностей можно было бы продолжить, но ничего принципиально нового это не даст. См., например, знаки бохайского письма (Ли Цян, 1982) или графику знаков чжуанской иероглифики, созданной на основе китайской (*Москалев А.А.* Грамматика языка чжуан. М., 1971. С. 30–38).

[24] Я сознательно не исключаю из рассмотрения чжурчжэньское письмо, хотя среди его графем знак *такого вида* также не зафиксирован (ср.: Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 93, 115; Kiyose, 1977, p. 91: № 664–665; Певнов, 2004, с. 212: № V-149, с. 193: № V-116).

[25] Транскрипция чтений чжурчжэньских графем в табл. 2 и 3 дается в фонетической реконструкции, представленной в словаре Цзинь Ци-цзуна (Цзинь Ци-цзун, 1984), в табл. 4 — по Айсинь Гиоро, 2009а. Транскрипция (или, лучше сказать, транслитерация) чтений киданьских графем в табл. 2 и 3 дается по недавно опубликованной монографии Д. Кейна (Kane, 2009), в табл. 4 — по Айсинь Гиоро, 2009а. Там, где это возможно, даны ссылки и на другие исследования.

Таблица 3

Запись слова «император» различными видами письма

H 176 л. 4, стк. 4: 	*Большое киданьское письмо*:  hoŋdi (Kane, 2009, p. 173, 179: № 5.070, № 5.071).
	Малое киданьское письмо:  hoŋdi (Kane, 2009, p. 74: № 2.328, p. 43: № 2.075).
	Чжурчжэньское письмо: xɑ-(g)ɑn (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 191, 9; Kiyose, 1977, p. 112: № 272; Певнов, 2004, с. 337: № 478, с. 468: № I–1); 可汗 «хан, каган» (Айсинь Гиоро, 2009б, с. 206).  фонетическое заимствование из китайского языка: xuɑŋ-di (Цзинь Ци-цзун, 1984, с. 122, 140; Kane, 1989, с. 34).

Несмотря на то что данный вывод выглядел на первый взгляд невероятно и даже сенсационно[26], дальнейшее изучение языка и письма рукописи только подтвердило его. Мне удалось выделить достаточно много сочетаний и отдельных знаков, среди которых можно отметить одно, известное по другим эпиграфическим надписям большого киданьского письма, а именно наименование киданьского государства (см. табл. 4)[27].

Все знаки, упоминавшиеся по тексту статьи ранее, также обнаруживаются в памятниках письменности большого киданьского письма: (Айсинь Гиоро, 2009а, с. 304), (Kane, 2009, p. 179: № 5.067), (Kane, 2009, p. 180: № 5.107).

Кроме того, мне удалось выделить одну дату — 2-я луна 14-го года эры правления *Чун-си* (*кит.* 重熙 «Повторяющееся [из поколения в поколение] сверкание»), т.е. февраль–март 1045 г. (см. табл. 5)[28]. Возможно, после того как будет прочитан и понят весь отрывок, она позволит датировать время создания рукописи.

Первый знак даты представляет собой графему «небо», и его идентификация не вызывает сомнений. Уставная форма второго (в сочетании с первым) подобрана мной

[26] Хотя в государстве Ляо существовало книгопечатание (Терентьев-Катанский, 1981, с. 85), ни одна из книг на киданьском языке (как малого, так и большого письма) до нас не дошла. Исследователи связывают это с запретом под страхом смертной казни вывозить киданьские книги за пределы территории Ляо, из-за чего, как пишет Е.И. Кычанов, «гибель киданьских библиотек в огне пожарищ чжурчжэньского завоевания была безвозвратной гибелью их оригинальной литературы» (Кычанов, 1968, с. 8). О существовании такого запрета сообщает Шэнь Ко (沈括 XI в.) в *Мэн си би тань* (夢溪筆談 «Записи бесед в Мэнси»): 契丹書禁甚嚴，傳入中國者法皆死。 «Запрет на киданьские книги был очень суров; те, кто ввозил [их] в Срединное государство, все по закону предавались смерти» (Мэн си би тань, гл. 15, с. 513).

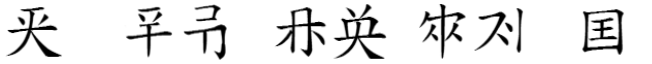
Что касается киданьских текстов на бумаге, известно о небольшом фрагменте большого киданьского письма (7 знаков), обнаруженном в китайской части Берлинской турфанской коллекции (шифр Ch 3586, см.: Wang Ding, 2004; цифровые изображения фрагмента доступны онлайн в базе данных IDP).

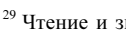
[27] Подробнее о вариациях наименований киданьского государства в различные периоды времени на материале эпиграфических памятников большого и малого киданьского письма см.: Айсинь Гиоро, 2009а, с. 199–200.

[28] Перевод дат китайской истории на европейское (григорианское) летосчисление выполнен по таблицам Лян цянь нянь..., 1956, с соответствующей коррекцией их юлианских дат (до 15.10.1582 г.) по: Утида, 1975. Привлечены также данные из Ли Чун-чжи, 2001 и Жун Мэн-юань, 1956.

Таблица 4

Наименование киданьского государства

H 176 л. 9, стк. 6: см. рис. 4	*Наименование киданьского государства, записанное большим киданьским письмом*:  *То же, записанное малым киданьским письмом*: *транскр.* mos diau-d hulʤi[29] kitai gur *кит.* 大 中央 胡里只 契丹 國 *перевод* Великое центральное *hulʤi* киданьское государство (Лю Фэн-чжу, 2003, с. 75–77, 89; Лю Фэн-чжу, 2006, с. 52–54; Айсинь Гиоро, 2009a, с. 166–167, 192–193).
	Сравни с чжурчжэньской записью наименования государства Цзинь: *транскр.* amban duliŋgi altʃun gürün *кит.* 大 中央 金 國 *перевод* Великое центральное Золотое государство (Айсинь Гиоро, 2009a, с. 43).

по эпиграфическому материалу, что и дало возможность прочитать оба знака как девиз *Чун-си*. Замечу, что все девизы правления киданьских императоров, найденные в памятниках киданьской письменности, начинаются с графем «небо» или «великий» (Kane, 2009, p. 158), причем выявлена графическая запись далеко не всех из них. Учитывая это, можно предложить и другой метод дешифровки — подбор девиза по продолжительности его действия, составлявшей, как следует из текста, не менее 14 лет. Результаты такой выборки также приведены в табл. 5. Хотя они подтверждают первоначальную дешифровку (девиз *Чун-си* действовал 23 года), однако являются все-таки ориентировочными, поскольку не указывают однозначно на единственно возможный вариант. Из отобранных по заданному критерию девизов только *Ин-ли*, *Тун-хэ* (), *Чун-си* () и *Да-дин* зафиксированы

[29] Чтение и значение точно не установлены. Реконструкция *hulʤi* предложена Айсинь Гиоро, полагающей, что данное киданьское слово имеет общие этимологические корни с монгольским *улус* «государство; люди; народ» (Айсинь Гиоро, 2009a, с. 191–201; об этимологии слова *улус* см. также: Наджип, 1979, с. 362–363). Ср. с реконструкцией у Кейна: <GREAT t.iau.dû xu.rå qid.i gúr> (Kane, 2009, p. 162–165).

Таблица 5

Дата

<table>
<tr><td rowspan="2">H 176
л. 9, стк. 5:

см. рис. 4</td><td colspan="3">Дата, записанная большим киданьским письмом:

кит. 重熙 十四 年 二 月
перевод 2-я луна 14-го года [правления киданьского императора Син-цзуна под девизом] Чун-си (26 февраля — 27 марта 1045 г.) (ср.: Kane, 2009, p. 170, 174, 177, 182: № 5.206).</td></tr>
<tr><td colspan="3">Выборка девизов правления императоров Ляо, Западного Ляо и Цзинь по продолжительности их действия (не менее 14 лет):
<table><tr><th>Государство</th><th>2-я луна 14-го года...</th><th>Правитель
храмовое или посмертное имя (личное имя)</th></tr><tr><td>Ляо</td><td>Ин-ли 應曆 =
22.03–19.04.964
Тун-хэ 統和 =
27.02–26.03.996
Чун-си 重熙 =
26.02–27.03.1045</td><td>Му-цзун (Елюй Цзин)
穆宗 (耶律璟)
Шэн-цзун (Елюй Лунсюй)
聖宗 (耶律隆緒)
Син-цзун (Елюй Цзунчжэнь)
興宗 (耶律宗眞)</td></tr><tr><td>Западное Ляо</td><td>Чун-фу 崇福 =
09.03–07.04.1177
Тянь-си 天禧 =
05.03–02.04.1191</td><td>Чэн-тянь-хоу (Елюй Пусувань/Бу-су-ань)
承天后 (耶律普速完)
Мо-чжу или Мо-ди (Елюй Чжилугу/Чжулху)
末主 или 末帝 (耶律直魯古)</td></tr><tr><td>Цзинь</td><td>Тянь-хуй 天會 =
12.03–09.04.1136
Да-дин 大定 =
12.03–10.04.1174</td><td>Си-цзун (Ваньянь Дань или Ваньянь Хэла)
熙宗 (完顏亶 или 完顏合剌)
Ши-цзун (Ваньянь Юн или Ваньянь Улу)
世宗 (完顏雍 или 完顏烏祿)</td></tr></table></td></tr>
</table>

в текстах большого киданьского письма[30], а графическое представление остальных пока неизвестно[31].

Отдельного изучения заслуживает и графика знаков большого киданьского письма. Легко увидеть, что написание некоторых знаков в рукописи несколько отличается от написаний аналогичных знаков в эпиграфическом материале (см. табл. 6), причем эти различия не связаны со стилем письма (скоропись и полускоропись — в рукописи, устав — в эпиграфике).

[30] Девизы *Тун-хэ* и *Чун-си* см. в текстах: Цун Янь-шуан, 2005, с. 55, стк. 8, 10; Лю Фэн-чжу, 2006, с. 67, стк. 8, 10; Лю Фэн-чжу, 2010, с. 415, стк. 7, 11, с. 416, стк. 19, с. 417, стк. 15. Девизы *Ин-ли* и *Да-дин* см. в текстах эпитафий *тайфу* Хэдэ-ин 痕得隱 (960 г.) и *ланцзюня* Ли Ай 李愛 (1176 г.) соответственно. К сожалению, мне пока не удалось их увидеть и исследовать.

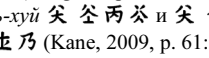
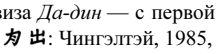
[31] Чжурчжэньские девизы *Тянь-хуй* (*кит.* 天會 «Объединение [с помощью] Неба») и *Да-дин* (*кит.* 大定 «Великое установление») зафиксированы в памятниках малого киданьского письма. Оба начинаются с графемы «небо»: *Тянь-хуй*  и (Kane, 2009, p. 65: № 2.254, p. 161; Чингэлтэй, 1985, с. 124); *Да-дин*  (Kane, 2009, p. 61: № 2.218, p. 162; Чингэлтэй, 1985, с. 122). Д. Кейн приводит и другое написание девиза *Да-дин* — с первой графемой «великий» — (Kane, p. 80: № 2.373; ср. с сочетанием ...: Чингэлтэй, 1985, с. 319, 569).

Таблица 6

Сравнительная таблица форм знаков

Форма в рукописи	Восстановленная уставная форма	Формы, известные по эпиграфическому материалу

Наблюдаемая вариативность написаний может свидетельствовать как о неустоявшейся орфографической норме, так и о естественном изменении (эволюции) графической формы некоторых знаков со временем. Поскольку мы не располагаем пока другими образцами киданьской скорописи, нельзя исключить и возможность допустимых искажений уставной формы при скорописном письме[32], в том числе из-за индивидуальных особенностей почерка пишущего или его представлений о правильном написании[33].

Вполне очевидно, что рассмотренный памятник является важным источником для изучения киданьского языка и письма[34]. Впервые в распоряжении исследователей появляется достаточно объемный текст большого киданьского письма, отличающийся по характеру от текстов эпитафий. Дело, однако, осложняется тем, что рукопись написана не уставным письмом, поэтому необходима большая предварительная работа по восстановлению «стандартных» форм знаков. Для этого можно предложить следующую методику: 1) составление конкорданса знаков большого киданьского письма по всем известным памятникам киданьской письменности[35]; 2) выделение в

[32] *Допустимыми* можно назвать такие искажения графики знаков в скорописном письме, которые не мешают грамотному читателю прочитать и понять написанное, а также не вызывают у него ощущения ошибочности графической записи.

[33] Об отклонениях от нормы и ошибочных написаниях в связи с индивидуальными способностями и грамотностью писцов см.: Амирова, 1975, с. 329–332; Амирова, 1977, с. 141–147.

[34] Большое киданьское письмо (в отличие от малого) практически не дешифровано. Известны значения отдельных знаков и их сочетаний, полностью тексты не читаются. Подробнее см.: Kane, 2009, p. 167–184.

[35] По сведениям китайских источников, число знаков большого киданьского письма могло достигать нескольких тысяч. См., например, следующие отрывки из *Цидань го чжи* (契丹國志 «История государства киданей», 1180 г.) Е Лун-ли (葉隆禮): [丙戌天贊六年] 渤海既平，乃製契丹文字三千餘言。 «[926 год. Шестой год (*в источнике ошибка, должно быть* 五年 *«пятый год» — В.З.*) эры правления Тянь-цзань.] После покорения Бохая были составлены киданьские письмена в количестве более трех тысяч знаков»; 漢人教之以隸書之半增損之，作文字數千，以代刻木之約。 «Китайцы научили его [Абаоцзи], и он, чтобы заменить значки, вырезавшиеся на дереве, составил несколько тысяч иероглифов, для чего брал половину

тексте рукописи знаков и их сочетаний с легко восстанавливаемой уставной формой; 3) поиск этих сочетаний по конкордансу знаков для выявления их контекстов употребления (фактически ближайшего окружения — знаков, стоящих до и после); 4) обратное соотнесение найденных в конкордансе сочетаний и их ближайшего окружения с текстом рукописи для восстановления, в случае совпадения, уставной формы знаков-соседей. Чем больше знаков в их уставной форме будет восстановлено, тем длиннее будут фрагменты текста, доступные для исследования, а кроме того, тем выше будет и вероятность реконструкции приблизительного смысла текста по его отдельным, понимаемым на данный момент, частям.

Вместо заключения

В статье представлены для решения три проблемы: 1) описания неизвестной рукописи; 2) технологии изготовления книги-кодекса; 3) определения языка и письма рукописи. Вначале дано подробное описание внешнего вида памятника, особенностей текста и бумаги. В процессе работы над второй проблемой возник целый ряд вопросов, которые на данном (первом) этапе изучения памятника могут быть разрешены лишь частично. Поэтому, прежде всего, были сформулированы задачи для дальнейшего исследования — их проработка позволит объяснить принципы изготовления рукописной книги, а также понять ряд ее особенностей. Результатом решения третьего вопроса, связанного с проблемой языка и письма, стал главный вывод статьи: рукопись написана на киданьском языке большим киданьским письмом.

Принадлежность рукописи киданям косвенно подтверждает и место, откуда она поступила в Москву. Ведь именно на территории современных Казахстана, Узбекистана, Таджикистана, Киргизии и Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая располагалось государство западных киданей, известное в китайских источниках под именем Западное Ляо (Си Ляо 西遼), а в мусульманских — как государство каракитаев (кара-киданей, черных киданей)[36]. Государство было основано Елюем Даши, который после разгрома чжурчжэнями империи Ляо (1125 г.) возглавил ушедших на запад киданей. Оно просуществовало вплоть до монгольского завоевания (1218 г.).

Как пишет М. Биран, государство западных киданей было безусловно многоязычным, не забыли они и свое письмо (Biran, 2005, p. 127). Это означает, что рукопись могла быть создана непосредственно в Западном Ляо, а не «захвачена с собой» при «исходе» киданей с территории своей бывшей империи. Пристального изучения заслуживает и кожаный переплет, чуждый традиции дальневосточной книги. Если он все-таки принадлежит книге, то не имеем ли мы дело с культурным синкретизмом, когда дальневосточная книжная традиция совместилась со среднеазиатской в Западном Ляо — государстве, основанном народом, культура которого сформировалась под влиянием китайской цивилизации, на территории, находившейся в сфере распространения мусульманства[37]?

В заключение хочу выразить надежду, что в будущем удастся прояснить и историю рукописи, узнать место и обстоятельства ее обнаружения, проследить ее путь из Киргизии в Москву, а затем в Санкт-Петербург. До тех пор пока это не известно, можно высказать только некоторые осторожные предположения. Например, не исключено, что данная рукопись вполне могла быть одной из находок, обнаруженных в ходе

иероглифа, написанного почерком *лишу*, и производил добавления или сокращения» (пер. В.С. Таскина; Е Лун-ли, 1979, гл. 1, с. 52, гл. 23, с. 311; ср.: Ляо ши, гл. 2, с. 16; Синь Удай ши, гл. 72, с. 888).

[36] Карты см.: Пиков, 1989, с. 54–55; Biran, 2005, p. 220–221.

[37] На подобное взаимодействие двух культур, но на материале археологических раскопок неоднократно указывал и А.Н. Бернштам (Бернштам, 1941, с. 99; Бернштам, 1943, с. 26; Бернштам, 1952, с. 171).

археологических раскопок на территории Киргизии. Здесь можно вспомнить о разысканиях Семиреченской археологической экспедиции под руководством А.Н. Бернштама, проводившихся в Чуйской долине в Киргизии в 1938–1941 гг. Их результатом стало обнаружение памятников каракитайской культуры[38]. Кроме того, созданная в 1953 г. Киргизская комплексная археолого-этнографическая экспедиция Академии наук СССР имела в своем составе Чуйский археологический отряд, которому в качестве основной задачи было поручено произвести раскопки на городище Ак-Бешим[39], что и было выполнено в полевые сезоны 1953–1954 гг.[40], т.е. незадолго до того, как рукопись поступила в Москву[41]. Думаю, что дальнейшие исследования смогут внести ясность как в этот, так и во многие другие вопросы, поднятые в настоящей статье.

Список сокращений

дв. л. — двойной лист
кит. — китайский язык, китайский эквивалент
л. — лист
об. — оборот
отд. дв. л. — отделенный двойной лист
отд. тетр. — отделенная тетрадь
стк. — строка
тетр. — тетрадь
транскр. — транскрипция
IDP — International Dunhuang Project

Список литературы

Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.

Амирова Т.А. Некоторые вопросы фонологической интерпретации графики // Очерки по фонологии восточных языков. М., 1975. С. 320–335.

Амирова Т.А. К истории и теории графемики. М., 1977.

Бернштам А.Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941 (Материалы и исследования по истории киргиз и Киргизстана; Выпуск IV).

Бернштам А.Н. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала. Фрунзе, 1943.

Бернштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. М.–Л., 1952 (Материалы и исследования по археологии СССР; № 26).

Е Лун-ли. История государства Киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В.С. Таскина. М., 1979 (Памятники письменности Востока; XXXV).

Еланская А.И. Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга первая. М., 1987 (Культура народов Востока: материалы и исследования). С. 20–103.

Казиев А.Ю. Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII–XVII веков. М., 1977.

Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. II. М., 1959. С. 155–242.

[38] См.: Труды..., 1950, с. 47–55, 139–140; Бернштам, 1952, с. 168–172.

[39] Значительная часть городища Ак-Бешим по наличию там остатков каракитайской культуры была даже условно названа А.Н. Бернштамом «киданьским кварталом» (Бернштам, 1941, с. 96; Труды..., 1950, с. 47).

[40] См.: Кызласов, 1959, с. 157.

[41] Интересно также отметить, что с июня 1954 до начала 1957 г. в ИВР РАН действовала Киргизская группа, созданная Киргизским филиалом АН СССР для поиска и перевода сведений о киргизах в восточных рукописях и ксилографах, при этом руководил ей некоторое время Д.И. Тихонов, на имя которого была направлена рукопись из Москвы (Азиатский музей…, 1972, с. 376; Кычанов, 2009, с. 215–216).

Кычанов Е.И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
Кычанов Е.И. Тангутская рукописная книга (вторая половина XII — первая четверть XIII в.) // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга вторая. М., 1988 (Культура народов Востока: материалы и исследования). С. 373–422, 476–477, 484–487.
Кычанов Е.И. [История востоковедения в лицах:] Дмитрий Иванович Тихонов (1906–1987) // Письменные памятники Востока. 2009, весна–лето, № 1(10). С. 215–216.
Меньшиков Л.Н. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П.К. Козлова) / Приложения составил Л.И. Чугуевский. М., 1984.
Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века. На материале «Хосрау и Ширин» Кутба. Книга I. М., 1979.
Певнов А.М. Чтение чжурчжэньских письмен. СПб., 2004.
Пиков Г.Г. Западные кидане. Новосибирск, 1989.
Стариков В.С. Прозаические и стихотворные тексты малого киданьского письма XI–XII вв. // Забытые системы письма. Остров Пасхи, Великое Ляо, Индия: Материалы по дешифровке. М., 1982. С. 99–210.
Султанов Т.И. Среднеазиатская и восточнотуркестанская позднесредневековая рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга первая. М., 1987 («Культура народов Востока: материалы и исследования»). С. 478–504.
Терентьев-Катанский А.П. Книжное дело в государстве тангутов (по материалам коллекции П.К. Козлова). М., 1981.
Труды Семиреченской археологической экспедиции «Чуйская долина» / Составлены под руководством А.Н. Бернштама. М.–Л., 1950 (Материалы и исследования по археологии СССР; № 14).
Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985 (Культура народов Востока: материалы и исследования).
Халидов А.Б. Рукописная книга в арабской культуре // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга первая. М., 1987 (Культура народов Востока: материалы и исследования). С. 241–300.
Айсинь Гиоро Улхичунь 愛新覚羅 烏拉熙春. Айсингёро Урухитюн дзёсин-киттан-гаку кэнкю: 愛新覚羅烏拉熙春女真契丹学研究 (Исследования Айсинь Гиоро Улхичунь по чжурчжэне- и киданеведению: [Сборник работ]). Киото, 2009а.
Айсинь Гиоро Улхичунь 愛新覚羅 烏拉熙春. Миндай-но дзёсиндзин: «Дзёсин якуго»-кара «Эйнэй дзи ки хи»-э 明代の女真人:『女真訳語』から『永寧寺記碑』へ (Чжурчжэни эпохи Мин: От «Нюйчжэнь и юй» до «Юннин сы цзи бэй»). Киото, 2009б.
Жун Мэн-юань 榮孟源. Чжунго лиши цзинянь 中國歷史紀年 (Хронология китайской истории). Пекин, 1956.
Ли Цян 李强. Лунь Бохай вэньцзы 論渤海文字 (О бохайской письменности) // Сюэси юй таньсо 学习与探索, 1982, № 5. С. 113–123.
Ли Чун-чжи 李崇智. Чжунго лидай няньхао као 中國歷代年號考 (Исследование девизов правления различных исторических эпох Китая) / 2-е изд., испр. Пекин, 2001.
Лю Фэн-чжу 劉鳳翥, *Тан Цай-лань* 唐彩蘭. Ляо «Сяо Син-янь мучжи» хэ «Юннин цзюнь гунчжу мучжи» каоши 遼“蕭興言墓志”和“永寧郡公主墓誌”考釋 (Исследование эпитафии Сяо Син-яня и эпитафии принцессы Юннин цзюнь [, написанных при династии] Ляо) // Яньцзин сюэбао 燕京學報, 2003/5, № 14. С. 71–93.
Лю Фэн-чжу 刘凤翥. Цидань дацзы «Елюй Ци мучжимин» каоши 契丹大字《耶律祺墓志铭》考释 (Исследование эпитафии Елюй Ци, [написанной] большим киданьским письмом) // Нэймэнгу вэньу каогу 内蒙古文物考古, 2006, № 1. С. 52–78.
Лю Фэн-чжу 刘凤翥. Цидань дацзы «Бэй даван мучжимин» цзай каоши 契丹大字《北大王墓志铭》再考释 (Повторное исследование эпитафии Великого князя Севера, [написанной] большим киданьским письмом) // Чжунго до вэньцзы шидай дэ лиши вэньсянь яньцзю 中国多文字时代的历史文献研究 (Исследования исторических письменных памятников эпохи многописьменности в Китае) / Под ред. Не Хун-иня 聂鸿音 и Сунь Бо-цзюнь 孙伯君. Пекин, 2010. С. 404–417.

Лян цянь нянь чжун си ли дуйчжао бяо 兩千年中西歷對照表 (Сравнительные таблицы китайского и западного календарей за две тысячи лет) / Под ред. Сюэ Чжун-саня 薛仲三 и Оуян И 歐陽頤. Пекин, 1956.

Ляо ши 遼史 (История династии Ляо) / Сост. Тото (Токто) 脫脫 и др. Пекин, 1974. Т. 1–3.

Мэн си би тань цзяо чжэн 夢溪筆談校證 («Записи бесед в Мэнси», сверенный и исправленный текст) / Авт. Шэнь Ко 沈括; Сверка текста Ху Дао-цзина 胡道靜. Шанхай, 1987. Т. 1–2.

Синь Удай ши 新五代史 (Новая история Пяти династий) / Сост. Оуян Сю 歐陽修; Коммент. Сюй У-дан 徐無黨. Пекин, 1974. Т. 1–3.

Утида Масао 内田正男. Нихон рэкидзицу гэнтэн 日本曆日原典 (Собрание источников по японскому календарю). Токио, 1975.

Цзинь Ци-цзун 金啓孮. Нюйчжэньвэнь цыдянь 女真文辞典 (Словарь чжурчжэньского письменного языка). Пекин, 1984.

Цун Янь-шуан 丛艳双, *Лю Фэн-чжу* 刘凤翥, *Чи Цзянь-сюэ* 池建学. Цидань дацзы «Дололибэнь ланцзюнь мучжимин» каоши 契丹大字《多罗里本郎君墓志铭》考释 (Исследование эпитафии благородного мужа Дололибэня (Дорлипуна), [написанной] большим киданьским письмом) // Миньцзу юйвэнь 民族语文, 2005, № 4. С. 50–55.

Чингэлтэй 清格尔泰, *Лю Фэн-чжу* 刘凤翥, *Чэнь Най-сюн* 陈乃雄, *Юй Бао-линь* 于宝林, *Син Фу-ли* 邢复礼. Цидань сяоцзы яньцзю 契丹小字研究 (Исследование малого киданьского письма). Пекин, 1985.

Biran M. The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World. N. Y., 2005 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

Ettinghausen R. Near Eastern book covers and their influence on European bindings: A report on the exhibition “History of Bookbinding” at the Baltimore Museum of Art, 1957–58 // Ars Orientalis, Vol. 3, 1959. P. 113–131, 20 pl.

Kane D. The Sino-Jurchen vocabulary of the Bureau of Interpreters. Bloomington, 1989 (Uralic and Altaic Series; Vol. 153).

Kane D. The Kitan language and script. Leiden, 2009 (Handbook of Oriental Studies/Handbuch Der Orientalistik. Section 8 Uralic & Central Asian Studies; 19).

Kiyose Gisaburo N. A study of the Jurchen language and script: reconstruction and decipherment. Kyoto, 1977.

Wang Ding Ch 3586 — ein khitanisches Fragment mit uigurischen Glossen in der Berliner Turfansammlung // Turfan Revisited — The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road / Ed. by D. Durkin-Meisterernst, S.-Ch. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme. Berlin, 2004 (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie; Bd. 17). S. 371–379, 465.

Summary

Viacheslav Zaytsev

A Manuscript Codex Written in the Khitan Large Script from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

This paper presents the preliminary results of the first published research into a unique manuscript codex that is stored among the Chinese manuscripts of the “Nova Collection” at the Department of Manuscripts and Documents at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS.

The paper not only gives a detailed description of the manuscript, but also suggests an identification of the language and script that it is written in. The manuscript is catalogued as a “Manuscript written in Jurchen” in the inventory (call number H 176, inventory number 1055), but as it is written using cursive letters that are difficult to read, this identification has never been confirmed. On the basis of detailed analysis of the writing in the manuscript, and comparison with the writing found on Khitan funerary inscriptions, the author of this paper proves that the manuscript is in fact written in the Khitan language using the Khitan large script.

No other printed or manuscript books in either Khitan large script or Khitan small script are known, and this manuscript is thus the first Khitan book to have been discovered.

Victoria Ten

The notions of Ki 氣 and the Great Void 太虛 in the philosophy of Chinese scholar Zhang Zai (張載 1020–1077) and Korean scholar Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk (花潭徐敬德 1489–1546). Explorations in Neo-Confucian thought

Abstract: This paper is an introduction to Ki-based teaching of Korean Neo-Confucian scholar Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk. Hwadam developed the notion of Ki, the transformative process that constitutes our existence, on the basis of the teaching of the Chinese Neo-Confucian Zhang Zai. Chinese-Korean philosophy, which operates through "pair concepts" (sometimes close in meaning to binary opposition), is a "philosophy of relationship". Philosophy of relationship means that each concept is understood through its relationship to other concepts, thus forming pair concepts. This article investigates the meaning of Ki notion in the philosophy of Hwadam, by examining the function of Ki in three pair concepts: Ki—Great Void, Ki—Spirit and Ki—Form. In relation to the Great Void, which signifies tranquility, Ki means activity; in relation to Spirit, which signifies the subtle and the imperceptible, Ki means involvement with the matter; in relation to Form, a tangible object, Ki means the absence of form. All these meanings and concepts exemplify the unfolding of the Way of Heaven (Yin and Yang) and the Way of Earth (soft and hard).

Ключевые слова: Хвадам, Со Кйонг Док, Чжан Цзай, Ки, Великая Пустота, Дух, Форма.

Introduction

As human beings, we often perceive reality through dichotomy. We classify our impressions and emotions in various ways, among which dichotomy is one of the basic patterns for differentiation.

From the moment we start communication and contemplation in early childhood, we differentiate: between the pleasant and the unpleasant, between the warm and the cold, between mommy and other ladies, between the desirable and the undesirable. The distinction between me and others, between nature and civilization, between space and time, etc. is always present in our consciousness. This notion of differentiation into two is one of the basic tools for interpreting the world around us.

In Chinese and Korean philosophy the above differentiation into two (dichotomy) had received the name of Yin and Yang (陰陽, Korean *Ŭm* and *Yang*).[1] Which we classify as Yin and which as Yang is of lesser importance. Of greater importance is the presence of the two, and the interrelationship between them.

Dichotomy we discuss here is different in meaning from the concept of dichotomy in Western philosophy. The English word "dichotomy" comes from Greek *dichotomia* (cutting into two). In logic it is a division of a class or genus into two lower mutually exclusive genera (The Oxford English Dictionary, 1978, vol. 3, p. 326.) But Eastern transactional

[1] Originally meaning the shadowy and the sunny sides of mountains and rivers, Yin and Yang subsequently came to be connected with various dual and polar aspects of the reality (Kim Yung Sik, 2000, p. 42).

© Виктория Тэн, 2011

polarity[2] of Yin-Yang refers rather to interrelationship, connection and harmony between two different entities, concepts, or poles.[3] Dark changing into light, winter passing into spring, negative emotions being transformed into positive feelings — all those exemplify a never-ending Yin-Yang relational process, the Change (易 Chinese *yi*, Korean *yŏk*; 化 Chinese *huà*, Korean *hwa*).

To understand better the concept of Change, let's consider a simple example. Let us look at this table. One hundred years from now this table will not look the same. One thousand years from now it will not exist anymore. The table is constantly in the state of change, which is slow and gradual.

If we put the table outside, the process of the Change will depend upon the weather. The "metamorphosis" of the table under sunshine is different from the process of change under rain. The process of transformation of the table is directly influenced by the surroundings. It is an interaction, an interrelation between the wood (of which the table is made) and the surrounding objects and conditions.

Considered a dead object only, this table has a beginning and an end. But this table was a live tree once, which came from a seed of a parent tree. And one day, this table will dissolve into elements that will serve as food for another live being. From this point of view, the table is a link in a chain of death and life, part of a never-ending process.

According to Chinese-Korean understanding of the world, all things are simultaneously processes that constantly intermingle with each other. If we contemplate all these processes together, we may call them one process. This process is called Ki.[4] Another name for the same process is Change, as the essence of Ki is a constant change. The flow of Ki, if it is orderly and right, constitutes the Way (道 Chinese *Dao*, Korean *Do*).[5] Chinese Song (960–1279) and Ming (1368–1644) scholars called the Heavenly Principle (principle of nature) according to which the Ki flow Li, the Principle (Cheng Chung-ying, 1987, p. 20).

The Chinese-Korean notion of Ki relates both to spiritual and corporeal, to matter and life, to universe and to the human mind. Concentration and dispersion of Ki constitute the formation and dissolvement of mountains and oceans, life and death of plants and animals.

[2] The concept of transactional polarity was suggested by Dr. Kim Jung-Yeup (Kim Jung-Yeup, 2008). Dr. Kim also uses terms "conceptual polarity", "relationally opposed polarities", "relational differentiations", "oppositional polarities", "relational opposition", "transactional vitality".

[3] "China tends to treat opposites as complementary, the West as conflicting" (Graham, 1986, p. 28). In his book A.C. Graham inquires into the nature of correlative thinking in ancient China.

[4] The word Ki was translated into English as "the vivifying principle or aura of Chinese cosmogony", breath, vapor, air, steam, gas, ether, vital fluid, force, influence, vital force, vital energy, material force, configurative energy, temper, manner, demeanor, feelings, passion-nature, weather, life-giving principle, matter-energy, subtle spirits, vital energizing field (Kim Jung-Yeup, 2008, p. 1).

[5] This view was held by Zhang Zai, the forefather of the Ki school. "太和所謂道 中涵浮沉升降動靜相感之性" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "The Great Harmony is called the Way. It embraces the nature which underlines all counter processes of floating and sinking, rising and falling, and motion and rest." Translation by Chan Wing-Tsit, 1973, p. 500. But later scholars Cheng Yi (程頤 1033–1107) and Zhu Xi (朱熹 1130–1200) challenged this view. According to the Cheng-Zhu school of thought, which came to be called the school of Li, the endless process of life, the Yin-Yang itself, is not the Way. The Way is that by which the Yin-Yang come about, the cause (所以 Chinese *suoyi*, Korean *soi*). In Cheng-Zhu school of thought this is the separation between the Yin-Yang (which is signified by Ki) and the Way (which is signified by Li, the Principle). This view was criticized by Luo Jinshun (羅整庵, Lo Ch'in-shun, 1465–1547) and other philosophers of Ki, including the Japanese Confucian Kaibara Ekken (1630–1714), of whom it may be said that they returned to the view of Zhang Zai. (Lo, Ch'in-shun, 1987, p. 60; Ekken Kaibara, 2007). As to Hwadam, he harmonizes both views, by stating that Li is the cause (所以 Chinese *suoyi*, Korean *soi*) of the endless transformative process of life, while stressing that there is no separation between Li and Ki. Hwadam says: "語其所以 曰理" (1992, p. 182). "When we talk about what makes it as it is (the cause), we say 'Li'." Hwadam also says: "氣外無理" (1992, p. 184). "There is no Li outside Ki".

Ki assembling and dissolving may be observed in the appearance and disappearance of races and nations, of ideas and religions, of thoughts and images in a human mind. Humans forming armies, animals forming packs, molecules forming substances — all these are examples of Ki concentration.

The transformative activity of the universe is perceived, observed and explained on the basis of at least two factors, such as movement and rest, concentration and dispersion, death and life. This is why Ki is explained through Yin and Yang. Ki is a relationship, an interaction between Yin and Yang.

Unlike Greek ontology/substance theory, which examines the essence of each thing separately, Chinese-Korean philosophy occupies itself with relationships. Each object exists only in a relationship with other objects. In this sense, it is the relationship and interaction that define the thing and make it what it is. This is a Philosophy of Relationship (I Ch'ang Il, 2007, p. 17, p. 415).

The philosophy of relationship and interaction was depicted in the Book of Changes around 1200 BC (Cheng Chung-ying, 2008, p. 201). The Book of Changes visually portrays the interaction between Yin and Yang in diagrams consisting of broken and unbroken lines. The scholarly tradition of interpreting the Book of Changes and uncovering new layers of meaning has received the name of the "philosophy of Change" (易學 Chinese *Yi xue*, Korean *Yŏk'ak*). The term "Change" indicates both the Book of Changes itself and the cosmic transformative process, which the Book of Changes depicts.

The philosophy of Change served as one of the basic elements of Chinese scholarship of Song, Ming and Qing (1644–1912), and of Korean scholarship of Chosŏn dynasty (1392–1910). Actually, the philosophy of Change is a part of the underlying background of the whole Chinese-Korean civilization.

Zhang Zai is an example of a distinguished Chinese scholar who dedicated himself to the philosophy of Change.[6] Korean scholar Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk was greatly influenced by him.

The controversy between the school of Li (Principal) (理學 Chinese *lixue*) and the school of Ki (氣學 Chinese *qixue*), which started in Song China and was continued in Chosŏn Korea, has been receiving more attention in recent scholarship (Kim Jung-Yeup, 2008, p. 16–25). Cheng Yi and Zhu Xi were the forefathers of the school of Li. Zhang Zai was a forefather of the school of Ki.

Zhang Zai was born in Chang'an (Xi'an, in modern Shaanxi). At the age of 21 he met an outstanding scholar official, Fan Zhongyan (范仲淹 989–1052), who told him to study the Doctrine of the Mean.[7] Zhang Zai started his education with Confucian classical texts, later he studied Buddhist and Taoist literature and in the end came back to Confucianism. Zhang Zai obtained a "presented scholar" degree in 1057 and was appointed to a number of official positions. When he lectured on the Book of Changes in the capital, his students included the famous historian-statesman Sima Guang (司馬光 1019–1086) and the two nephews of Zhang Zai, Cheng Yi and Cheng Hao, who later became his critics and central figures in Cheng-Zhu Neo-Confucianism. Zhang Zai disapproved of radical reforms of Wang An-shih (王安石 1021–1086) and resigned in 1077 from his position of director of the board of imperial sacrifices.

[6] Zhang Zai was one of the four Song scholars which were selected by Zhu Xi to represent the orthodox line of Confucian learning. The other three are Zhou Dunyi (周敦頤 1017–1073), Chen Hao (程顥 1032–1085) and Cheng Yi (Chan Wing-Tsit, 1973, p. 589).

[7] *The Doctrine of the Mean* is one of the four books of Confucianism which were compiled during Zhou (1100?–249 BCE) dynasty by the disciples and followers of Confucius. Other three are the *Analects* of Confucius, the *Great Learning* and the *Book of Mencius* (Yao Xinzhong, 2001, p. 57–67).

Zhang Zai developed a cosmological system of Ki, of which cultivation of moral virtues through ritual practice[8] was an inherent part. Zhang Zai believed that inward morality should be expressed outwardly in political and social action, so he tried, for example, to remedy an existing unequal distribution by putting an ancient well-field system into practice.[9] His major works include the Western Inscription, Zheng-Meng (Correcting Youthful Ignorance) and Commentaries on the Book of Changes.[10] The examination of the thought of Zhang Zai in this paper is mainly based on his Correcting Youthful Ignorance, vol. 2 of the Zhang Zi Quanshu (張子全書) (The Completed Works of Zhang Zai), 1999.

After the death of Zhang Zai his school was absorbed by the School of Li of the Cheng brothers, and his Ki philosophy did not have direct continuation. However, Ki philosophy of Zhang Zai was later developed by Luo Jinshun, Wang Tingxiang (王廷相 1474–1544), Wang Fuzhi (王夫之 1619–1692) under Ming dynasty and Dai Zhen (戴震 1723–1777) under Qing dynasty (Kim Jung-Yeup, 2008 p. 16–20).

Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk was one of the first Chosŏn scholars who studied and developed the philosophy of Change. Hwadam explained the Change through the Ki concept of Zhang Zai. Hwadam was born in Songgyŏng (松京) (modern Kaesŏng 開城) of father Hobŏn (好蕃) and mother from the Han (韓) family. In his studies of Confucianism, Hwadam paid great attention to Chinese philosophers of Song Dynasty, he also studied Taoist literature. Hwadam spent his life in a place called "Hwadam", near Kaesŏng (this is how people started calling him "teacher from Hwadam" and his literary name "Hwadam" came into existence). Hwadam led the life of a "country scholar" (鄕士 Chinese *xiangshi*, Korean *hyangsa*), a Confucian not involved in politics but instead living in the country, studying and teaching. During the course of his life, Hwadam was offered a number of official positions, but each time declined. He spent his life in poverty.

Hwadam had many friends and followers with whom he often exchanged letters and poems, and many students. The friends, followers and students of Hwadam came from various social backgrounds and diverse political groups, and later became connected to different philosophical schools.

Chang Ga-sun (張可順 1493–1549), Min Sun (閔純 1519–1591), Pak Chi-hwa (朴枝華 1513–1592), Hong In-u (洪仁祐 1515–1554) and others were of the friends and followers of Hwadam who did not undertake official career, but chose quiet life in the country dedicated to contemplation and teaching. But others, for example Pak Sun (朴淳 1523–1589) and Hŏ Yŏp (許曄 1517–1580), occupied official positions in the administration of the state. Nam Ŏn-kyŏng (南彦經 1528–1594) and Hong In-u, the students of Hwadam, were of the first Korean scholars interested in the teaching of the Chinese Confucian Wang Yang Ming (王陽明 1472–1529). Ki philosophy of Hwadam has influenced many later Korean Confucians, including I I Yulgok (李珥栗谷 1536–1584).[11] The major works by Hwadam include his essays Wŏnrigi (原理氣) (Origin of Li and Ki), Rigisŏl (理氣說) (On Li and Ki), T'aehŏsŏl (太虛說) (On the Great Void), Bok Ki Gyŏn Ch'ŏnji ji Sim Sŏl (復其見天地之心說) (In the Hexagram "Return" We See the Heart of Heaven and Earth) and Kwi Sin Sa Saeng Ron (鬼神死生論) (On Ghosts and Spirits, Death and Life). This

[8] The Chinese word 禮 (*li*) which is usually translated as "ritual practice", signifies concrete moral and other rules as to the way of dressing, eating, talking, acting toward different kinds of people, sacrificing to the dead ancestors and spirits, etc. These rules regulate practically all aspects of human life.

[9] A system in which a field was divided into nine squares, with eight families each cultivating one square separately, for its own support and one square jointly for government revenues.

[10] For the above biography of Zhang Zai see Chan Wing-Tsit, 1973, p. 495–496; Huang Siu-Chi , 1968, p. 247; Chow Kai-wing, 1993, p. 201–229.

[11] For the above biography of Hwadam see Hwang Kwang Uk, 2003, p. 41–46, p. 200.

paper presents the ideas of Hwadam mainly on the basis of his essays Wŏnrigi (原理氣) (Origin of Li and Ki) and Rigisŏl (理氣說) (On Li and Ki) which are introduced in English for the first time.[12]

In his writings, Hwadam mentions that he follows a number of teachers: Zhang Zai, Zhou Dunyi, Shao Yong (邵雍 1011–1077), Cheng Yi, Chen Hao, and Zhu Xi. Hwadam integrated the Ki philosophy of Zhang Zai with the teaching of Shao Yong on Preceding Heaven and Succeeding Heaven. In this paper, we examine the connection of Hwadam's philosophy to the philosophy of Zhang Zai.

In his explanation of Change, Hwadam talks about the interaction between the subtle, unperceivable, and pure, the Great Void,[13] and the active and transforming, which he calls Ki. Hwadam repeatedly stresses, that the Great Void and Ki are essentially one.

The philosophy or relationship of Hwadam is structured through "pair concepts". For example, Ki is explained on the basis of a few "pair concepts", such as "Ki—the Great Void", "Ki—Spirit" and "Ki—Form". The meaning of each concept in the pair is explained through the relationship within the pair. When the same concept is paired with "another partner", another aspect of meaning is emphasized. Within the pair Ki—the Great Void, Ki implies the world of action. Within the pair Ki—Spirit, Ki indicates involvement with the matter. Within the pair Ki—Form, Ki means the absence of form.

In this paper, we investigate the meaning of Ki in the philosophy of Hwadam through examining the above three pair concepts. However, Ki philosophy of Hwadam is rooted in Ki philosophy of Zhang Zai. So first we have to understand the meaning of Ki for Zhang Zai.

While translating from Chinese we follow the translations by Ira Kasoff, Kim Jeung-Yeup, and Wing-Tsit Chan, sometimes with changes. If there are no translations or if we disagree with the existing ones, we supply our own translation. The translations of Hwadam are all our own.

For the transliteration of Korean words we use McCune-Reischauer Romanization system. 陰-陽 (Chinese *Yin-Yang*, Korean *Ŭm-Yang*) we render in Chinese transliteration. Ki (氣 Chinese *qi*, Korean *ki*) we render in Korean transliteration. In most cases, both Chinese and Korean transliteration is given, but if the context is mostly Chinese, we cite only Chinese transliteration. If the context is purely Korean, only Korean transliteration is given.

Part I: the Great Void and Ki in the philosophy of Zhang Zai

In Part I, we are going to examine the concepts of the Great Void and Ki in the philosophy of Zhang Zai. Zhang Zai talks about the subtle, unperceivable, and pure, which he calls the Great Void. The Great Void is the basis of all things. Zhang Zai says that all things are constantly "coming from the Great Void" and "returning to the Great Void". Besides the Great Void, the second central idea in his teaching is Ki. All things are "concentration and dispersion" of Ki (Kasoff, 1984, p. 37–39).

The Great Void is referred to in the discourse on no-form and no-action. Ki is used for discussing forms and actions. The key point in the teaching of Zhang Zai is the interrelationship between form and no-form, between action and non-action.

The philosophy of Zhang Zai is a holistic understanding of reality, where everything is interconnected. We see around us the world of forms. These forms are continuously inter-

[12] Michael Kalton has translated into English another two essays of Hwadam: T'aehŏsŏl (太虛說) (On the Great Void) and Kwi Sin Sa Saeng Ron (鬼神死生論) (On Ghosts and Spirits, Death and Life) (Kalton, 1993, p. 607–610).

[13] The term "Great Void" originates with Zhang Zai. It can be also translated as the Great Emptiness or the Supreme Vacuity (De Barry and Bloom ed., 1999, p. 685).

mingling with each other, producing new forms, also transforming and interacting. All this is Ki, the never-ending process. The visible, the manifest aspect of this process is characterized by forms (形 Chinese *xing*), which Zhang Zai calls "temporary forms" (客形 Chinese *ke xing*), because they are just temporary manifestations of Ki being concentrated, and later are going to disperse.

These forms are intermingling with each other in a process of stimulation and response:[14] one form is touching another, and the latter is reacting. Zhang Zai calls it "touching", or "affecting" (感 Chinese *gan*). These feelings and reactions are likewise impermanent. Each one of them has a beginning and an end. That's why Zhang Zai calls them "temporary inter-relationships (processes of stimulation and response)" (客感 Chinese *ke gan*). "客感客形與無感無形 惟盡性者一之" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "Temporary forms and temporary interrelationships between forms; absence of forms and absence of interrelationships between forms: only the person who has completely realized her/his nature will be able to show that they are actually One" (our translation).

Each form is short-lived. However, the total process of "forming" and "un-forming" through the concentration and dispersion of Ki is endless. Each interaction between forms is impermanent. However, the sum total of interactions between all the forms, which can be seen as one process, does not have a beginning or an end.

Zhang Zai calls this process of forming and un-forming through the mutual stimulation and reaction of forms to each other, a Great Harmony (太和 Chinese *Taihe*). "太和所謂道 中涵浮沉升降動靜相感之性 是生絪縕相盪勝負屈伸之始 ... 不如野馬絪縕不足謂之太和 語道者知此 謂之知道 學易者見此 謂之見易" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "The Great Harmony is called the Way. It embraces the nature which underlines all counter processes of floating and sinking, rising and falling, motion and rest. It is the origin of the process of fusion and intermingling, of overcoming and being overcome, of expansion and contraction. …Unless the whole universe is in the process of fusion and intermingling like fleeting forces moving in all directions, it may not be called a Great Harmony. When those who talk about the Way know this, we say that they know the Way; and when those who study the Change (or the Book of Changes) see this, we say that they see the Change." Translation by Chan Wing-Tsit, 1973, p. 500–501, with some changes.

The following passage from the Doctrine of the Mean shows that each "thing" when considered by itself only is limited and insignificant. However, when viewed in its connection to other things, it becomes significant and unlimited. If we consider each entity in the context of its interaction with other objects, then the interconnectedness, the endless oneness of the universe is revealed: "今夫天斯昭昭之多 及其無窮也 日月星辰繫焉 萬物覆焉 今夫地一撮土之多 及其廣厚 載華嶽而不重 振河海而不洩 萬物載焉 今夫山一卷石之多 及其廣大 草木生之 禽獸居之 寶藏興焉 今夫水一勺之多 及其不測 黿鼉蛟龍 魚鼈生焉 貨財殖焉" (Da xue Zhong yong, 2007, p. 257).

"The heaven now before us is only this bright, shining mass: but when viewed in its unlimited extent, the sun, moon, stars, and constellations are suspended in it and all things are covered by it. The earth before us is but a handful of soil: but in its breadth and depth, it sustains mountains like Hua and Yueh without feeling their weight, contains the rivers and seas without letting them leak away, and sustains all things. The mountain before us is only a fistful of straw; but in all the vastness of its size, grass and trees grow upon it, birds and beasts dwell on it, and stores of precious things (minerals) are discovered in it. The water before us is but a spoonful of liquid, but in all its unfathomable depth, the monsters, drag-

[14] The Book of Changes says "感而遂通", "it reacts when stimulated" (Ch'oe Yŏng Jin, 2005, p. 305).

ons, fishes, and turtles are produced in them, and wealth becomes abundant because of it [as a result of transportation]". Translated in Chan Wing-Tsit, 1973, p. 109.

Thus each thing (form) and each process possess the quality of being "restricted" (in time and space) and "endless" (in time and space) at the same time. They are limited when considered by themselves, separate from each other. They are endless when considered in their total interconnectedness. Zhang Zai calls this interconnectedness of things "the One".

When we see objects and actions as separate from each other, we say that they are many. When we view them in interaction with each other, we say that they are One. These separate things and processes are not parts of the One, in a way that separate bricks are parts of the house. The One is rather an ability of the bricks to form a house by uniting with each other.[15]

The One is revealed when separate entities interrelate. The One IS their interconnection. Different objects existing in the universe can interact with each other BECAUSE they are multiple and BECAUSE they are different. This multiplicity and diversity of various entities is labeled "the Two". That's why Zhang Zai says: "兩不立 則一不可見 一不可見 則兩之用息 兩體者 虛實也 動靜也 聚散也 清濁也 其究一而已 感而後有通 不有兩則無一" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "If the Two are not established, the One cannot be revealed. If the One cannot be revealed, then the function of the Two will cease. The substance of the Two is emptiness and reality, motion and rest, concentration and dispersion, clearness and turbidity, however in the final analysis they are One. After stimulation (affection) there is penetration (reaction). If there are no Two, there is no One" (our translation). The conclusion of Zhang Zai is that without multiplicity and diversity there cannot be a unity.

We can see and touch the things. We can feel and observe the processes. But what we can see and touch is only the limited, impermanent aspect of things. We can not see with the eyes and touch with the hands their essence of being endless, their being part of the Great Transformation in their total oneness and interconnectedness. The One is hidden from the eye.

What we see and perceive with the senses is only a part of the whole. There is another part, the unseen. Zhang Zai calls these two the visible, the manifest (明 Chinese *ming*) and the invisible, the hidden (幽 Chinese *you*). The unseen does not have form. Zhang Zai talks about the interrelationship between form and no-form (形− 不形 Chinese *xing-buxing*), between affection and non-affection (感−不感 Chinese *gan-bugan*), between manifest and hidden.

According to Zhang Zai, the concepts of being and nothingness are incorrect. More correct concepts are hidden and manifest. "方其聚也 安得不謂之客 方其散也 安得遽謂之無 故聖人仰觀俯察 但云知幽明之故 不云知有無之故" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "When it is gathered how can it not be called a temporary state, and when it is dispersing how can it be hastily called nothing. The sage looked above and below and said that he realizes (知) reasons for the hidden and the manifest. He did not say he knows the reasons for being and nothingness". Translated in Kim Jung-Yeup, 2008, p. 64.

All things (manifest) come to an end (become hidden), and other things appear (become manifest). But despite the fact that things are appearing and disappearing, coming and go-

[15] Bricks can form a house by correlating with each other. Puzzle pieces can make a picture by connecting to each other. In case of bricks, their ability to form a house is due to their similarity to each other. In case of puzzle pieces, their ability to make a picture is due to their constructive difference from each other. However, in both cases, the key point is not the similarity/difference, but the ability to constructively correlate. We can constructively correlate to others through liking/disliking them both due to their difference from us and due to their similarity to us.

ing, our world is nevertheless real. And the most hidden, namely the One, the Great Void, is the most real of all. "凡有形之物即易壞 惟太虛無動摇 故為至實" (Zhang Zai, 1999, vol. 12). "All things which have form decay easily. Only the Great Void is not moved or shaken; thus it is the most substantial." Translated in Kasoff, 1984, p. 41. The Great Void is not nothingness. The Great Void may look like nothingness, but it is a nothingness that is real and alive, pure and clear. That's why it is called Spirit.[16]

The Great Void and Ki constitute one and the same reality. The Great Void is the pure, intangible, invisible state of Ki, and Ki is the "activity" of the Great Void, the coming into existence and coming to an end of all things and beings in the universe. The myriad things are constantly "coming" from the Great Void and "returning" to the Great Void. "太虛無形氣之本體 其聚其散 變化之客形爾" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "The Great Void is without forms — it is the original substance of *ch'i* [Ki]. Its condensation and dispersal are but temporary forms of change and transformation". Translated in Kasoff, 1984, p. 37. "太虛不能無氣 氣不能不聚而為萬物 萬物不能不散而為太虛 循是出入是皆不得已而然也" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "The Great Void cannot but consist of *ch'i* [Ki]; *ch'i* [Ki] cannot but condense and become the myriad things; the myriad things cannot but disperse and become the Great Void. Following this [cycle], and leaving and entering [the undifferentiated state] — this is all necessarily so". Translated in Kasoff, 1984, p. 37.

Zhang Zai sees things and actions as concentration of Ki. Things and actions coming to an end are the dispersion of Ki. That's why Ki is said to unify being and non-being. If there is a thing or an action, it is a concentration of Ki, which is called "coming from the Great Void". If a thing or action comes to an end, it is a dispersion of Ki, which is called "returning to the Great Void".

Hwadam's philosophy is a continuation of this line of thinking. Hwadam, like Zhang Zai before him, talks about the relationship between seen and unseen, manifest and non-manifest, forms and formless, ends and endless. However, for Zhang Zai and for Hwadam, Ki belongs to both of the above two realms. Ki is both manifest and non-manifest. Through Ki forms and formless, ends and endless are explained.

For Zhang Zai, our universe is an endless process of change and transformation. Being and non-being, condensation and dispersion, leaving and entering, form and no-form are depicted in the Book of Changes as an endless, meaningful and creatively transforming universe. Zhang Zai says: "知虛空即氣 則有無隱顯神化性命通一 無二顧聚散出入形不形 能推本所從來 則深於易者也" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "When you understand that the void is *Ch'i* [Ki], then being and non-being, hidden and manifest, *shen* [spirit] and transformation, nature and destiny, are all unitary and not dualistic. If you reflect on condensation and dispersal, leaving and entering, form and no-form, and can trace them to the origin whence they come, then you have a profound grasp of the Change". Translated in Kasoff, 1984, p. 40.[17]

Zhang Zai explains the relationship between form and formless, end and endless, manifest and non-manifest, "above forms" and "below forms" using the concept of Ki. The terms "above forms" (形而上 Chinese *xing er shang*) and "below forms" (形而下 Chinese *xing erxia*) appear in the Book of Changes as follows: "形而上者 謂之道 形而下者謂之器" (Ch'oe Yŏng Jin, 2005, p. 309). "What is above forms is called *tao* [the Way]; what is within forms [below forms] is called tool." Translated in Wilhelm and Baynes, 2003, p. 323.

[16] See below the discussion on Ki and Spirit.

[17] Here, Kasoff translates 易 (Chinese *yi*) as the Book of Changes. We translate it as the "Change" itself.

Zhang Zai says that Ki unifies the above forms and below forms, form and no-form, being and non-being (Kasoff, 1984, p. 41). He explains the above passage as follows: "凡不形以上者 皆謂之道 惟是有无相接 與形不形處 知之為難 須知氣從此首 盖為氣能一有无 无則氣自然生 是道也 是易也" (Zhang Zai, 1999, vol. 12). "That which is above form, taken alone, is not called the Way. It is just that the place where being and non-being come together, the place of form and no-form is difficult to understand. You must understand that *ch'i* [Ki] originates here. *Ch'I* [Ki] can unify being and non-being. Non-being is where Ki naturally originates.[18] This is the Way, this is Change." Translation by Kasoff, 1984, p. 40, with some changes.[19]

The Book of Changes says that the Way does not have physical form (is "above forms"), while the physical objects do (and therefore are "below forms"). Zhang Zai says "that which is above forms taken alone, is not called the Way". The Way does not belong solely to the realm of above forms. The Way, the Change is a meeting point of form and no-form, of above forms and below forms, of spiritual and corporeal. It "is just the place where being and non-being come together, the place of form and no-form…." This is where Ki originates. "This is the Way, this is the Change".

This meeting point of form and no-form, of above forms and below forms, the spiritual and corporeal, is Ki, the Change, the transformation, the Way. It is the relation between form and no-form, between above forms and below forms. It is the transition from hidden to manifest and from manifest to hidden, from life to death and from death to life.

Part II: Ki in the philosophy of Hwadam

In Part II we are going to clarify the meaning of Ki in the philosophy of Hwadam, by examining three pair concepts: Ki and the Great Void, Ki and Spirit, and Ki and Form (a tangible object).

1. Ki and the Great Void:

The essay Wŏnrigi of Hwadam reads as follows: "太虛 湛然無形 號之曰先天 其大無外 其先無始 其來不可究 … 彌漫無外之遠 逼塞充實 無有空闕 無一毫可容間也 然挹之則虛 執之則無 然而却實 不得謂之無也 到此田地 無聲可耳 無臭可接 … 語其湛然之體 曰一氣 語其混然之周 曰太一… 是則先天 不其奇乎奇乎奇 不其妙乎妙乎妙 倏爾躍 忽爾闢 孰使之乎 自能爾也 亦自不得不爾 …不能無動靜 無闔闢 其何故哉 機自爾也 旣曰一氣 一自含二 旣曰太一 一便涵二 一不得不生二 … 一生二 二者何謂也 陰陽也 動靜也 … 一者何謂也 陰陽之始 … 湛然爲一者也 一氣之分 爲陰陽 陽極其鼓 而爲天 陰極其聚 而爲地 …是謂之後天 乃用事者也" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 178–179). "Great Void is clearness and absence of shape. It is called Preceding Heaven. This greatness has nothing external, this source has no beginning, this root can not be investigated. …It spreads far and wide, to the length that can not be measured. This is thickness and density without cavities. There are no gaps, not even to include a single hair.[20] But to tug it — it is empty, to grasp it — there is nothing. However,

[18] By non-being here Zhang Zai means not abstract nothingness but Ki in the state of dispersal.

[19] The first and the last sentences are our translation. Kasoff translates only the following partial citation: "形以上者 皆謂之道 惟是有无相接 與形不形處 知之為難 須知氣從此首 盖為氣能一有无". The Book of Changes uses the terms "形而上, 形而下". Zhang Zai sometimes says "形以上,形以下" instead, but the meaning is the same.

[20] When the substance is stretched out, it becomes expanded, thin and penetrable. When the substance is tightly pressed, squeezed, it becomes thick and dense. The Great Void spreads far and wide, but its substance does not become thin as a result. The Great Void is thick and dense nevertheless. The fact that it spreads far and wide does not affect its density. The usual condensation–expansion rule does not work here.

it is real, we can not call it nothingness. In reaching this state there are no sounds to hear, there are no odors to scent. …When we talk about this clearness of substance, we say "One Ki". When we talk about it being interconnected and all-embracing we say 'T'aeIl (the Great One)'. …This is Preceding Heaven. Isn't it marvelous? Isn't it wonderful? Suddenly there is springing up, suddenly there is opening — who made it so? It is thus by itself. It can not be otherwise. …It can not but move and stop, close and open, what is the cause for that? It activates itself by itself. Since we say 'One Ki', the One already contains the Two. Since we say T'aeIl (the Great One), the One thus includes the Two. One cannot but produce Two. ...One gives life to Two. What are the Two? The Two are Yin and Yang, activity and tranquility. …What is the One? The One is the beginning of Yin and Yang, …the Clear is the One. The components of One Ki are Yin and Yang. Yang maximizes its vibration and becomes Heaven. Yin maximizes its concentration and becomes Earth… This is called Succeeding Heaven. This is the Function." Hwadam connects the Great Void and Ki to the Preceding Heaven (先天 Chinese *Xian tian*, Korean *Sŏnch'ŏn*) and Succeeding Heaven (後天 Chinese *Hou tian*, Korean *Huch'ŏn*). The terms Preceding Heaven and Succeeding Heaven originate in the Book of Changes, and were later developed by Shao Yong. Like many other concepts in Chinese-Korean philosophy, Preceding Heaven–Succeeding Heaven is a "frame concept", the concept that defines not the essence of things, but the relationship between them.

Preceding Heaven is the state before the creation of the world. The transformative activity of the world (which is called Succeeding Heaven, Change, Ki, Yin-Yang) has not yet started. However, the Succeeding Heaven, the Change, is already present inside Preceding Heaven as a potential, which has not yet been realized.

The seed is a small, insignificant object lying quietly underground. And yet in its potentiality in contains a grand tall tree, with thick trunk and widely stretching branches, bearing blossoming flowers which turn into delicious fruit. The seed containing the tree inside is a metaphor for One (Preceding Heaven) containing Two (Succeeding Heaven).[21]

Preceding Heaven–Succeeding Heaven relationship is that of a passage or a switch. Shao Yong explains it as a passage from "before the existence of the world" to "the existence of the world", from "before civilization" to "after civilization", from calm empty mind to thoughts and feelings, from thought to action, from non-being to being (I Ch'ang Il, 2007, p. 374–380). Preceding Heaven changing into Succeeding Heaven is the passage from potentiality to actuality, from a seed to a tree. Preceding Heaven is connected to foreseeing the future, the ability to see the actuality in the potentiality, to see the future tree while still inside the seed.

Hwadam, while stating that the Great Void and Ki are one and the same reality,[22] nevertheless associates the Great Void more with the clear and the tranquil, the Preceding Heaven, and Ki — with the dynamic and the active, the Succeeding Heaven.

The Great Void and Ki of Hwadam are close in meaning to the Great Void and Ki of Zhang Zai. Ki, like the Great Void, does not have shape, nor has it a beginning or an end. But the term Ki is associated with movement, vibration and life. Ki is a description of our world, living, changing, active. When Hwadam says "Ki" he implies the world of forms and actions.

The Great Void is not a "thing", but rather a "state" of absolute clearness, tranquility and absence of shape. This state relates both to the human mind (microcosm) and the universe (macrocosm). This is the state of mind of a Sage, who is not troubled by useless thoughts. This is the state of mind of martial artist, who is concentrated and calm inside, preparing to

[21] But this large and grand tree has originated from a small, insignificantly looking seed. The tree has a past of being a small seed. Therefore, besides saying that the seed contains the tree, we may also say that the tree contains the seed, that is Succeeding Heaven (the Two) contains Preceding Heaven (the One).

[22] "虛卽氣". "Void is Ki" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182).

repel the attack of the opponent. This state of absolute concentration is indicated by the words "This is thickness and density without cavities. There are no gaps, not even to include a single hair". But this is not nothingness. This is Preceding Heaven.

The Great Void (Preceding Heaven) is the state of absence of anything, the state of no-form, no-action. It is metaphorically expressed by Hwadam as "no sounds to hear, no odors to scent." But Preceding Heaven is also the ability to foresee the possible future. When observing the seed, we already "see" the tree in the seed with the sight of the mind, although we do not actually see it with the sight of the eye. This passage may also be rendered as follows: "In reaching this state we can hear that which yet does not have sound, to scent that which yet does not have odor (to hear the sound of the future, to scent the odor of the future)".

Ki (Succeeding Heaven) implies our world of forms and actions. How does it relate to the Great Void (Preceding Heaven)? Hwadam says: "倏爾躍 忽爾闢 孰使之乎 自能爾也 亦自不得不爾 …不能無動靜 無闔闢 其何故哉 機自爾也 …一不得不生二" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 178). "Suddenly there is leaping up, suddenly there is opening — who made it so? It is thus by itself. It can not be otherwise. … It can not but move and stop, close and open, what is a reason for that? It activates itself by itself. … One cannot but produce Two."

Let us go back to the example of the seed and the tree. Preceding Heaven, the Great Void, is the seed. Succeeding Heaven, our world, is the tree. Preceding Heaven necessarily turns into Succeeding Heaven, as a seed necessarily unfolds into a tree. To indicate this inevitability Hwadam says: "One cannot but produce Two".

To summarize, Ki and Great Void indicate the same reality, but Great Void is its calm, quite and formless aspect, while Ki is a dynamic and active aspect. Simultaneously, Great Void is the Origin, the Source, the One, which gives rise to the Two, the dynamic activity of the universe. This dynamic activity of the universe is called Ki, Yin-Yang, the Two.

2. Ki and Spirit (神 Chinese *shen*, Korean *sin*)

Regarding Ki and Spirit Hwadam says as follows:

Spirit	Ki
"又曰 易曰 不疾而速 不行而至 氣無乎不在 何所疾哉 氣無乎不到 何所行哉 氣之湛然無形之妙 曰神 …神不囿於粗迹 果何所方哉 何所測哉 …語其所以妙 曰神" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "He also said: The Book of Changes says: 'swift without haste, arrives without going'. There is no time when Ki is not present — why should it hasten? There is no place which Ki does not reach — why should it go anywhere? The marvelous aspect of Ki, the clearness and absence of shape is called 'Spirit'. … Spirit is not limited by the matter, could it have a spatial restriction? Could it be predicted (in terms of time)? … When we talk about what makes it marvelous, we say 'Spirit'."	"既曰氣 便有粗涉於迹" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "Since we said 'Ki', necessarily there is thickness, involvement with the matter."
"一故妙" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 185). "One causes the marvel."	"二故化" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 185). "Two cause the Change."

Ki is the transformative activity of the universe, both the outer universe (macrocosm) and the inner universe (microcosm, a human mind). Ki is the process of opening and closing, movement and rest that we witness in our lives every day. However, this transformative activity has a subtle and marvelous aspect. This subtle and marvelous aspect is called Spirit by Hwadam.

For Hwadam, Ki and Spirit are different aspects of the same thing. Ki is associated with the world of forms, it implies "thickness, involvement with the matter", while its marvelous aspect, "the clearness and absence of shape" is called "Spirit". One (Preceding Heaven, the Great Void) is Spirit. Two (Succeeding Heaven) is Ki, the Change. Hwadam says: "二故化 一故妙 非化之外 別有所謂妙者" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 185). "Two cause the Change. One causes the marvel. There isn't anything outside the Change that we can call 'marvelous'."

"Yin and Yang" indicate the two poles of any interrelationship. These two poles are often called just "the Two". In order to have an interrelationship, a process, at least two factors are needed. No thing can interrelate with itself. Change is the Process, the interaction. Each interaction has two interactive poles, and so does the Change, the allinclusive total interaction. Change is an interaction between the Two. This is why Hwadam says "Two cause the Change."

The Change, the universal transformation we witness in our lives every day implies fixed physical forms, the visible, the tangible. This is the process that we see and experience. It is called Ki, the Change. That's why Hwadam says "Since we said 'Ki', necessarily there is thickness, involvement with the matter."

We can witness and experience the creative transformation of the universe. But we cannot see and measure it in its totality. The Change, the universal transformation, necessarily includes a subtle, unperceivable, marvelous aspect. This marvelous aspect of the Change is called Spirit. But this marvelous aspect exists only inside the Change. It can not be separated from the Change. Hwadam says "There isn't anything outside the Change that we can call 'marvelous'."

Hwadam associates Spirit with the marvelous, the One, the Great Void. Ki is associated with the Yin-Yang, the Change, the process of endless universal transformation described in the Book of Changes, the Two. Zhang Zai says likewise: 散殊而可象 為氣 清通而不可象 為神" (Zhang Zai, 1999, vol. 2). "Dispersing and differentiating, capable of becoming forms, is Ki. Clear and penetrating, not capable of becoming forms, is Spirit."

We have seen that Hwadam sees Ki and Spirit as different aspects of Change. However, at another instant, Hwadam sees Ki and Spirit not as different aspects of the same thing, but as one and the same thing. The Book of Changes says: "唯神也 故不疾而速 不行而至" (Ch'oe Yŏng Jin, 2005, p. 305). "It is the Spirit alone that is swift without haste, arrives without going" (our translation). Here, in the Book of Changes, the qualities of being "swift without haste" and "arriving without going" are ascribed to Spirit. But Hwadam ascribes these qualities to Ki: "易曰 不疾而速 不行而至 氣無乎不在 何所疾哉 氣無乎不到 何所行哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "The Book of Changes says: 'swift without haste, arrives without going'. There is no time when Ki is not present — why should it hasten? There is no place which Ki does not reach — why should it go anywhere?"

"神不囿於粗迹 果何所方哉 何所測哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "Spirit is not limited by the matter, could it have a spatial restriction? Could it be predicted (in terms of time)?" According to Hwadam, Spirit is "not limited by the matter" therefore it "does not have a spatial restriction" and "cannot be predicted in terms of time". And about Ki Hwadam says: "There is no time when Ki is not present — why should it hasten? There is no place which Ki does not reach — why should it go anywhere?"

We see that here Ki and Spirit are one and the same thing for Hwadam. Everything that is limited by the matter has restrictions in terms of time and space. But Spirit/Ki is "not limited by the matter" so it "does not have spatial restriction", therefore "there is no place which it does not reach" and consequently it can "arrive without going". Spirit/Ki is "not limited by the matter" so it "cannot be predicted in terms of time" and "there is no time when it is not present" and consequently it can be "swift without haste". Spirit/Ki is not limited by time or by space. Let's summarize this in the following table:

Space	Time
Hwadam: "神不囿於粗迹 果何所方哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "Spirit is not limited by the matter, could it have a spatial restriction?"	Hwadam: "神不囿於粗迹…何所测哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "Spirit is not limited by the matter. …Could it be predicted (in terms of time)?"
Hwadam: "氣無乎不到 何所行哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "There is no place which Ki does not reach — why should it go anywhere?"	Hwadam: "氣無乎不在 何所疾哉" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "There is no time when Ki is not present — why should it hasten?"
The Book of Changes: "唯神也 …不行而至" (Ch'oe Yŏng Jin, p. 305). "It is the Spirit alone that … arrives without going."	The Book of Changes: "唯神也 故不疾而速 …" (Ch'oe Yŏng Jin, p. 305). "It is the Spirit alone that is swift without haste…"

Here Spirit and Ki are not two different aspects of the same thing. Here they are one and same thing.

3. Ki and Form (形 Chinese *xing*, Korean *hyŏng*, a tangible object)

Hwadam associates Ki with Heaven, and tangible objects with Earth. In his essay Wŏnrigi Hwadam says: "一生二 二者何謂也 陰陽也 動靜也 … 一氣之分爲陰陽 陽極其鼓而爲天 陰極其聚而爲地 …天運其氣 一主乎動 而圜轉不息 地凝其形 一主乎靜而榷在中間 氣之性動 騰上者也 形之質重 墜下者也 氣包形外 形載氣中 騰上墜下之相停 是則懸於太虛之中 而不上不下 左右圜轉 亘古今而不墜者也 邵所謂天依形 地附氣 自相依附者 依附之機 其妙矣乎 …動靜之不能不相禪 而用事之機自爾 所謂一陰一陽之謂道是也" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 178–182). "One gives life to Two. What are Two? The Two are Yin and Yang, activity and tranquility. …The components of One Ki are Yin and Yang. Yang maximizes its vibration and becomes Heaven. Yin maximizes its concentration and becomes Earth. …Heaven constantly circulates its Ki, mainly through activity; it rotates and does not stop. The Earth constantly consolidates its form, mainly through tranquility, and stays in the middle. The nature of Ki is to move, to rise up (to ascend). The characteristic of the Form is to be heavy, to sink down (to descend). Ki embraces the Form from without, the Form sustains the Ki from within. By mutually pushing up and pulling down they arrest each other. They thus hang in the midst of the Great Void, not rising up nor falling down, but revolving to the left and the right, since ancient times till today, and do not fall. Shao Yong says: 'Heaven leans on the Form; the Earth attaches itself to Ki. This principle of mutual leaning and attaching — isn't it marvelous?' …Activity and

tranquility cannot but surrender to each other, this function operates by itself, this is 'Once Yin and once Yang is called the Way'."

Hwadam associates Yin with concentration, consolidation, Earth, Form, tranquility, staying in the middle, heaviness, sinking down (descending), sustaining the Ki (Heaven) from within. He associates Yang with vibration, circulation, Heaven, Ki, activity, constant rotation, movement (in opposition to heaviness), rising up (ascending), embracing the Form (Earth) from without. Let's summarize this in the following table:

"陰極其聚而爲地" "Yin maximizes its concentration and becomes Earth."	"陽極其鼓而爲天" "Yang maximizes its vibration and becomes Heaven".
陰 Yin	陽 Yang
聚 concentration	鼓 vibration
地 Earth	天 Heaven
"地凝其形 一主乎靜 而榷在中間" "The Earth constantly consolidates its form, mainly through tranquility, and stays in the middle".	"天運其氣 一主乎動 而圜轉不息" "Heaven constantly circulates its Ki, mainly through activity; it rotates and does not stop".
凝 condensation	運 circulation
形 Form	氣 Ki
靜 tranquility	動 activity
榷在中間 stays in the middle	圜轉不息 rotates and does not stop
"形之質重 墜下者也" "The character of the Form is to be heavy, to sink down (to descend)".	"氣之性動 騰上者也" "The nature of Ki is to move, to rise up (to ascend)".
質 character	性 nature[23]
重 heaviness	動 movement
墜下 sink down (descend)	騰上 rise up (ascend)
"形載氣中" "the Form sustains the Ki from within"	"氣包形外" "the Ki embrace the Form from without"

Traditionally, Yang is associated with movement and Yin with tranquility. 動靜 (Chinese *dong jing*, Korean *tongjong*) is usually translated as "movement and tranquility" and is taken to be one example of Yin-Yang. Here, in writings of Hwadam, Earth is associated with the process of congealing, cold, tranquility, Form. Heaven is associated with the process of vibration, heat, activity, Ki. While Yin is associated with tranquility and concentration (according to the tradition), Yang is associated not only with movement, but with vi-

[23] While describing the Form, Hwadam uses the word Character (質 Chinese *zhi*, Korean *jil*). While describing Ki, Hwadam uses the word Nature (性 Chinese *xing*, Korean *sŏng*). We can associate the word Character with the Physical Nature (氣質之性 Chinese *qi zhi zhi xing*) and the word Nature with the Nature of Heaven and Earth (天地之性 Chinese *tian di zhi xing*) in the philosophy of Zhang Zai (Zhang Zai, 1999, vol. 2). Zhang Zai uses the word Nature (性 Chinese *xing*) to refer both to Physical Nature and the Nature of Heaven and Earth. However, later thinkers, Zhu Xi for example, associated the word Character mainly with Physical Nature, and the word Nature with Innate Nature endowed by Heaven, which is morally good.

bration. The concept of vibration is different from the concept of movement. When the object vibrates, it does not necessarily change its place in space.

The character Ki first appeared on the Shang oracle bones and on the Zhou bronze inscriptions as tree horizontal lines, similar to modern character for three (三 Chinese *san*, Korean *sam*). *Shuemun* (說文), Chinese dictionary of Han dynasty (206 BCE–220 CE), explains this character as representing rising mists, and defines it as "cloud vapors" (雲氣 Chinese *yun qi*, Korean *unki*) (Ames and Hall, 2001, p. 72). In modern Korean, character Ki is part of the word *kiun* (기운, 氣運), which means "feeling" or "atmosphere". The most frequent modern usage of Ki character is air or gaseous substance in general (Kim Yung Sik, 1984, p. 25–36; Kim Yung Sik, 2000, p. 33). All the above connotes the flowing, moving, shapeless, non-static, not fixed.

There is no doubt that, since ancient times till today, the term "Ki" represents something that does not have a fixed shape — be it something physical or non-physical. It was often said that physical objects "consist" or "are made" of Ki, however, the primal meaning of this character was never something that had fixed shape.

Hwadam contrasts Ki with Form, something that does have a fixed shape. This echoes the other pair of contrasts: Heaven and Earth. Ki "embracing the form from without" is Heaven embracing the Earth from without. The Form "sustaining the Ki from within" is the Earth "staying in the middle" of Heaven.[24] Heaven and Ki are movement and vibration, while Earth and Form (tangible objects) are tranquility and concentration. The relationship between Heaven (Ki) and Earth (Form) is that of mutual balance and support. This relationship of mutual balance and support in Chinese-Korean philosophy has received the name "Equilibrium" (中 Chinese *zhong*, Korean *jung*). This is the relationship between heavy Form pushing down, and vibrating Ki pulling up.

In modern physics, the movement of a body undergoing circular motion is a result of exertion of two forces: centripetal force, directed inward, toward the center of rotation, and centrifugal force, directed outward, away from the center of rotation. The Earth orbits the Sun. The Sun attracts the Earth (gravitational force); however, the Earth does not fall on the Sun. As a result of the application of the gravitational force and the centrifugal force (an outward force away from the center of rotation) the Earth keeps orbiting the Sun.

Hwadam also talks about two forces: one force is pulling up (Yang, which is associated with Heaven, moving, Ki); the other force is pushing down (Yin, which is associated with Earth, heaviness, Form). As a result, Heaven and Earth are "hanging in the midst of the Great Void, not rising up nor falling down, but revolving to the left and the right, since ancient times till today, and do not fall". The parallel between the insight of the 16th century Korean philosopher and modern physics is striking.

Ki and Form may be understood as separate entities that correlate with each other, for example Earth may be Form and the outer space may be Ki. But Ki and Form can also be read as two forces applied to a single object, for example the Earth which circles the Sun. Ki may imply the centrifugal force (an outward force away from the center of rotation) which "pulls" the Earth away from the Sun. Form may imply the gravitational force that "pushes" the Earth towards the Sun. As a result of these two forces that "arrest and balance" each other, the Earth keeps circling the Sun without falling on it.

Hwadam gives his own interpretation to the phrase from the Book of Changes, "Once Yin and once Yang is called the Way". Hwadam says: "動靜之不能不相禪 而用事之機自爾　所謂一陰一陽之謂道是也" (Sŏ Kyŏng Tŏk, 1992, p. 182). "Activity and tranquility

[24] For the discussion on Ki and Form of Hwadam see Song Jin Suk, 1998.

cannot but surrender to each other, this function operates by itself, this is 'Once Yin and once Yang is called the Way'."

Once Yin and once Yang is called the Way. Yin and Yang are relative concepts, not absolute. Yin is the stillness and heaviness of the Earth and tangible objects. Yang is the movement of the Heaven and Ki. Yin is concentration and consolidation, Yang is vibration and rotation. Yin and Yang surrender to each other and balance each other. This is how our world functions. No one activates it from outside. It is thus by itself. This is the Way.

Conclusion: the Way of Heaven (天之道 Chinese *tian zhi dao*, Korean *ch'ŏn ji do*) and the Way of Earth (地之道 Chinese *di zhi dao*, Korean *ji ji do*)

The notion of Ki "concentrating and dispersing", "creating shapes and dissolving them" may be attributed not only to formation of physical things in the universe and appearance of mental images in our mind, but also to the concepts and ideas in Chinese-Korean view of the world. Each concept has multiple meanings that correlate with each other in different ways, sometimes closing to form fixed patterns, sometimes opening new possibilities of interpretation.

Ki is a manifold concept, and we have examined some of its meanings in the philosophy of Hwadam, by examining three "pair concepts": Ki and the Great Void, Ki and Spirit, Ki and Form. Ki appears differently within each pair. In relation to the Great Void, which is tranquility, Ki is activity and transformation. In relation to the Spirit, which indicates the subtle and unperceivable, Ki is involvement with the matter and physical forms. In relation to Form, the tangible object, Ki is the absence of shape. And yet, the concept of Ki involves no intrinsic contradiction. Ki is each of all the above and more.

When discussing Ki and the Great Void in the philosophy of Hwadam in Part II, Section 1, we have mentioned that the Great Void is the One, and Ki is the Two. When discussing Ki and the Great Void in the philosophy of Zhang Zai in Part I, we have mentioned that the One can be discovered if the relations and connections of separate things to each other are observed. The One is the interconnectedness and interdependence of all things. The One is the Great Void, the unseen, the subtle, the Spirit. Spirit is what Zhang Zai calls the hidden, the unseen.

Using the concepts of the Way of Heaven (Yin and Yang) and the Way of Earth (soft and hard) we are going to show how the pair concepts "Ki—the Great Void" and "Ki—Spirit" relate to the pair concept "Ki—Form".

We have to remember that Yin and Yang are relative, not absolute concepts. Yin-Yang relationship is that of contrast, but "which is Yin" and "which is Yang" differs from situation to situation. Hwadam connects Yin to Earth and Form, and Yang to Heaven and Ki. He contrasts Ki as Yang (intangible) to Form as Yin (tangible). But, according to the concept of the Way of Heaven and the Way of Earth from the Book of Changes, both Yin and Yang indicate the intangible. Yin and Yang (intangible) are contrasted to soft and hard (tangible).

We have seen in Part I above that each thing is limited when considered by itself, taken alone, and endless when considered in its interaction with other things and conditions. The Book of Changes says: "昔者聖人之作易也 將以順性命之理 是以立天之道 曰陰與陽 立地之道 曰柔與剛" (Ch'oe Yŏng Jin, 2005, p. 332). "In the distant past, the way the sages made the Changes was as follows: it was to be used as a means to stay in accord with the principles of nature and of fate. It was for this reason that they determined what the

Way of Heaven was, and they defined it in terms of Yin and Yang; what the Way of Earth was, and they defined it in terms of hard and soft." Translated in Lynn, 1994, p. 120.

The commentary to the above passage by Han Kang Bo (韓康伯 332–380) says: "在天成象　在地成形　陰陽者言其氣　柔剛者言其形　變化始於氣象　而後成形　萬物資始乎天　成形乎地　故天曰陰陽　地曰柔剛也　或有在形而言陰陽者　本其始也　在氣而言柔剛者　要其終也" (Wang Bi, 1999, vol. 9). "In Heaven this [process] created images, and on Earth it creates physical forms. Yin and yang are terms that address things as aspects of material force [Ki], and hard and soft are terms that address them as kinds of physical forms. Change and transformation begin with the images of material force [Ki] and only then go on to create physical forms. The natural endowments of the myriad things begin in Heaven and take on physical forms on Earth. Therefore, when Heaven is involved, we refer to things in terms of yin and yang, and when Earth is involved, we refer to things in terms of soft and hard. One might refer to physical forms as yin or yang; this is to trace them back to their origins. One might refer to material forces [Ki] as either hard of soft; this is to sum up their endings". Translation by Lynn, 1994, p. 120, with some changes.[25]

"Yin and yang are terms that address things as aspects of material force [Ki], and hard and soft are terms that address them as kinds of physical forms." Each and every object participates in the Way of Heaven (Yin and Yang) and the Way of Earth (soft and hard) simultaneously. From the point of view of the Way of Heaven (Yin and Yang), each and every object is Ki. From the point of view of the Way of Earth (soft and hard), each and every object is just a tangible object.

Let us go back to the example of the table. This table is a tangible object, the Way of Earth. But at the same time it is Ki, the Way of Heaven. If the table is taken as a static, tangible, dead and limited, it is a Way of Earth. However, this table is also a process, a link in a chain of life, a passage from a live tree it once was (or a seed in was before) to the basic elements into which it will dissolve in future, in order to form something new. Therefore the table is also Ki, the never-ending process of death and life, dispersion and concentration. Thus considered, the table is the Way of Heaven, the way of Yin-Yang.

But in order to discover the "Heavenly nature" of the table, we have to consider it in its relationship to surrounding objects and conditions. Only this way the "dynamic", "transforming", "changing" quality of the table will be perceived. In order to see the table as Ki, we have to look at the process of interaction between the wood and the moisture of the air, for example. Seen as a separate object, the table is only a dead tangible thing. Seen as an interactive process, the table is a link in a chain of life.

When things and objects are viewed as interactions, as processes, we see that all of them are related to each other. When we consider things and objects in their interrelationship with other entities, we come back to their interrelatedness, to their Oneness. One is the Great Void. It is also called Spirit.

Here we come back to the notion of hidden and manifest of Zhang Zai. The hidden is hidden within the manifest, the One is hidden in the Two. The manifest is that which meets the eye: things and objects as being separated from each other. It is the Way of Earth, soft and hard. The hidden, which is not really hidden for us any more, is the way of seeing things and objects as Ki, as processes which intermingle and interact. This it the Way of Heaven, Yin and Yang.[26]

[25] The concepts of the Way of Earth and the Way of Heaven were further developed by Kaibara Ekken (Ekken, Kaibara, 2007).

[26] For the discussion on hidden and manifest in philosophy of Zhang Zai see Kim Jung-Yeup, 2008, p. 49–50.

Every single entity around us or within us is simultaneously the Great Void and Ki, Spirit and Ki, Form and Ki. It all depends on the point of view. We have shown that ancient Chinese-Korean concept of Ki includes multiple points of views and multiple understandings, which are nevertheless united by inherent logic.

Nowadays, when the world is turning into a global village and East and West are merging, the philosophical viewpoints of Eastern and Western philosophies are interwining. Explanation and interpretation of ancient Asian concepts in European languages may be a part of this mutually enriching process of expanding the horizons. We wish for our modest contribution to be of use in this respect.

Bibliography

Ames, *Roger T. and Hall*, *David L*. Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong. Honolulu, 2001.

Chan, *Wing-Tsit*. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1973.

Ch'oe Yŏng Jin p'yŏnjŏ 최영진편저 (*Ch'oe Yŏng Jin*, ed.), Wŏnjŏnŭro Ingnŭn Chuyŏk 原典으로 읽는 周易 (Reading the Book of Changes in the Original). Seoul, 2005.

Cheng, *Chung-ying.* Li and Ch'i in the I Ching: A Reconsideration of Being and Non-Being in Chinese Philosophy // Journal of Chinese Philosophy, 1987, No. 14, p. 1–38.

Cheng, *Chung-ying*. The *Yijing* as Creative Inception of Chinese Philosophy // Journal of Chinese Philosophy, 2008, No 35.2, p. 201–18.

Chow, *Kai-wing*. Ritual, Cosmology and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics // Philosophy East and West, 1993, Vol. 43, No. 2, April, p. 201–229.

Da xue Zhong yong 大學中庸 (The Great Learning and the Doctrine of the Mean). Seoul, 2007.

De Barry William, Bloom, Irene eds. Sources of Chinese Tradition. Vol. 1. N. Y., 1999.

Ekken, *Kaibara*. The Philosophy of Qi: The Record of Great Doubts. Translated by Mary Evelyn Tucker. N. Y., 2007.

Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.

Huang, *Siu-Chi*. Chang Tsai's Concept of Ch;i // Philosophy East and West, 1968, Vol. 18, No. 4, p. 247–260.

Hwang Kwang Uk 황광욱, Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏkŭi Chŏrhak Sasang: Hwadam Chŏrhakgwa kŭ Muninŭi Sasang 화담 서경덕의 철학사상 : 화담철학과 그문인의 사상 (The Philosophical Teaching of Hwadam Sŏ Kyŏng Tŏk and His Disciples). Seoul, 2003.

I Ch'ang Il 李昌壹, So Kang Jŏlŭi Chŏrhak: SŏnCh'ŏnYŏkHakgwa Sanggwanjŏk Sayu 소강절의 철학 : 先天易學과 상관적 사유 (The philosophy of So Kang Jŏl [Shao Yong] : Preceding Heaven in the Philosophy of Change and Correlative Thinking). Seoul, 2007.

Kalton, *Michael*. Sŏ Kyongdŏk (1489–1546), The Theory of the Great Void, Discussion on Life and Death, Ghosts and Spirits // *Lee*, *Peter H*. ed. Sourcebook of Korean Civilization, Volume One: From Early Times to the Sixteenth Century. N. Y., 1993, p. 607–610.

Kasoff, *Ira E.* The Thought of Chang Tsai. Cambridge, 1984.

Kim, *Jung-Yeup.* Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding. PHD dissertation. University of Hawaii at Manoa, 2008.

Kim, *Yung Sik.* Some Aspects of the Concept of Chi'i in Chu His // Philosophy East and West, 1984, Vol. 34, No. 1, January, p. 25–36.

Kim, *Yung Sik.* The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130–1200). Philadelphia, 2000.

Lo, *Ch'in-shun*. Knowledge Painfully Acquired, the K'un-chih chi. Translated by Irene Bloom. N. Y., 1987.

Lynn, *Richard John*. The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi. N. Y., 1994.

Sŏ Kyŏng Tŏk. Hwadam Jip 花潭集 (Collected Works of Hwadam), *Sŏ Wan Su, Sŏ Jŏng Su* p'yŏn 徐完洙, 徐晶洙編 (edited by Sŏ Wan Su and Sŏ Jŏng Su), *Kim Hak Ju*, *Im Jong Uk* yŏk 金學主, 林鍾旭譯 (translated by Kim Hak Ju and Im Jong *Uk*). Seoul, 1992.

Song Jin Suk 成眞淑, Hwadamŭi ŬmYangronjŏk Chayŏnkwane kwanhan Yon'gu 花潭의 陰陽論的 自然觀에 관한 硏究 (The Study on Ŭm-Yang and Nature in the Philosophy of Hwadam), Sŏska Nonmun 석사 논문 (MA thesis), Sungkyunkwan Taehakgyo 成均館大學校 (Sungkyunkwan University), Yuhak Daehakwŏn 儒學大學院 (The Graduate School of Confucianism), Hankuk Sasangsa Hakgwa 韓國思想史學科 (Department of History of Korean Philosopy), 1998.

The Oxford English Dictionary, Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society, Thirteen Volumes. Oxford, 1978.

Tung Junyi. Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis // Philosophy East and West, 1956, Vol. 6, No. 2.

Wang Bi. Zhouyi zhu 周易註 (Commentary on the Changes of the Zhou), SKQS, 1999.

Wenyuange SikuQuanshu 文淵閣四庫全書 (Wenyuan Chamber, Complete Collection in Four Branches of Literature) Dizhi wenhua chuban 迪志文化出版 (Digital Heritage Publishing Limited), 1999, abbreviation: SKQS.

Electronic edition of Wenyuange Siku Quanshu 文淵閣四庫全書, Dizhi wenhua chuban 迪志文化出版), 1999, abbreviation: E-SKQS.

Wilhelm, *Hellmut* and *Wilhelm*, *Richard*. Understanding the I Ching. Princeton, 1995.

Wilhelm, *Richard*, and *Baynes*, *Cary F*. I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes. London, 2003.

Yao, *Xinzhong*. An Introduction to Confucianism. Cambridge, 2001.

Zhang Zai, *Jŏng Hae Wang* yŏk 丁海王역 (translated by *Jŏng Hae Wang*), Zheng Meng (正蒙) (Correcting Youthful Ignorance), Seoul, 1991.

Zhang Zai. ZhangZiQuanshu 張子全書 (The Completed Works of Zhang Zai), SKQS, 1999.

Summary

Виктория Тэн

**Концепции Ки 氣 и Великой Пустоты 太虛:
некоторые аспекты неоконфуцианской философии
в трактатах китайского философа Чжан Цзая (張載 1020–1077)
и корейского философа Хвадама Со Кйонг Дока (花潭徐敬德 1489–1546)**

Настоящая работа посвящена концепции Ки в учении корейского неоконфуцианца Хвадама, которое основывается на философии китайского неоконфуцианца Чжан Цзая. Согласно теории «бинарных оппозиций» в китайско-корейской философии, каждое понятие приобретает смысл через отношение к другим понятиям, образуя «парные сочетания». Мы рассматриваем значение Ки в трех парных сочетаниях: Ки — Великая Пустота; Ки — Дух; Ки — Форма. По отношению к Великой Пустоте (спокойствие) Ки является активностью; по отношению к Духу (неуловимое и незаметное) Ки является связью с материей; по отношению к Форме (осязаемый предмет) Ки является отсутствием формы. Все эти понятия иллюстрируют раскрытие Пути Неба (Инь-Ян) и Пути Земли (мягкость и твердость).

А.Г. Белова

Культовая лексика доисламской Аравии в эпиграфике и письменной арабской традиции (бог, божество, идол)[1]

Анализ культовой лексики свидетельствует о том, что арабский пантеон формируется в результате длительных контактов жителей Центральной Аравии с древними политеистическими цивилизациями северного и южного ареалов семитоязычного мира. Этот пантеон «накладывается» на более архаичные местные культы камня и других природных объектов.

Ключевые слова: пантеон, бог, божество, идол, имена собственные, родовые термины, камень.

0. Пантеоны божеств Аравии доисламского периода имеют длительную историю изучения как в культурно-историческом, так и в этимологическом аспектах. Установлены имена собственные объектов поклонения, их функции, иерархия в местной системе высших сил. В нашу задачу входит другой аспект рассмотрения некоторой части культовой лексики, а именно рассмотрение терминов, отражающих обобщенное, родовое понятие божества или его изображения. Соотношение таких родовых терминов и имен собственных конкретных объектов веры и поклонения прослеживается и устанавливается в контексте эпиграфических памятников и сообщений письменных источников.

Эпиграфические данные о пантеоне аравийских божеств можно условно разделить на «североаравийские» и «южноаравийские». Основная часть этих памятников связана с первыми веками прошлой эры и первыми веками нашей эры. Иными словами, эти памятники отделены несколькими веками от эпохи возникновения ислама в Центральной Аравии.

0.1. Первая группа эпиграфических материалов представлена большим корпусом лихьянских, самудских и сафских наскальных надписей — граффити и арамейско-набатейскими текстами мемориальных сооружений[2]. Эти памятники обнаружены главным образом на северо-западных и северо-восточных окраинах Центральной Аравии. В этих памятниках прослеживается своя система культовой лексики и терминов, частично отражающая влияние арамейско-набатейской цивилизации.

[1] Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта INTAS: The INTAS Yemeni Project. Russian 2 «Lexicographic Study of Religions Terms in Epigraphic South Arabian Languages and Semitic Context» (2006–2008).

[2] Основные издания текстов и исследования по североаравийской эпиграфике [Шифман, 1976, гл. VIII–IX; Branden, 1950; Caskel, 1957; Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars I. P., 1950 [CIS]; Devresse, 1945; Höfner, 1970; Jamme, 1969; Knauf, 1981; Littmann, 1940; Lundin, 1981; Macdonald 2000; *он же*. Macd, al-Mu'azzin, Nehmé 1996; Milik, Winnet, 1957; O'Connor 1986; Oxtoby, 1968; Winnet 1957; он же, Harding, 1978; Белова, 1994, гл. I–III].

© Белова А.Г., 2011

0.2. Вторая группа эпиграфических материалов представлена текстами надгробных и мемориальных надписей, обнаруженных на южном краю Центральной Аравии при раскопках древнего центра Киндитского царства Qaryat al-Faw[3], время существования которого относится приблизительно ко II–IV вв. н.э. В этих текстах прослеживается соответственно культурное влияние южноаравийской цивилизации. В частности, отмечаются имена божеств южноаравийского пантеона.

0.3. Данные южноаравийской эпиграфики (сабейские, катабанские, маинские и хадрамаутские тексты) относятся к достаточно длительному периоду существования высокоразвитой цивилизации оседлого типа. Пантеон южноаравийских божеств[4] и представления о них у жителей Южной Аравии мало совпадают с пантеоном древнеарабского кочевого общества не только номинально, но и по своим объектам поклонения.

Южноаравийский пантеон представляет в основном иерархию астральных божеств [Höfner, 1970: 254], располагает системой храмов и их служителей, системой символических пожертвований. Имена божеств этого пантеона характеризуются наличием замещающих их эпитетов, локальных наименований и прозвищ, связанных с названием храма или места его расположения.

0.4. Письменная арабская традиция возникает в первые века ислама. Сведения об исторических событиях доисламского периода, о пантеоне божеств и об особенностях языческих культов и ритуалов сообщаются арабскими авторами, которые, в свою очередь, опираются на устную историческую традицию — традицию рассказчиков-передатчиков историй и событий племенного арабского общества предисламского и раннеисламского периода[5].

1.0. Соответственно двум различным типам источников (эпиграфическим и арабской исторической традиции) информация о пантеоне божеств, о системе ритуалов и организации культов может быть условно охарактеризована по двум типам: а) как информация «объективная», т.е. представленная непосредственным участником ритуала или участником прямого обращения к своему божеству: текст исходит от своего автора; б) как информация «опосредствованная», которая сообщается повествователем или историком со слов и воспоминаний стороннего наблюдателя, очевидца давних событий, ритуалов и их объектов.

1.1. (а) Эпиграфические тексты представляют прямое обращение верующего к своему божеству — просьбу о защите, о помощи, об исцелении, о наказании врагов и т.п.

(б) Арабская историческая традиция приводит детальные описания древних культов, идолов и ритуалов, но дает им уже свои оценки с позиции монотеизма (период идолопоклонничества — это период людского заблуждения), пытается найти причины этого явления, показать его бессмысленность, лживость служителей языческих

[3] См. [Пиотровский, 1985, с. 18, 51]; публикации и анализ текста см. [Al-Ansārī, 1977; Beeston, 1979, vol. XLII, pt. 1; Kropp, 1991, p. 245–257; Белова, 2004, с. 112–117].

[4] Вопросам религии и пантеону божеств доисламской Южной Аравии посвящено большое количество как изданий самих эпиграфических памятников, так и их интерпретаций и исследований. Помимо указанных выше работ отечественных ученых, непосредственно по Южной Аравии см. [Frantsouzoff, 1995, p. 15–28; *он же*, vol. 31, 2001, p. 59–67; *он же*. 2003, p. 39–64; *он же*. 2004, vol. 2, p. 73–85]. Общие работы, кроме указанных выше [Jamme, 1947; C. Robin (ed.), 1993]. Так же можно указать специальный список основной литературы по теме в книге [Yule, 2007, S. 187–189].

[5] Основные письменные источники, использованные в данной статье, и их сокращения [al-Kalbī, 1924]. Время кончины арабского автора ал-Калби относится примерно к 820-м годам н.э. На русском языке [Полосин, 1984]; кроме того, используются данные из [Wahb ibn Muhabbih, 1979]. Время кончины автора относится примерно к 728 г. н.э. Учитываются данные и более поздних арабских историков: ат-Табари (838–923 гг.) и др. Специальная работа о пантеоне божеств Центральной Аравии [Fahd, 1968].

святилищ, идолов и языческих пророков. Вместе с тем в исторические тексты также включаются прямые цитаты из доисламских поэтов и высказывания древних идолопоклонников, отражающие их мировоззрение и отношение к своим божествам и их изображениям.

1.2. Что может дать нам сопоставление двух источников для прояснения вопросов истории и этимологии имен собственных и родовых терминов в древнеаравийском пантеоне?

Учитываем, что североаравийские эпиграфические тексты являются аутентичными, однако: а) относятся к более ранней эпохе (судя по исследованиям, они современны периоду существования Набатейского государства с IV–I вв. до н.э. или первых веков его включения в Римскую империю со 106 г. н.э.); б) географически относятся к крайнему северному району Аравии, захватывающему территории Южной Палестины, Южной Аравии и Сирии; в) язык североаравийских текстов имеет свои грамматические особенности, которые позволяют отнести его к особой группе североаравийских диалектов, отличающихся от известных нам древнеарабских диалектов Центральной и Южной Аравии [Белова, 1994, гл. II–III].

Напротив, исторические сочинения арабских авторов, даже самые ранние, дошли до нашего времени в редакциях и рукописях исламского периода, более позднего, чем время их составления данными арабскими авторами. Вместе с тем арабские историки опирались, в свою очередь, на более ранние, не дошедшие до нас сочинения, а последние — как уже говорилось выше — опирались на устойчивую устную историческую традицию, восходящую, судя по цепи передатчиков, до современников периода возникновения и распространения ислама, а также очевидцев остатков и пережитков доисламских языческих культов.

Если сообщения письменной традиции представляют ряд проблем для историков с точки зрения авторского единства сочинения, достоверности сведений, их противоречивости, то для лингвиста исторические тексты предоставляют обильный лексический материал для этимологических исследований, установления культурно-исторического контекста появления и функционирования древних терминов и особых оборотов. Древняя специальная лексика и термины могут способствовать уточнению древних культурно-исторических контактов жителей Центральной Аравии независимо от того, связаны ли эти термины, лексика и обороты с реальными или фантастическими событиями.

2.0. Имена собственные и родовые термины.

Наряду с именами собственными божеств, составляющих пантеоны различных аравийских цивилизаций и различных исторических периодов, существовала более общая, родовая система терминов для обозначения всей категории высших сил и объектов поклонения (бог, божество, кумир) и низших сил «другого» мира (джинны, духи, оборотни). Рассмотрим на нашем материале, как в древней лексике отражаются результаты обобщения и категоризации понятий о высших силах и божествах.

2.1. Прямое обращение к божеству уже по своей направленности, как правило, включало имя собственное божества (или его эпитет) и не требовало его родового определения («бог / господь / владыка» и т.п.).

Такой тип обращения характерен для наскальных текстов североаравийской эпиграфики. Ср., например, *…f — h —* <u>lt</u> *w* <u>d-šr</u> *slm w-ʻwr w-ʻrg* <u>*d*</u>*-yʻwr h-*<u>*ḫṭṭ*</u>*…* [Winnet, 1957: 296] (…И, о <u>Лāт</u> и <u>О, Ду-Шара</u>, [даруйте] безопасность, но ослепите и изувечь-

те того, кто сотрет эту надпись». В тексте отмечены имена двух божеств — Лāт[6] и Ду-Шара[7] в прямом обращении.

2.2. Родовое наименование божества в прямом обращении отмечается в основном в составных именах. Так, в некоторых сафских текстах встречается обращение *...f h-*ʾlt *h-nmrt s*^{1}*lm ḏs*^{1}*ʾr* [Macdonald, ăl-Muʾazzin, Nehmé, 1996: 464–467] «…ô déesse de Namāra mets en sécurité celui qui préserve… / О богиня Намары, даруй безопасность тому, кто сохранит [эту надпись]…»; также в некоторых других сафских текстах отмечается обращение к божеству ʾlt-*dṯn* [ibid.: 474–475]. По аналогии с первым случаем второй пример также рассматривается как сочетание родового термина ʾlt **ʾil-at*, (f) от общесемитского **ʾil-* (m)[8] «бог» «богиня + топоним [ibid.: 475]; также *h-*ʾlh *dhwn ʾtm...* [Winnet, 1957: 87] «О god of DHWN, restore to health… О бог DHWN, исцели…», где можно отметить вторую форму лексемы — **ilāh-* . В изолированной позиции также отмечаются родовые имена как мужского, так женского рода: *...w h-*lh *bd...* h-yʾlt *ʿzz...* [Corpus. I: 50] «О, Господь, избавь… О, **ʾilāt*, укрепи…».

В эпиграфике южного ареала (Qaryat al-Faw) также можно отметить использование родового термина *ʾlh-* при имени собственном божества, однако эта конструкция появляется не в прямом обращении к оному, но в косвенной речи в посвятительном тексте: N.N, N.N. *bny w-ʾḥdṯ mḏqnt w-mnṣb* ʾlh-hm Khl… [Robin, 1991:115]… «N.N. соорудили и обновили молельню и алтарь своего бога Кахла…».

В сочинении ал-Калби родовой термин *ʾilāh-* «бог, божество» в цитатах прямого обращения к идолам не отмечается, однако используется последними идолопоклонниками в косвенных конструкциях, ср., например, в стихотворных высказываниях бывшего служителя (жреца) идола по имени Нухм: отправившись к идолу совершить обычное жертвоприношение, он понимает свое заблуждение, обращается к единобожию, к «вере Мухаммада»: *fa qultu li-nafs-ī... ʾa hāḏā ʾilāhun ʾabkamu...* «и сказал я себе… „разве это бог, немой и неразумеющий?“…» [al-Kalbī, 1924: 39–40; Полосин, 1984: 29]. В другой части исторического сочинения ал-Калби приводятся (через передатчика) воспоминания человека, видевшего в детстве идола по имени Вадд: «мой отец обычно посылал меня к нему с молоком и говорил: „*ʾisqi-h* ʾilāha-*ka*“ — напои своего бога» [al-Kalbī: 55; Полосин, 1984: 36]; или: в споре о верблюдице у идола ал-Фалса: *ʾa-tuḫfiru* ilāha-*ka*? [al-Kalbī, 1924: 60] «неужели ты предашь своего бога?» [Полосин, 1984: 38].

Этот же термин *ʾālihat-* (pl.) вкладывается в уста идолопоклонников, фразу которых повторяет Ной (Нӯҳ) в своем обращении к единому богу («*rabbi*» «Господь мой…»): *…wa qālū:* «*lā taḏarunna* ʾālihata- *kum...*» [71: 20–24] «…не оставляйте никак ваших богов…» [al-Kalbī, 1924: 13; Крачковский, 1963: 462; Полосин, 1984: 17].

---

[6] Лāт — имя богини, культ которой был распространен на большой территории Аравийского п-ова: от зоны набатейско-пальмирского культурного влияния на севере до Йемена на юге [Ислам, 1991: 146]. Исследованию ее культа посвящен ряд работ по истории и религии доисламской Аравии [Шифман, 1976, гл. VIII: 92–93; Fahd, 1968: 111–120; Höfner, 1970: 371–382; Devresse, 1945, chap. XIV: 280 et sq.; Macdonald, 2000: 41–49].

[7] Ду-Шара — имя главного божества у набатеев и сопредельных народов [Шифман 1976: 93–97; Fahd 1968: 71–75; Höfner: 365]. Упоминается как идол по имени *ḏū-š-šarā* у одного из арабских племен. Его образ (или святилище) был воплощен в каком-то материальном сооружении, судя по стихотворной цитате одного из племенных поэтов: *…ḥalalnā ḥawla mā dūna ḏī-š-šarā…* [al-Kalbī, 1924: 38] — (о сражении с врагами) «мы остановились вокруг Зу-ш-Шарā…» [Полосин, 1994: 29].

[8] *ʾil-* «dieu, divinité»: Akk *il-/el-* Ug *ʾil* Phin Pun *ʾl* Hbr *ʾēl* Aram *ʾl*, *ʾ-l* Arab Ep *ʾl* ; **ʾilāh-* Hbr Ep *ʾlh* Hbr *ʾ-lōha* Aram Ep *ʾlh*, jp *ʾ-lh-ā* Ug (pl. m.) *lh-m* (pl. f.) *ʾlht* Aram Ep *ʾlh* Syr *ʾalah-a* Mand *alah-a* Arab *ʾilāh-* ESA *ʾlh* [DRS: 19].

В функции родового термина, но не имени собственного, используется лексема *'ilāh-* (pl. *'ālihat-*) «божество, бог» в тексте Корана: *...fa 'ataw 'alā qawmin ya'kufūna 'alā 'aṣnāmin la-hum qālū: yā mūsā ǧ'al la-nā* 'ilāhan *kamā la-hum* 'ālihatun… [7–138] «…и пришли они [сыны Исраила] к людям, которые чтут[9] своих идолов. Они сказали: О Муса! сделай нам бога — такого, как их боги…» (ср. пер. [Крачковский, 1963: 134]).

Сравнительный материал двух периодов, периода языческих культов и переходного периода к монотеизму на территории Аравии, свидетельствует о том, что общесемитская корневая основа **'il-* со своими словоизменительными и производными формами развивается в двух направлениях.

1) Сохраняет значение родового термина «бог, божество». В североаравийской эпиграфике это значение просматривается в составных формулах обращения верующего, где общее значение «бог» конкретизируется топонимом или этнонимом в конструкциях типа «о бог такого-то рода / места» и т.п.

Исключительно как родовой термин функционирует лексема *'ilāh-* в тексте Корана и в арабской исторической традиции. Согласно этой традиции в этом же значении функционировали формы *'ilāh-* (pl. *'ālihat-*) в арабских устных текстах доисламского периода.

2) Приобретает функцию и значение имени собственного. Наиболее устойчиво в этой функции закрепляется производная форма жен. рода: в сафской графике *lt*, в арабской передаче *lāt.*

2.3. Как имя собственное божества в североаравийских текстах наиболее распространено имя в форме жен. рода *lāt*[10], уже приводившееся в одном из первых примеров.

В Центральной Аравии соответствующее имя собственное известно как имя идола, получившего уже определенный артикль: *al-lāt*. Идол почитался не только своим племенем сакиф, но и другими арабскими племенами. В описании ал-Калби он представлял *ṣaḫra murabba'a* «четырехугольный камень» [al-Kalbī, 1924: 15–16; Полосин, 1984: 19]. По сообщению Вахба б. Мунаббиха, идол ал-Лат представлял *ṣaḫra 'aẓīma* «огромный камень/скалу, на котором его поклонники растирали пищу и кормили его. И называлась эта скала *al-lāt*» [Wahb ibn Munabbih, 1979: 213–214][11]. В одной из стихотворных цитат приводится имя *lāt* без артикля: *...tabarra'a min* lātin *wa kāna yadīnu-hā* [al-Kalbī, 1924: 16] «…отрекся от Лāт, которой он служил [ранее]» [Полосин, 1984: 19].

2.4. Форма *lh* как имя собственное божества отмечается в некоторых сафских надписях, ср., например: *...wh-*lh *ḥnn w-ġyrt w-slm...* [Winnet, 1957: 284] «…о, *Лāh, [даруй] сострадание, пропитание и безопасность…» (также [Corpus I: 50]). В расширенной форме: *...f-h-* ylh *ṯ'r...* [Littmann, 1940: 133, № 40] «…и, о **'ilāh*, отомсти!..».

В южном ареале Центральной Аравии в надгробной надписи из Qaryat al-Faw сооруженное надгробие передается под покровительство и защиту трех божеств:

[9] В языческом обиходе глагол *'kf(u)* имел специальное значение «постоянно посещать, пребывать (у своего идола), ходить вокруг», ср. причастную форму страд. залога *ma'kūf-* «(идол), вокруг которого совершается обход» [Гиргас: 545; BK II; 330; Полосин, 1995: 279]. В других семитских языках соответствия не отмечены. Однако реликт обнаруживается в йеменских арабских диалектах, ср. *'ukfeh* «телохранители имама» [Beh.: 855; Pia: 336].

[10] Об истории этого имени и его носительницы [Macdonald, 2000: 41–49; Höfner, 1970: 371; Devresse, 1945: 280 et sq.].

[11] Ср. возможное проникновение названия идола и скалы, его воплощающей, в курдский язык: *lāt*(f) «скала, утес», по мнению автора словаря, *«lāt* — из арабского, имя богини солнца у арабов, символом которой является белый камень» [Цаболов, 2001: 586].

*...b-khl / w-*lh / *w-'tr / 's²rq...* [al-Ansārī, 1977: 98–109; Beeston, 1979: 1–6]… (под защиту) *khl, lh* и *'tr's²-s²rq*». Имя *lh* находится в цепочке перечисления южноаравийских божеств, называемых именами собственными: **kāhil... *'aṯtar*[12].

С определенным артиклем *'al-* эта форма входит в арабский язык как имя единого бога.

3.0. К терминам, входящим в религиозную сферу употребления, но имеющим более широкое семантическое поле и функции, можно отнести *ba'l-* и *rabb-* «Господь, Владыка; господин, хозяин».

3.1. Общесемитский **ba'l* в значении «Seigneur maître / Господь, Владыка»[13] входит в составные имена при обращении к божеству, ср., например, в североаравийской эпиграфике: сафск. *…f h-*b'l-smn *rwḥ... f h-*lt *rwḥ* [Littmann, 1940: 60] «…О Владыка небес (*ba'l samīn*), [даруй] утешение!.. и, о Лат, [даруй] утешение!..»; также *...f h-* b'l smn *rwḥ* [Winnet, 1957: 100] «и, о Владыка небес, [даруй] утешение!..». Формула обращения характерна для текстов североаравийской эпиграфики и тяготеет к зоне набатейско-арамейского культурного влияния [Шифман, 1976: 100–101; Macdonald, al-Mu'azzin, Nehmé, 1996: 477–480].

В североаравийской эпиграфике функционирует как отголосок имени одного из сирийско-арамейских богов [Шифман, 1976: 101]. В южноаравийской эпиграфике функционирует как развернутый эпитет к собственному имени бога: *'lmqh /* b'l / *'wm* [Biella, 1982: 50] «Алмаках, владыка [святилища] *Awm*». В сабейском и арабском функционирует в более широком значении «владелец, владыка» и т.п., применимом не только к божествам [SD: 25], так же как «хозяин (дома), глава семьи». В Коране можно отметить функционирование лексемы в двух значениях: 1) как имя языческого божества [37–125] *a tad'ūna* ba'lan… «разве вы призываете Ба'ала?…» [Крачковский, 1963: 357, 587]; 2) как имя нарицательное по отношению к любому лицу [4–128] *...wa in imra'atun ḫāfat min* ba'li-*hā nušūzan...* «и если женщина боится от своего мужа суровости…» [Крачковский, 1963: 84].

Таким образом, общесемитская лексема **ba'l-* в рассмотренных памятниках выступает в двух функциях: 1) в функции дополнительного или замещающего эпитета к божеству или единому богу; 2) в функции имени собственного — в северосемитском пантеоне[14].

3.2. С аналогичной функцией и как синоним функционирует в письменной и устной арабской традиции лексема *rabb-* «господин, владетель, хозяин; правитель»; *ar-rabb* «Господь» [Гиргас: 281]; так, в Коране *rabbu l-'alamin* «Господь миров». В переводах мехрийских фраз (см. выше) на арабский диалект Хадрамаута используется та же конструкция: *wa* rabb al-'alamīn *gad 'aṭānā rizg* [там же] «Господь миров ниспослал нам пропитание» или: *wa...* rabb al-'alamīn *nādā lu-h bi-l-'āfiyah* «и даровал ему Бог (Господь миров) исцеление» [там же]. В значении «высший владыка», по-

[12] **Kāhil* — имя божества, встречающегося как в южноаравийской эпиграфике (минейские тексты) [Jamme, 1969: 142–143; Höfner, 1970: 376–377], так и в североаравийской. Ср., например: *h* — khl *'tmn...* [Winnet, 1957: 87, № 3–6] «О, *khl*, исцели (NN)…». Среди центральноаравийских идолов не упоминается.

*'attar *'aš-šāriq* «Астар, восходящий на востоке» — астральное божество, имя которого известно в различных фонетических формах в северосемитских и южноаравийских пантеонах [Jamme, 1969: 85–86, 100, 112; Macdonald, al-Mu'azzin, Nehmé, 1996: 478:480]. В центральноаравийском пантеоне это имя не упоминается.

[13] Akk *bēl* Ug Phin Pun *b'l* Hbr *ba'al* Aram *ba'l-ā* Arab *ba'l-* ESA *b'l* Gz *ba'āl* Te *ba'l / balwā* Amh *bāl* MSA:Mhr *bāl* Jibb Soq *ba'l* «Seigneur; maître; mari» [DRS: 74].

[14] В языке мехри закрепилось особое употребление лексемы **ba'l* в косвенной речи, ср.: *wa* bāli *ber wazmīn rizg* [SE IX: 67 № 24] «мой Господь (Бог) ниспослал нам пропитание…» или: …bāli *nūdi lēh bi- afyet* [SE IX: 93 № 35] «и даровал ему Бог исцеление».

видимому, использовался в отношении идолов в доисламской Центральной Аравии, ср. во фразе о человеке, отказавшемся от идолопоклонства в пользу единобожия: *...wa lā hubalan ’azūru wa kāna* rabban [al-Kalbī, 1924: 21–22] «…и Хубала [имя идола] не посещаю, что был [нам] господином» [Полосин, 1984: 21]; также ср. в другой ситуации — в споре об угнанной верблюдице, которую пригнали к идолу ал-Фалсу: *’innahā li-*rabbi*-ka*! [al-Kalbī, 1924: 60] «ведь она [принадлежит/предназначена] господу твоему!».

В заключение данного раздела следует еще раз отметить, что родовым, общим термином как для языческого божества, так и для единого бога в доисламский период в Аравии служила лексема *’ilāh-* с некоторыми производными формами. Термины *ba‘l-*, *rabb-* «господь, владыка» являются вторичными, но их использование закрепляется в среде монотеистов за единым богом.

4.0. Божества, идолы, имена

’in hiya ’illā ’asmā’un *sammaytumū-hā ’antum wa ’abā’ u-kum* [53–23] «они — только имена, которыми вы сами назвали их, вы и родители ваши» [Крачковский, 1963: 421].

Идолы доисламской Аравии, известные нам из арабской исторической традиции, представляя собой материальное воплощение племенных и общеаравийских божеств, также имели свои собственные имена. Пантеон центральноаравийских божеств только частично и номинально «пересекается» с пантеоном, известным из северо- и южноаравийской эпиграфики.

Историческая память устной традиции сохраняет представление о некоторой относительной последовательности появления идолов и распространения идолопоклонства в Аравии в целом. Так, наш основной источник, ал-Калби, приводит две версии «начала идолопоклонства у арабов»: а) согласно версии «местного» происхождения этого культа, его возникновение связано с древнейшим культом священных камней в святилищах Мекки и других центрах Аравии [al-Kalbī, 1924: 6; Полосин, 1984: 14–15]; б) согласно версии «внешнего влияния», один из прародителей племени *ḫuzā‘āt-* познакомился с идолами в Сирии и привез их в Ка‘абу [al-Kalbī; 1924: 8–9; Полосин, 1984: 15–16].

4.1. Если обратить внимание на последовательность появления отдельных идолов у арабов Центральной Аравии, а эти идолы перечисляются по именам собственным, то можно заметить, что первые имена номинально совпадают с некоторыми именами южноаравийских божеств, например *Wadd-* [al-Kalbī, 1924: 10; Полосин, 1984:16]: при третьем рассказе о начале идолопоклонства в Аравии первым идолом, доставленным из Джудды, называется *Wadd-* [al-Kalbī, 1924: 51–57; Полосин, 1984: 34–36][15]. Возможно, что этот порядок перечисления связан с тем же порядком перечисления древних божеств в уже упоминавшемся отрывке из текста Корана (2, 2), где приводятся слова идолопоклонников эпохи Ноя (Нӯҳа): *...wa lā taḏarunna* waddan *wa lā suwā‘an wa lā yaġūṯa wa ya‘ūqa wa nasran* [71:20–24]… «(и не оставляйте никак ваших богов), не оставляйте никак Вадда, и Сува‘, и Йагуса, и Йа‘ука, и Насра» [Крачковский, 1963: 462][16].

Воспоминание о поклонении божеству по имени *Nasr-* сохранилось в исторической памяти арабской традиции как одно из немногих прямых указаний на южноара-

[15] О божестве *Wadd-* в Южной и Северной Аравии [Jamme, 1969: 73; Höfner, 1970: 248, 289, 292; Полосин, 1984, прим. № 31; Arbach, 2002: 62–63].

[16] О значении данного отрывка см. также [Пиотровский, 1991: 50, прим. 3, с. 174–175]; о святилище божества *Wadd* в Южной Аравии см. [Французов, 2004: 322].

вийский пантеон. Поклонение Насру отнесено только к химьяритам и их ближайшим соседям в Йемене (в стране *Sabā*) [al-Kalbī, 1924: 11–13; 57–58; Полосин, 1984: 17, 37]; также [Höfner, 1970: 279, 286].

Таким же образом в доисламскую историю включаются отголоски древних легенд о царице Савской и царе Соломоне: удод Худхуд сообщает Соломону (Сулейману) о том, что подданные царицы Савской поклоняются Шамсу: *...wa qawmu-hā yasǧudūna li-*š-šamsi… [27–24]. Эта история повторяется в сочинении Вахба ибн Мунаббиха [Wahbibn Munabbih, 1979: 166] и в рассказе Убейда б. Шарийа халифу Му‘авии [там же, 413, 429], также праотец сабейцев получает теофорное имя *Saba’ wa huwa ‘abdu šams* «Саба — он же — ‘Абд Шамс» [там же, 410][17].

4.2. Перечислив имена божеств эпохи Ноя, ал-Калби обращается к описанию той группы идолов, имена и описания которых сохранились в памяти арабов и арабских поэтов более близкого доисламского периода. В первую очередь внимание автора направлено на тех идолов, чьи имена упомянуты в Коране: ал-Лат, ал-‘Уззу и Манāт [53:19–20]. Историческая последовательность у ал-Калби дается в другом порядке: Манāт — как самый ранний идол (*’aqdamu-ha kullihā* «самым первым из всех был [идол] Манāт» [al-Kalbī, 1924: 12–15; Полосин, 1984: 17–18], затем — ал-Лāт [al-Kalbī, 1924: 16; Полосин, 1984: 19], а позже — ал-‘Узза [al-Kalbī, 1924: 17; Полосин, 1984: 19–20][18].

4.3. Так же как имена (*al*) *Lāt* и (*d̲ū*) *dū-šarā*, упоминавшиеся выше (п. 2.1; 2.3), имя *Manāt* отмечается в набатейском пантеоне [Шифман, 1976: 99–100], а также в текстах североаравийской эпиграфики, в частности в теофорных именах [Macdonald, al-Mu’azzin, Nehmé, 1996: 444–449]. Имя *al-‘uzzā* широко известно в ареале набатейского круга [Шифман, 1976: 100], в североаравийской эпиграфике и среди имен южноаравийских божеств [Lundin, 1981: 215; Höfner, 1970: 287; Devresse, 1945: 245].

К этой же группе имен собственных относится имя *Ruḍā (rḍy)*. Рудā известен как одно из древнейших божеств Северной и Центральной Аравии [Höfner, 1970: 367, 374–375; Lundin, 1981: 211–214]. К божеству *Ruḍā* обращаются авторы североаравийских граффити: *...w-h-*rḏy *ġnmt m-šn’...* [Winnet, Harding, 1978: № 1766] «…о Рудā, [даруй] добычу от врагов!..» или: *…w-h-*rḏw *‘wr m‘wr h-sfr...* [Winnet, 1957: № 49] «…и, о Рудā, ослепи того, кто сотрет эту надпись…». Ал-Калби упоминает это имя как имя святилища (*bayt-*) у одного из арабских племен, но в то же время приводит и пример теофорного имени *‘abd ruḍā* «раб Рудā» как свидетельство существования этого идола у этих арабских племен [al-Kalbī, 1924: 30; Полосин, 1984: 25].

4.4. Большинство других имен собственных аравийских идолов, которые приводятся в сочинениях ал-Калби, Вахба ибн Мунаббиха и других арабоязычных авторов, остаются только в пределах центральноаравийского пантеона. Их соответствия в других сопредельных пантеонах не обнаруживаются.

5.0. Центральноаравийский пантеон имеет не только особый состав имен собственных и прозвищ, закрепленных за общеарабскими и племенными божествами, но и особую систему организации их культа.

---

[17] О солнечном божестве в Южной Аравии см. [Jamme, 1969: 101; Höfner, 1970: 367]; также о «гимне», связанном со святилищем божества *s²ms* [Yu. ‘Abdallah, 1988: 106–127; Robin, 1991: 124; Stein, 2008: 204–210].

[18] Относительная «хронология» ал-Калби опирается на наиболее древние известные ему имена у арабов: *‘abd manāt, zayd manāt* («раб Манāт»), *Zayd al-lāt*, *taym al-lāt* («раб ал-Лāт»), *‘abd al-‘uzzā*, причем первые из них в генеалогической цепочке появились раньше следующих, по сведению арабского историка [al-Kalbī, 1924: 17–18].

Арабская историческая традиция упоминает некоторые места, где находились известные святилища божеств более раннего периода (Ри'ам, Наджран, Ка'аба в Мекке). Эти святилища именуются как *bayt-* [al-Kalbī, 1924: 30; 46], *al-baytu l-ḥarām* в Мекке [Wahb ibn Munabbih, 1979: 275], также — *masǧid-* [al-Kalbī, 1924: 31]. По-видимому, они не были монументальными сооружениями, наподобие южноаравийских храмов периода сайхадской цивилизации, так как первым борцам за единобожие удавалось быстро разрушить или сжечь эти святилища [al-Kalbī, 1924: 12; 15–17; 36].

Особенностью центральноаравийского культа божеств было то, что они имели свое материальное воплощение в виде природных объектов или в виде рукотворных изображений[19]. Чаще всего это были объекты естественного рельефа: заметные камни, скалы, выступы скалы или же камни из священных мест, которые можно было увезти с собой как предмет для постоянного поклонения [al-Kalbī, 1924: 6; Полосин, 1984: 14–15].

5.1. Как говорилось выше (3.2), в эпоху идолопоклонничества арабы, еще не смущаемые поборниками монотеизма, называли свои божества родовыми терминами *'ilāh-* (pl. *'ālihat-*), а в прямом обращении — *ya* rabbi «О Господин мой!» [al-Kalbī, 1924: 61; Полосин, 1984: 38].

Однако параллельно с родовыми терминами, обозначающими понятие высшей, верховной силы, устанавливается и родовое, обобщенное наименование ее материального воплощения. Это еще не *ṣanam-/waṯan*[20] «идол, истукан», которые появляются в языке монотеистов. Как уже говорилось, материальные объекты поклонения были связаны в основном с камнями и скалами (иногда деревом или пальмой). Естественным образом обобщенное название таких объектов отражает материал самого объекта, а именно камень (*ḥaǧar-*), откуда в более позднюю эпоху появляется характеристика идолопоклонничества как «поклонения камням» (*'ibādatu l-ḥiǧārati*) [al-Kalbī, 1924: 6].

5.2. Однако в обиходе культовым термином идолопоклонников становится иное наименование, обусловленное особым назначением камня — его функцией и положением в пространстве. Об этом сообщает ал-Калби: «Были у арабов серые камни (ḥiǧāratun *ġubrun*), поставленные стоймя (*manṣūbatun*), вокруг которых они совершали обход и перед которыми приносили жертвы. Называли они их [эти камни] *'ансāб* (*al-'anṣāb*)» [al-Kalbī, 1924: 42; Полосин, 1984: 30]. При описании водружения священного камня или установки рукотворного изображения какого-либо божества используется глагольная основа *nṣb* «водружать, устанавливать, поставить прямо» и т.п. [Гиргас: 802; ВК II: 1268–1269]. Глагол имеет более широкий круг значений и употребляется по отношению к самым различным объектам: «водружены горы» (*ǧibāl* nusibat) [88–19]; водружается купол мавзолея (nasaba *qubbatan*) [Wahbibn Munabbih, 1979: 261] и т.п. В системе культовой лексики основа *nṣb* послужила для образования специальных обозначений: водруженных камней — идолов, водруженных жертвенных камней и алтарей. Под производными формами *'anṣāb-*, *nuṣub-* (pl.) понимаются «священные камни» в самом широком значении: идолы, жертвенники, естественные камни, получившие особую функцию в святилище или в семье его владельца, совершающего переезды и перекочевки. Об изначальной священной роли камней — *ансāб*

[19] Об отношении к изображениям божеств в Южной Аравии ср.: «отсутствие изображений божеств в храмах Хадрамаута и Южной Аравии в целом объясняется благодаря текстам из Райбуна, в которых изображение богини Зāт Химйам рассматривалось как греховное дело» [Frantsouzoff, 2004: 80]; также [Höfner, 1970: 295–297].

[20] О специальном этимологическом анализе этих терминов [Белова, 2008, с. 511–524].

у древних арабов ал-Калби сообщает в своем произведении не раз и по различным поводам: версия «местного» возникновения идолопоклонства повествует о священных камнях из мекканского храма, которые все паломники увозили с собой как священный объект, которому можно было поклоняться и вдали от Ка'абы (п. 4.0 [al-Kalbī, 1924: 6]). Еще раз автор подробно описывает процедуры превращения камней в идолов: «одни из них [арабов] строили себе капище (*bayt-*), а другие брали идола (*ṣanam-*). А тот, кто не мог ни этого [взять идола], ни построить капище (*bayt-*), тот ставил (*naṣaba*) камень (*ḥağar-*) перед святилищем или перед чем-нибудь другим, что ему нравилось, потом обходил (*ṭāfa*) вокруг него подобно обходу (*ṭawāf-*) вокруг святилища (*bi-l-bayt-*). И называли они их [такие камни] *'al-'anṣāb.* Если они имели вид статуй (*tamāṯīl*), называли их *аснам* (*al-'aṣnām-*) и *аусан* (*al-'awṯān*)[21], а обход вокруг них (*ṭawāf-*) [называли] *давар* (*ad-dawār-*). Когда человек был в пути и делал привал, он брал четыре камня (*'arba'at- 'aḥğār-*), выбирал из них самый красивый и брал его себе Богом (*rabban*), а из остальных трех делал опоры (*'aṯāfiyya*) для своего котла. Когда же он отправлялся в путь, то оставлял его. А когда делал следующий привал, поступал так же»[22].

Учитывая контексты письменного источника, можно предположить, что термин *naṣab-* (sg.) у идолопоклонников мог обозначать не только идола, воплощающего какое-то божество, но и вообще священный камень, не имеющий своего постоянного имени собственного. Это видно из приведенного выше подробного отрывка, представляющего интерпретацию языческой практики в более поздней арабской традиции. Прямыми свидетельствами могут послужить приводимые в сочинении ал-Калби цитаты и клятвы идолопоклонников. Ср., например: *...wa l-lāti wa l-*'ansābi... [al-Kalbī, 1924: 16] «…клянусь [богиней] ал-Лат и священными камнями…» [Полосин, 1984: 19] или: *talaynā bi-bayti-llāhi 'awwala ḥalfatin / wa 'illā fa-*'ansābin *yasurna bi-ġabġabi* [al-Kalbī, 1924: 21] «Первая наша клятва — Домом Аллаха, а если [не им], то священными камнями… у Габгаба» [Полосин, 1984: 21]. В данных примерах и в некоторых подобных можно отметить некоторое разделение и противопоставление объектов поклонения. Для монотеистов и борцов с язычеством такие тонкие функциональные различия в культовой терминологии были уже не так важны: *'anṣāb-* — это любые объекты поклонения и жертвоприношения, жертвенники (ср. Коран 5:90/93 «вино, майсир, жертвенники, стрелы — мерзость из деяния сатаны» [Крачковский, 1963: 101]).

На исходе языческого культа и при ослаблении веры в божества и их идолов тот же камень может послужить для наказания бесполезного идола. Ср. историю про идола по имени *sa'd*: «Это была высокая скала (*ṣaḫrat- ṭawīlat*)», у которой проливали кровь жертвенных животных. Это напугало приведенных к нему верблюдов, и они разбежались. Рассердившийся хозяин *tanāwala* ḥağaran *fa ramā-hu bi-hi wa qāla*: «*lā bāraka llāhu fī-ka 'ilāhan!..*» «взял камень, бросил в него и сказал: „Не благословил Аллах тебя [быть] богом!..“» [al-Kalbī, 1924: 37; Полосин, 1984: 28].

[21] Родовые термины *ṣanam-/waṯan-* (sg.) в значении «идол, истукан» функционируют в текстах и речи монотеистов, борцов с идолопоклонниками, а также вкладываются в уста бывших язычников, отказавшихся от своих идолов и обратившихся к единому Богу. Первый термин, *ṣanam-*, заимствован из культовой лексики северо-западных семитских языков, второй — *waṯan* — заимствован из древних языков Южной Аравии, где не имел культового значения, но входил в лексику сельского землепользования, обозначал «межевой камень; пограничный камень между земельными участками». Об этимологии этих терминов [Robin, 1991, Die paganisme…: 139; Белова, 2008: 513–517].

[22] Опираясь на перевод Вл.В. Полосина [Полосин, 1984: 26–27], мы позволили себе сделать его в некоторых местах более «грамматическим», чтобы передать точнее функции терминов в контексте.

6. Историческая память устной и письменной арабской традиции сохранила истории и воспоминания как соседних народов северо-западного и южноаравийского цивилизационного мира (Вахб ибн Мунаббих, ал-Калби, ал-Хамдани, ат-Табари и др.), так и собственные «цепочки» передатчиков сообщений, очевидцев или знатоков более древних событий. В соответствии с текстом ал-Калби, можно отметить, что история идолопоклонства в Центральной Аравии отражает два периода: один отнесен к библейским временам эпохи Ноя, другой, более поздний, связан с появлением идолов: а) из Сирии; б) из Южной Аравии. Одновременно вся история связана с местной традицией почитания камня на территории Центральной Аравии.

В свете лексических данных эпиграфических и письменных памятников, рассмотренных выше, можно составить некоторую условную и относительную хронологию формирования языческого культа в Центральной Аравии.

Те «представители» арабского пантеона, которые восходят к древним цивилизациям северной и южной частей семитоязычного мира, появляются в Центральной Аравии как результат длительных контактов аравийских жителей исторического периода.

Эта группа божеств «вписалась», или «наложилась», на пантеон местных, более архаичных культов камня и других природных объектов. Эти культы возникли задолго до появления известных цивилизаций и письменных памятников. Имена собственные древнеаравийских идолов, не имеющие соответствий в контактных семитских языках и в древнейших памятниках письменности, также представляют разновременную картину. Одни из этих имен могут быть этимологизированы на материале арабского языка и по времени своего появления являются более поздними, другие же, по-видимому, восходят к более раннему периоду или к еще неизвестному языковому субстрату.

Список сокращений названий языков

Akk — аккадский язык
Amh — амхарский язык
Arab — арабский язык
Aram — арамейский(ие) язык(-и)
Ep — эпиграфический
ESA — эпиграфические южноаравийские
Gz — геэз (древнеэфиопский язык)
Ḥars — харсуси (бесписьменный современный язык Южной Аравии)
Hbr — древнееврейский (библейский)
Ḥaḍr — арабский диалект Хадрамаута
Jibb — джиббали (шахри), бесписьменный современный язык Южной Аравии
Mhr — мехри (бесписьменный современный язык Южной Аравии)
EC — восточный и центральный диалекты языка мехри
Mnd — мандейский (арамейский)
Nabat — набатейский язык
Ph — финикийский
Pun — пунический
Qatab — катабанский (эпиграфический южноаравийский)
Sab — сабейский (эпиграфический южноаравийский)
Safait — сафский (язык сафских наскальных надписей северозападных районов Аравии)
Soq — язык о-ва Сокотра
Syr — сирийский (арамейский)
Te — язык тигре (из группы эфиосемитских языков)
Ug — угаритский язык
Yemen — йеменский диалект арабского языка

Список сокращений

Полосин, 1984 — *Хишām ибн Мухаммад ал-Калбū*. Книга об идолах. Пер. с арабского, предисл. и прим. Вл.В. Полосина. М., 1984.
Beh — Behnstedt Peter. Die nordjemenitischen Dialekte. Teil 2: Glossar. Wiesbaden, 1992, 1996.
Corpus — Corpus Inscriptionum Semiticarum. P. I. P., 1950.
DRS — *Cohen D*. Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques. Édit. Mouton, La Haye. P., 1970–1999.
BK, I–II — *Kasimirski A*. *de Biberstein*. Dictionnaire arabe-français. T. 1, 2. P., 1860.
KB — *Koeler L*., *Baumgartner W*. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden: Brill, 1958.
Pia — Piamenta Moche / *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*. Leiden–N. Y.–København–Köln: Brill, 1990.
Коран — Al-Qur'ānu l-Karīm. Dimašq: al-maṭba'u l-hāšimiyya, 1963 (первая цифра — номер суры, вторая цифра — номер стиха).
SD — *Beeston A*., *Ghul M*., *Müller W*., *Ryckmans J*. Sabaic Dictionary (English-French-Arabic). Édit. Peeters Beyrouth, 1982.
SE — Südarabische Expedition. Bd. IX. Mehri- und Ḥaḍrami-texte gesammelte im Jahre 1902 in Gischin von W. Hein, bearb. und hrs. von D.H. Müller. Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wien, 1909.

Список литературы

Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Изд. 5-е. М., 1976.
Белова А.Г. Историческая морфология арабского языка. М., 1994, гл. II–III.
Белова А.Г. «Формула вечности» (к вопросу об интерпретации надписи из Карйат ал-Фау) // Scripta Yemenica. Исследования по Южной Аравии. Сб. науч. статей в честь 60-летия М.Б. Пиотровского. М., 2004, с. 112–117.
Белова А.Г. Идолы и камни. Этимологические исследования доисламской арабской лексики // Внутренний мир и бытие языка: процессы и формы. М., 2008, с. 511–524.
Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
Крачковский И.Ю. Коран. Пер. и комментарии. М., 1963.
Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
Пиотровский М.Б. Южная Аравия в раннем средневековье. М., 1985.
Полосин Вл.В. Словарь поэтов племени 'Абс. VI–VIII вв. М., 1995.
Французов С.А. Обожествление людей в древней Южной Аравии // Scripta Yemenica. Исследования по Южной Аравии. Сб. науч. статей в честь 60-летия М.Б. Пиотровского. М., 2004, с. 320–332.
Цаболов Р.Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. I. М., 2001.
Шифман И.Ш. Набатейское государство и его культура. М., 1976, гл. VIII–IX.
Al-Ansārī, *'Abdarraḥmān aṭ-Tayyib*. 'Aḍwā' ğadīda 'ala dawlat kinda min ḫilāl 'āṯār wa nuqūš qaryat al-fā w // ad-Dāra. ar-Riyāḍ, 1977, № 3.
Beeston A.F.L. Nemara and Faw // BSOAS, 1979, vol. XLII, pt. 1.
Biella J.C. Dictionary of Old South Arabic. Sabaean Dialect. Chico, CA, 1982.
Branden A. van den. Les inscriptions thamoudéennes. Louvain, 1950.
Briquel-Chatonnet, *Françoise.* Les arabes en Arabie du Nord et au Proche-Orient avant l'Hégire // L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Éd. par Chr. Robin. ÉDISUD. Aix-en-Provence, 1991, p. 36–43.
Cantineau J. Le Nabatéen. P., 1930.
Caskel W. Lihyan and Lihyanisch. Köln–Opladen, 1957.
Devresse R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945.
Fahd T. Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire. P., 1968.
Frantsouzoff Serguei A. The Inscriptions from the Temples of *Ḏhat Ḥimyam* at Raybūn // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 1995, vol. 25, p. 15–28.

Frantsouzoff Serguei A. Epigraphic Evidence for the Cult of the God Sīn at Raybūn and Shabwa // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 2001, v. 31, p. 59–67.

Frantsouzoff Serguei A. Raybūn et la Mecque (politique et religion en Arabie préislamique) // Arabia, 2003, vol. I, p. 59–64.

Frantsouzoff Serguei A. Temples, Tribes, Rulers and Military Compaigns of Ancient Ḥaḍramowt: Harmony and Disagreement between Archaeological Material and Epigraphic Data // Arabia, 2004, vol. 2, p. 73–85.

Höfner M. Die vorislamischen Religionen Arabiens // Religionen Alt-Syrien, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart, 1970.

Jamme A. Le Panthéon sud-arabe préislamique // Le Muséon, 1947, vol. 60.

Jamme A. New Safaitic and Hasaen Inscriptions from Northern Arabia // Sumer. Baghdad, 1969, vol. 25, № 1–2.

Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī. Kitābu l-'aṣnām. Ed. Ahmad Zaki-bāšā (2 ed.). Al-Qāhira, 1924.

Knauf E.A. Zwei thamudische Inschriften aus der Gegend von Geras. // ZDPV, 1981, Bd. 2.

Kropp M. Blut- oder Dauerregen im alten Arabien? Zu den frühnordarabischen Inscriften aus Qaryati l-Fāw // Proceedings of the V-th Intern. Hamito-Semitic Congr. 1987, vol. 2. Wien, 1991, p. 245–257.

Lane E.W. An Arabic-English Lexicon. London–Edinburgh, 1863–1893.

Leslau W. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987.

Lisān al-Arab al-Muḥīṭ li Manẓūr b. Mukram b. Muḥammad, édit. by Y. al-Ḥayyāt, N. Muršali, Dar Sadir, Beirut, 1951–1955.

Littmann E. Thamud und Safa. Lpz., 1940.

Lundin A.G. Die arabischen Göttinnen *Ruḍā* und *al-'uzzā* // Al-Hudhud, Festschr. Maria Höfner. Hrs. von R.G. Stiegner. Karl-Franzens Univ. Graz, 1981, S. 211–218.

Macdonald M.C.A. Reflections on the Linguistic Maps of Pre-Islamic Arabia // Civilisations de l'Arabie préislamique (Actes de l'atelier européen. Aix-en-Provence 1–3 fév. 1996) éd. Ch. Robin, Yemen, 2000.

Macdonald M. et M. al-Mu'azzin et *Laïla Nehmé*. Les inscriptions safaïtiques de Syrie, cent quarante ans après leur découverte // Académie des inscriptions & Belles-lettres. Comptes rendus des séances de 1996, I–III. P., Diff. de Boccard, 1996, p. 435–494.

Milik I.T., Winnet F.V. Safaitic Inscriptions from Jordan // Near and Middle East Series (2). Univ. of Toronto Press, 1957.

O'Connor M. The Arabic Loanwords in Nabatean Aramaic // Journal of Near Eastern Studies, vol. 45, № 3. Chicago, 1986, p. 213–229.

Oxtoby W.G. Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin // JAOS. 1968, vol. 50.

Publications of the Princenton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904–1905 and 1909. Divis. IV. Semitic Inscriptions. Section C. Safaitic Inscriptions. Leyden, 1943; sec. D. Arabic Inscriptions. Leyden, 1949.

Robin Chr. Les plus anciens monuments de la langue arabe // L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Aix-en-Provence, 1991, p. 122–125.

Robin Chr. Du paganisme au monothéisme // L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Aix-en-Provence, 1991, p. 139–155.

Stein, Peter. The "Ḥimyaritic" Language in pre-Islamic Yemen. A Critical Re-evaluation // Semitica et Classica, 2008, № 1, p. 203–212.

Aṭ-Tabarū 'Abū Ǧa'far Muḥammad ibn Ǧarīr. Ta'rīḫu r-rusul wa l-mulūk. V. I. al-Qāhira, 1960.

Wahb ibn Munabbih. Kitābu t-tiǧān fī mulūk ḥimyar. 2-e éd. Préface d'Abd al-'Azīz al-Maqāliḥ. Ṣan'ā', 1979.

Winnet F.W. Safaitic Inscriptions from Jordan. Univ. of Toronto Press, 1957.

Winnet F.W., *Harding G.L.* Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns. Toronto–London, 1978.

Yule Paul. Himyar Spätantike im Yemen. Düsseldorf, 2007.

Yūsif Muḥammad 'Abdallah. Naqšu l-qaṣīdati l-ḥimyariyyati 'aw tarnīmatu š-šams // An-Naqā'iš wa l-kitābāti l-qadīma fī l-waṭani l-'arabiyy. Tūnis, 1988, c. 106–127.

Zammit Martin R. A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002.

Summary

Anna Belova

Lexique de culte en Arabie préislamique dans l'épigraphie et dans la tradition arabe historique (Dieu, divinité, idole)

L'analyse du lexique de culte montre que le panthéon de l'Arabie Centrale se forme en résultat des longues contacts des habitants de l'Arabie Centrale avec des civilisations sémitiques anciennes polytheistes du Nord et du Sud. Ce panthéon «se superpose» sur les cultes des pierres et d'autres objets naturels qui étaient plus archaïques et qui reviennent aux croyances locales.

Ю.А. Иоаннесян

Свидетельства *Кайюм ал-асма* о пророческой миссии Баба

В статье на основе содержания, терминологии и формы ранней Книги Баба — *Кайюм ал-асма* (по двум рукописям из собрания ИВР РАН) доказывается, что уже в раннем своем Писании Баб провозглашает свое учение как независимое от ислама религиозное откровение, последнее представляет собой самостоятельную религиозную систему.

Ключевые слова: бабизм, религия бахаи, религии, религиозные учения.

На современном уровне изучения религии бахаи за ней более или менее прочно утвердился статус самостоятельной религии (ср. Никитин, Обухов, с. 186, 195; Кузнецова, с. 44; Иоаннесян, 2002, с. 391; Литвинчук, с. 6; Мартыненко, с. 174, 216, 335; Малерб, с. 274; Хэтчер, Мартин, с. 5; Cole, с. 422, 438). И это неслучайно. Само учение, тексты, составляющие ее Священное Писание, а также набор характеризующих ее главных общих признаков[1] не позволяют определять ее иначе как самостоятельную религиозную систему. Бабизм, с которым религия бахаи связана «пуповиной», оказался в этом отношении в менее выгодном положении. Объясняется это не особенностью бабизма как феномена, а значительно меньшей изученностью вопроса. По этой причине даже в достаточно серьезных трудах, авторы которых признают за верой бахаи статус самостоятельной религии, бабизм нередко определяется как «реформаторство в исламе» (ср. Мартыненко, с. 152). Цель данной статьи — показать на основе содержания и языка (соответствующей терминологии) уже раннего Писания Баба — *Кайюм ал-асма*, что бабизм изначально заявлял о себе как о новом после ислама божественном откровении, самостоятельной по отношению к исламу религиозной системе.

ИВР РАН располагает двумя списками *Кайюм ал-асма*[2], которые послужили источником для настоящего исследования. Оба выполнены с особой тщательностью, написаны ясным почерком красными чернилами. Рукописи не содержат названия. Однако их идентификация, которой наука обязана В.Р. Розену, не вызывает сомнения. Один из списков (С 1167), оконченный в 1297 г.х. (1880 г. н.э.), поступил в коллекцию 12 августа 1880 г. от И. Григоровича. Он представляет собой точную копию рукописи 1261 г.х. (1845 г. н.э.), хранившейся в библиотеке сына Фатх Али шаха — принца Али Кули Мирза И‘тизад ас-Салтана́, выполненную переписчиком Мухаммадом Махди ибн Карбалайи шах Карамом. Если учесть, что провозглашение Бабом своей пророческой миссии состоялось всего годом раньше — в 1844 г., то это — копия одной из самых ранних рукописей в истории бабизма. Названный переписчик упоминается в научной литературе с указанием, что о нем самом ничего не из-

[1] Мы перечисляли эти признаки в некоторых наших работах. См. (Иоаннесян, 2003, с. 10).

[2] См. (Иоаннесян, 2005, с. 310–311).

© Иоаннесян Ю.А., 2011

вестно[3]. Однако наша копия делалась человеком, не всегда хорошо разбиравшим почерк копируемого списка или просто менее грамотным. Поэтому в ней имеются явные ошибки как результат неправильного прочтения и осмысления слов, а также пропуски слов. Другой наш список (B 1141), в этом отношении значительно более добротный, в отличие от первого подробно описан B.P. Розеном с публикацией отрывков из него (Collections Scientifiques, с. 179–191). Текстуально разночтения между рукописями минимальны и сводятся исключительно к отмеченным недостаткам рукописи C 1167[4].

По утверждению самого Баба, его откровению присуще несколько ладов: стихи (آيات), молитвы-обращения (مناجات), толкования (تفاسير), писания в форме научных трактатов (صور علميّه), речения по-персидски (كلمات فارسيّه). «Байан» — букв. «изъяснение», «изложение», как термин в широком смысле, по определению самого Баба, может прилагаться ко всем его Писаниям[5], но прежде всего к стихам (*айатам*) на арабском языке (Баб. Персидский Байан, *вахид* 3, гл. 17, *вахид* 6, гл. 1)[6]. В более узком значении ассоциируется с наиболее известной его Книгой на персидском языке, получившей название «Персидский Байан» (بيان فارسى).

Характерной чертой стихов выступает рифма (конечные рифмующиеся слова стихов, наподобие Корана), известная как *фавасил*. В. Бехмарди и У. Мак-Кантс выделяют три основных типа такой рифмы у Баба и Бахауллы:

1. Совпадение предпоследних гласных звуков в конечных словах (обычно передающихся буквами *вав*, *алиф* или *йа*), ср. *мубин* (مبين), *'алим* (عليم);
2. Совпадение последних двух букв или звуков, ср. *'ибад* (عباد), *билад* (بلاد); *муктадир* (مقتدر), *мунтасир* (منتصر). Этот вид рифмованной прозы, именуемый *садж*, приобрел особую известность в связи с тем, что им написан Коран;
3. Конечные слова стоят в винительном падеже (передающимся в графике *алифом* с *танвином*), ср. *мустаким*^{ан} (مستقيماً), *хаким*^{ан} (حكيماً), *мастур*^{ан} (مسطوراً) (ср. Behmardi, McCants, с. 119).

Наличие собственного Священного Писания, к тому же в форме *айатов*, как и многие другие существенные факторы, которые будут рассмотрены ниже, составляют определяющие характеристики бабизма, напрочь отсутствующие и у шейхитов, из чьей среды он черпал первых своих сторонников, и у других школ в исламе, даже самых радикальных, для которых Священной Книгой неизменно оставался Коран. То, что бабизм представляет собой принципиально иное явление, чем школа или ответвление ислама, становится очевидным даже из поверхностного сопоставления писаний Баба с шейхитской литературой — с трактатами Шайха Ахмада Ахса'и и Сайида Казима Рашти, чье учение казалось многим их современникам «революционным», «ниспровергавшим укоренившиеся исламские догмы и представления». Шайх Ахмад, однако, не считал себя даже основателем новой школы, которым в сущности он был, и тем более основателем новой религии, а рассматривал себя поборником «чистого ислама» шиитского толка. В отличие от этого, содержание и язык писаний Баба, его терминология, недвусмысленно указывающие на их статус — божественно-

[3] О нем упоминают М. Момен (Momen, 1982, с. 118) и Тодд Лосон (Todd Lawson) в своем готовящемся к изданию исследовании (с. 262). Момен сообщает также, что этот переписчик сделал рукописную копию *Кайюм ал-асма* в 1261/1845 г. по заказу Муллы Хусейна Бушру'и (см. о нем ниже) для амира Ка'ината.

[4] В ней же проставленная карандашом европейская нумерация глав на полях сбита после главы 78 на одну единицу.

[5] В *Кайюм ал-асма* это слово в данном значении встретилось нам один раз в главе 86.

[6] См. также (Иоаннесян, 2003, с. 70 примеч. 1).

го откровения и на самого Баба как на носителя божественного откровения в ряду основателей прежних религий, придают вероучению Баба качественно иной характер по сравнению со школами и движениями внутри ислама и, однозначно, выводят это учение за рамки ислама.

Баб провозгласил свою миссию 23 мая 1844 г. перед видным шейхитом и учеником Сайида Казима — Муллой Хусейном Бушруайи (Бушру'и). Сайид Казим, остававшийся главой шейхитской общины до самой смерти в 1843 г., перед своей кончиной намеками нацелил учеников на поиск «Возлюбленного». Потому несколько групп его последователей во главе с Муллой Хусейном и разошлись по городам Персии в поисках этой мистической фигуры. Под «Возлюбленным» в первую очередь должен был подразумеваться «скрытый» *имам* Махди, скорого прихода которого ожидали шейхиты, или его «доверенный» («врата»). Но поскольку поиск его совпал по времени с уходом из этого мира главы шейхитской общины, то можно предположить, что частью шейхитов он мыслился как новый глава их общины, а возможно, для кого-то оба совмещались в одной личности. Очевидно, что, кого бы первоначально ни ожидали встретить отдельные шейхиты как «Возлюбленного», те из них, кто перешел в бабизм, вскоре осознали, что в лице его основателя — Сайида 'Али Мухаммада Ширази (Баба) столкнулись с явлением принципиально иного масштаба, чем глава их общины, одновременно переосмыслив и свою принадлежность к шейхитской школе. Сайид 'Али Мухаммад принял титул «Баб» («Врата [Бога]») и отождествил себя со «скрытым имамом» — Махди, точнее, провозгласил, что с его явлением исполнились пророчества о Ка'име/Махди, которые следует понимать фигурально. Термин «Баб» в разных значениях и раньше не был чужд исламской мысли и приобрел особую роль в шейхизме. Однако из писаний Баба явствует, что он вложил в это слово иной духовный смысл, существенно отличный от мусульманской традиции (ср. Хэтчер, Мартин, с. 18). В литературе можно встретить полемику вокруг того, в каком качестве провозгласил Сайид 'Али Мухаммад (Баб) свою миссию первоначально и возвестил ли он о новом божественном откровении и о себе как о следующем после Мухаммада посланнике Божием людям сразу или делал это поэтапно, по мере подготовленности общины бабидов (ср. Хэтчер, Мартин, с. 287; Momen, 2007, с. 81, 85–86). По нашему убеждению, эти точки зрения можно примирить признанием очевидного факта, что, каким бы ни было поначалу субъективное восприятие некоторыми новообращенными бабидами роли и положения своего вероучителя, уже первые страницы раннего, хотя и появившегося на свет поэтапно Писания Баба *Кайюм ал-асма* не оставляют почвы для сомнений в характере его миссии, выраженной словами самого Баба. М. Момен выдвигает теорию, согласно которой моменту открытого и полного провозглашения своей миссии очередным основателем новой религии (theophanic disclosure) всегда предшествует период «сокрытости» (messianic concealment). Последний определяется этим автором как период, в течение которого носитель нового божественного откровения «хотя и получает божественные откровения свыше (is in the receipt of divine revelations)», но, тем не менее, «не раскрывает их сущности как [божественного] откровения» (ср. Momen, 2007, с. 85–86). Прилагая эту теорию и к Бабу, Момен считает, что до лета 1848 г. Баб не заявлял о себе как о Махди и носителе нового откровения громогласно. Но и этот автор признает: «Было, однако, немало и таких, кто осознал до лета 1848 г., что Баб претендовал на положение, значительно более высокое, чем просто врата Скрытого Имама. Еще во время первого года исполнения Бабом своей духовной миссии суннитские и шиитские богословы... распознали, что хотя текст *Кайюм ал-асма* и может создавать впечатление того, что его автор — врата Скрытого Имама, его язык посредством исполь-

зования таких терминов, как *вахй* и *нузул*, фактически выдавал притязание [автора] на божественное откровение. Если суннитские и шиитские богословы могли распознать, что за текстом Баба кроется притязание на откровение — притязание на положение равное пророку Мухаммаду, то можно не сомневаться, что и ведущие ученики Баба разобрались в этом» (Momen, 2007, с. 81 (пер. наш)). Следует добавить, что, как будет показано ниже, не только многократно используемая соответствующая терминология, но и само содержание многих пассажей *Кайюм ал-асма* недвусмысленно указывают на статус Баба как пророка-носителя нового божественного откровения и основателя новой религии, сравнимого с пророками прошлого, исполнявшими аналогичную функцию. Книга эта, как и некоторые другие Писания Баба, делится на главы, к которым, как и в Коране, применяется термин «сура».

Перейдем к рассмотрению самой Книги — *Кайюм ал-асма*, начало которой было положено в первый день провозглашения Бабом своей миссии в присутствии Муллы Хусейна. От чьего имени ведется повествование в ней? Ответ на этот вопрос содержится, в частности, в следующих строках:

> «…И подлинно, Мы сотворили вас, по дозволению Господа Бога вашего...» (гл. 37; B, л. 73a, C, л. 49б)[7];
>
> «...И подлинно, Мы сотворили вас в истине (وانا نحن قد خلقناكم بالحق)» (гл. 35; B 47a, C 68б);
>
> «...Подлинно, Я — Бог, кроме которого нет бога, Творец ваш... подлинно, сие *Поминание* (т.е. Баб, об этом термине см. ниже) есть путь отрешенных ко Мне (ان) هذا الذكر سبيل المنطقعين اليّ...» (гл. 94; B 207a, C 130б).

Таким образом, повествование ведется от лица Творца, при этом, как явствует из первой цитаты, «Творец» здесь действует «по дозволению Бога», соответственно, не тождественен Ему. «Творец» представляет собой творческое начало Бога, именуемое в разных религиях и философских системах по-разному. В христианстве это «Слово Божие — Логос», ср.: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть...»[8]. В бабизме и религии бахаи таковым выступает Божья воля. Именно она и представляет здесь «глас Божий», а потому в зависимости от контекста либо отождествляется с Богом, либо выделяется как самостоятельное начало — творческий принцип, инструмент Бога при создании мира и ниспослании откровения пророкам (см. ниже о «Явителях Божьей Воли»). Этот вывод подтверждается и следующей цитатой:

> «…И подлинно, Мы обучили *Поминание* тому, что соиз*волил* Бог (قد شآء الله) [соделать] тайным в Своем явном и явным в Своем тайном»[9] (гл. 52; B 107б, C 69б).

Обратимся к тому, в каком качестве выступает сам Баб, каковы его особый статус и роль в мироздании. Одним из его эпитетов является *Поминание*:

> «О обитатели Ефрата! Вслушайтесь в глас Господа вашего, всемилостивого...! Величием Своим клянусь, что, подлинно, сие *Поминание* [было] простертым

[7] Все цитаты из этой книги приводятся либо в нашем переводе по тексту двух указанных выше рукописей из собрания ИВР РАН, либо по русскому изданию книги: Баб. Избранное из Писаний (далее: «Баб. Избранное»). «B» означает рук. B 1141, «C» — рук. C 1167. Наши собственные переводы с арабского мы предлагаем рассматривать лишь как предварительные, так как в будущем они вполне могут уточняться. Курсив и квадратные скобки всюду наши. Далее при ссылках на листы рукописей без аббревиатуры «л.».

[8] Иоан. 1:1, 3.

[9] Так в рук. C. В рук. B — явная описка (فی جهره سرا повторяется дважды, что лишено смысла).

ниц предо Мной в пору, когда ничто ваше не обладало бытием» (гл. 47; B 95б, C 62б);

«...Подлинно, был Слуга Божий с истиной при Неопалимой купине[10] прославлен... Подлинно, был он в пору, когда не были [еще] ни день, ни вечность упомянуты при Боге в Матерь-книге» (гл. 31; B 60a, C 41a, б);

«Бог сотворил Его для Себя (الله قد خلقه لنفسه), и, подлинно, были Мы его сотворению для миров возвышенным Словом свидетелем» (гл. 43; B 86a; C 57a);

«…И подлинно, верующих из [числа] предводителей сотворил Бог из сгустков теней от четок [из] света[11] от Нашего *Поминания* (وانّ الله قد خلق المؤمنين من النّقباء من الفئ المتراكم عن سبحات النّور من ذكرنا)... [который] при Боге и при Нас в величайшей истине. И не речет он и буквы иначе как с дозволения Бога и по велению Нашему (وما ينطق بحرف الّا باذن الله و امرنا)... Земля, небеса и то, что между ними, для него как перстень на пальце кого-либо из вас... О верующие, благоговейте пред Богом в *Поминании* Моем (اتقوا الله فی ذکری)...! И подлинно, возвышенное *Поминание* Божие в очах Бога — велико» (гл. 47; B 96б–97a, C 62a–63б);

«Подлинно, Мы ниспослали вам Нашего Слугу из сонма святости (قد نزلنا عبدنا من ملأ القدس), оказав [ему] преимущество перед верующими» (гл. 45; B 90б, C 59б);

«Мы — это он, а он — это Мы (نحن هو و هو نحن), кроме того, что он, поистине, есть он и Слуга Наш, который был свидетелем относительно миров[12] в Матерь-книге, а Мы, поистине, есть Мы. Соделал Бог нас Своими доказательствами (حججه) мирам с неопровержимой Истиной совокупно...

«Подлинно, те, кто присягают тебе[13] в повелении Нашем от Бога... все равно что присягают Богу-Истине» (يبايعونک فی حکمنا من الله... فکانّما يبايعون الله الحق)»[14] (гл. 45; B 91a, б; C 60a).

Итак, согласно тексту, устами Баба речет сама Божья Воля. Это полностью согласуется с учением бабизма, а позднее и веры бахаи о том, что великие пророки-основатели религий являют Божью Волю, поэтому к ним прилагается специальный термин: «Явители Божьей Воли». Познание Бога возможно только через них и их учение. Они — посредники между Богом и человечеством и олицетворители Бога как выразители Его воли для всего творения. При этом они не являют Бога в Его непознаваемой Сущности[15]. В *Каййум ал-асма* это учение уже полностью оформлено:

«Подлинно, Мы разделили море для Моисея и потопили фараона и его народ[16]… И если те, кто не верует в Бога, спросят тебя о сретении Меня (عن لقائی), скажи: „Воззрите на меня (انظروا الیّ), и если устоят ваши души, то увидите Его (انّ استقرت انفسکم فسوف ترونه)“»[17] (гл. 52; B 112a, C 72б);

«...Скажи: „Бог — невидим, но воззрите на меня (انظروا الیّ), о люди! И если устоят сердца [у кого-то] из вас после взгляда на меня в истине (بعد النظرة بالحق الیّ), то увидите (букв.: увидишь) слугу праведного в [положении] чистого служения,

[10] В передаче этого термина мы следуем изданным на русском языке каноническим переводам Священных Писаний бабизма и религии бахаи, например книге: Баб. Избранное.

[11] Может быть понято и как: «От лучей славы [из] света».

[12] Ср.: «...чтобы посланник был свидетелем относительно вас» (Коран 2:137).

[13] То есть Бабу.

[14] Ср.: «Подлинно, те, кто присягают тебе, присягают Богу» (Коран 48:10).

[15] Об этом подробнее см.: Бахаулла, 76–79, 101, 113, 122–124.

[16] Ср. Коран 2:47.

[17] Ср.: «...Он (Моисей) сказал: „Господи! Дай мне посмотреть на Тебя“. Он сказал: „Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору, если она устоит на месте, то ты Меня увидишь“» (Коран 7:139).

непосредственно. И лишь воссияет *Поминание* на горе/над горой[18] Словом тем, внемлите призыву Моему пред Неопалимой купиной: Он есть Бог, кроме Которого нет божества...“»[19] (гл. 68; B 150б, C 96a);

Следование Бабу есть *исключительный* и единственный (для новой эпохи) путь к Богу:

«Скажи: „О обитатели земного мира! Внемлите гласу Моему от сего покрасневшего листа, что произрос от пожелтевшей ветви, воспламенившейся от этого благословенного древа — маслины[20]...: „Подлинно, Я есть Бог. Нет Божества помимо Меня. Так поклоняйся Мне на прямой стезе в Бабе том/сем (فاعبدنی علی خطّ القائم فی ذلک الباب), восходящем от морей Славы (عن بحری البهاء) над горой Синай. И нет пути ко Мне, кроме как чрез Него (ولا سبیل الیّ الا به)...“»[21] (гл. 76; B 167a, C 106a);

«И подлинно, те, которых они призывают помимо Баба сего (یدعون من دون هذا الباب), никогда не ответят им ничем[22]. Не соделал Бог ответ на призыв неверных иначе как величайшим огнем — огонь в огне» (гл. 85; B 185б, C 117б);

«О слуги Мои! Так преклоняйтесь ниц пред Богом и поклоняйтесь Ему на стезе величайшего Баба сего (واعبدوه فی سبیل هذا الباب الاکبر)...» (гл. 111; B 251a, C 157a).

Исключительность Баба подтверждается и следующими пассажами:

«И внушил(а)[23] Я Перу (وقد اوحیت الی القلم), чтобы ты не писал Книгу ту в положении раба (فی مقام العبودیة). И все, что низвел Бог с чернильного Пера от Высочайшего Баба, — отделенные скрижали, воспитующие, позолоченные и сияющие белизной, [исписанные] желтыми чернилами из чистого багряного золота...» (гл. 41; B 82б, C 55a);

«О обитатели земли! Благоговейте пред Господом Богом вашим, который сотворил вас из единой воды (الذی قد خلقکم من مآء واحدة) и создал каждой душе из вас пару от Себя (ولقد خلق لکلّ نفس منکم زوجاً من نفسه). И действительно, Бог вырисовывает ваш облик в Бабе (یصوّرکم فی الباب), как [Сам] того пожелает в истине. И подлинно, Бог наблюдает за всякой вещью» (гл. 48; B 99б, C 65a);

«*Поминание* Божие среди вас не подобен кому-либо из ваших богословов (ما کان ذکر الله فیکم کمثل احد من علمائکم). Клянусь вашим Господом, что он — Истина от Бога (انه الحق من عند الله)... Подлинно, Господь ваш — Бог, и Он есть Истина. И подлинно, *Поминание* — от Бога возвышенного, Истины (الذکر من عند الله العلی الحق)... Не верует в *Поминание* Божие из людей Писания никто, кроме тех, кого упредил Промысл от Господа его. Подлинно, водительство есть водительство Бога. Поистине, вложил Бог благодать в твои[24] руки (الله قد جعل الفضل فی ایدیک). Оделяешь ты [ею], по милосердию Нашему, того, кого пожелаешь...» (гл. 110; B 248б, C 155a-б);

[18] Подразумевается гора Синай.

[19] Ср. евангельские пассажи о Иисусе Христе: «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил», «...видевший Меня, видел Отца...» (Иоан. 1:18, 14:9), «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Послание к Колоссянам 1:15).

[20] Ср. Коран 24:35.

[21] Ср.: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Иоан. 14:6).

[22] Ср.: «...Те, к кому они обращаются, помимо Него, не отвечают им ничем...» (Коран 13:15).

[23] Женский род в русском переводе предпочтительнее, так как субъект здесь — Божья Воля (Творец/Источник Откровения).

[24] То есть Баба.

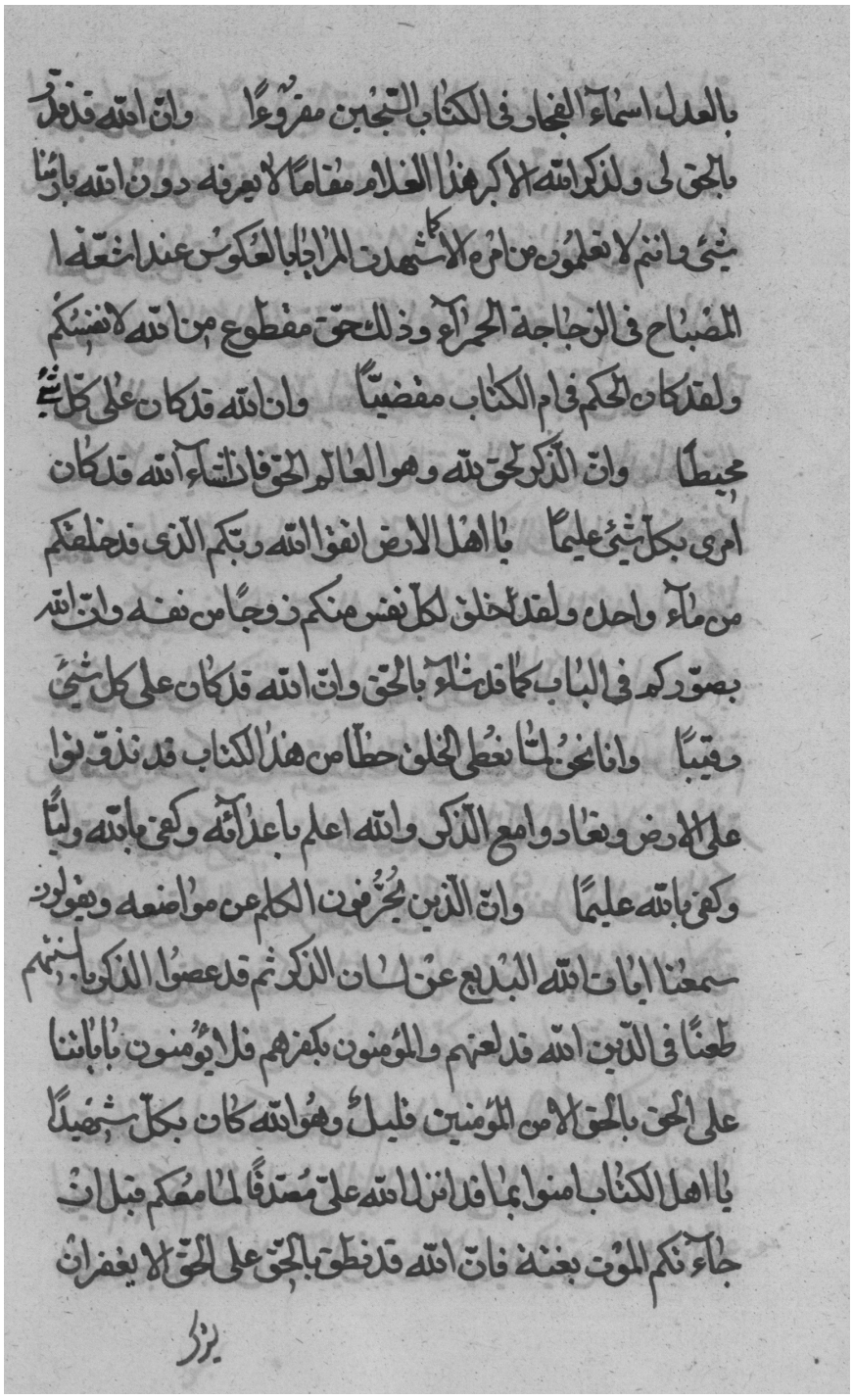


Рис. 1

При этом Баб есть «Слово Божие» и «Свет Божий»:

«О Величайшее Слово (يا كلمة الاكبر)![25] Внемли же Моему призыву от Глаголющего в твоей душе (من الناطق فی نفسک)» (гл. 41; B 82a, C 54б);

«О Верховное Слово Божие (يا كلمة الله الاكبر)! Не страшись и не печалуйся, ибо тем, кто ответил на Твой Призыв, будь то мужчины или женщины, Мы даровали отпущение грехов...» (гл. 31; Баб. Избранное, с. 51; ср. B 60б; C 41б);

«Поэтому устремляйтесь друг пред другом к добрым делам из присутствия Баба сего — Слова Бога возвышенного (كلمة الله العلی)...» (гл. 37; B 73a-б, C 49б);

«О Куррат ал-'Айн (Зеница ока. — *Ю.И.*)![26] Возгласи призывы наивозвышенного Слова (حكم الكلمة الاكبر) служанкам из Своего рода, предостереги их от Величайшего Пламени и объяви им радостную весть о том, что за сим могучим Заветом (العهد الاكبر)[27] грядет вечное воссоединение с Богом в Раю благоволения Его...»

«О ты, Мать *Поминания*![28] ...Воистину ты претерпела муки в Том, Кто есть возвышенная Сущность Божия (فی نفس الله العلی). Признай же положение Сына своего, Кто есть не что иное, как могущественное Слово [Божие] (كلمة الاكبر)...» (гл. 28; Баб. Избранное, 49; ср. B 53a, C 36б);

«...И Слуга сей есть не иначе как слуга Божий и Слово Его (وكلمته), [что] призывает вас к чистой вере/религии (يدعوكم الی الدّين الخالص)» (гл. 94; B 207a, C 130б);

«Подлинно, Мы соделали Книгу сию (هذا الكتاب) знамением величайшему Слову Нашему (آية لكلمتنا الاكبر), чтобы уверились души ваши в его величайшие Дни (فی ايامه الاكبر) и, поистине, обрели бы, по милости Божией, надежду на религию Бога Всевышнего, Достославного» (гл. 105; B 234б, C 147a);

«Когда вступили люди истины в [присутствие] *Поминания*, то сообщил им некоторые повеления он речением своим в истине: „Не горюйте/беспокойтесь о том, как указывать на меня (فلا تبتئسوا بالاشارة الیّ)[29]. Ибо, подлинно, Слово очищено от [утвердительного] указания [на него] и отрицания его (فانّ الكلمة مطهّرة عن الاشارة و نفيها)...“» (гл. 70; B 153a, C 97б);

«О славный Свет Божий (يا نور الله البهی)...! Следуй тому, что внушено тебе от Господа твоего (ما اوحی اليک من ربّک)» (гл. 38; B 74a, C 50a);

«...И возвестит вам Господь Бог ваш, всемилостивый, в Книге сей некоторые из заповедей Своих (فسوف ينبئكم الله...فی هذا الكتاب من احكامه) с истиной при Неопалимой купине, поистине, дивных... О люди! Не сомневайтесь в Свете Бога возвышенном (نور الله العلی), в крупице из заповедей Его, ибо именно он был Искомым в Матерь-книге, по велению Книги (فانه قد كان فی ام الكتاب علی حكم الكتاب مقصوداً)... Подлинно, Бог облачил его в наряд величия с истиной, чтобы свидетельствовали люди о Боге в величайшем наряде...» (гл. 31; B 60a, б; C 41б).

Следует уточнить термины. Что понимается под «Поминанием», можно уяснить из следующих отрывков:

«Бог открыл Мне (الله قد اوحی الیّ), что сие *Поминание* есть величайшее *Поминание* Божие (هذا الذكر ذكر الله الاعظم)... И подлинно, юноша сей — Слуга Божий. Заключил

[25] Обращение к Бабу.

[26] В *Кайюм ал-асма* «Зеница ока» или «Услада очей» — титул, прилагаемый к Бабу, позднее он закрепился за горячей его последовательницей, проповедницей бабизма, принявшей мученическую смерть — Тахирэ.

[27] Идею нового завета, на этот раз с Бабом, точнее с Богом через Баба, мы рассмотрим ниже.

[28] Обращение к матери Баба.

[29] Ср. Коран 12:69.

Бог завет о нем со всякой вещью (قد اخذ الله عهده عن كلّ شئ), и соделал Бог его в истине, поистине свидетелем всякой вещи» (гл. 47; B 93б–94а, C 61б);

«О обитатели земли! Благоговейте пред Богом [при мысли] о Дне Истины. И подлинно, соберем Мы творение на одной возвышенности, и спросит Бог у *Поминания* о том, что вы делали...»

«И подлинно, определил Бог, поистине, Мне и высочайшему *Поминанию* Божию — сему юноше, место, и никто, кроме Бога-творца нашего, нисколько не ведает его. И вы знаете о нем не более, чем зеркала напротив лучей светильника в красной лампаде свидетельствуют [о лучах]» (гл. 48; B 99а, C 65а);

«О верующие! Прислушайтесь к Моему зову, [исходящему] от Баба, и уповайте на благодать из присутствия сего *Поминания* Высочайшего имени Бога (هذا الذكر اسم الله الاكبر)» (гл. 48; B 99а, C 64б).

Итак, «Поминание» подразумевает «Высочайшее/Величайшее Поминание Божие», которое тождественно «Поминанию Высочайшего имени Бога». Обратимся теперь к термину «Баб». В исламе в зависимости от школы и времени ему придавался разный смысл. Одно из распространенных значений — «врата *имама* Махди». В шейхизме термин использовался еще некоторыми учениками по отношению к основателям учения и к первым главам данной общины — Шайху Ахмаду и Сайиду Казиму (хотя свидетельств его применения к себе самими этими мыслителями в исследованных нами их трудах мы не обнаружили)[30]. Текст *Каййум ал-асма* свидетельствует, что в случае с ее автором речь идет о «бабе» не в этих относительно «обыденных» для шейхитов и части других шиитов значениях, а в смысле «Врат Божьих/(познания) Бога» и, соответственно, «Величайшего Баба/Верховных Врат»:

«О обитатели земли! Входите в сии Врата (Баб)...! Бог — вседостаточен, все же помимо Него — бедны [и нуждаются] в Его Вратах (فقراء ببابه)» (гл. 48; B 98б, C 64б);

«И подлинно, сие — из того, что открыто тебе от Бога в подтверждение Бабов Словом истины (ذلک ممّا یوحی الیک من عند الله مصدقاً لبابین علی الکلمة الحق), чтобы были люди, с дозволения Бога Всевышнего, свидетелями Величайшего Имени Бога в Бабе сем... И подлинно, Мы ниспослали сию Книгу Слуге Нашему, чтобы был он для миров увещателем (لیکون للعالمین نذیراً)» (гл. 40; B 78б, C 52б);

«Бойтесь Бога, да не слетит с уст ваших и единого слова о Величайшем *Поминании* Его, кроме заповеданного Богом, ибо в отношении Него Мы утвердили особый завет со всеми Пророками и Их последователями (اخذنا میثاقه عن کلّ نبیّ و امّته). Ведь Мы не посылали Вестников без сего прочного завета (قد...ما نرسل المرسلین الا بذلک العهد القیّم) и, подлинно, Мы не судили ни о чем до того, как утверждался завет [с ним] Того, кто есть [те] Верховные Врата (الّا بعد عهده فی ذلک الباب الاعظم)» (гл. 5; Баб. Избранное, с. 45; ср. B 10а-б; C 7б–8а);

«...Не сотворил Я среди бабов *поминания* подобно сему *Поминанию* величайшего Слова...» (ما خلقت فی الابواب مثل الذکر کلمة الاکبر هذا ذکرا) (гл. 108; B 241а, C 151а).

Проводится явная прямая смысловая и лексическая аналогия между Бабом и посланниками Бога — основателями прежних религий:

«Уже обвиняли в лжи посланников до тебя (رسلا من قبلک), и терпели они то, что слышали[31]… Предписал тебе Бог бедствие, [соразмерное бедствию] всех обитателей [сферы] сотворения, поистине, совокупно» (гл. 64; B 140а, C 89б);

[30] Правда, в сочинении «Путеводитель растерянных» Сайид Казим косвенно обозначает им своего наставника — Шайха Ахмада.

[31] Ср. Коран 6:34.

«О обитатели земли, не будьте из тех, кто уже обвинял во лжи посланников после [их] Книги (الذين قد كذّبوا الرّسل بعد الكتاب)! Ибо, подлинно, Бог в предначертании приговорил [своим] глаголом [к] наказанию неверующих в величайшее *Поминание* (الكافرين بالذكر الاكبر). И повеление уже исполнилось в Матерь-книге» (гл. 81; B 177a, C 112a);

«Неверные, подлинно, замышляют отделить Бога от *Поминания* Его (ان يفرقوا بين الله و ذكره)[32], но Бог положил (букв.: пожелал) усовершить Свой Свет через *Поминание* Свое...»[33] (гл. 61; Баб. Избранное, с. 55; ср. B 131a, C 84a);

«Мы ниспосылали уже *Поминание* в ночь могущества (وانا نحن قد انزلنا الذكر فى ليلة القدر)[34], чтобы свидетельствовали люди, что Бог над всякой вещью мощен... И подлинно, Бог сотворил для вас ночь могущества исполненной в тайне Баба подле Неопалимой купины (على سرّ الباب حول النار مقضيا)» (гл. 103; B 229a, C 143б);

«Таков обычай Божий у тех, кого Мы посылали из Бабов до тебя (قد ارسلنا قبلک من الابواب), и не найдешь ты, поистине, для нашего обычая в самом тебе (فى نفسک) перемены»[35] (гл. 95; B 209б–210a, C 132a);

Прямая аллюзия на пророков Ноя, Худа, Шуайба и Салиха прослеживается в данном пассаже:

«Ужели дивитесь вы тому, что *Поминание* от Бога пришло к вам чрез человека от Нас из вашей среды, чтобы очищал он вас (على نفس منّا فيكم ليزكيكم)... Подлинно, Мы послали *Поминание*, чтобы он призвал вас к чистой религии (قد ارسلنا الذكر ليدعوكم الى الدّين الخالص). Поклоняйтесь Богу — Господу вашему... Скажи: „О обитатели земли! Поистине, Я — величайшее *Поминание* Божие. Не лежит на мне иной обязанности, кроме как передать вам послания Господа моего (الا ان ابلغكم رسالات ربى), советовать вам и обучать вас обычаям пророков, праведников и мучеников...“»[36] (гл. 68; B 148б, C 95a).

В следующем отрывке Баб сравнивается с Давидом:

«О сонм лучей! Внемлите гласу сей воркующей птицы, наподобие песнопений Давида-пророка (على لحن داود النبى), вознесшейся в атмосферу небес» (гл. 108; B 243a, C 152a).

Аналогия с Моисеем и Иисусом, построенная отчасти на том, что и Моисей, и Иисус определяются как «Слово Божие» или «Величайшее Слово (Божие)», так же как и Баб (ср. выше), который, подобно Иисусу, подкреплен Духом Святым, явствует из нижеследующих отрывков:

«И если спросят тебя (т.е. Баба) многобожники от том, что спрашивали у Моисея — Величайшего Слова (موسى الكلمة الاكبر)...» (гл. 61; B 131a, C 84a);

«Подлинно, Иисус, сын Марии есть Наше Слово (كلمتنا)...» (гл. 61; B 131б, C 84б);

«Воистину, Христос — Наше Слово (المسيح كلمتنا), сообщенное Нами Марии»[37] (гл. 61; Баб. Избранное, 55; ср. B 132б, C 84б);

[32] Ср.: «Поистине, те которые не веруют в Бога и в Его посланников, желают отделить Бога от Его посланников...» (Коран 4:149).

[33] Ср. Коран 9:32.

[34] Ср. Коран 97:1. Согласно одному из толкований, этот стих относится к Гавриилу/Джибрилу, см. комментарий И.Ю. Крачковского к переводу этого стиха.

[35] Явная параллель со стихом 17:79 Корана: «По обычаю тех, кого Мы посылали до тебя из наших Посланцев, и не найдешь ты для Нашего обычая перемены».

[36] Ср. текстуальные совпадения в Коране: 2:146, 7:60, 61, 66, 77, 91.

[37] Ср. Коран 4:169.

«Подлинно, Слово Божие — истинно... И ты (т.е. Баб), подлинно, — Слово христиан в Евангелии (وانک کلمة العیسویون فی الانجیل)...» (гл. 91; B 200a, C 126a);

«И подлинно, Мы даровали Моисею Писание[38] и оберегали его в малолетстве, пока не настал предписанный Писанию срок[39], и было, поистине, вознесено в нем установление Бога-Истины. И подлинно, Мы даровали Иисусу, сыну Марии, ясные знамения и подкрепили его Духом[40] от *Поминания* Нашего (وایّدناه بروح من ذکرنا). И подлинно, Мы ниспослали пророкам Книгу из начертанных скрижалей. Подкрепил тебя[41] Бог Духом Святым (الله قد ایدک بروح القدس)...» (гл. 55; B 117б, C 75б–76a);

«И подлинно, Мы направляем/укрепляем Нашего Слугу Духом от Нас[42], коего нет ни в ком другом, в истине, поистине, из сотворенных (نسدّد عبدنا بروح منّا الذی ما کان فی غیره...مخلوقاً)[43]» (гл. 44; B 89б, C 59a);

«О обитатели земли! Подлинно, *Поминание* сие... он, поистине, есть Свет на восходе [Бого]явления/Откровения (فی مطلع الظهور), который уже сиял на горе Синай... Подлинно, есть он День для разделения и День для собирания, срок которому был назначен... Подлинно, он — тот самый Огонь, что был, поистине, видимым возле горы... Именно он и есть глаголющий от Господа своего/о Господе своем (هذا لهو النّاطق عن ربّه)» (гл. 78; B 171a, б, C 108б);

«Подлинно, Я — Огонь, что был, поистине, рекущим, прославленным (قد کنت بالحق ناطقا محموداً) возле горы [Синай]... И, подлинно, есть Я древо Блеска/*Бахá* (الغرس البهاء)...» (гл. 93; B 205б, C 129б).

В нижеследующей цитате, построенной на коранической аллюзии, содержится намек на то, что сам Баб есть Святой Дух:

«И действительно, Мы ниспослали вам сего совершенного человека[44] (وانا نحن قد ارسلنا الیکم ...هذا بشراً سویّاً)[45], подлинно, с Истиной» (гл. 40; B 81a, C 54a).

Глагол ارسلنا «Мы ниспослали» (здесь и выше) не может не вызывать ассоциации с однокоренным с ним словом رسول — «посланник», прилагающимся в религиозных текстах среди мусульман только к пророку Мухаммаду. Однако следующий пассаж оставляет еще меньше сомнений в аналогии между Бабом и Мухаммадом, так как по отношению к Бабу употреблен глагол بعث «ниспосылать/ выдвигать (в религиозном контексте обычно указывает на установленное самим Богом для какого-либо лица, в том числе и Мухаммада, поприще, например пророческую миссию)»:

«И подлинно, облагодетельствовал Бог верующих, когда воздвиг среди них Баба (اذ بعث فیهم باباً) из их среды, чтобы он читал им Его (богодухновенные) стихи/знамения (لیتلوا علیهم ایاته)[46], и очищал их, и обучал их Книге/Писанию и мудро-

[38] Ср. Коран 2:50.
[39] Ср. Коран 2:236.
[40] Ср. Коран 2:254.
[41] Т.е. Баба.
[42] Ср. «...потом Иисусу, сыну Марии, Мы дали ясные указания и укрепили его Духом святым...» (Коран 2:81).
[43] Вариант перевода: «...который не сотворен ни в ком другом». С другой стороны, «Дух от Нас», в отличие от духа человеческого, не предполагает сотворенность.
[44] В данном случае Баба.
[45] Ср. «...тогда послали Мы к ней (к Марии. — *Ю.И.*) духа Нашего, пред ней он принял образ совершенного человека» (Коран 19:17).
[46] Мы полагаем, что конечный алиф в глаголе в обеих рукописях выписан по ошибке. Ср. коранический стих в прим. ниже.

сти[47], воистину они знали раньше из Писания лишь *алиф* и *ба* (букв.: *алиф*, соединенный союзом с *ба*)»[48] (гл. 48; B 98a, C 63б);

Прямое сравнение Баба с пророком Мухаммадом обнаруживается в следующих отрывках:

«Подлинно, Мы послали откровение тебе (قد اوحينا اليک), как послали откровение Мухаммаду и посланникам до него с ясными доказательствами (كما اوحينا الى محمد ومن قبله الرّسل بالبيّنات)...»[49] (гл. 61; B 132a, C 84б);

«О зеница ока! Да не печалят тебя слова многобожников: „Что с этим персидским парнем (ما لهذا الفتى العجمى), воистину? Он ест пищу, ходит по рынкам[50], знакомится с людьми, [обращаясь к ним], подлинно, словом истины — словом весским, поистине, немного тяжеловесным“. Те же слова [недоверия] говорились уже (букв.: предшествовали) о Мухаммаде — посланнике Бога прежде/прежнем (وذلک كلمة سبقت على محمّد رسول الله من قبل). Не найдете никогда в обычае Нашем ни прежде, ни отныне (لسنّتنا من قبل و من بعد) перемены, поистине, и в некоторых вещах» (гл. 109; B 245a, C 153a);

«Книга сия, ниспосланная Нами, подлинно изобилует благословениями и свидетельствует об Истине[51], дабы люди осознали, что решающее Доказательство Бога в пользу *Поминания* Его сходно с тем, коим наделен был Мухаммад, Печать Пророков (انّ حجّة الله فى شأن الذكر كمثل حجته لمحمد خاتم النّبيين)...» (гл. 66; Баб. Избранное, с. 62–3; ср. B 143б, C 91б).

Тема «скрытого имама» (Ка'има/Махди) также присутствует в данной Книге. По учению Баба, с его явлением исполнились пророчества о «выходе этого незримо присутствующего в мире *имама* из сокрытости в конце времен»:

«И подлинно, уже сбылось слово от Нас (ولقد حقّ القول منّا): „Мы непременно наполним восток земли и ее запад, как, поистине, в истине пожелал [того] Бог через непреложную заповедь Книги, справедливостью, подлинно, похвальной, после того, как лицезрели Мы ее (землю. — *Ю.И.*) исполненной неверия“» (гл. 45; B 90б, C 59б)[52];

«О народы земли! Праведностью Бога клянусь, Книга сия силою верховной Истины охватила землю и небеса могущественным Словом Божиим о Том, Кто есть Высшее Свидетельство, ожидаемый Ка'им... Сия посланная свыше Книга прочно утвердила Доказательство Его для всех обитателей Востока и Запада...» (гл. 59; Баб. Избранное, 54; ср. B 126б; C 81a, б).

---

[47] Ср.: منّ الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً من انفسهم يتلو عليهم آيته و يزكيهم ويعلمهم الكتاب و الحكمة... «Бог явил Свою милость верующим, когда воздвиг среди них посланника из их среды, который читает им знамения Его, очищает их, научает их писанию и мудрости...» (Коран 3: 158, ср. 2:146, 209).

[48] Здесь усматривается аллюзия на предание со ссылкой на Джа'фара ас-Садика о Ка'име/Махди, с которым ассоциирует себя Баб (см. ниже): العلم سبعة وعشرون حرفا فجميع ما جاءت به الرسل حرفان فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين فإذا قام قائمنا...اخرج الخمسة والعشرين حرفا (p. al-Ha'iri, 267) — «Знание есть двадцать семь букв, все, с чем приходили пророки, — две буквы. Не познали люди до сих пор более [сих] двух букв. Когда же восстанет наш Ка'им… то извлечет наружу [оставшиеся] двадцать пять букв».

[49] Ср.: «Поистине, Он свыше ниспослал тебе это Писание в подтверждение того, что ему предшествовало: прежде ниспослал Он Тору и Евангелие в руководство людям, а ныне этот *Фуркан*/Коран» (Коран 3:2).

[50] Ср. Коран 25:8.

[51] Ср. Коран 3:170, 6:92.

[52] Явная аллюзия на известное предание о Ка'име/Махди: يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ... (Amoli, с. 102 и др., ср. al-Majlisi, с. 173, 118, Китаб ал-футухат, с. 327, 333, al-Hurr al-'amili, 165 (518)) — «...наполнит [Махди] землю справедливостью и правдой, как наполнена была она насилием и гнетом».

Приведенные выдержки красноречиво свидетельствуют, что Баб использовал уже в ранней своей Книге терминологию, которая в персо-арабоязычной религиозной среде неразрывно ассоциируется с откровениями великих пророков — основателей религий и их богодухновенными Книгами, прежде всего с Кораном и пророком Мухаммадом: *вахй* — откровение/внушение (Бога), *нузул* — ниспослание/низведение (Богом Писания человечеству через пророка), *аййат* (во мн.ч.) — богодухновенные знамения/стихи, из которых состоят Писания, прежде всего Коран и др. И выдвижение автора Книги на его духовную миссию описывается глаголами, ассоциирующимися в религиозном контексте с пророками. Сам стиль Книги и ее содержание столь нарочито напоминают Коран. Положение Баба и его эпитеты также ставят его по меньшей мере в один ряд с великими пророками. Прямые сравнения и аналогии с Моисеем, Иисусом и Мухаммадом подтверждают этот вывод. Ни один мусульманский философ, основатель школы, движения или суфийского братства в исламе, каким бы значительным ни был его статус, не использовал бы никогда такой лексики по отношению к себе и своей миссии и не прибегнул к таким сравнениям. Это впечатление еще больше усилится, когда мы перейдем к пассажам, в которых описывается Книга Баба и его роль. При этом неизменно подчеркивается, что эта Книга — от Бога (т.е. утверждается ее божественное происхождение). Мы используем в переводе термин «Книга» вместо «Писания» по чисто субъективному предпочтению. Однако вначале обратимся к вопросу, как могла в мусульманской среде, в которой с веками укоренилось представление о Мухаммаде как о «печати пророков» в смысле завершенности череды пророческих откровений[53], утвердиться идея, что «скрытый имам», с которым фигурально ассоциировал себя Баб, должен принести с собой новую Книгу? Рассуждая даже чисто теоретически, очевидно, что если бы эта идея была абсолютно чужда данной среде, она не имела бы никаких шансов на успех, тогда как Баб обрел множество сторонников, далеко не все из которых отреклись от него, осознав, что он заявляет о себе как о новом пророке и носителе очередного после Мухаммада откровения[54]. Обращение к преданиям, со ссылкой на 5-го шиитского *имама* (Абу Джа'фара), убеждает, что среди них имеются такие, которые указывают на новую Книгу и новое откровение, с которым явится Ка'им/Махди: يقوم القائم بأمر جديد وكتاب جديد وقضاء جديد، على العرب شديد (ср. ал-Ну'мани (гл. 14), 255; Тарджума-йи Гайбат, 250; al-Hurr al-'amili, 165 (520); al-Ha'iri, 247) — «восстанет Ка'им с новым Повелением, и

[53] Такое представление, основанное на особой интерпретации коранического стиха 33:40, судя по некоторым фактам, господствовало в исламской среде не всегда. Во-первых, невозможно игнорировать стих 7:33, из которого однозначно вытекает, что посланники Бога человечеству с богооткровенными стихами/знамениями (*аййтами*) должны появляться и в будущем: يا بنى آدم إمّا ياتينّكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتى... — «О сыны Адама! Когда придут к вам посланцы из вас, они рассажут вам Мои знамения/возвестят вам Мои стихи». Не только в русских переводах И.Ю. Крачковского и Г.С. Саблукова, а также в западных глаголы в этой фразе указывают на будущее время, но, что особо примечательно, и в персидских, включая ранние, ср. *Тафсир-и Табари*: يا فرزند[ان] آدم كه بيايد بشما پيغامبران از شما، می خوانند بر شما آيتهای من (Тарджума-йи Тафсир, с. 501). Форма сослагательного времени *биайад* в данном контексте может выражать лишь действие будущего времени и никак не может указывать на прошедшее. Крайне знаменательно также и то, что переводчики в 4 в. хиджры, «не дрогнув», перевели арабское *русул* персидским *пайгамбаран*, которым обозначаются исключительно великие пророки-посланники, основатели религий. А может быть, у них и не было причины для беспокойства, так как в ту эпоху возобладавшего впоследствии понимания еще не существовало или оно не было господствующим? Ср. и современный персидский перевод Корана: ای فرزندان آدم چون پيغمبرانی از جنس شما بيايند و آيات مرا برای شما بيان كنند (ал-Кур'ан ал-Карим, с. 119). Разные аспекты этого вопроса см. у Fazel, Fananapazir, см. также наш комментарий к переводу (Бахаулла, с. 203–205 (ком. 487).

[54] На встрече бабидов в Бадаште в 1848 г., на которой впервые в полном объеме было озвучено, какую роль отводит себе Баб — не главы шейхитской общины и не «Врат (Баба) *имама* Махди», а носителя отдельного от ислама религиозного откровения, некоторые бабиды отреклись от своей новый веры и покинули лоно бабизма, ср. (Momen, 2007, с. 81).

с новой Книгой (!), и с новым приговором, тяжелым для арабов» или: يقوم بأمر جديد وسنة جديدة وقضاء جديد على العرب شديد (ср. al-Ha'iri, 264) — «восстанет с новым Повелением, и новыми постановлениями, и новым приговором, тяжелым для арабов».

Возвратимся теперь к выдержкам из *Кайюм ал-асма*. В ней постоянно подчеркивается, что Книга Баба — божественного происхождения, и она сравнивается с Кораном:

«Сия есть Книга *Поминания* Божьего через величайшее Слово с истиной для миров совокупно (هذا الكتاب ذكر الله على الكلمة الاكبر بالحق على العالمين جميعاً). И подлинно, изъяснил Бог Свои повеления в *Фуркане*/Коране прежде и в Книге сей с истиной (فى الفرقان من قبل و فى هذا الكتاب بالحق), и определенно не найти вам в величайшем повелении Божьем в этой [Книге] и в той (فى هذا و هذا) никакого расхождения, поистине, [и] в некоторых вещах...» (гл. 33; B 64a, C 44a);

«И подлинно, не ниспослал Бог в Своей Книге прежде и буквы, кроме той, что ниспослал Он с истиной в Книге сей (ما انزل فى كتابه من قبل حرفا الا وقد انزله بالحق فى هذا الكتاب) сокровенно, сообразно положению Баба» (гл. 33; B 64б, C 44a);

«О верующие, не говорите слова многобожия после Истины![55] Ведь уже прежде *Различение*/Коран (الفرقان) подвел(о) вас к истине [в том, что касается] повеления о Бабе достохвальном. Клянусь вашим Господом, подлинно, Книга сия и есть *Различение*/Коран, [что был(о)] прежде (هذا الكتاب هو الفرقان من قبل). Бойтесь Бога и не отвергайте одну часть Писания/Книги после добрых дел [во исполнение] другой ее части...»[56] (гл. 81; B 178a, C 113a);

«И, подлинно, если бы сии два *Фуркана* были бы не от Бога, то, поистине, они нашли бы в них большие расхождения» (وان هذين الفرقانين لو كانا من عند غير الله لوجدوا فيهما على الحق بالحق اختلافا كثيراً)[57] (гл. 99; B 218б, C 137б);

«О верующие! Ешьте из того разрешенного и благого, чем снабдил вас Бог... а не из того, что воспретил Бог в Своей Книге прежде и в Книге сей (ولا ممّا حرّم الله فى كتابه من قبل وفى هذا الكتاب)» (гл. 103; B 230a, C 144б);

«Каждому народу (букв.: общине) мы ниспослали книгу на его языке[58]. Сию Книгу Мы, воистину, открыли на языке *Поминания* (لقد نزلنا هذا الكتاب بلسان ذكر ...) [Нашего], а сей язык и впрямь удивителен. Подлинно, *Поминание* Наше есть [вечная] Истина, [исходящая] от Бога (وانه هو الحق من عند الله)...» (гл. 3; Баб. Избранное, 44; ср. B 7б, C 5б);

«Стихи те, подлинно, суть стихи Корана с Истиной от Господа Бога твоего (وان تلک الايات ايات القران بالحقّ من عند الله ربّک)...» (гл. 87; B 190a, C 120a);

«Подлинно, Мы ниспослали (قد نزلنا) Слуге Нашему сию Книгу от Бога (هذا الكتاب من عند الله) с истиной...» (гл. 3; B 5б, C 4б);

«Знайте, о слуги Всемилостивого... и следуйте тому, что [Он] открыл Слуге Нашему в Книге сей (ما اوحى الى عبدنا فى هذا الكتاب) из повелений мирам с истиной, поистине, совокупно (جميعاً)» (гл. 19; B 34a, C 24a);

«О народ Престола, вслушайтесь в Мой зов, [исходящий] от сего арабского Юноши, который речет не по прихоти [своей], но по Откровению от Господа своего наивозвышеннейшего[59] (الذى ما ينطق عن الهوى الا عن وحى من ربّه الاعلى)[60]» (гл. 110; B 249б, C 156a);

---

[55] Ср. Коран 9:75.
[56] Ср. Коран 2:79.
[57] Ср. Коран 4:84.
[58] Ср. Коран 14:4.
[59] Ср.: «И говорит он (т.е. Мухаммад) не по прихоти/пристрастию. Это только откровение, которое ниспосылается» (Коран 53:3–4).
[60] В рук. C: ... الذى قد كان ما ينطق .

«О зеница ока! Скажи: „Все, что низвел Бог с моего пера в Книге той, [проистекло] не иначе как с дозволения Бога-Истины...“ (كلّما اجرى الله من قلمى فى ذلک الكتاب ما كان الا باذن الله الحق)» (гл. 108; B 243б, C 152a);

«О обитатели земли! Подлинно, обещание *Поминания* Божиего — истинно. Ибо не изрекает Он ничего, кроме как от Бога-Истины (انه ما ينطق الا عن الله الحق). Кто же правдивее Бога Истинного речением?»[61] (гл. 60; B 129б, C 83a);

«Сия Наша Книга глаголет вам в истине (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق). И подлинно, были вы до нее из небрежащих к Нашим стихам о Бабе том (وان كنتم من قبله عن اياتنا فى ذلک الباب من الغافلين), записанным в Матерь-книге, по дозволению Бога Всевышнего. И подлинно, ниспослали Мы сию Книгу Слуге Нашему, чтобы были люди вокруг него... постоянно свидетельствующими об Истине. Скажи: “Я — не новинка среди Бабов (قل ما كنت بدعاً من الابواب)[62], и не соделал меня Бог [чем-либо] помимо Слова Своего (وما جعلنى الله من دون كلمته) с истиной, поистине, свидетельствующего мирам. И подлинно, превознес Бог Свои стихи в Книге сей (وان الله قد فضّل اياته فى هذا الكتاب) над сокровеннейшими из тайн в какой-либо вещи, что в истине, поистине, соделал Бог упомянутой кому-либо в Книге прежде этой (ما اوجد الله فى الكتاب على احد الحق بالحق من قبله مذكوراً)[63]. Подлинно, Мы ниспослали стихи (نحن قد انزلنا الايات) мирам, чтобы были люди вокруг Баба упомянуты посредством Баба (حول الباب بالباب مذكوراً). И, истинно, Мы ниспослали вам *Поминание*... И подлинно, уберег Бог верующих от зла лицемеров из-за того, что были упомянуты они в присутствии Баба как уверовавшие в Баба (لما قد كانوا لدى الباب بالايمان للباب مذكوراً)» (гл. 31; B 61a, C 42a).

Последний отрывок знаменателен во многих отношениях. Помимо того, что он содержит рассмотренную выше терминологию, он позволяет сформулировать следующее: а) Баб оговаривает свое особое место среди *бабов* (ср. выше), при этом с явной аллюзией на пророка Мухаммада, который аналогичным образом «не был новинкой среди посланников»; б) он не только ставит свою Книгу в один ряд с Писаниями прежних религий, но и подчеркивает особую значимость стихов и полноту откровений, ниспосланных ему Богом, по отношению к прежним пророческим откровениям (ср. ниже); в) наконец, он говорит об «уверовавших в Баба», используя слово *иман* (вера в религиозном смысле), а уверовать — значить принять его учение как новую религию и признать его самого как ее основателя (в Коране «уверование», выражаемое с помощью этого или однокоренных с ним слов, применяется по отношению к Богу и его посланнику — Мухаммаду). Эти же положения (особой полноты откровения Баба, богодухновенности его Книги и др.) содержатся и в цитируемых ниже отрывках:

«...Мы ниспослали религиозным общинам — тем, что были прежде вас (الامم الذين من قبلكم), шелуху (букв.: шкурки) от того, что ниспослали вам (قشوراً مما قد نزلنا عليكم)...» (гл. 53; B 112a, C 72б);

«Истинно, Мы, по соизволению Божиему, говорили с Моисеем (وانا نحن قد تكلّمنا لموسى) из Неопалимой Купины на Синае и явили обитателям ее бесконечно малую частицу (букв.: менее игольного ушка) Твоего Света (وانا قد اظهرنا من نورک اقل من السّم الابرة) на [Таинственной] Горе...» (гл. 53; Баб. Избранное, 64; ср. B 112б, C 73a);

[61] Ср. Коран 4:89, 121.

[62] Ср. قل ما كنت بدعاً من الرسل — «Скажи: „Я — не новинка среди посланников“» (Кор. 46:8).

[63] Может быть осмыслено и как «кому-либо в Книге с Его (Бога) стороны/от Него», что не меняет общего смысла, так как в обоих случаях речь идет о Священных Писаниях до Баба.

«...Возвеличил(а)[64] Я превознесенных ради Бога в истине от сего Баба величайшего — этого красноречивого арабского юноши, которого вы найдете в Торе, Евангелии, Псалмах и *Фуркане*/Коране (هذا الغلام العربی الفصیح الذی تجدونه فی التوریةو الانجیل والزبور و الفرقان...)...» (гл. 54; В 115б, С 74б–75а);

«...Парень сей (т.е. Баб)... он есть тайна в сирийском/арамейском Евангелии (هو السرّ فی الانجیل سریانی), есть он тайна[65] в Торе Господней (فی التوریة ربّانی) и тайна, сокрытая в мухаммадовом Коране (وهو السرّ المستر فی الفرقان احمدی)» (гл. 109; В 245а, С 153а)[66];

«Подлинно, сия есть Наша Книга (انّ هذا کتابنا). Мы ниспослали ее Слуге Нашему (قد نزلناه علی عبدنا) с истиной, чтобы стали вы кроткими с помощью нее и сеяли в свои души до Дня, в который не овладеете [ничем] для своих душ, кроме того, что пожали вы на стезях Баба...» (гл. 30; В 58а, С 40а);

«О верующие! Благоговейте ради Бога пред Словом Его — Истиной (فی کلمته الحق)... Так выходите из ваших земель и призывайте народ величайшей Книгой сей (بالکتاب الاکبر هذا) в Святую землю...» (гл. 27; В 49а, С 33б);

«О слуги Божии! Знайте, что доказательство Божие (حجة الله) в Матерь-книге убедительно предстало в этом Бабе... О люди знания, благоговейте пред Богом в *Поминании*... Ниспослал Бог богооткровенные стихи в Книге той (الله قد نزل الایات فی ذلک الکتاب), будут люди, быть может, свидетелями Нашим стихам в сем Бабе» (гл. 18; В 32б, С 22б);

«...Не оставил Бог ни для кого доказательства после *Поминания*» (гл. 101; В 225а, С 141а);

«Сия есть Книга от Бога *Поминанию* с Истиной (هذا کتاب من الله الی الذکر بالحق)» (гл. 101; В 224б, С 141а);

«Подлинно, низвел Бог Книгу с величайшей истиной Слову Своему (ان الله قد انزل الکتاب بالحق الاکبر علی کلمته)... Подлинно, Мы возвысили *Поминание* от Нас (الذکر من عندنا) с истиной, поистине...» (гл. 19; В 33б, С 23б);

«Подлинно, Мы низвели сию Книгу Слуге Нашему (انا نحن قد انزلنا هذا الکتاب علی عبدنا), чтобы вы уверовали в Бога и Его избранных и творили добрые деяния на путях Баба ради Бога... И Мы послали вам человека в подтверждение истинности того, что при вас, и у тех, кто был до вас (وانا قد ارسلنا الیکم بشرا مصدقا لما معکم و للذین من قبلکم), поистине. Как же вы не веруете в Бога в том, что низвел Бог Своему Слуге...?» (гл. 25; В 44а-б, С 30б)[67];

«Если были вы искренни в том, о чем взываете к Нам издавна, то, подлинно, Мы ниспослали уже от Нас человека как вы (فانا قد نزلنا من عندنا بشرا مثلکم), чтобы он напомнил вам о Днях Бога возвышенного, которые уже близки в Матерь-книге... Так как же вы [хотя бы] в малой степени не веруете в наши богооткровенные стихи (لا تؤمنون بایاتنا) с истиной, поистине, дивные?» (гл. 26; В 47а, С 32б);

«О обитатели земли! Бойтесь Бога, [благоговея] пред мощью этого городского (мединского?) арабского юноши (هذا الغلام العربی المدنی), который был у Неопалимой Купины в несокрушимой мощи. И нет ни единой души, что познала его, кроме как

[64] Повествование здесь от лица Творца/Источника Откровения — Воли Божьей (см. выше).

[65] В рук. С вместо слова السرّ «тайна» здесь и ниже السطر «строка».

[66] Этот и три процитированных выше пассажа, очевидно, следует рассматривать сквозь призму учения бабизма и религии бахаи о «прогрессирующем откровении», согласно которому во всех божественных откровениях, полнота которых возрастает от одного откровения к другому, соответственно поэтапному коллективному взрослению человечества, бывает явлена одна и та же божественная Реальность — Божья Воля. См. Бахаулла, с. 136, 208–210 (ком. 583).

[67] Ср. Коран 2:38, 83 (89), 85, 91; 3:2, 34, 44; 4:50; 5:50, 52; 35:28; 46:29; 61:6, а также 17:94 (96).

[та], что была приведена к Воде в великом спасении. И он познаваем по дивным богооткровенным стихам от Бога мудрого (وهو المعروف بالايات البديعة من عند الله الحكيم)...» (гл. 26; B 46б–47а, C 32а);

«...О верующие! Благоговейте пред вашим Господом всемилостивым, который сотворил вас. И обучает вас Бог в Книге сей обычаям пророков и праведников (ويعلمكم الله فى هذا الكتاب سنن النبيين و الصديقين)» (гл. 37; B 72б, C 49а);

«И подлинно, Книга сия ведет к тому, что прочнее в Истине... О слуги Всемилостивого, бойтесь Бога, [остерегаясь] искажать Книгу, [заменяя] и одну букву из того, что ниспослал в ней Бог с истиной, на другую (اتقوا الله من تحريف الكتاب حرفا مما قد انزل الله فيه بالحق على غير الحرف). Ибо постановил Бог в Матерь-книге для делающего сие, поистине, огонь великий» (гл. 41; B 81а, C 54а);

«О верующие! И читайте стихи Божии в Книге той нараспев (فرتّلوا ايات الله فى ذلک الكتاب...ترتيلا), как истинное журчание, наподобие речистых жителей Хиджаза. И читайте, как ниспослал вам Бог с истиной, подлинно, устами Баба достохвального» (гл. 41; B 81б, C 54а);

«Бог ниспослал Книгу от Себя (الله قد انزل الكتاب من عنده), чтобы познали люди *Поминание* должным образом через *Поминание* (ليعلم النّاس حق الذكر بالذكر)... Подлинно, Мы уже низвели сию Книгу вам, чтобы были вы упомянуты чрез наши знамения в Бабе сем при Неопалимой Купине. И подлинно, послал тебе Господь твой откровение (ولقد يوحى اليک ربک) о величайшем Завете Бога» (гл. 42; B 83б, C 55б);

«И подлинно, Мы ниспослали тебе эту Книгу... и, поистине, Бог не сотворил ничего из вещей — ни влажного, ни сухого, повеление о чем не начертал бы Бог собственноручно в Книге сей (الا وقد كتب الله حكمه بايديه فى هذا الكتاب)» (гл. 42; B 84б–85а, C 56а);

«И нет ни единой вещи, которой бы Бог не начертал предел в сей Книге руками *Поминания* Божьего с установленным сроком, запечатанным...»[68] (гл. 47; B 95б, C 62б);

«О обитатели земли! Подлинно, Книга сия есть истолкование всякой вещи, как водительство и милость тем, кто желает Бога, пред Бабом в истине коленопреклоненно, подлинно, достохвально...

Так, читайте из Книги сей то, что вам под силу, и поминайте Бога после прочтения нараспев (بعد التلاوة) словами истины в сей Его Книге правдивости (على كلمة الحق فى كتابه الصدق هذا)» (гл. 111; B 252а, C 157б);

«Подлинно, сия Книга есть руководство в истине (انّ هذا الكتاب هدى على الحق)[69]. Не берите, поистине, [себе] покровителем/поручителем никого, кроме *Поминания* Бога истинного/Истины[70].

...Мы ниспослали Книгу Нашему величайшему *Поминанию* (على ذكرى الاكبر) — сему арабскому юноше, дабы были люди свидетелями тому, что он есть истина от Бога (انه هو الحق من عند الله)...» (гл. 75; B 165б, C 105б);

«Мы соделали Книгу сию стихами для рассудительных (جعلنا هذا الكتاب ايات لاولى الالباب)... О прозорливые из людей Баба (يا اولى الابصار من اهل الباب)! Сия Наша Книга глаголет вам в истине (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق)» (гл. 111; B 250б, C 156б);

«И подлинно, когда Мы представили в собрании величайших атомов сие Высочайшее имя (لمّا عرضنا فى مشهد الذّر الاعظم هذا الاسم الاكبر) творению в истине, то

[68] Ср. Коран 3:139.

[69] Ср. Коран 2:1; 3:2 и др.

[70] Ср.: «Мы дали Моисею Писание и поставили его в руководство сынам Израилевым: „Кроме Меня, никого не берите себе покровителем“» (Коран 17:2).

опередили[71] пророки некоторых из них в твердости (على العزم). И подлинно, соделал их Бог, поистине, предстоятелями (اماماً) для миров[72]. Среди них те, кто замешкался менее, чем на мгновение ока комара. И навел на них Бог недуги — [на таких], как Адам, Шуайб, Иона и Йов, пока не признали они твою (т.е. Поминания. — *Ю.И.*) истинность. Затем опередили с откликом [на призыв Бога] исполнители духовных завещаний (اوصيا) пророков. Поэтому, соделал Бог их *имамами*/предводителями [на] земле (ائمة الارض). Затем поспешили те, к кому уже устремилась подмога от *Поминания* и кто из людей отстал в том, что повелевала Книга. И нет ничего из вещей, что не исчислили бы Мы в Книге той ясной (فی ذلک الکتاب مبیناً)» (гл. 47; B 97a, C 63б);

«О зеница ока! Метай же в них (т.е. в души верующих) стихи/знамения из увесистых метеоров — наподобие стихов/знамений, что установил Бог относительно Баба в Книге той ясно(й) (فی ذلک الکتاب مبیناً)» (гл. 88; B 193б, C 122a).

Последние два отрывка знаменательны еще и тем, что в них «ясный/ясная» и «Книга» представлены сочетанием. Так в Коране обозначается Коран[73]. Здесь опять проводится явная параллель между Книгой Баба и Кораном. Аналогичные сравнения делаются и в других пассажах. При этом в некоторых из них подчеркивается, что Книга Баба — это «новая» по отошению к Корану и прежним писаниям книга, как ново в этом смысле и его откровение:

«Подлинно, Мы ниспослали тебе Книгу сообразно Книге прежде (قد نزلنا الکتاب علیک علی طبق الکتاب من قبل) до единой буквы соответственно божественному откровению и иносказательному толкованию смысла (علی التنزیل و التاویل)...» (гл. 24; B 42a, C 29б);

«И тот, кто верует в Бога, в Его Книги, в Его посланников, в Его богооткровенные стихи и не делает различия между каким[и]-либо из Его стихов, уже обезопасился от величайшего страха и вошел, поистине, в Рай с истиной... Не соделал Бог Повеления/Дела Нашего иначе как единым (وما جعل الله امرنا الا واحدةً)...»[74].

И подлинно, в каждой вещи соделали Мы знамение от Нашего Слуги с истиной вокруг Баба, поистине, сокрытым... О рабы Божии! Донесите повеление Божее от Баба (امر الله من لدی الباب) среди вас тому, с кого спрашивается [имеющийся] у него Завет от Бога о Бабе (عهد من الله حول الباب)... И не следуйте за вашими прихотями после того, как к вам пришла Истина от Господа вашего в Книге сей через величайшее Слово (بعد ما جآءکم الحق من ربکم فی هذا الکتاب علی الکلمة الاکبر)...» (гл. 30; B 59a, б; C 40б, 41a);

«О верующие! Ужели не достаточно вам сей Книги как доказательства против вас от Бога (الم یکفکم هذا الکتاب حجّة من عند الله علیکم)[75]? Как же веруете вы тогда в Мухаммада, в сокровенное, согласно его Книге?»[76] (гл. 41; B 81б, C 54б);

«И не следует вам отвергать одну часть Писания и верить в другую его часть[77]. И тот, кто не уверовал после сей Книги (فمن کفر بعد هذا الکتاب), того Мы осудили на тяжелейшую муку...» (гл. 28; B 59a, C 40б);

---

[71] В тексте: سبغوا (букв.: были полными, изобильными). Мы предполагаем здесь ошибку и читаем سبقوا. В первом же случае следовало бы перевести: «и исполнены были пророки [большей] твердости по сравнению с некоторыми», что не меняет общего смысла.

[72] Ср. Коран 2:118.

[73] Ср. Коран 5:18 и др.

[74] Ср. Коран 2:118.

[75] Ср. «Не довольно ли для них того, что Мы ниспослали тебе Книгу...?» (Коран 29:50).

[76] Ср. «...тем, которые веруют в сокровенное...» (Коран 2:2).

«О обитатели земли! Ухватитесь за вервь Бога недосягаемого — [за] *Поминание* Наше, арабского юношу, который был сокрыт в точке снега над огненными морями...

О обитатели земли! Внемлите призыву Господа Бога вашего... из уст Слуги — сего арабского юноши (اسمعوا ندآء ربكم الله... من لسان العبد هذا الفتى العربى), который у Бога Всевышнего [поднялся] на великое Дело внове (على الامر العظيم بديعاً)[78]. И подлинно, открыл Мне Бог (الله قد اوحى الىّ) с истиной на сей Святой земле: "Я — Бог, и нет божества, кроме Меня. Так поклоняйтесь Мне на путях сей подвижной багряной стези при созидании Дела внове (فى بدع امر)... дабы быть вам вписанными у Меня в число Моих приближенных рабов вокруг Баба"» (гл. 29; B 55б, C 38a);

«И подлинно, Мы ниспослали Книгу сию как тайну от Корана (سرّا من القرآن), начертанную над потаенной [истиной] подле сокровенной тайны. И нет никого, кроме тех, кто отрекся уже от Бога, кто усомнился бы, что [хотя бы] одна ее буква [не] есть буква Корана. И подлинно, ниспослал ее Бог прежней мощью Своей *Поминанию* Своему внове, с новой Истиной, заново (وانّ الله قد انزله بقدرته القديم على ذكره البديع على الحق البديع بديعاً)» (гл. 41; B 83a, C 55a);

«И подлинно, определил вам Бог повелением Своим смерть, поистине, жизнь, собирание и воскресение, воистину[79], дабы вспоминали вы в Его знамениях нечто из того, что произвел Бог внове (احدث الله... بديعاً) ночью и днем через недосягаемого Баба того» (гл. 35; B 69a, C 47a).

Еще выше цитировались пассажи, в которых Писание, которое принес с собой Баб, не только ставится в один ряд с Кораном, но и утверждается его бóльшая полнота и совершенство по отношению к прежним откровениям. Эта же тема развивается и в других отрывках:

«...Проложил Бог стезю для тех, с кого, поистине, потребуется отчет пред Господом своим о Бабе. И подлинно, Бог ниспослал сию Книгу Слуге Своему (قد انزل هذا الكتاب على عبده), чтобы быть ему, поистине, с дозволения Нашего, свидетелем мирам с истиной. Подлинно, Мы целиком внесли в ту Книгу с истиной, поистине, все, что ниспослано пророкам (قد احصينا فى ذلک الكتاب كل ما نرل على النّبيّن) и праведникам во всех скрижалях» (гл. 10; B 17б, C 13a);

«О сонм богословов! Подлинно, после сей Книги запретил вам Бог преподавание чего-либо, помимо нее (ان الله قد حرّم عليكم بعد هذا الكتاب التدريس فى غيره). Обучайте людей заповедям ее и отвернитесь от тщеты исторгнутых книг у вас (الكتب المجتثة فيكم). Подлинно, Книга Бога — она и есть Истина (فان الكتاب الله لهو الحق). Он — Бог был свидетелем тому, что вы делаете» (гл. 27; B 49б, C 34a);

«...Ужели вы не знаете, что доказательство Божие (حجة الله) среди вас, и он — призывающий вас от Бога Всевышнего (وهو داعيكم من عند الله العلى) в истине...»[80] (гл. 34; B 67a, C 45б);

«И знайте, слуги Божьи, что, подлинно, Бог уже завершил Свое доказательство среди вас после Книги сей, если уверуете в *Поминание* Наше (ان الله قد اتم حجته فيكم بعد هذا الكتاب ان تومنوا بذكرنا)...» (гл. 34; B 67б, C 46a).

Опять звучит тема уверования в Баба. Мы рассмотрим ее подробнее ниже. А пока обратимся к строкам, в которых подчеркивается неповторимость и уникальность его

[77] Ср. Коран 13:36.

[78] Здесь и ниже мы переводим بديعاً и بدع по аналогии с Кораном 6:101 в пер. И.Ю. Крачковского: «Создатель внове небес и земли!».

[79] Ср. Коран 25:4.

[80] Ср. Коран 46:30, 31.

Книги. Обращает на себя внимание то, что теми же словами Мухаммад взывает в Коране к людям в подтверждение нерукотворности Корана. Ср. текст Баба:

«О обитатели земли! Если вы искренни/правдивы в исламе, то представьте речение из Книги наподобие этой (ان کنتم صادقین فی الاسلام فلتاتوا بحدیث من مثل هذا الکتاب)[81] в совершенной (букв.: чистой) Истине. Клянусь Господом небес и земли, не суметь вам никогда [сделать это]... Славен Бог... Не сможет вовек никто, кроме Бога, низвести Книгу (ان ینزل الکتاب), поистине, с истиной... Кто повинуется Богу и Слову Его, достиг Истины в великой благости, а тот, кто воспротивился Богу и Его Бабу (من عصی الله و بابه), тот заблудился в [своем] глубоком заблуждении» (гл. 30; B 59б; C 41a);

«Клянусь Господом твоим, если бы собрались обитатели земли с ее востока и запада, чтобы представить Книгу, подобную сей, то не сумели бы никогда... (ان یاتوا بمثل هذا الکتاب لن یستطیعوا...)[82] (гл. 43; B 85б–86a; C 57a).

Приведем еще несколько отрывков, где говорится об откровении (*вахй*) Бабу и его богодухновенных стихах (*аййат*):

«Подлинно, Мы открыли тебе (قد اوحینا الیک) нечто (букв.: из вестей) из сокровенного[83] и низвели тебе сию Книгу (نزلنا علیک هذا الکتاب) с истиной...» (гл. 3; B 6б, C 5б);

«Внемли[84] тому, что ниспосылается тебе в откровении от Господа твоего (یوحی الیک من ربّک)[85]...

Знайте, слуги Божии, уже пришел к вам Свет от Бога (قد جآءکم النّور من الله)[86] возвышенного, поистине, ярко сияющий» (гл. 20; B 35a, C 24a);

«О зеница ока...! Вот нечто из того, что открыл тебе Бог (ذلک ممّا قد اوحی الله الیک) на стезе мудрости...» (гл. 27; B 50a, C 34б);

«Хвала Богу, который уже низвел стихи с истиной Своему Слуге (الحمد لله الذی قد نزل الایات بالحق علی عبده), чтобы уверовали люди в *Поминание* Всемилостивого в Книге той (لیکون النّاس بذکر الرّحمن فی ذلک الکتاب مؤمنا) и свидетельствовали о любви *Поминания*/к *Поминанию*...» (гл. 44; B 87a, C 57б);

«Бог — нет божества, помимо Него, Истинного, и Он, поистине, держит в руках [бразды] повеления... речет: „Нет божества кроме Меня, вот уже собрали Мы творения для Дня *Поминания* (لیوم الذکر), нет в том (в нем?) сомнения“. Кто же правдивее речью, чем Бог предвечный[87], и кто же правдивее *Поминания* речением от Бога в стихах и письменах/псалмах в истине, поистине, созижденных внове при Произволении...? (ومن اصدق من الذکر بالایات والزبر علی الحق بالحق حدیثا من عند الله وبدیعا عندالارادة...)»[88] (гл. 51; B 107a, C 69б);

«И подлинно, Мы ниспослали Книгу величайшему Слову и соделали его, поистине, средоточием (نقطة وسطا) по справедливости, дабы было *Поминание* властелином от Нас над вами, поистине, с однозначно толкуемыми стихами (لیکون الذکر

[81] Ср. فلیاتوا بحدیث مثله ان کانوا صادقین — «Пусть представят они какую-нибудь речь, подобную ему, если они правдивы» (Коран 52:34).

[82] В рук. C 1167: ...ان یکتب بمثل هذا الکتاب — «Чтобы написать Книгу, подобную сей...».

[83] Ср. Коран 3:39.

[84] Обращение к Бабу.

[85] Ср. Коран 6:50; 7:202.

[86] Ср. «Пришел вам от Бога свет и ясное писание» (Коран 5:18); «...Свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму...» (Иоан. 3:19), «Я свет пришел в мир» (Иоан. 12:46).

[87] Ср. Коран 4:89.

[88] «Произволение» здесь то же, что и «божественная Воля». О Явителях Божьей Воли см. выше.

(عليكم سلطانا من عندنا على الحق بايات محكمات...)[89]. Подлинно, он есть Истина в Матерь-книге у Нас, воздвигнутый в истине внове (بالحق البديع...مبعوثا), чрез непреложное Слово от точки пламени к горам с градом»[90] (гл. 32; B 63a, C 43a).

Еще одна явная параллель с Кораном — в последнем отрывке богооткровенные стихи Баба (или какая-то их часть) определяются тем же термином, что и одна из категорий коранических стихов — те, что имеют однозначное толкование и не представляют собой аллегории (محكمات). А в некоторых цитатах выше был озвучен призыв уверовать в Баба. В Коране под «уверованием» понимается только обретение веры в Бога, в Мухаммада или в других пророков, принесших с собой откровение. Ни один мыслитель в исламе, основатель школы, движения или суфийского братства не призвал бы своих последователей «уверовать» в него, употребляя при этом слово *иман* (или однокоренное с ним). В *Кайюм ал-асма* «уверование» предполагает веру в Бога, в Баба (помимо веры в предшествующих пророков) и в его откровение. В этом убеждают следующие пассажи:

«И подлинно, Мы ниспослали сию Книгу от Бога (وانا نحن قد انزلنا هذا الكتاب من عند الله), благословенную, Слуге Нашему, чтобы вы уверовали в него (لتؤمنوا به) и оказали ему содействие в День, в который брошен (букв.: раздается) от Бога призыв (ينادى‌من قبل الله) среди вас в почву похвальных сердец» (гл. 20; B 35б, C 25a);

«О народы земли! Присягните (امنوا)[91] сему лучезарному свету, коим Бог милостиво наделил Меня (قد انزل الله معى)[92] силою непогрешимой Истины...» (гл. 17; Баб. Избранное, 46; ср. B 30a, C 20б);

«О люди! Если уверуете в Наше *Поминание* после того, как пришла к вам Истина с Книгой (ان تؤمنوا بذكرنا من بعد ما قد جآءكم الحق بالكتاب), то будете засвидетельствованы в книге вышних около/вокруг Баба. А если не веруете в Бога после того, как низвел вам Бог *Поминание* и ту величайшую Книгу (فان تكفروا بالله بعد ما انزل الله عليكم الذكر و ذلک الكتاب الاكبر) среди вас, то будете записаны от дьявольского древа в книге преисподней как надменно пренебрегающие Богом. Бойтесь Бога и не сильтесь тщетно после того, как пришла к вам Истина от Бога, поистине, в силе и величии...» (гл. 21; B 37a, C 25a);

«Воистину, те, которые не уверовали в *Поминание* после того, как услышали Слово Божие из его уст (كلام الله من لسانه), сожжет их Бог в огне... за неверие их в Бога Всевышнего» (гл. 46; B 93a, C 61a);

«Воистину, Мы установили ради Бога завет с пророками (انا قد اخذنا ... الميثاق عن النّبيّن): „Вы обязательно уверуете в *Поминание* Божие (لتؤمنن بذكر الله) и будете ему помогать“» (гл. 46; B 92a, C 60б)[93];

«О родичи того великого Слова[94] (يا ذالقرابة من ذلک الكلمة العظيمة)! Если уверуете в него (ان تؤمنوا به) и окажете содействие Делу его, то Мы простим ваши грехи... А если не уверуете в Наше *Поминание* и в сию Нашу Книгу, которая есть Истина (وان تكفروا بذكرنا وكتابنا الحق هذا), то Богом — Истиной клянусь, Мы несомненно дважды подвергнем вас муке в огне (букв.: вокруг огня)» (гл. 28; B 52б, C 36a);

[89] Ср. Коран 3:5.
[90] Ср. Коран 24:43.
[91] Букв.: уверуйте. Ср. فآمنوا بالله ورسوله — «Потому веруйте в Бога и Его посланника» (Коран 7: 158, также 48:9, 9:81).
[92] Букв.: который ниспослал/низвел Бог со мной.
[93] Ср. Коран 3:75.
[94] Т.е. родственники Баба.

«Благоговейте, слуги Божии, и будьте из первых уверовавших в Нашего Слугу и его Книгу (وكونوا من اوّل المؤمنين بعبدنا و كتابه)» (гл. 46; B 92a, C 60б);

«Подлинно, Мы заключили Завет ради Бога с пророками (قد اخذنا الله الميثاق عن النبيين): „Вы обязательно уверуете в *Поминание* Божие и будете ему помогать“[95]. И спросит Бог праведников о праведности их — тех, кто остался верен Завету с Богом (قد وفوا بعهد الله)...» (гл. 46; B 92a, C 60б);

«И те из вас, что повиновались *Поминанию* в том, что Мы повелели вам, — повинуются Богу... И подлинно, чистая религия — у Бога прежде и отныне. И не приемлет Бог ваших дел ни в чем, кроме как после усиленного содействия вашего религии ради Бога извечного. Мы сообщили вам благую весть о Слуге Божьем и Слове Нашем — [о] сем юноше, которого действительно величают люди, поистине, „возвышенным (‘Али)[96]“ (قد بشرناكم بعبد الله و كلمتنا هذا الغلام الذى يقول النّاس له على الحق بالحق عليّا)» (гл. 39; B 77б, C 52a);

«Мы, подлинно, уже ниспослали вам сию Книгу и изъяснили в ней повеления вам (احكامكم), вы непременно будете верующими в знамения наши в том Бабе (لتكنن بایاتنا فی ذلک الباب مؤمنا)[97]...» (гл. 35; B 47a, C 68б);

«...И скажи: „Истина — от нас. И, кто пожелает, пусть уверует (فليؤمن), а кто не желает, пусть не верует (فليكفر)“. Мы уже приготовили пламя для злодеев всеохватное. И те, кто уверовал в Наше *Поминание* (الذين قد امنوا بذكرنا) и делал благие дела ради Бога Истинного, тех одарит Бог наградой верующих... по велению Баба, сообразно с повелением Книги, исполнившимся» (гл. 37; B 72б, C 49a);

«Подлинно, Мы определили для первого уверовавшего в Нашего Слугу (لاوّل مؤمن بعبدنا) величайшие блага из тех, что совершились в Матерь-книге подле Неопалимой Купины... Подлинно, Мы определили второму уверовавшему в Нашего слугу, и третьему, и тому, кто последовал за ним из других, Книгу (قدّرنا لثانی مؤمن بعبدنا ولثالث و من اتبعه من الاخرين كتاباً), из величайшей милости, что[98] засвидетельствована при Бабе (قد كان حول الباب مشهوداً), подлинно, в истине написанная» (гл. 110; B 247б–248a, C 154б–155a);

«И подлинно, определили Мы для первого неверующего в Нашего Слугу огонь (لاوّل كافر بعبدنا ناراً) с дерева *заккум*» (гл. 44; B 89a, C 58б);

«И подлинно, Мы уже уничтожили народы — те, которые были прежде вас, поистине, по высочайшему Слову. И несомненно уничтожим Мы вскоре вас за ваше отвержение величайшего *Поминания* Божьего (بعراضكم عن ذكر الله الاكبر) с Истиной, воистину, возвышенного» (гл. 37; B 72a-б, C 49a);

«Люди не равны в вере. Среди них есть те, кто опередил [других, устремившись] в Рай, [они] — ближе к солнцу, чем лучи. И среди них есть те, кто стоит одесную Престола. Среди них есть те, кто поклонился Богу на земле. И среди них есть те, кто обращается с прошением в присутствии Баба» (гл. 47; B 94a, C 62a);

«Он есть Бог... Он внушил Мне (هو قد اوحى الىّ), что... нет божества, кроме Него, так Ему и поклоняйтесь, и очистите [вашу] религию пред Величайшим *Поминанием* (واخلصوا الدّين للذكرالاكبر)»[99] (гл. 46; B 91б, C 60a);

«Клянусь Богом-Истиной, речет Доказательство [Бога-]Истины (يقول حجة الحق): „Если не уверуете в Слугу Нашего после того, как низводится вам Книга сия, подлинно, как ясное доказательство с истиной (بعد ما ينزل هذا الكتاب عليكم بالحق برهانا على الحق

[95] Ср. выше.
[96] Имя Баба по рождению — ‘Али Мухаммад.
[97] Так выписано в обеих рукописях: لتكنن .
[98] Исходя из грамматического рода (الذى), относится к «Книге», а не к «милости».
[99] Ср. واخلصوا دينهم لله ... — «...и очистили свою религию пред Богом» (Коран 4:145).

(مبيناً), не найти вам в День воскресения для себя ничего от Завета Бога и Завета Нашего“» (гл. 36; В 71а, С 48а);

«И, подлинно, Мы ниспослали тебе знамения/стихи с Истиной от Господа твоего (من ربک). Но большинство людей не верует в возвышенное *Поминание* (لا يؤمنون‌بالذكر العلى), кроме немногих из опередивших верующих» (гл. 84; В 184а, С 116б);

«Бог соединил верующих в Свое *Поминание* (المؤمنين لذكره), а те многобожники — не способны они ни на что из Дела...» (гл. 96; В 211б, С 133а);

«Так ужели вы ищете иного, чем чистое *Поминание* Божие (ذكر الله الخالص)[100], когда ему покорились/предались те, кто на небесах и на земле (وله اسلم من فى السموات ومن فى الارض) добровольно или невольно[101]. Скажите: „Уверовали мы в Бога и в Его слова (آمنّا بالله وبكلماته)“[102], и не делайте различия между каким[и]-либо из Его знамений/стихов, покоритесь/предайтесь Богу, прославленному возвышенным Бабом. И тот, кто следует иному, чем это *Поминание*, вовек не примет (لن يقبل) Бог ничего из его дел, и записан он в Книге Бога среди неверующих. Ужели ведет Бог прямой стезей человека, что разуверился после того, как уверовал (قد كفر بعد ايمانه) и засвидетельствовал, что, подлинно, Баб и есть Истина, и пришла с ним Книга с Истиной (انّ الباب لحق وجآء معه الكتاب بالحق)? И, подлинно, не ведет прямой стезей Бог народ из вас — из тех, кто не уверовал в *Поминание* Бога достославного...» (гл. 46; В 92б, С 60б);

«О обитатели земли! Веруйте в Бога и в Его *Поминание*, и в Книгу (امنوا بالله وبذكره وبالكتاب), которую ниспослал Бог Слуге Своему... Тот, кто не уверовал в Бога после Мухаммада, затем не уверовал в Бога после *имамов*-истинных, затем не уверовал в *Поминание* после того, как низвел Бог Книгу изнова из уст его (ثمّ كفر بالذكر بعد ما انزل الله الكتاب بديعاً من لسانه), не бывать никогда тому, чтобы Бог простил их...!»[103] (гл. 60; В 130а, С 83б);

«И подлинно, пришло повеление от Бога в сей Книге (ولقد جآء الحكم من الله فى هذا الكتاب) со строки из строк Баба с истиной, поистине, прикровенно...

О зеница ока! Не делай явным ничего из тайного, чтобы разногласили люди неправедно о Бабе. Потому скажи: „Воистину, мое доказательство — сия Книга от Бога (حجتى هذا الكتاب من عند الله), и тот, кто желает, да уверует (فليؤمن), а кто [не] желает, да не уверует (فليكفر). Господом вашим клянусь, что доказательство Божие — истинно (حجت الله لحق), и оно есть величайшее из знамений от Бога (اعظم الايات من عند الله) с истиной Его Слуге. Действительно, доказательство Божие после сей Книги (حجت الله بعد هذا الكتاب) для миров уже предстало в полной истине, поистине, явственно (قدكان...بليغاً)“» (гл. 26; В 48а; С 33а);

«Подлинно, те, кто не уверовали в *Поминание* после того, как уже услышали Слово Божие из его уст (وانّ الذين كفروا بالذكر بعد ما قد سمعوا كلام الله من لسانه), сожжет их Бог в огне каменной теснины на дне геенны из-за неверия их в Бога всевышнего... И вы читаете Книгу Божию, [ниспосланную] прежде (كتاب الله من قبل). Ужели, воистину, находите в ней и в той (т.е. Баба. — *Ю.И.*) Книге (فيه و فى ذلک الكتاب) противоречие [хоть] в несколько букв? Богом клянусь, если сойдетесь вместе, чтобы ухватиться за [некую] букву, кроме буквы ниспосланной свыше Книги (حرفاً من دون‌حرف الكتاب

[100] Ср. الا لله الدّين الخالص – «О! Богу — чистая вера» (Коран 39:3).

[101] Ср. ...افغير دين الله يبغون وله اسلم من فى السموات والارض طوعاً و كرهاً — «Так ужели они ищут другой религии, чем религия Бога, когда Ему покорились/предались те, что на небесах и на земле, добровольно или невольно...?» (Кор. 3:77).

[102] Ср. Коран 7:158.

[103] Ср. Коран 4:136.

المنزل)[104] в Бабе том, не узрите (букв.: не прочтете) [такой]. Подлинно, низвел Бог ее от Себя (وانّ الله قد انزله من عنده)... О слуги Всемилостивого! Благоговейте пред Богом до [момента] смерти и не умрите, кроме как покорившись/предавшись *Поминанию* Бога Всевышнего (و لا تموتنّ الّا مسلماً بذكر الله العليّ)...» (гл. 46; B 93a, б; C 61б).

Итак, в вышеприведенных отрывках не только недвусмысленно содержится призыв уверовать в Баба и в его откровение (с использованием слов *иман* и однокоренных с ним, указывающих именно на религиозную веру), но и озвучен клич покориться/предаться *Поминанию* (т.е. Бабу) аналогично тому, как призывал Мухаммад в Коране покориться/предаться в случае с его религией, с использованием соответствующего арабского корня (ислам — букв. «покорность»). При этом утверждается, что доказательство Бога достигло целости с откровением Баба, уверовавших в него ожидает рай, а отвергающих — мука. Но если бы не существовало приведенных выше доказательств того, что учение Баба, в том виде, как оно представлено в *Кайюм ал-асма*, содержит учение новой религии (самостоятельной религиозной системы), то и нескольких нижеприведенных цитат хватило бы для очевидности данного тезиса. Так, в следующем пассаже Баб говорит о вступлении в его религию. Если бы под религией подразумевался ислам, то пассаж бы не имел смысла, так как обращение в ислам народов данного региона состоялось за десять веков до Баба:

«И подлинно, уже пришли помощь Бога и победа. И воззрят люди на мужей, что будут вступать, несгибаемые, в религию явную вокруг Баба (سيدخلون الدّين قوّاماً من حول الباب مبيناً)[105]. Они суть приближенные (المقربون) в Книге Божьей прежде и в будущем. И унаследуют верующие те Рай, непрестанно пребывая в нем, навечно и извечно» (гл. 33; B 65б, C 44б).

Следует остановиться и на теме Завета. В разных цитатах выше уже говорилось о том, что Бог заключил Завет о Бабе (*Поминании*) с «пророками и всякой вещью совокупно». Это положение развивается и в следующих отрывках:

«...Я, поистине, заключил(а) Завет о юноше сем как свой Завет с мирами совокупно. Он есть *Поминание* вокруг Огня (т.е. Неопалимой Купины) от Господа Своего... Подлинно, он — благословенное Древо на горе Синай, что произросло на земле Блеска/*Бахá* (على ارض البهاء), над храмом восхваления [Бога], прославленное» (гл. 75; B 165a, C 105a);

«Если бы Бог захотел, то соделал бы вас единой общиной вокруг *Поминания* (لجعلكم حول الذكر امة واحدة)[106]. Но Бог сбивает с пути, кого пожелает, и ведет к нему, кого пожелает... И подлинно, Завет Бога относительно сего величайшего Баба прочно утвержден в Матерь-книге» (гл. 94; B 208a, C 131a).

Помимо этого общего Завета уверовавшие в Баба вступают в особый завет:

«И (уже) предписал Бог милостыню в пользу бедных и неимущих из людей завета *Поминания* (من اهل العهد للذكر)...» (гл. 50; B 105a, C 68б).

Особый завет с Богом через основателя или ключевую фигуру своей религии — непременный атрибут любой религиозной системы (ср. Завет иудеев с Богом через Авраама, Новый Завет у христиан и др.). Итак, речь идет о людях, вступивших в очередной завет с Богом через Баба, т.е. о новой общине верующих, не тождественной

[104] Ср. Коран 6:114.
[105] Мы читаем последнее слово как مبيناً. При всех случаях, оно не влияет на общий смысл фразы.
[106] Ср. Коран 5:53.

общине мусульман. Нижеследующий отрывок не оставляет сомнения в наличии двух самостоятельных общин — народа Корана и народа Книги сей (т.е. Писания Баба). Пассаж крайне знаменателен, особенно если учесть, что в персо-арабоязычной среде о конфессиональной принадлежности верующих говорится в терминах приверженности определенной Книге: народ Торы (иудеи), народ Евангелия (христиане), народ Корана (мусульмане), ср.:

> «...И никогда не найдете вы в установлении Нашем в Божьей Книге прежней и [в] Нашей Книге с истиной перемены, подлинно, и в некоторых вещах (ولن تجدوالسنّتنا فی کتاب الله من قبل و کتابنا ... من بعض الشئ تبدیلاً)[107]...
>
> И подлинно, Бог соделал жертвенное животное, украшения [для жертвенного животного], запретный месяц и религиозные обряды (الهدی والقلائد والشهر الحرام والشعائر) знамениями для высочайшего *Поминания* сего, дабы познали люди, что Бог, истинно, объемлет всякую вещь[108]. О обитатели земли! Сегодня Я утвердил для людей справедливую религию (الیوم قد احکمت للناس دین القسط) и облагодетельствовал их высочайшим *Поминанием* Божиим (بذکر الله الاکبر), и удовлетворился для вас величайшим *Поминанием* тем с истиной, которому бы вы, подлинно, покорились/для покорности (ورضیت لکم بذلک الذکر الاعظم علی الحقّ بالحق اسلاماً)[109]... И подлинно, Бог позволил пищу народа Корана народу Книги сей (وان الله قد احلّ طعام اهل القران علی اهل هذا الکتاب). И подлинно, Мы позволили им пищу народа Книги (قد احللنا طعام اهل الکتاب علیهم), дабы знали люди, что Бог — действительно вседостаточен, превыше и значительнее Он того, что о Нем говорят притеснители» (гл. 49; B 100б–101a, 102б, C 65б–66a, 67a).

В этом отрывке содержится все — и утверждение о том, что именно «сегодня» Бог утвердил «(новую) религию»[110], и что религия эта неразрывно связана с Бабом, что ей присущи особые установления и обряды, что ей следует покориться/предаться, как некогда покорились религии Мухаммада, и, наконец, что существуют две самостоятельные и параллельные общины — народ Корана и народ Книги Баба. В *Кайюм ал-асма* эта община (бабидов) еще не называется «народом Байана», как обозначалась она чуть позже в Писаниях Баба[111] и в ранних Писаниях Бахауллы, но она уже четко определена как отдельная и самостоятельная по отношению к исламской (народу Корана) община, причем община обладателей собственного Писания (*ахл ал-Китаб /ахл-и Китаб*): «народ Книги сей». В приведенном выше отрывке эта новая религия обозначается как «справедливая религия/религия справедливости» (دین القسط) с использованием характерного только для религий слова *дин*, а в следующей цитате она

[107] Ср. Коран 33:62.

[108] Ср. Коран 5:2, 98.

[109] Эта часть представляет собой явную кораническую аллюзию, причем в столь важном вопросе, как утверждение новой религии, содержательно и лексически тесно перекликаясь с кораническим стихом 5:5, ср.: الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم اسلام دینا — «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас покорностью (исламом) как религией».

[110] Очевидно, что под религией, которую «Бог утвердил сегодня», могла разуметься лишь новая религия, так как все существовавшие на тот момент религии, включая ислам, были утверждены задолго до Баба и не могли быть утверждены «сегодня».

[111] Например, в *Персидском Байане*, в котором это четкое различение бабидской общины и мусульманской, а временами и их противопоставление прослеживается со всей очевидностью, ср.: «О народ/люди *Байана* (اهل بیان)! Не свершай(те) того, что соделал(и) народ/люди Корана/*Фуркана* (اهل فرقان) и не загораживайтесь никакой пеленой от Возлюбленного своего! (*Вахид* 3, гл. 3)» (Иоаннесян, 2003, с. 27, ср. там же, с. 29, а также: Бахаулла, с. 71, 72, 167).

определяется как «религия величайшего *Поминания* Божьего» посредством слова *милла* (ملة), применяемого в Коране к различным религиям:

«И не отвратится [никто] от религии сего величайшего *Поминания* Божьего возвышенного (ولا يرغب عن ملة ذكر الله الاكبر هذا عليّ), кроме того, кто оглупил свою душу»[112] (гл. 56; B 119б, C 77а).

Анализ текста завершим эсхатологией. В бабизме (и религии бахаи) «Воскресение», «Судный День» как и «конец света» понимаются как смена эпох/вех в истории человечества и упразднение существовавшего порядка вещей, связанные с ниспосланием очередного божественного откровения (приблизительно раз в тысячу лет) и утверждением новой религии. Согласно этому учению, «Судный День» наступил для мусульман (и представителей других религий) с появлением откровения Баба и его вступлением на свое поприще. Ибо отношение к его учению и вера или неверие в Баба — вот та межа, которая пролегает теперь между людьми и делит их на праведных и грешных[113]:

> «Не наказывали [Мы] ни единую душу без того, чтобы воздвигнуть прежде среди них *Поминание* из них самих (الا وقد بعثنا فيهم ذكراً من انفسهم) с истиной. Подлинно, доказательство Божие явственно предстало мирам, поистине, в истине, после *Поминания*» (гл. 55; B 119а, C 76б);
>
> «Подлинно, это ваш День[114], в который [Бог] свернул небеса руками Баба (فی‌ایدی الباب). Истинно, как произвели Мы вас заново, [так и], по дозволению Бога, возвращаем вас по велению снова[115]. И вот начертали Мы на всех скрижалях: „Царство земли принадлежит величайшему *Поминанию*“...» (ملک الارض للذکر الاکبر)» (гл. 60; B 129а, C 82б)[116];
>
> «...Сей миловидный арабский парень (هذا الفتی العربی المليح), соделал Бог царство небес и земли горстью праха земного, поистине, скрученным в длани его (فی قبضته...مطويّا)»[117] (гл. 109; B 245а-б, C 153б);
>
> «И подлинно, для вас в Воскресении — установленный срок (فی القيمة موعداً)... Господом вашим клянусь, что будете вопить, будете поражены молнией и скажете: „О если бы мы исчезли [с лица] земли! ...Не видим мы, поистине, сегодня помощника при Боге вседостаточном, помимо сего *Поминания* Бога возвышенного (من دون ذكر الله العلی هذا)“. Там скажет/сказал Бог-Истина: „О слуги Мои! Разве не приходили к вам Истина и знамения ее со всех сторон от Нас (اما جاءكم الحق و اياته ...من عندنا), подлинно, возвышенные и убедительные...?“ И скажут/сказали неверующие: „Господи, верни меня (sic) заново к ближней жизни, подлинно, ради *Поминания* от Завета Твоего истинного, руками *Поминания*, да уверуем мы непременно в него (لنؤمنن به) и окажем ему поддержку — [для того] из Дела его, чего неправедно лишились мы в обители ближней жизни“. Там скажет/сказал Бог возвышенный: „А разве не читал (он) среди вас Нашу Книгу в величайшей истине (كتابنا على الحق الاكبر)...?“» (гл. 110; B 248б–249а, C 155а-б);

---

[112] Ср.: ومن يرغب عن ملة ابرهيم الّا من سفه نفسه — «А кто отвратится от религии Авраама, кроме того, кто оглупил свою душу?» (Коран 2:124). Ср. также: ولن ارضى عنک اليهود ولا النصارى حتّى تتّبع ملتهم — «Ни иудеи, ни христиане не будут довольны тобой, покуда не последуешь их религии» (Коран 2:114).

[113] См. Бахаулла, 82–87, 101–102, 111, 136, 208 (ком. 582).

[114] Ср. Коран 21:103.

[115] Ср. Коран 21:104; 20:57.

[116] Ср.: «Кому будет принадлежать царство в тот день? Богу единому, могучему» (Коран 40:16).

[117] Ср.: «...а земля вся в Его руке в день воскресения, и небеса скручены Его десницей...» (Коран 39:67).

А теперь подведем итог. Проведенный в статье анализ текста *Каййум ал-асма* неопровержимо доказывает, что уже в ранней Книге Баба его учение предстает как новое религиозное откровение наравне с религиями прошлого. Ниже суммируются факты, подтверждающие данный тезис по категориям:

1. Содержательно: а) повествование ведется от лица Творца; б) Баб определяется как «Слово Божие»; в) неизменно подчеркивается божественный Источник данной Книги и ее неповторимость и уникальность; г) откровение, ниспосланное Бабу, и его Книга приравниваются к откровениям и Книгам основателей прежних религий и даже подчеркивается бóльшая полнота откровения Баба; д) содержатся постоянные коранические аллюзии и параллели между Бабом, с одной стороны, и Мухаммадом, Иисусом и Моисеем — с другой, и между Книгой Баба и Кораном, а также Писаниями других религий (Псалмы и др.); е) Баб предстает как объединяющий в себе совокупно все характерное для великих пророков до него в отдельности: ему речет тот же Глас Божий, что и Моисею на Синае, как и Иисус сын Марии, он *подкреплен* Святым Духом и т.п.; ж) звучат призывы *уверовать* в Баба и в его откровение и *предаться/покориться* ему; з) даются обещания от Бога блаженства в раю верующим в Баба и кары отвергнувшим его; и) утверждается особый завет с Богом через Баба для уверовавших в него; к) говорится о том, как люди будут массами вступать в *религию* Баба; л) бабиды определяются как «народ особого Писания» — «народ Книги сей», наравне с мусульманами — «народом Корана»; м) утверждается, что доказательство Божие обрело полноту в откровении Баба; н) подчеркивается, что Баб получил *новое* откровение от Бога, как «восставший на поприще внове»; о) в Книге содержатся новые повеления (заповеди) Бога людям и вводятся новые установления и обряды; п) объявляется, что «сегодня Бог утвердил справедливую *религию*»; р) указывается, что нет иного пути к Богу, кроме как через Баба; с) устанавливается запрет на тиражирование (переписку) каких-либо других книг из существовавших на тот момент и на обучение им «после Книги сей»[118] и др.

2. Лексически: многократное использование терминологии, в религиозном контексте применяемой только к божественным откровениям: *вахй* (и однокоренные с ним глаголы), *нузул* (и однокоренные слова), *аййат*, *иман* (и однокоренные слова), *дин* (по отношению к религии Баба), *мухкамат* (по отношению к *аййатам* Баба), *мубин* (по отношению к Книге Баба) и др.

3. По форме: книга написана рифмующейся прозой (*садж*), наподобие Корана, со стихами в форме *аййатов*. В ней содержатся многочисленные обращения к Бабу от Бога («Гласа откровения»), в том числе начинающиеся словом: «Скажи:..» (аналогично обращениям к Мухаммаду в Коране).

Очевидно, что, если бы Баб даже не заявлял громогласно о новом (после пророка Мухаммада) божественном откровении, носителем которого он является (в реальности он заявлял об этом открыто, за что и был предан в 1850 г. мученической смерти), приведенные факты объективно выводят его вероучение за рамки *религии Мухамма-*

[118] Это положение Баб развивает и конкретизирует позже в *Персидском Байане*, указывая, что изучению подлежат лишь книги, изъясняющие *Байан* (собирательное название для Писаний Баба). См. Баб[1], *Вахид* 4, гл. 10, Kitáb-i NUQTATU'L-KÁF, (Index) LX, также LIV.

Все запреты и предписания бабизма, по утверждению самого Баба, сохраняли силу временно — до их подтверждения или отмены грядущим вслед за ним более великим пророком — «Тем, кого явит Бог» (в религии бахаи отождествляется с Бахауллой, см. подробнее Иоаннесян, 2003, гл. 1). Данный запрет наряду с многими другими был отменен Бахауллой.

да[119] (الملّة المحمّديّة) — термин, применяющийся исламскими богословами к исламу[120], и *общины Мухаммада* (الامّة المحمّديّة)[121], а верующих в него (اهل هذا الكتاب «народ Книги сей», позднее: اهل البيان «народ *Байана*») — за пределы «народа Корана» (اهل القران)[122]. Баб выступает провозвестником новой религии — религии, фигурирующей в ранней его Книге под разными обозначениями: «справедливая религия/религия справедливости» (دين القسط), «религия величайшего *Поминания* Божьего» (ملّة ذكر الله الاكبر) и т.п. Вышесказанное позволяет сделать вывод о бабизме как о независимой религиозной системе. При этом нужно иметь в виду, что под этим подразумевается самостоятельность бабизма применительно к исламу и предшествующим ему по времени другим религиям. Что касается отношения бабизма к вере бахаи, то самостоятельность его в этом случае относительна, так как они представляют собой автономные части более общего целого — двуединого феномена, получившего в литературе бахаи название «двойного богоявления». Бабизм уже определенно не ислам, но еще и не вера бахаи. Однако данный предмет выходит за рамки настоящей статьи[123]. Проповедь любой новой религии, возникающей в лоне прежней (прежних) или на территории ее (их) распространения, ведется на языке той среды, к которой эта проповедь обращена, воспитанной в традиции своей прежней религии. Поэтому она по определению не может быть свободна от многочисленных аллюзий на священные тексты и предания прежней религии (прежних религий). Иудаизм, христианство и ислам служат яркими примерами этого (ср. многочисленные ветхозаветные аллюзии в Новом Завете, постоянные ссылки на библейские, включая новозаветные, сюжеты в Коране). Ни бабизм, ни вера бахаи не являются исключением из этого правила. Аудиторией Баба выступали мусульмане (преимущественно шииты), первоначально в основном выходцы из шейхитской среды. К ним обращена его проповедь, и неслучайно его язык наполнен ассоциациями с Кораном и мусульманскими преданиями. К тому же, он использовал по отношению к себе особо значимый именно для шейхитов титул «Баб», вложив в него, правда, отличный от шейхитского понимания смысл[124]. Проповедь Бахауллы была обращена уже к значительно более широкой аудитории — к бабидам (первоначально), к мусульманам различных толков и суфийских братств, к христианам, иудеям и зороастрийцам. Именно поэтому она и содержала многочисленные аллюзии не только коранические и суфийские, но и в широком смысле библейские (ветхо- и новозаветные)[125], а также апелляции к преданиям и верованиям зороастрийцев, которые вместе с мусульманами и иудеями активно принимали веру бахаи. При этом многие установления Наисвятой Книги — главного Писания данной религии — невозможно осмыслить без знания вероучения Баба, так как она, помимо заповедей Бахауллы, включает в себя и отмену или подтверждение многих предписа-

[119] Точнее, Мухаммадовой/магометанской религии.

[120] Ср. Amoli, 397.

[121] Ср. Там же.

[122] Ср. также запрет на тиражирование и изучение любых книг, кроме Писаний Баба (см. выше).

[123] Мы затрагиваем эту тему в «Очерках...» (Иоаннесян, 2003, гл. 1).

[124] Здесь прослеживается аналогия с ранней историей христианства. Апостол Павел, найдя среди языческих святынь в Афинах жертвенник «неведомому Богу», использовал этот местный культ, проповедуя афинянам новое учение (христианство): «Ибо проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: „неведомому Богу“. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17:23). Естественно, апостол Павел использовал местную традицию лишь для того, чтобы говорить с афинянами языком привычных для них реалий, вкладывая в известный термин новое содержание.

При всей многоплановости понятия «Баб» в шейхизме мы не обнаружили в обширной коллекции шейхитских трудов в ИВР РАН упоминания «высочайшего/величайшего Баба».

[125] См., в частности, Иоаннесян, 2003, с. 99–104, 110–143; Иоаннесян, 2006, с. 35–36.

ний, содержащихся в *Персидском Байане* (см. выше) и в других текстах Баба. Заявлять на этом основании о «синкретизме» бабизма или веры бахаи, как это делается в некоторых работах, неоправданно[126], так как такой «синкретизм» на том же основании в равной степени должен был бы быть признан и за другими религиями (см. выше), а следовательно, он не может рассматриваться как признак, выделяющий бабизм или веру бахаи из ряда однородных с ними явлений.

Литература и источники

Баб. Избранное из Писаний. Пер. с англ. М.: Единение, 2006.

Баб. Персидский Байан (две рукописи из собрания СПб ИВРРАН: А 458, Д 439).

Бахаулла. Китаб-и Икан. Академический пер. с перс., предисловие, комментарий и текстологическое приложение Ю.А. Иоаннесяна. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

Иоаннесян Ю.А. Бахаи религия // Православная Энциклопедия. К 2000-летию Рождества Христова. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2002. Т. IV. С. 391–393.

Иоаннесян Ю.А. Очерки Веры Бабы и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.

Иоаннесян Ю.А. Санкт-Петербургская коллекция материалов по бабизму и религии бахаи (XIX — начало XX в.) // ППВ 1(2). М., 2005. С. 304–320.

Иоаннесян Ю.А. Две Скрижали Бахауллы 1863 г.: ценная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН // ППВ 2(5). Осень-зима 2006. М., 2007. С. 5–43.

Китаб ал-футухат ал-маккийа аллати фатаха-ллаху ‘ала шайх... ал-ма‘руф би Ибн ‘Араби (1–4). Т. 3. Бейрут, [б.г.].

Кузнецова Н.А. «Бехаиты» // Ислам. Краткий справочник. Под ред. Н.А. Иванова и др. М., 1983.

ал-Кур’ан ал-Карим. Тарджума-йи фарси-йи ака-йи Махди Илахи Кумшайи(?). Аз ру-йи кур’ан-и султани. [Тихран]: Сазман-и интишарат-и джавидан.

Литвинчук В.Г. Вера бахаи: история, вероучение и практика. Учебное пособие для студентов, обучающихся по специальности «Религиоведение» (Рукопись). Минск, 2010. URL:http://valera-litvinchuck.narod.ru/handbook.pdf

Малерб М. Религии человечества. Пер. с французского. М.–СПб., 1997.

Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2005.

Никитин В.Н., *Обухов В.Л.* Религиоведение. Вероучения религий мира: учебное пособие. СПб., 1999.

ан-Ну’мани, Ибн Аби Зайнаб Мухаммад б. Ибрахим. Китаб ал-Гайба. Тахкик: ‘Али Акбар ал-Гаффари. URL: http://www.4shared.com/file/_oU-8mpl/gibat_nomani.html

Тарджума-йи Гайбат-и Ну’мани. Та’лиф-и шайх-и аджалл-и Аби Абдулла... ма’руф би Ибн Аби Зайнаб Ну’мани. Мутаржим: Мухаммад Джавад Гаффари. Тихран, 1404.

Тарджума-йи Тафсир-и Табари. Фарахам амада дар заман-и салтанат-и Мансур б. Нух Самани 350 та 365 хиджри. Муджаллад-и дуввум аз хафт муджаллад. Ба тасхих ва ихтимам-и Хабиб Ну‘мани. Тихран: Чапхана-йи даулати-йи Иран, 1339 шамси.

Хэтчер У.С., *Мартин Дж.Д.* Новая мировая религия. Пер. с английского С. Сухарева. СПб., 1995.

Amoli S.H. Jâmi' al-asrâr. — La Philosophie Shi'ite. 1. Somme de doctrines ésotériques (Jâmi' al-asrâr) 2. Traité de la connaissance de l’être (Fî ma‘rifat al-wojûd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Téhéran–Paris, 1969.

Behmardi V. & McCants W. A Stylistic Analysis of the Bab’s Writings // Online Journal of Baha’i Studies. Vol. 1, 2007, p. 114–136. URL:http://oj.bahaistudies.net/OJBS_1_Behmardi_Stylistic_Analysis.pdf

[126] См.: Малерб, 274; Иоаннесян, 2002, с. 391.

Cole J.R.I. “Baha’-allah”», “Bahai Faith” // Encyclopaedia Iranica. Edited by E.Yarshater.Vol. III, London–New York, p. 422–429, 438–446.

Collections scientifiques de l’Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères. Les manuscrits arabes. Décrits par M.M. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanov, J. Tchoubinof. T. I. St.-Petersbourg, 1877.

Fazel S., Fananapazir Kh. A Baha’i Approach to the Claim of Finality in Islam // The Journal of Baha’i Studies 5. 3. 1993, p. 17–40.

al-Ha’iri (Shaykh), ‘Ali al-Yazdi. Ilzám al-Nasíb fi Ithbat al-Hujja al-Gha’ib, Karbila, 1963; Muntaha al-Maqal, Iran, 1302 (al-juz’ as-sani). URL:http://gadir.free.fr/Ar/Mahdi/Kutub/Ilzam_un-Nasib.exe

al-Hurr al-‘amili. Ithbat al-Hudat. Beyrut Vol. 5. // Published by Alaalami Library. Beyrut-Lebanon po. Box 7120. URL: http://www.elgadir.com/pdf/akik/isbat/index.htm

Kitáb-i NUQTATU’L-KÁF, being the earliest History of the Bábís compiled by Hájjí Mírzá Jání of Káshán. Edited from the Unique Paris ms. suppl. persan 1071 by E.G. Browne. L., 1910.

Momen M. The Trial of Mulla Ali Bastami. A Combined Sunni-Shi’i Fatwa against the Bab // Journal of the British Institute for Persian Studies. Vol. 20, 1982, 113–143. URL:http://www.northill.demon.co.uk/relstud/mullaali.htm

Momen M. Messianic Concealment and Theophanic Disclosure // Online Journal of Baha’i Studies. Vol. 1, 2007, p. 71–88. URL:http://oj.bahaistudies.net/OJBS_1_Momen_Messianic_Concealment.pdf

al-Majlisi M.B. Bihar al-Anvar. Vol. 53. URL:http://www.aqaed.com/ahlulbait/books/behar53/indexs.html

Summary

Y.A. Ioannesyan

The Prophetic Mission of the Bab as Presented in the *Qayyum al-Asma*

The article based on an analysis of the content, terminology and form of the *Qayyum al-Asma*, an early Babi writing, proves that the Bab proclaimed his teaching an independent divine revelation, while his Faith right from its inception emerged as an independent religious system with regard to Islam. The author presents multiple arguments from the book (represented in the collection of the Institute of Oriental Manuscripts by two manuscripts) to support this thesis.

Ж.С. Мусаэлян

Некоторые данные для характеристики курдов мангур и мамаш

(в трудах российских и зарубежных исследователей XIX — первой половины XX в.)

Статья посвящена исследованию наиболее значительных курдских племен Юго-Восточного Курдистана — мамаш и мангур, относившихся к *бильбасам* (союз *мукри*). В Иране племя мамаш обосновалось в XVI в., в эпоху Сефевидов, мангуры появились в XVIII в. во времена правления Керим-хана Зенда и поселились по соседству, в Урмийской и Соуджбулакской провинциях. В статье рассматривается территория расселения этих племен в XIX — начале XX в. в Иране, а также в Ираке, откуда ранее они пришли; многочисленные подразделения мангуров и мамашей и их лидеры, хозяйственный уклад; дается описание одежды, указывается численность племен; прослеживаются межплеменные отношения, политические отношения с персидскими властями.

Ключевые слова: племя, подразделение, союз племен, глава племени, зимовье, летовье.

Мангур (манкур) — большое племя, относившееся к *бильбасам* (союз *мукри*). В начале XIX в. оно обитало в Сурмалинской губернии по склону горного хребта, граничившего между Россией и Турцией; в Иранском Азербайджане в районе Маку, к югу от оз. Урмия с центрами Миандоаб, Соуджбулак (Мехабад), Сердешт, Саккыз, в горах по обе стороны р. Лавен (верхний Заб), в Лахиджане — его восточной части Наалейне, к югу от Лахиджана в магале Турджан между турецкой границей и хребтом Куртак в Соуджбулакской губернии; на севере от Сердешта до Ушну (Ошневие), в районе Сенендеджа, Керманшаха; между Котуром и Ваном (каза Махмуди), на северо-востоке и востоке от оз. Ван (между Карагундузом и Астарджи) в районе Эль-Бадж санджака Хаккари Ванского вилайета, на северо-западе Албака и Марастана, в Бохтане и Джебель-Гуди; к востоку и юго-востоку от Равандуза, в окрестностях Эрбиля, к северу от Сулеймании.

Название «мангур» курды толкуют как «мадкур» («сын матери»). Арабское написание этого слова дает разночтения: мангур, менгор, менгур, манкур, менкор, менкур. Даже у одного автора (Хуршида Эффенди) встречается написание мангур и манкур.

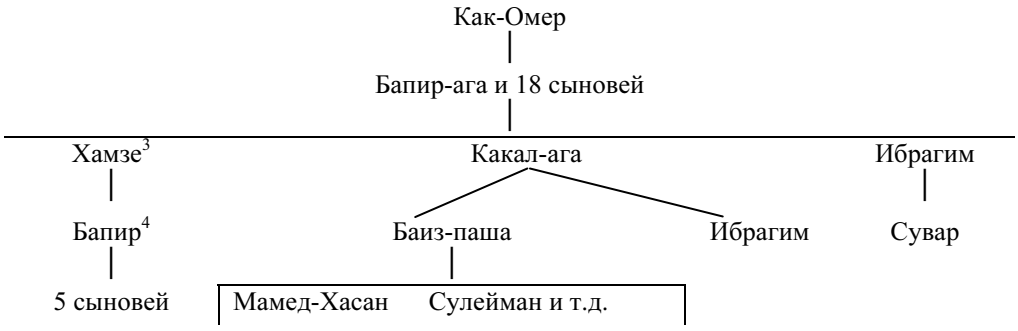
У разных авторов в литературе отмечается видоизмененное написание племени мангур: вследствие выпадения буквы «н» название племени звучит у М. Думписа как магур (на территории обитания мангуров на северо-западе от оз. Урмия — в районах Сомаи, Берадост); по сведениям Ф. Миллингена, на иранской границе в районах Маку, Урмии, Соуджбулака и между Котуром и Ваном (а по Б. Колюбакину, — в Хаккари) обитало племя могур; по данным Я.Д. Малома, в санджаке Ван (каза Махмуди) проживало племя магури; согласно сведениям О. Блау, на северо-западе от Албака и Марастана — племя могур; на иранской границе (Троттер, Ю. Карцов), в Макинском ханстве (П.И. Аверьянов), на северо-востоке от оз. Ван (Ф.Б. Ростопчин, Х. Арфа),

© Мусаэлян Ж.С., 2011

в Сурмалинской губернии (жур. «Кавказ») обитало племя макур(и)[1], в вилайете Ван (Ю. Карцов, П.И. Аверьянов) — племя макурли; мугур — в окрестностях к востоку от оз. Ван, между Карагундузом и Астарджи (Ф. Миллинген), в Бохтане и Джебель-Гуди (А. Вахид, А. Сафрастиан); мекури — в вилайете Ван (Д.И. Гиппиус).

Как пишет иранский исследователь Сайид Мухаммад Самди, в Иране племя мангур обосновалось во времена Керим-хана Зенда. Местные племена к югу от Соуджбулака (Мехабада) были изгнаны, а расположившееся здесь племя мангур подчинялось правителю Мехабада Дак-хану (Сайид Мухаммад Самди, 1986, с. 33)[2].

В.Ф. Минорский приводит родословную мангуров (Минорский, 1915, с. 468).



Во времена султана Али Мурад-хана Зенда, в 1190 г.х. (1776–1777) племя мангур возглавлял Бапир-ага. Между Ахмед-ханом — правителем Мераги и правителем Тебриза Наджаф-Кули-ханом возникли столкновения. Ахмед-хан обратился к Бапир-аге с просьбой оказать ему помощь. Если при нападении на Тебриз и его разграблении он обретет трофеи, то разделит с ним. Бапир-ага собрал около 1000 всадников и отправился в Мерагу. Когда достигли дер. Хамзеабад в окрестностях Мехабада, лошадь Бапир-аги споткнулась. Ибрагим-султан — брат Бапир-аги счел это за дурное предзнаменование и посчитал, что лучше отказаться от похода. Но Бапир-ага не согласился с доводами брата, и они продолжили путь. Когда они прибыли в Мерагу, их встретили с большими почестями. Сопровождающих Бапир-аги расселили по двое среди жителей города. На ночь Бапир-ага с несколькими людьми остановились у Ахмед-хана, а через два часа от Ахмед-хана поступило распоряжение для жителей города: каждый должен убить своих гостей. Только одному человеку удалось спастись. Благодаря хорошему знанию турецкого языка он услышал распоряжение и тотчас скрылся. После этого события племя мангур долгое время пребывало в состоянии депрессии.

В середине правления Фатх-Али-шаха Каджара, т.е. в 1235 г.х. (1819–1820), Бапир-ага II — внук Бапир-аги возглавлял племя мангур. (По разным источникам, у него было от 14 до 21 сына.) Подразделения племени мангур впоследствии стали назы-

[1] Турецкие историки приводят сведения о крепости Макур на границе Вана. Г. Роулинсон считал, что Макур следует искать по соседству с Котуром. Большинство же источников считает, что речь шла о Маку. И здесь возможна описка: Макур вместо Маку. Г. Роулинсон называет племя мокори, по имени которого называется селение Ноушехри-Мокори в округе Ахорик, существовавшее в XVII в. Но о существовании в XVII в. племени мокори сведений нет (Rawlinson, 1841, p. 33).

[2] В хронике известного курдского историографа XVI в. Шараф-хана Бидлиси «Шараф-наме» племя мангур не упоминается.

[3] Убит Эмир-Низамом ок. 1881 г. за участие в набеге Шейха Обейдуллы.

[4] Старший из ханов, власть, однако, перешла к Баиз-паше.

ваться по именам жен Бапир-аги (племя *зерин*, племя *шам*, племя *мерват*, племя *аман*, племя *зин*). Племя мангур состоит из совокупности таких подразделений, которых насчитывается 21 или больше (Сайид Мухаммад Самди, 1986, с. 34). По данным первой половины XIX в., — 5 подразделений, среди которых *ка-дервиши*, *расгеи*, *зури*. В.Ф. Минорский называет следующие подразделения в начале XX в.: *марна-кэна*, *алы-семане*, *бабрасул*, *гургедеи*, *браимасне* (Минорский, 1915, с. 468). По сведениям О.Л. Вильчевского, племя распадалось на аширатный род *ка-дервиши* и раятные роды *браима-сынне*, *марзинг*, *марнакена*, *шах-шерифи*, *баб-расува*, *ахле-семнане*, *гургедеи, кельхор, барик и кака-сува*. Некоторые из этих родов не относятся к *бильбасам* (Вильчевский, 1958, с. 184). По данным Азави, подразделения мангуров следующие: *зуди* (*мангур-гярмин*), *кадырвайси*, *оджаг*, *мирникина* (Азави, 1947, с. 117). М. Думпис и Ф.Б. Ростопчин отмечали, что мангуры, жившие на северо-западе от оз. Ван в районах Салмас и Берадост, — подразделение *шеккаков* (Думпис, 1924, с. 333; Ростопчин, 1932, с. 80).

Глава племени мангур всегда избирался из подразделений *зерин* или *шам*. Правительство Ирана возлагало взимание подушной подати и налогов только на глав этих подразделений. Каждое подразделение должно было платить, как это было определено, независимо от того, было ли оно богатым или бедным. Нарушителей преследовали. Глава племени также принимал решение о войне и мире с соседними племенами или с центральным правительством.

По соседству, к северу от мангуров, располагалось наиболее значительное племя мамаш (мамаши), также относившееся к *бильбасам* (союз *мукри*). В начале XIX — XX в. оно обитало вдоль персидско-турецкой границы: к северо-западу от оз. Урмия — в районе Котура, в Урмийской провинции, расположенной между оз. Урмия и границей с Турцией (с севера граничила с провинцией Хой, с юга — с округом Солдуз и провинцией Соуджбулак, с востока — западный берег оз. Урмия и с запада — Турция); к югу и юго-западу от оз. Урмия (район Миандоаба), к югу от Ушну (Ошневие), между Мал. Забом и Ушну (в Новом Лахиджане и по верховьям р. Лавен); через долину Марви дорога шла к дер. Джальдиан, а от нее — на равнину Ушну, где мамашам принадлежали 25 деревень[5] на правом берегу Гадыр-чая в округе Ушну. Жили также в районе Сердешта, Саккыза, Сенне, в нескольких деревнях на юго-западе округа Солдуз, к юго-западу от Соуджбулака. В Соуджбулакской провинции обитали в Лахиджане, граничившем на севере с Урмийской провинцией, а на востоке — по горному хребту Куртак до сел. Мешхед. В Новом Лахиджане жили в уезде Пасве, по восточному притоку Кялу — речке Ава-жору, образуемой речками: 1) Лигбин, стекающей с перевала Мейдан, 2) Пасве, стекающей с перевала между дер. Пасве и речкой Чуме-Банзава, которая течет к Солдузу (р. Гадыр), и 3) речкой Берда-Меше, выходящей с гор у дер. Джальдиан (земли Соуджбулака) (Минорский, 1915, с. 436–437).

Мамаши занимали обширное нагорье верховьев Лавена (вверх от впадения в него справа речки Калакин, т.е. почти от выхода его с гор); у истоков Лавена, образующихся в амфитеатре громадного хребта Кандил (горы Барзин, Чихи-дере, Сия-Кеу и т.д.), а близ выхода р. Лавен из ущелья — земли Старого Лахиджана близ Соуджбулака.

Племя мамаш обитало также к северу и к востоку от Сулеймании в Пишдере, к востоку и юго-востоку от Равандуза, в дер. Шинаве Керманшахской провинции, в селениях округа Дехлоран шахристана Илам. В начале XIX в. мамаши летом жили

[5] Тачинава, Тажандере, Аснава, Налое, Сэрдере, Пырдава, Дынха, Сауджэ, Чуарбот, Чирава, Сэргис, Де-Гурджи, Кара-саккал, Де-Шамс, Наукуран, Корошава, Нэрзивэ, Шейхан, Кохне-кала, Джашеран, Хасан-нуран, Джебраилава, Балагир, Ханлэр, Дервишава (Минорский, 1915, с. 459–460).

в дер. Пасве, Шавеле (Лахиджан), а зимой — в Пишдере, Битвейне, принадлежавших Кой-Санджаку. В начале XX в. зимой и летом обитали в Лахиджане (Шавеле и Пасве), в Соуджбулаке, в долине Киалви на Тигре, в горах Кандил, в лива Сулеймания в Пишдере, в Кой-Санджаке, а летом со стадами поднимались в горы в Вазна. Часть племени, обитавшая весной и летом в Урмии, зимой отправлялась в Равандуз.

Относительно появления в Иране племени мамаш, расположившегося в XVI в. севернее мангуров, сообщает Сайид Мухаммад Самди: после окончания войны между султаном Селимом Османом и шахом Исмаилом Сефеви некто со стороны султана Османа по имени Мела Идрис прибыл в район Ушну. Племя мамаш возводит свое происхождение к потомкам этого Мела Идриса.

Во времена правления зендов глава племени мамаш Хамза-ага постоянно находился в ссоре с правителем Урмии. У него был сын Гуляби-ага, а у последнего — сын по имени Пирот-ага, который во времена правления Мухаммад-шаха Каджара (отца Насреддин-шаха) в 1258 г.х. (1842–1843) был главой племени мамаш и правителем Ушну. После его смерти один из его сыновей, Мухаммад-ага, избирается главой племени и ему передают правление Ушну. За годы его правления мамаши достигли успехов. Он удостоился особого внимания со стороны Насреддин-шаха, а командующий тем округом эмир Низам Гаруси наградил его титулом «эмира племени».

Мухаммад-ага участвовал в восстании Шейха Абдал Кадыра в 1297 г.х. (1879–1880), однако затем, вследствие расхождений с Хамза-агой Мангуром, племя мамаш вместе с племенем дебокри откололось от войска шейха. Из-за этого раскола Шейх Абдал Кадыр вынужден был отступить и вернуться на османскую землю.

У Мухаммад-аги было девять сыновей: Пирот-ага, Карàни-ага, Маруф-ага, Как Хамза, Как Аббас, Как Баязид, Как Хусейн, Как Абдалла, Как Ибрахим. После смерти Мухаммад-аги эмиром был избран Карани-ага, пользовавшийся особым уважением среди племени. Во время Первой мировой войны Карани-ага объявил войну России. В одном из сражений в окрестностях Хейдерабада в результате столкновений с русскими войсками около 400 человек племени мамаш были убиты.

В 1303 г. сол. (1924) Карани-ага вместе с племенами дебокри и мангур отправляется в район Сердешта с намерением изгнать с иранской земли Мухаммад Рашид-хана. Там его настигла пуля, он был ранен. В годы Второй мировой войны эмир племени мамаш Карани-ага оказал сопротивление советским войскам и не подчинялся Кази Мухаммаду до самой своей смерти в 1323 г. сол. (1944).

После его смерти главой племени избирается один из его сыновей — Мам Азиз. Правительством Ирана ему было присвоено звание почетного полковника, а в 1335 г. сол. (1956) он погиб в автомобильной катастрофе (Сайид Мухаммад Самди, 1986, с. 32–33).

Племя мамаш, по сведениям первой половины XIX в., подразделялось на несколько кланов: *дембур* (*димбур*), *джамале*, *джухур*, *касури*, *кахаджи*, *кер-авдаля*, *раник*, *син*, *факи-ватмане*, *хамзе-агаи* (Хуршид Эффенди, 1877, с. 256).

По сведениям В.Ф. Минорского, племя мамаш имело 7 подразделений: джоухор, беловынд, гасури, джемалан (джамале), марбокр, мар-бабекрэ, хамзе-ага; Хамзе-ага — последний ханский род, остальные к началу XX в. утратили свое значение (Минорский, 1915, с. 468). С.Дж. Эдмондс называет два подразделения: мамаши белые и мамаши черные («мамаши-решка» жили в Ираке) (Edmonds, 1957, p. 220).

По данным О.Л. Вильчевского: аширатный род — *хамзе-агаи*; раятные роды — *марбокр*, *факе-тамане*, *марбара-кыра*, *джоухор*, *белавенд*, *керов-дела*, *кахаджи*, *джемала* и *гасури* (Вильчевский, 1958, с. 184).

В начале XIX в. часть персидских мангуров зиму и лето проводила в Наалейне, часть — летом со стадами отправлялась в Вазна и горные области Турции на соседние отроги пограничного хребта Кандил. На кочевьях жили в шатрах, там в их распоряжении были обширные пастбища, занимавшие самые красивые места в районах Курдистана. Прекрасную природу этих мест сравнивают с альпийскими горами. Зимой жили в Пишдере и Битвейне, в своих деревнях в долине Киалви на Тигре у турецкой границы, в Лахиджане.

Хуршид Эффенди в первой половине XIX в. перечислил 27 деревень племени мангур в районе Соуджбулака (на расстоянии получаса ходьбы к югу и юго-западу от Соуджбулака) до высокогорной цепи Вазна, в течение всего года покрытой снегом. В двух-трех верстах на северо-востоке округа — главное селение Тыркеш (или Мерган) — на правом берегу Кялу, между землями Сердешта и Старого Лахиджана, относящимися к Соуджбулаку (сел. Эль-Тамур, Наалейн-Мангур и др.) (Хуршид Эффенди, 1877, с. 286).

В конце XIX в. весной мангуры располагались в окрестностях Урмии, а зимой — вблизи Равандуза.

К началу XX в. часть персидских мангуров окончательно осела на персидских землях около Соуджбулака (т.н. Марнакена, по верхнему течению р. Соуджбулак и ее южного притока Афан) и в округе Эль-Тамур, занимавшем центральное место Мукринского Курдистана — между хребтом Куртек на западе и округами Турджан и Бехи на востоке, т.е. по течению р. Татаву ниже ее верховий, занятых гоуруками. Оседло укрепились мангуры и в округе Наалейн-Мангур, т.е. в амфитеатре гор на восточном берегу р. Кялу (Малый Заб), который имел вид подковы и образовывался западными отрогами Куртека — Акубава и Асли-сенг. И хотя они жили в деревнях, но летом отправлялись на кочевья в соседние отроги пограничного хребта Кандил. Лето проводили в Вазна, со стадами поднимались в горы, а зимой жили в долине, в своих деревнях. Часть мангуров зимой и летом обитала в Мергане и в горах Гяда (Наалейн), часть — в турецких низких теплых долинах, на запад от Кандила.

Племя мамаш традиционно занималось скотоводством, земледелием, ковроткачеством. Земледелием занимались в округах Лахиджан, Солдуз и Ушну, где жили оседло.

К началу XX в. племя мангур стало переходить к земледелию, но пригодных для этого земель было мало, а условий для их расширения не было. К тому же в этих районах зерновой хлеб хорошо не произрастал и заниматься земледелием не представлялось возможности. Летом пасли отары овец, а также делали запасы для прокормки зимой мелкого рогатого скота. Весной и осенью выращивали зелень; молоко и уголь везли в город для продажи, а на деньги, вырученные от их продажи, покупали все необходимое для жизни. В Ванской области занимались перевозкой на 700 быках. Было развито и ковроткачество.

В начале XIX в. в Лахиджане насчитывалось 600 семей племени мангур и 400 домов (500 семей) племени мамаш; в первой половине XIX в. — около 1000 семей мангуров и 1200 семей мамашей. В конце XIX в. — 3000 семей; близ Равандуза — 4000 семей, а племя мамаш занимало на персидской границе 800 палаток; в районе Эль-Бадж санджака Хаккари насчитывалось 2950 шатров, 4250 человек.

В Соуджбулакском районе и Лахиджане в начале XX в. насчитывалось приблизительно 7500 человек мамашей, или от 2000 до 4000 семей. По данным О.Л. Вильчевского, численность племени мамаш составляла от 15 000 до 20 000 человек. И значительная их часть по происхождению не *бильбасы*, своим эпонимом они считают легендарного Златорукого хана (Хане Ленгзерин, или Хане Лапзерин). В Лахиджане численность составляла 1500 семей мангуров; на юге Соуджбулака насчитывалось

3000–5000 семей (7500 человек); 2000–3000 семей — близ Равандуза; 2000 семей — в Турции. К 1929 г. численность мангуров составляла 20 000–25 000 человек; в 40-х годах — 25 000–30 000 человек (Вильчевский, 1958, с. 184). В 1965 г. в нахия Навдашт каза Рания лива Сулеймания насчитывалось 23 000 человек.

В начале XX в. мангуры в Лахиджане (Наалейне) разделились на две части под властью враждующих между собой двоюродных братьев. Один — Баязид-ага располагался около принадлежавшей ему дер. Тыркеш. Он первый из предводителей иранских курдов с 500 семействами перешел на сторону Турции. Ему был пожалован титул паши. В годы Первой мировой войны он объединился с османскими силами и был назначен вождем племени мангур (3000 семей) вместо Бапир-аги, оставшегося верным Персии и вынужденного укрываться в восточной части Соуджбулакской провинции. И в дальнейшем эти противоречия не исчезли. В 1915 г. против главы Карани-аги Мангура вел борьбу двоюродный брат — сын бывшего главы мангуров Хамза-аги.

Племя мангуров обитало южнее племени мамаш и постоянно враждовало с ним. Так, в начале XX в. мангуры подожгли деревню Шинаве в Керманшахской провинции, принадлежавшую мамашам. Горели мукомольные мельницы. Пожар обычно устраивали во время больших ветров. Поджигатели убегали в горы и оттуда наблюдали, как пламя уничтожало урожай их врагов.

В селении Мухаммад-шах в 1298 г. сол. (1919) произошло сражение с племенем дебокри, в котором были убиты видные представители племени мангур: Мам Сулейман — глава племени, Мам Расул, Мам Хусейн — сыновья Баязид-аги. Подразделение мерват установило дружеские отношения с племенем дебокри.

Мангуры славились своим гостеприимством. Рослые, статные, они отличались светлой кожей (по сравнению с соседними племенами). Мусульмане-сунниты (шафиитского толка). Как и мамаши, они говорили на курдском диалекте мукри.

Мужской костюм, по описанию начала XX в., состоял из рубахи с открытым воротом и длинными рукавами, белых широких стянутых на щиколотке шаровар. Поверх этого надевалась «каба», т.е. род запашного кафтана с разрезами на подоле и длинными разрезными рукавами. Поверх кабы, сделанной из толстой материи и часто на вате, наматывался пояс, на который шло до 30 аршин материи. За этот пояс шириною в поларшина засовывался кинжал, и поверх него надевался пояс с патронами. На улицу курд из племени мангур надевал широкие суконные шаровары, собранные на щиколотке. Сверху к шароварам пришита полоса более легкой материи, в которую пропущен очкур. Шаровары надевались поверх кабы, которая заправлялась в них, после чего очкур затягивался. Поверх кабы надевалась «чуха», т.е. костюм такого же покроя, как каба, но с короткими полами, из тонкой полосатой шерстяной материи, специально привозимой из Турции. Чуха тоже заправлялась под пояс и шаровары. Сверх этого надевался «пестек» — род войлочного жилета, открытого спереди. Пестек закрывал спину и плечи и был удобен для верховой езды.

На голову надевалась коническая шапка, цветная, бархатная, с кистью, на которую наматывались в виде чалмы несколько шелковых платков со свешивающейся на лицо бахромой.

Костюм курдянки состоял из широких цветных шаровар, поверх которых надевалась длинная, до полу, широкая цветная рубаха. Поверх этой рубахи — жилетка, а затем длинная цветная кофта.

На голову надевали кусок материи овальной формы, придерживаемый широкой тесьмой, проходящей под подбородком и соединенной с этим куском материи на висках замысловатыми пряжками. На это надевался белый кисейный платок, завя-

занный под подбородком, и убор заканчивался наматыванием шелковой повязки вроде чалмы. В костюме мангуры сохраняли традиционный черный или темно-синий цвета.

Как отмечали многие исследователи, мангуры славились своей храбростью, мужеством, воинственностью, неустрашимостью. С десятилетнего возраста мальчики осваивали верховую езду: для этого всадника привязывали к седлу лошади, которую ударяли хлыстом. Лошадь скакала до тех пор, пока не уставала и не останавливалась. После этого упражнения опытные всадники спешивали мальчика и в течение нескольких дней рассеивали его страх перед лошадью, а он таким образом овладевал искусством езды.

В Ванском вилайете в начале XX в. мангуры выставляли один полк, или 400 человек. Место расположения полковых штабов — Сарай; в Бохтане и Джебель-Гуди выставляли 20 полков. В Равандузе из этого влиятельного племени происходило много офицеров и административных лиц.

Во время войны каждое подразделение мангуров должно было сражаться под знаменем своего главы. Вооружение состояло из винтовок (в большинстве немецкие маузеры), пистолетов и кинжалов. Каждый воин всегда носил винтовку с несколькими рядами патронов. Иногда женщины также участвовали в войнах (они пользовались бóльшей свободой, чем другие женщины Востока).

При столкновении двух курдских племен случалось, что битва оканчивалась гибелью глав обеих сторон (так случилось при столкновении племени мангур с племенем мамаш). Погибшие на поле брани пользовались бóльшим уважением, чем умершие вследствие болезни или старости. В Курдистане известна поговорка «храбрый как мангур». Правительство Ирана со времен Сефевидов не могло силой оружия покорить племя мангур. Так, жившее в восточной части Соуджбулакской области (на расстоянии получаса ходьбы на юг от г. Соуджбулака) племя мангуров не признавало власть персидского губернатора, часто восставало против персидского правительства.

Мамаши, обитавшие к западу от Соуджбулака также не подчинялись персидскому правительству, в частности, проявили непокорность в 1908 г. Вождь Бейрут-ага получил право на откуп района Пасве за 1000 туманов. Между главами племени часто происходили кровавые раздоры из-за власти. Персидские власти поощряли эту борьбу.

На сравнительно небольшом временном отрезке прослеживается постоянная непрекращающаяся борьба мангуров и мамашей на пограничном стыке между Ираном и Турцией за свою независимость: восстание шейха Обейдуллы и курдов племени мангур под руководством Хамза-аги в Иранском Курдистане в 1880 г. (в Курдистане до сих пор помнят этого героя, о его подвигах сложены песни, которые передаются сказителями из поколения в поколение); в 1907–1909 гг. племена мангур и мамаш проявили непокорность персидским властям в Соуджбулакской области; в 1912 г. выступали против оккупации Иранского Курдистана турками; в 1921 г. мангуры и мамаши участвовали в движении Симко; в 1926–1929 гг. племя мангур во главе с Муллой Халилем поддержало восстание Салар-ед-Доуле в районе Сердешта, на северо-западной границе Ирана южнее Соуджбулака; в 1930 г. — восстание мангуров в районе Агридага (Турция).

22 января 1946 г. в присутствии вождей племен заза, мамаш и мангур Кази Мухаммад провозгласил автономию Курдистана. В период Мехабадской республики они имели кавалерию численностью ок. 900 человек под руководством глав Абдуллы Баязиди, Али-хана Ибрахима Салари и Салема-аги из маленького подразделения племени мангур — *оджаг*. Заметную роль в формировании курдской армии сыграло объединение племен мамаш, пиран и мангур, составивших ядро курдской республи-

канской армии. Лидер мамашей Абдулла Кадери в мае 1946 г. стал членом правительства Мехабадской республики. Однако автономное правительство, куда вошли представители родо-племенной знати и крупные феодалы, не отличалось последовательностью действий и решений. Вначале поддержав Мехабадскую республику, затем они перешли в оппозицию вместе с племенами шеккак, мангур и харки. Иранские власти, воспользовавшись благоприятными для себя внутренними и внешними факторами (падение автономного правления в Иранском Азербайджане), жестоко подавили курдскую республику, просуществовавшую всего год.

Список сокращений

БПСВ — Бюллетень прессы Среднего Востока. Таш.
МИВ — Материалы по изучению Востока. СПб.
JRGS — Journal of the Royal Geographical Society. L.

Список литературы

Аббас Азави. Ал-ашайер ал-кордийа фи-л-Ирак (Курдские племена в Ираке). Багдад, 1947.
Вильчевский О.Л. Мукринские курды: (Этногр. очерк) // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958.
Думпис И. Северная Персия // Колониальный Восток. М., 1924.
Минорский В.Ф. Сведения о населении некоторых пограничных турецко-персидских округов // МИВ. 1915, вып. 2.
Ростопчин Ф.Б. Заметки о курдах // БПСВ. 1932, № 13/14.
Сайид Мухаммад Самди. Тавайеф ва ашайер-е корд (Курдские племена). Мехабад, 1987.
Хуршид Эффенди. Сияхет-намэ-и-худуд: Описание путешествия по турецкой границе (1846–1852). Сост. б. секретарь турецкого комиссара по разграничению между Турцией и Персией. С прил. отчета перс. комиссара о том же путешествии / Пер. с тур. и перс. М.А. Гамазова. СПб., 1877.
Edmonds C.J. Kurds, Turks and Arabs. L., 1957.
Rawlinson H.C. Notes on a Journey from Tebriz, through Persian Kurdistan to the Ruins of Tarkhti-Soleiman and from Thence by Zenjan and Torom, to Gilan, in October and November 1838 // JRGS. 1841. Vol. 10.

Summary

J.S. Musayelyan

Certain Data on the Characteristic of Mangur and Mamash Kurds
(in the Works of Russian and Foreign Scholars of the 19th — First Half of the 20th centuries)

The article is concerned with the most significant Kurdish tribes in south-eastern Kurdistan — the *Mangur* and the *Mamash* related to the federation of *Bilbas* tribe (*Mukri* tribal union). The *Mamash* tribe settled down in Iran in the 16th century during the Safavi rule, while the *Mangur* tribe emerged in the 18th century during the Karim Khan Zand rule, settling down near the Urumiyyih and Soujboulak provinces. The article considers the following issues: the territory inhabited by these tribes in the 19th — first half of the 20th centuries in Iran and also in Iraq where they had migrated from; numerous subdivisions of the Mangur and the Mamash and their chiefs; their social and economic structure; their clothing, numbers, intertribal relations and relations with the Persian government.

Ю.С. Мыльникова

Танский кодекс «Тан люй шу и» о положении наложниц в системе традиционных семейных отношений императорского Китая

Данная статья посвящена анализу правового статуса наложниц в традиционной модели семейной организации императорского Китая, согласно своду законов династии Тан «Тан люй шу и». «Уголовный кодекс Тан с комментариями и разъяснениями» является наиболее ранним полностью сохранившимся до наших дней источником по законодательству относительно семьи и брака. В старом Китае юридически и в воззрениях на природу брака многоженство не признавалось, однако в обществе успешно существовал институт конкубината. В состоятельных семьях держали наложниц, за которыми китайское право признавало определенный социальный статус.

Ключевые слова: Танский кодекс, правовое положение женщин, наложницы, институт конкубината.

Знаменитый китайский писатель и ученый Линь Юйтан (1895–1976) в книге «Моя страна и мой народ» писал: «Институт наложниц — почти такое же древнее явление, как и сам Китай, а связанные с ним проблемы так же стары, как моногамия. На Востоке, когда мужчина недоволен женой, он отправляется к певичкам или заводит любовницу. На Западе в таком случае заводят любовницу или вступают в случайную связь. Формы поведения в обществе различны, а коренные проблемы на удивление сходны. На Востоке и Западе прежде всего различно отношение общества, особенно женской его части, к таким поступкам. Общество позволяет китайцу бывать у певичек и заводить любовницу, а европейцы заботятся о приличиях и не разговаривают на эту тему» (Линь Юйтан, 2010, с. 157).

В традиционной патриархальной, патрилокальной и патрилинейной семье средневекового Китая женщины делились на две категории: те, кто рождался в доме, — дочери, и те, кто приходил в дом, — жены, наложницы и служанки-рабыни. Наличие более одной законной жены (*цицзы* 妻子 или *дицзы* 嫡子) было незаконно и постыдно, однако количество наложниц (*це* 妾) законом не ограничивалось, зависело целиком от благосостояния мужчины.

Наиболее ранним полностью сохранившимся до наших дней источником по законодательству относительно семьи и брака в императорском Китае является кодекс династии Тан (618–907) — «Тан люй шу и» (唐律疏议 «Уголовный кодекс Тан с комментариями и разъяснениями»). Танский свод законов стал путеводной звездой последующего китайского правотворчества, а также непоколебимым образцом кодифицированного права для Японии, Кореи и Вьетнама. Огромное значение Танского кодекса, а также крайне почтительное отношение китайцев к прошлому обусловили то, что кодексы последующих династий во многом копировали положения «Тан люй шу и».

© Мыльникова Ю.С., 2011

В «Тан люй шу и» законодательно закреплены конфуцианские идеалы семейной организации, базировавшейся на патриархальной и патрилинейной схеме. Незыблемым постулатом кодекса является главенство старших над младшими, мужчин над женщинами.

Правовой статус наложницы и ее положение в семье

Мужчина в танское время мог взять в жены наложницу до своей официальной свадебной церемонии, после свадьбы или после смерти жены. С точки зрения закона, наложница попадала в семью путем вступления в брак. Брак в императорском Китае всегда предполагал соблюдение определенных элементов свадебной обрядности (сватовство, составление брачного соглашения, обмен подарками и проч.), это было главное отличие от союза с наложницей. При женитьбе на наложнице также исполнялся свадебный церемониал, но он был существенно упрощен.

В уголовном кодексе династии Тан сказано: «Согласно общепринятым установлениям о дворах, при женитьбе на наложнице, как обычно, составляется брачный договор (*хунь ци*), так что для вступления в брак фамилия выясняется и у жены, и у наложницы» («Тан люй шу и», 2001, цз. 14, ст. 182, с. 167). Наложниц «брали в жены» (*цюй* 娶) или «покупали» (*май* 买), в любом случае брак заключался официально: закон предписывал оформление брачного контракта. Передача платы за девушку ее семье — это момент приобретения женщиной статуса наложницы.

Запрещалось брать в наложницы однофамилиц, женщин, прежде бывших наложницами старших родственников; чиновникам — брать в наложницы женщин из семей, находившихся в их подчинении. Если кто-то из подчиненных предлагал чиновнику в наложницы женщину, это расценивалось как взятка с нарушением закона («Тан люй шу и», 2001, цз. 14, ст. 186, с. 175). В подобных случаях женщины наказанию не подлежали, так как не считались действовавшими по собственной инициативе.

Наложницы обладали определенным правовым статусом, отличавшимся как от статуса жены, так и от положения служанок-рабынь. Наложницей могла стать только лично свободная женщина; для того, чтобы лично зависимые женщины категорий *би* (婢) или *кэнюй* (客女) стали наложницами, необходимо было дать им личную свободу.

Китайское право подразделяло наложниц на две группы: *ин* (媵) и *це* (妾). Наложницы категории *ин* упоминаются в Танском кодексе очень редко, в противоположность наложницам *це*. Правовой статус наложниц *ин* был выше. Это не было связано с их происхождением, а объяснялось исключительно социальным положением мужа. В разъяснении к статье «Избиение или словесное оскорбление мужа женой или наложницей» Танского кодекса сказано, что наложницы чиновников пятого ранга и выше именовались *ин*, а наложницы простолюдинов до чиновников девятого-шестого ранга — *це* («Тан люй шу и», 2005, цз. 22, ст. 326, с. 210). Если статус наложницы *ин* был незаконно трактуем как статус наложницы *це*, виновные наказывались 80 ударами тяжелыми палками, а если статус наложницы *це* незаконно трактовался как статус наложницы *ин* — годом каторжных работ («Тан люй шу и», 2001, цз. 13, ст. 178, с. 160–161).

Положение наложниц в семье было ниже, чем статус законной жены. Жена, при наличии у мужа наложниц, не являлась первой среди равных, а имела свой особый статус, который она не разделяла с наложницами. Разница в статусе жены и наложницы отражается и в том, что в Танском кодексе отсутствуют указания по ношению траура по своей матери для детей наложниц.

Как справедливо отмечает Патриция Эбри, наложницы были похожи на жен, поскольку являлись признанным сексуальным партнером мужчины в семье, от них ожидалось рождение детей. Одновременно с этим то обстоятельство, что наложниц приобретали, сближало их со служанками-рабынями (Ebrey, 2003, p. 39).

Самое большое отличие наложниц от служанок-рабынь заключается в том, что статус наложницы соответствовал категории *лянжэнь* (良人), а служанки относились к *цзяньжэнь* (贱人)[1]. В Танском кодексе говорится: «Что до наложниц, то на наложницах женятся как на лично свободных женщинах» («Тан люй шу и», 2001, цз. 12, ст. 160, с. 129). А *кэнюй* и рабыни, даже если «они и принесли потомство, приравниваются тем не менее к лично зависимым и принадлежащим» («Тан люй шу и», 2005, цз. 22, ст. 322, с. 202).

Из-за указанной разницы в статусе, если наложница побила раба или рабыню семьи мужа, то «наказание уменьшается относительно [полагающегося за данное преступление, совершенное в отношении] *буцюя* (部曲), на 1 степень»; а если «раб или рабыня нанесли побои наложнице хозяина, то наказание увеличивается относительно *буцюев* на 1 степень» («Тан люй шу и», 2005, цз. 22, ст. 322, с. 202)[2]. Кроме этого, о рабынях сказано, что они «приравниваются к имуществу, все распоряжения относительно их исходят от их хозяев» («Тан люй шу и», 2001, цз. 14, ст. 192, с. 185). Таким образом, хозяин мог покупать и перепродавать служанок-рабынь, даже предлагать их своим друзьям, а наложница была убережена от подобных рисков.

Теоретически рабыня или *кэнюй*, родившая своему хозяину сына, могла стать наложницей. В Танском кодексе сказано: «Если рабыня имеет сына или была отпущена в лично свободные, разрешается возвысить ее в наложницы *це*». Комментарий гласит: «Рабыня, будучи осчастливлена хозяином, имеет [теперь] по этой причине сына. Или же, хотя и не имеет сына, была отпущена в лично свободные. [В этих случаях] разрешается возвысить ее в наложницы *це*» («Тан люй шу и», 2001, цз. 13, ст. 178, с. 161).

Вследствие того, что на наложницах женились, наложницы чиновников располагали определенной правовой защитой. В Танском кодексе сказано: «Всякий раз, когда наложница *це* чиновника пятого ранга или выше совершила преступление, не [входящее] в Десять зол и наказуемое ссылкой или легче, разрешается определять наказание с применением откупа» («Тан люй шу и», 1999, цз. 2, ст. 13, с. 116).

Наложница наравне с женой вовлекалась в судебное разбирательство и подвергалась наказанию в двух случаях: если муж совершил государственную измену или преступление против родителей. При совершении преступления, наказуемого ссылкой, «жены и наложницы, если [брак] на данный момент уже заключен, должны следовать за мужьями. Согласно общеобязательным установлениям, если совершено наказуемое ссылкой преступление и приговор уже вынесен, нельзя расторгать брак и отпускать (*ци фан*) жен и наложниц» («Тан люй шу и», 1999, цз. 3, ст. 24, с. 162). При этом служанкам и рабыням, судя по всему, дозволялось остаться.

Разница в положении жены и наложницы также отражалась на степени тяжести наказания за нанесение побоев и увечий. Статья «Нанесение побоев и телесных повреждений женам и наложницам» гласит: «Всякий, кто избил жену с нанесением телесного повреждения, получает наказание, уменьшенное на 2 степени относительно [полагающегося] постороннему простому человеку. В случае смерти наказание [преступнику] определяется как постороннему простому человеку. При избиении налож-

[1] *Ляньжэнь* — «добрый люд», или, согласно традиционному переводу, — лично свободные; *цзяньжэнь* — «подлый люд», или лично зависимые.

[2] *Буцюй* — лично зависимые.

ницы с нанесением тяжкого телесного повреждения наказание уменьшается на 2 степени относительно [полагающегося за данное избиение] жены». Комментарий поясняет: «Жена называется ровней. Она [образует] с мужем единство равных. Но [с точки зрения отношений] морального долга ее приравнивают к младшим родственникам. Поэтому наказание уменьшается на 2 степени относительно [полагающегося] постороннему простому человеку» («Тан люй шу и», 2005, цз. 22, ст. 325, с. 207). За избиение наложницы без нанесения тяжкого увечья наказание вовсе не следовало. Если же муж избил наложницу с причинением тяжкого телесного повреждения, то он получал наказание на 2 степени меньше относительно полагающегося за аналогичное избиение жены. То есть наказание уменьшалось относительно постороннего человека на 4 степени. Если наложница была убита, ограничивались тем, что уменьшали наказание на 2 степени.

Далее в этой же статье сказано: «Если жена избила наложницу с нанесением телесного повреждения или до смерти, ее наказание приравнивается к наказанию мужа, избившего с нанесением телесного повреждения или до смерти жену» («Тан люй шу и», 2005, цз. 22, ст. 325, с. 208). Подобная тенденция градации наказаний прослеживается и в статье «Развратные сношения»: «Всякий, кто вовлек в развратные сношения [кого-либо из] родственниц близости *сыма* или ближе либо жену родственника близости *сыма* или ближе, равно как дочь предыдущего мужа [своей нынешней] жены либо старшую или младшую сестру, у которых мать одна, а отцы — разные, наказывается тремя годами каторги. [Если было применено] насилие — ссылка на 2000 *ли*. Если было нанесено тяжкое телесное повреждение — удавление. В случаях с наложницами наказание уменьшается на 1 степень» («Тан люй шу и», 2008, цз. 26, ст. 411, с. 50–51). В комментарии сказано, что, поскольку данное наказание весьма тяжело, в случаях с наложницами оно уменьшается на 1 степень относительно аналогичного преступления в отношении жены.

Маргинальное положение наложниц сохранится вплоть до XX в. Так Юн Чжан описывает семейный церемониал в книге «Дикие лебеди»: «Войдя в комнату, бабушка встала на колени и коснулась головой земли со словами: „Здравствуйте, госпожа“, — как того требовал этикет. Бабушкину сестру в комнату не допустили, а велели стоять снаружи — как служанке. В этом не было ничего особенного: родственники наложницы членами семьи не считались. После того, как бабушка отбила достаточное число поклонов, жена генерала позволила ей встать, формой обращения дав понять, что в домашней иерархии она занимает место младшей наложницы, что было ближе к статусу привилегированной служанки, чем жены» (Юн Чжан, 2008, с. 48).

Кто же становился наложницами? Как в отношении жены, так и наложницы использовался глагол *цюй* («брать в жены»), но жена и наложница попадали в дом мужа абсолютно разными путями. В таком важном деле, как женитьба, китайцы вне зависимости от социального положения непременно привлекали сватов. Выбиралась самая достойная кандидатура жениха, чтобы молодожены были равного социального статуса (门当户对 *мэнь дан ху дуй*). Выкуп и приданое были необходимыми составляющими свадебной обрядности. Наложница же появлялась в доме мужа путем купли-продажи, поэтому в Танском кодексе подчеркивается, что «жена есть ровня [мужу]. [Мужья и жены из княжеств Цинь и Цзинь] всегда составляли чету [равных]. Наложниц же покупают и продают, так что их положение весьма далеко [от положения жен]» («Тан люй шу и», 2001, цз. 13, ст. 178, с. 159).

Однако купля-продажа была не единственным возможным вариантом. Существует немало исторических свидетельств того, как император дарил красавиц высокопоставленным сановникам в качестве наложниц. Судя по всему, большинство налож-

ниц происходили из семей простолюдинов, более или менее обеспеченных. Но бывали и такие случаи, когда в силу форс-мажорных обстоятельств наложницами становились девушки из семей чиновников. А на женщинах, уже побывавших в наложницах, жениться по-настоящему были готовы лишь бедняки.

«Наложница могла обрести немалую власть, но ее общественный статус в корне отличался от положения жены. Наложница была своего рода узаконенной любовницей, которую заводили и бросали по первой прихоти» (Юн Чжан, 2008, с. 37).

Неслучайно в перечне «пяти постоянств» (五常 *у чан*) упоминается одна мать, которая должна была руководствоваться милосердием. Ведь только рождение сына выдвигало женщину из ряда жен и наложниц, делало сопричастной власти главы семьи. Еще более укреплялось положение женщины, когда она становилась свекровью и начинала самовластно распоряжаться всей женской половиной дома. Положение наложницы могло поменяться кардинально, если она родила мужу сына и особенно если ее сын, при отсутствии других сыновей, являлся прямым наследником, а потом становился наследником имущества. Преимущественное право в данной ситуации принадлежало старшему сыну первой по времени вступления в семью наложницы. В таких случаях наложница трактовалась правом как хозяйка дома (Кычанов, 1986, с. 184). В судебных делах танского времени зафиксированы случаи, когда даже бездетная наложница-вдова получала часть имущества мужа, при условии если она не выйдет повторно замуж (Син Те, 2000, с. 66–67).

Китайский историк Син Те, специалист по правам наследования династий Тан и Сун (960–1279), отмечает, что в китайском домострое существовало четкое разделение мужского потомства в соответствии со статусом матери: сыновья законной жены именовались *ди шэн цзы* (嫡生子), дети от наложниц, служанок и от других внебрачных связей — *шу шэн цзы* (庶生子). Он приводит аргументы в пользу того, что во времена правления династий Тан и Сун *шу шэн цзы* не обладали законным правом наследования имущества. Ситуация меняется в минское (1368–1644) и цинское (1644–1911) время, когда дети наложниц по-прежнему могли испытывать определенную дискриминацию, не могли наследовать титулы и статус отца, но их имущественные права в целом совпадают с правами сыновей законной жены (Син Те, 2000, с. 25–30). При этом в танское время в народе бытовал обычай, когда законная жена воспитывала сына наложницы как родного ребенка (妾子以正妻为母) (Яо Пин, 2004, с. 164).

Именно вследствие распространения браков с наложницами в танском обществе были выработаны четкие правовые и общественные нормы и предписания относительно статуса жен, наложниц и их взаимоотношений. Это было сделано, чтобы избежать потенциальных конфликтов и позволить установившейся семейной практике существовать без перебоев, не подрывая общественный порядок.

Взаимоотношения между женой и наложницей

Поскольку в появлении наложницы в доме не было ничего необычного, жизнь танских женщин после замужества была обусловлена двумя категориями взаимоотношений: помимо отношений с мужем, очень многие замужние женщины сталкивались с необходимостью выстраивать отношения с наложницами. Молодая жена, видимо, постоянно терзалась следующими вопросами: возьмет ли муж наложницу, как повлияет появление наложницы на ее собственный статус в семье и дальнейшую жизнь. Наложницу, в свою очередь, прежде всего тревожило то, как поддерживать к себе интерес мужа, как избежать нападок и ревности со стороны жены.

Танское законодательство и моральные правила поведения *ли* (礼) содержат соответствующие описания и пояснения относительно взаимоотношений жен и наложниц, кроме этого можно вспомнить и многочисленные литературные сюжеты на эту тему. В этом видится стремление сделать все возможное для того, чтобы конкубинат существовал без перебоев.

Как уже отмечалось выше, танское законодательство предельно ясно определяло разницу в статусе жены и наложницы: «Если [кто-либо] низвел жену в наложницы или возвел рабыню в жены, [это означает, что] он нарушил условия упорядоченного соотношения и отверг их, исказил Путь мужа и жены, пренебрег неизменными правилами отношений между людьми, поставил все с ног на голову и привел в хаос каноны моральных устоев *ли*. Совершивший это человек должен поэтому быть наказан 2 годами каторги». С другой стороны, «тот, кто возвел наложницу или *кэнюй* в жены», и тот, кто «возвел рабыню в наложницы, всегда наказывается 1,5 годами каторги» («Тан люй шу и», 2001, цз. 13, ст. 178, с. 159–160).

Подобное уважительное отношение к жене в танском обществе связано с традициями заключения брака в знатных семьях. Жена выбиралась из семьи равного социального уровня, поэтому было необходимо провести демаркационную линию между женой и девушкой незнатого происхождения, которая попадала в семью путем купли-продажи. Кроме того, знатное происхождение жены гарантировало, что в семье мужа ее положению и статусу ничто не будет угрожать. Однако в танском обществе случалось и так, что существующее статус-кво нарушалось вследствие появления у некоторых мужчин любимых наложниц.

Из анализа исторических произведений, рассказов и романов танской эпохи становится понятно, что взаимоотношения жен и наложниц (а зачастую и служанок-рабынь) были далеко не гармоничные. Хрестоматийная история о ревности жены известного ученого мужа Фан Сюаньлина 房玄龄 (579–648) является красноречивым свидетельством крайней неприязни танских жен к наложницам своих мужей. От содержащихся в сборнике Чжан Чжо 张鷟 (660–740) «Чао е цянь цзай» 朝野佥载 («Полные записи о столице и окраинах») образов ревнивых жен у читателя стынет в жилах кровь. В целом в литературных произведениях династии Тан крайне сложно отыскать идеальные образы жен и наложниц, каждая из которых знает свое место, проявляет взаимное уважение и идет на уступки, т.е. образы, подобные тем, что описаны в рассказе «Вэй цзун эр шунь» из произведения Лю Сяна 刘向 (77–6 гг. до н.э.) «Ленюй чжуань» 列女传 («Жизнеописания знаменитых женщин»). Однако, как считает Яо Пин, ревнивым женам из рассказов «Чао е цянь цзай» всегда воздается за их злодеяния, соответственно, конечная дидактическая цель этих разных по тональности рассказов одинакова: защита существующей практики брать в жены наложницу, предостережение женам знать и строго соблюдать свой собственный долг (Яо Пин, 2004, с. 168).

Уместно было бы вспомнить слова Пань Цзиньлянь — наложницы Симэнь Цина из романа «Цветы сливы в золотой вазе» («Цзинь пин мэй»): «Вы когда-либо видели две ложки в одной чашке, которые бы не звякали друг о друга?» Она знала, о чем говорила.

В качестве примера можно также привести биографию известной танской поэтессы Юй Сюаньцзи 鱼玄机 (844?–871), семейная жизнь которой не сложилась. Она, будучи наложницей, была отправлена своим мужем в даосский монастырь по причине нетерпимого и ревностного отношения со стороны жены.

Неприязненное отношение возникало не только между женой и наложницей, но и между самими наложницами: «Мир наложниц, полный злобы и мелочной мститель-

ности, где существовал только выбор между тем, чтобы стать жертвой или сделать своими жертвами других» (Юн Чжан, 2008, с. 57).

Многие исследователи истории Китая задавались вопросом: каковы же причины существования в Китае института наложниц? Может показаться, что ответ лежит на поверхности: ради обеспечения богатого потомства. Настоятельное требование, чтобы в семье было мужское потомство, в значительной степени способствовало возникновению в Китае конкубината. Некоторые жены даже упрашивали своих мужей завести наложницу, так как сами не могли родить сына. А во времена правления династии Мин закон разрешал мужчинам в возрасте после 40 лет завести наложницу, если у него не было мужского потомства.

Действительно, анализ танских надгробий показывает, что в привилегированных семьях количество детей, рожденных от наложниц, зачастую намного превышало число детей, появившихся на свет от жен. Тем не менее за высоконравственным аргументом «изобильное потомство» (*иньсюй* 胤绪) порой скрывался само собой разумеющийся мотив удовлетворения сексуальных потребностей (Яо Пин, 2004, с. 158).

«Жены были не для удовольствия — этой цели служили наложницы» (Юн Чжан, 2008, с. 37). В предписаниях «Тан люй шу и» относительно соблюдения траура можно найти косвенные свидетельства того, что одной из причин существования наложниц в доме было сохранение регулярной половой жизни у мужчин. «Если [кто-либо] вышел замуж или женился во время траура *цзи*, наказание — 100 ударов тяжелыми палками. [В ситуациях с] младшими родственниками наказание уменьшается на 2 ступени. [В ситуациях с] наложницами — не подлежат ответственности». Далее следует комментарий: «Имеется в виду, что если во время ношения траура *цзи* мужчина женился на наложнице или женщина вышла замуж как наложница, и в том и в другом случае они не подлежат ответственности» («Тан люй шу и», 2001, цз. 13, ст. 179, с. 163).

В связи с этим также интересно отметить, когда чиновник отправлялся на службу в дальние края, оставляя жену, детей и родителей, он непременно брал себе наложницу на новом месте жительства, либо отправлялся в путь уже в сопровождении наложницы.

К тому же китайская система конкубината, как верно подметил Линь Юйтан, позволяла на деле обходиться без развода.

Исследовав надписи на надгробных памятниках танской эпохи, профессор калифорнийского университета Яо Пин пришла к выводу, что по-прежнему крайне сложно обозначить реальное число браков с наложницами, несмотря на многочисленные упоминания о мужчинах, взявших в жены наложниц, а также на немалое количество сохранившихся надгробных надписей, посвященных собственно наложницам. Ведь в танскую эпоху лишь на могилах богатых, обладавших определенным социальным положением людей устанавливались надгробия с развернутой эпитафией. А материальное благосостояние и статус в обществе были основными условиями приобретения мужчиной наложницы. Соответственно, делает вывод Яо Пин, нельзя считать это явление отличительной чертой эпохи. Но если внимательно вчитаться в эпитафии наложницам или мужчинам, взявшим наложниц, становится ясно, что в танском обществе появление наложницы в доме было самым обычным явлением. Это не рассматривалось как символ морального разложения, но и еще не появилась характерная для последующих династий тенденция считать, что обилие наложниц в доме является показателем успешности мужчины (Яо Пин, 2004, с. 144).

Как было сказано выше, браки в императорском Китае совершались исходя из принципа выбора семьи равного социального положения, знатные семьи ценили свой

престиж, и уважение это и обусловило то, что разница между статусом жены и положением наложницы в семье была четко обозначена.

В танское время статус наложниц был несравненно ниже положения жены, однако учитывая то, что браки с наложницами стали очень распространенным явлением в высших слоях танского общества, все громче стали звучать голоса в защиту интересов и положения наложниц и рожденных ими детей. Высший сановник времен правления императора Гаоцзуна 高宗 (650–683) Чу Суйлян 褚遂良 (597–658) осуждал предвзятое и негативное отношение к наложницам и их детям 嫡待庶若奴，妻御妾若婢 («дети жены относятся к детям наложницы как к рабам, жена распоряжается наложницей как рабыней»), распространившееся со времен династий Вэй (220–265) и Цзинь (265–420). Он приводил аргументы в пользу того, чтобы при выдвижении гражданских и военных талантов не делать отличий между детьми наложниц и законных жен (Яо Пин, 2004, с. 161).

Подводя итоги, можно сделать следующий вывод: появление наложниц в состоятельных семьях танского общества стало самым обычным явлением. Со временем, по мысли некоторых исследователей, это привело к тому, что социальный статус и положение наложниц и их детей в семье по сравнению с дотанским периодом в некоторой степени возросли. Однако разница в положении жены и наложницы в танский период была больше, чем в последующие эпохи. Законодательно эта разница была четко закреплена. Согласно танскому законодательству, за возведение наложницы в жены следовало наказание, а во времена правления последующих династий взять в законные жены наложницу после смерти жены (*и це тянь фан* 以妾填房) или возвести наложницу в статус жены (*фучжэн* 扶正) стало достаточно распространенным явлением. С этой точки зрения можно сказать, что танская эпоха стала неким переходным этапом эволюции китайского конкубината.

Список источников и литературы

Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права (VII–XIII вв.). М., 1986.

Линь Юйтан. Китайцы: моя страна и мой народ. Пер. с кит. и предисл. Н.А. Спешнева. М., 2010.

Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 1–8. Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 1999.

Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 9–16. Пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 2001.

Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 17–25. Пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 2005.

Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 26–30. Пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 2008.

Юн Чжан. Дикие лебеди: три дочери Китая. Пер. с англ. Р. Шапиро. СПб., 2008.

Ebrey P.B. Women and the family in Chinese history. Critical Asian Scholarship. London–New York, 2003.

邢铁. 家产继承史论. *Син Те*. Цзячань цзичэн шилунь (Об истории наследования семейного имущества). Изд-во Юньнаньского университета, 2000.

姚平. 唐代妇女的生命历程. *Яо Пин*. Тан дай фунюй дэ шэнмин личэн (Жизненный путь женщин династии Тан). Шанхай, 2004.

Summary

Yu. Mylnikova

Legal Status of Concubines in the Traditional Family Organization of Imperial China according to the Tang's Code

The article contains a review of the legal status of concubines in the traditional family organization of imperial China. The analysis is given from "Tang lü shu yi" (The Tang's code) — the most important and competent source of family and marriage legislation. In the society of imperial China polygamy was forbidden, at the same time concubinage survived successfully until the 20th century. Chinese law made specific regulations on concubines' status and clarified their position in the family hierarchy.

А.А. Гурьева

Книга как часть культуры Кореи в колониальный период (1910–1945)[1]

В статье рассматриваются основные виды деятельности, связанные с книгой в Корее в колониальный период: коллекционирование, изучение, издание. Этот материал дан в контексте таких крупных явлений в истории Кореи того периода, как просветительское движение, формирование школы филологов первого поколения и т.д.

Ключевые слова: старая книга, корейская культура, колониальный период, просветительское движение, издательства *Ханнам сорим* и *Синмунгван*, Чо Юнчже, Ли Пёнги, Пэк Туён.

История книги как части культуры в период японского колониального господства имеет ряд характерных особенностей. Как известно, японская колониальная политика была направлена на «японизацию» Кореи, подавление ее культуры. В этих условиях интеллектуальная элита, прежде всего деятели просветительского движения, объявили главной задачей стремление сохранить себя как нацию. Средством достижения этой задачи считалось изучение истории своей страны, своего языка и литературы. В связи с этим в годы японского правления особое значение приобретает идея сохранения письменного слова — источника информации о стране, ее языке и культуре. Тем самым возрастает внимание к книге как хранилищу письменного слова, родного языка.

В рассматриваемый период основными видами деятельности, связанными с книгой, становятся три: коллекционирование, изучение и издание. Каждый из них имеет свои обстоятельства, которые будут рассмотрены ниже.

Коллекционирование книг

К колониальному периоду относится начало формирования крупных коллекций книг, включающих как новые издания, так и письменные памятники предыдущих веков. Коллекционированием книг занимались частные лица, например Чо Юнчже (псевд. Тонам) и Ли Пёнги (псевд. Карам). Работа Чо Юнчже (1903–1976) и Ли Пёнги (1891–1968) способствовала формированию школы по изучению родного языка и литературы. Деятельность первого поколения корейских ученых-филологов приходится на первую половину XX в., т.е. на колониальный период.

На начальном этапе развития кореесведческой науки требовалось описание сохранившихся от предыдущих эпох памятников письменной культуры. Соответственно, одной из характерных черт деятельности представителей первого поколения является собирательство книг и их описание. Чо Юнчже (1904–1976) собрал коллекцию,

[1] Данная работа написана при поддержке Академии Кореесведения Республики Корея в 2010 г. (AKS-2010-CAA-2101).

© Гурьева А.А., 2011

включающую в себя 3594 старые книги (рукописи, ксилографы и издания подвижным шрифтом). В ее состав входят отдельные тематические сборники и сборники документов, художественная литература, песенные сборники, литература, связанная с буддизмом и конфуцианством, и др. (Ок Ёнчжон, 2004, с. 223). Таким образом, можно сделать вывод, что его коллекция вобрала в себя всю широту тематического диапазона изданных в Корее до XX века книг. Самые ранние из книг в составе коллекции относятся к XVI–XVII вв., поздние — к началу колониального периода (Ок Ёнчжон, 2004, с. 193). Примечательно, что ученые, описывающие состав коллекции с точки зрения хронологии, в качестве временных рамок используют исторические события, связанные с Японией, — Имчжинскую войну (1592–1598) и начало японской агрессии во второй половине XIX в.

Ли Пёнги (1891–1968) вошел в историю корейской филологической науки как исследователь поэтического жанра на родном языке *сичжо*, а также как автор-сичжоист. Помимо исследований он посвятил большую часть своей научной жизни коллекционированию книг — преимущественно литературных сборников, включая антологии, содержащие тексты *сичжо*.

Также коллекционированием книг занимались специально организованные общества. Примером может служить организованное по инициативе деятеля просветительского движения Чхве Намсона (1876–1914) общество 朝鮮光文會 «Чосон квангмунхве» («Общество блистательной литературы Кореи»), которое занималось собиранием, а также переизданием произведений традиционной литературы. Об этом сказано в первом пункте Устава Общества: «Целью данного общества является сбор, переиздание и издание наиболее значительных... из сохранившихся памятников Кореи, а также распространение наиболее ценных произведений» (Ли Чуён, 1996, с. 428). Там же, в частности, был издан первый в Корее словарь родного языка (Куго кунмунхак сачжон), созданный первым корейским лингвистом Чу Сигёном (1876–1914). Примечательно, что это общество было создано в 1910 г. — в год аннексии Кореи.

Со временем коллекции, собранные частными лицами и обществами, поступили в распоряжение университетов страны. Как правило, выбор университета определялся естественным образом: коллекции были переданы в дар тому учебному заведению, в котором трудился ученый. Так, большая часть коллекции Чо Юнчже ныне хранится в библиотеке его последнего места работы — университета Ённам в г. Тэгу. Коллекция Ли Пёнги — в Центральной библиотеке Сеульского национального университета, профессором которого он был. Некоторые книги из его коллекции оказались в фонде старой книги университета Ёнсе. Коллекция общества «Чосон Кванмунхве» составила часть фонда старой книги в университете Корё.

Изучение

Собранные книги легли в основу научной деятельности представителей первого поколения филологов. При японских властях результаты исследований публиковались в сборниках статей — они стали первыми научными журналами в Корее. Примером такого журнала может служить периодическое издание «Чосон омун» («Корейский язык и литература»). Журнал издавался с 1931 г. как печатный орган «Ассоциации корейского языка и литературы», организованной Чо Юнчже и его единомышленниками. Один из постоянных разделов журнала — «Описание старых книг», где размещались библиографическая информация и сведения о содержании и истории книг. Данные исследования легли в основу первых в истории Кореи монографий по истории литературы. Так, в 1937 г. Чо Юнчже издал «Историю корейской поэзии», в

1948 г. — «Исследование по корейской поэзии». Через четыре года после Освобождения страны, в 1949 г., вышла в свет монография Чо Юнчже «История корейской литературы», посвященная в основном произведениям традиционной литературы (Куго кунмунхак чагва сачжон, 2001, с. 2721). Основой труда послужили сведения о книгах из коллекции ученого, что нашло отражение в структуре книги: часть материала внутри глав распределена по названиям отдельных произведений. В основном это те произведения, которые распространялись самостоятельными изданиями.

Если Чо Юнчже занимался изучением не только поэзии, но и литературы Кореи вообще, то предметом исследований Ли Пёнги стала в первую очередь поэзия на родном языке. В 1926 г. ученый основал ассоциацию по изучению поэтического наследия «Общество *сичжо*» 時調會, впоследствии переименованную в «Общество по изучению песен» 歌謠研究會. Свои статьи по изучению *сичжо* он печатал в научных сборниках. Отдельные статьи Ли Пёнги опубликованы в газете «Тона ильбо» (Куго кунмунхак чагва сачжон, 2001), которая являлась наиболее читаемой из издававшихся корейцами газет и до 1935 г. имела самый большой тираж (Сиротко-Сибирская, 2008, с. 127–128). Можно предположить, что ученого привлекла возможность ознакомить благодаря тиражам газеты большое количество корейских читателей с родной литературой.

Указанные труды касаются изучения литературы. При этом все вышесказанное справедливо и в отношении изучения родного языка. В связи с этим следует назвать монографию корейского лингвиста первого поколения Чхве Хёнбэ (псевд. Вэсоль, 1894–1970) «Хангыль-галь» («Изучение родного языка»). Ученик основоположника корейского языкознания Чу Сигёна, Чхве Хёнбэ посвятил всю жизнь исследованию родной речи и изучению письменных памятников. Его труд «Хангыль-галь», увидевший свет в 1942 г., помимо теоретического рассмотрения корейской письменности *хангыль* содержит систематизированное описание книг, изданных на корейском языке в период с момента изобретения алфавита *хангыль* и до времени написания труда. Монография Чхве Хёнбэ служит еще одним примером того, как изучение старых книг может стать основой для нового направления науки, в данном случае — лингвистики, получившего развитие в колониальный период.

Распространение найденных книг

В период Имчжинской войны с Японией (1592–1598) в эту страну вывезли большое количество книг, которые со временем были найдены исследователями. Коллекционирование книг способствовало обнаружению книг и в самой Корее. В первой половине XX в. некоторые из них были в Корее переизданы. К ним относится, к примеру, сборник прозы Ким Сисыпа (1435–1493), а также историческое сочинение буддийского монаха Ирёна «Самгук юса» («Дела, опущенные в „Исторических записях Трех государств“»), оригинал которого (1285 г.) пропал. Кроме того, в Японии формировались коллекции корейских книг, в частности собранные японскими учеными. В колониальный период корейские ученые предпринимали попытки сохранения находящегося в Японии наследия родной культуры путем копирования. Для копирования обнаруженных в Японии книг использовался особый способ: тексты копировались при помощи металлических палочек. Ими на парафиновой бумаге прописывали текст, затем «вдавленный» в парафин текст покрывался тушью. Сверху накладывалась чистая бумага, на которой отпечатывался текст[2]. По словам современного корейского филолога Сон Мугёна, это было распространенной практикой. Примечательно, что в процессе копирования тексты порой не просто переписывались, но и изменя-

[2] Благодарю профессора Сон Мугёна и профессора Ким Чончхоля за объяснение указанного типа издания.

лись. К примеру, копировщик мог вставлять иероглифические соответствия в те места в тексте, где в оригинале используется корейская письменность *хангыль*. В этом проявляется попытка параллельно откомментировать текст.

Переиздание старых книг с прежде использованных ксилографических досок

Некоторые издательства практиковали использование старых ксилографических досок, приобретенных у прежних издателей, работавших в конце XIX в., для переиздания с них произведений. Такая практика позволяла значительно сократить расходы издательства (Ли Чханхон, 1997). Одним из ярких примеров такого «издательского проекта» является издательство *Ханнам сорим* 翰南書林, организованное Пэк Туёном (псевдоним Симчже), который происходил из известной семьи, в литературе он оценивается как высокообразованный человек своей эпохи[3]. Издательство *Ханнам сорим* входило в число наиболее крупных издательств, работавших в первые десятилетия XX в. (Ли Чханхон, 1996, с. 69). Оно занималось преимущественно изданием популярной прозы. Так, из 52 известных на сегодняшний день прозаических произведений, изданных в столице, 22 опубликованы данным издательством (там же, с. 77). К ним относятся переводы китайских повествований, посвященных древним героям («История Цзян Тай-гуна», «История Го Фэнь-яна», «История Сяо Жэнь-гуя» и др.), и романов на корейский язык («Путешествие на Запад» и др.), а также издания традиционных корейских романов («Сон в заоблачных высях», «Скитания госпожи Са по югу») и повестей («Три истории», «История Сукхян», «История Чхунхян», «История Хон Гильдона» и др.). Существуют косвенные сведения о контактах Пэк Туёна с иностранными собирателями книг. Так, в коллекции известного японского коллекционера Асами Ринтаро, ныне хранящейся в университете Беркли, есть рукописное издание произведения монаха Какхуна «Жизнеописание достойных монахов Страны, что к востоку от моря» (1215), в конце которого стоит приписка, свидетельствующая, что японец приобрел книгу 25 апреля 3-го года Тайсё (1914) у Пэк Туёна (там же). По замечанию Ю.В. Болтач, это издание считается «самой ранней, полной и авторитетной из сохранившихся до наших дней рукописной копией» (Болтач, 2007, с. 25) памятника. При этом остается вопрос, отчего сам Пэк Туён не сохранил книгу у себя и не предпринял попытку издать ее. Указанный в приписке 1914 год считается годом обнаружения, т.е. к тому времени «Жизнеописание...» еще не было опубликовано (там же, с. 24). Возможно, в сфере интересов Пэк Туёна оказалась литература несколько другого рода: произведения популярной литературы, привлекавшие широкого читателя.

Переиздание старых книг типографским способом

Данный вид деятельности тесно связан с вышеупомянутым просветительским движением. Просветителей остро волновала проблема сохранения нации в аннексированной стране, ими был выдвинут лозунг за сохранение своей национальной культуры, призывающий заниматься языком и знать родную историю. Как уже было отмечено выше, одним из способов, способствовавших достижению цели, мыслилось распространение письменного наследия. В отличие от рассмотренного выше способа

[3] В своей статье «Намхун тхэпхён-га-ый инган-гва кэхваги ханнам сорим сочжок пархэн-ый ыйи» (Издание антологии «Намхун тхэпхён-га» и значение книгоиздательской деятельности *Ханнам сорим*) Чон Чэчжин приводит известные высказывания о Пэк Туёне.

воспроизведения старых текстов с прежде использованных досок, просветители прибегали к новейшим достижениям издательского дела. По утверждению ученых, наибольшую роль в данном процессе сыграли два издательства: *Хведон согван* 匯東書 («Издательство книг по всему Востоку») и *Синмунгван* 新文書 («Новое литературное издательство»). Первое было организовано в 1908 г. Ко Юсаном и просуществовало до 1937 г. За годы работы издательства было выпущено несколько сотен книг, в число которых вошли образцы творчества представителей так называемой новой прозы, например Ли Хэчжо (1869–1927). Образование второго издательства — *Синмунгван*, работавшего в период 1907–1922 гг., было также предпринято в рамках просветительского движения Чхве Намсоном. Издательство находилось в том же месте, что и уже упомянутое общество «Чосон кванмунхве» (Ли Чуён, 1996, с. 427), и имело сходные функции. За годы функционирования издательства свет увидели шесть разных журналов, также были напечатаны свыше 60 произведений популярной традиционной прозы.

Отдельного внимания заслуживает серия «Юкчон сосоль» («Проза за шесть *чон*»)[4] — серия популярных дешевых изданий, выпускавшаяся в издательстве «Синмунгван». В рамках серии было издано восемь произведений. За исключением поэтической антологии «Намхун Тхэпхён-га» («Песни Великого спокойствия при южном ветре»), это — популярная в читательской среде проза, преимущественно повести[5]. В 1910-е годы широкое распространение получило издание традиционных романов, и в рамках данной тенденции появилась серия «Юкчон сосоль» («Проза за шесть *чон*»), ориентированная на читателя–представителя низших социальных слоев. Книги, изданные в рамках серии, относятся к типу «издания *ттакчи-бон*») (издание *ттакчи*) — тонкие книжки в красочной обложке, немного более плотной, чем бумага внутри книги, текст отпечатан характерным «квадратным» шрифтом. Словом *ттакчи* называют картинки, украшающие корейские традиционные игральные карты. Одной из особенностей книг *ттакчи-бон* является именно яркая обложка, рисунки на которой напоминают по стилю карты *ттакчи*. Лю Тхагиль пишет, что термин восходит к традиции распространителей книг ставить на продаваемые книги печати с названием их лавочки, которые назывались *ттакчи* (цит. по: Ли Чуён, 1996). Дешевые издания *ттакчи-бон* получили распространение в начале XX в. в народной среде. Как правило, они содержали популярные среди народа произведения в поэтических жанрах (*сичжо*, *каса* и *чапка*), а также прозу, большую часть которой составляли повести. Публикация в данном издательстве популярной литературы в одной серии и распространение ее по очень низким ценам[6] соответствовали целям просветительского движения.

В собрании библиотеки Института восточных рукописей РАН хранится несколько изданий традиционных корейских повестей, относящихся к типу *ттакчи-бон*, например «Хон Кильдон-чён[7]» («История Хон Кильдона»). Деятельность просветительского движения была направлена на сохранение родной культуры, в частности литературы, в условиях оккупации. Таким образом, при отборе произведений для переиз-

[4] «Проза по шесть *чон*». *Чон* — мелкая денежная единица.

[5] К примеру, повести: «Сим Чхон чон» («Повесть о Сим Чхон»), «Хон Гильдон чон» («Повесть о Хон Гильдоне»), «Сам Соль ги» («Три истории»), «Хынбу чон» («Повесть о Хынбу и Нольбу»), «Чон Учхи чон» («Повесть о Чон Учхи»), роман «Са сси намчжон ки» («Путешествие госпожи Са по югу»).

[6] В те годы стоимость книги сопоставимого качества колебалась в пределах 30–40 *чон* (Ли Чжуён), соответственно, книга за шесть *чон* оказывалась очень дешевым приобретением и привлекала читателей.

[7] Выходные данные книги: 홍길동전. 永昌書林. *Хо Кюн* («История Хон Кильдона»). Ёнчхан сорим, 15-й год *тэчжон* (1926).

дания учитывались их качество и популярность: отбирались «проверенные» произведения. В первую очередь в сферу внимания просветителей попадала та литература, которая, с их точки зрения, представляла «идеологическую ценность» и являлась предметом гордости корейской нации.

Следует отметить определенный интерес, проявленный к старой корейской книге японцами. Так, первые комментарии к корейским памятникам появились в период после объявления протектората в 1905 г. Они помещались, к примеру, в журнале «Тёсэн» («Корея»), который оказывал большое влияние на проживавших в Корее или Японии японцев, интересовавшихся Кореей. Занимались японцы и переизданием корейских памятников. К примеру, в 1907 г. в Японии увидела свет публикация крупнейшего исторического сочинения эпохи Корё «Самгук Юса» (см. выше). В 1921 г. в Японии была издана «Антология корейской литературы» в нескольких томах, включавшая широкий диапазон произведений корейской литературы. Среди них такие знаковые произведения, как роман Ким Манчжуна «Ку ун мон» («Сон в заоблачных высях») или «Чхунхян чон» («Повесть о Чхунхян»), аллегория Лим Чже «Хваса» («История цветов»), поэтическая антология «Кагок воллю» («Истоки песен»). В этой же антологии помещены исторические записи Лю Соннёна «Чинбирок» («Записи о том, как извлекать уроки прошлого в назидание будущему»), посвященные событиям войны с Японией в конце XVI в., когда японская армия под предводительством Тоётоми Хидэёси вторглась в Корею.

Такой интерес к корейской книге можно объяснить желанием японцев ознакомиться с духовной культурой Кореи, которую они готовились превратить в свою колонию.

Примечательно, что главная библиотека страны сегодня — Корейская национальная библиотека — возникла на основе библиотеки японского генерал-губернаторства. В книге «Шестидесятилетняя история Национальной библиотеки» приводятся следующие факты: «На следующий день после Освобождения, 16 августа 1945 г., на работу вышли только корейские сотрудники и решили принять библиотеку в свои руки <...> они приняли библиотечные фонды, а затем получили из рук сотрудников-японцев ключи от каждого хранилища» (цит. по: Ю Чонпхиль, 2010, с. 375). Так, с символичного акта передачи ключей от книгохранилищ, началась новая эпоха в жизни корейской книги и книги вообще в Корее как независимом государстве.

Список литературы

Какхун. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря. Исслед., пер. с ханмуна, коммент. и указатели Болтач Ю.В. СПб., 2007.

Курбанов С.О. Курс лекций по истории Кореи. СПб., 2003.

Сиротко-Сибирская Н.С. Газета «Тона ильбо» как источник информации по социальной истории Кореи (первая половина 1935 года) // Вестник ЦКЯК. Вып. 10. СПб., 2008.

Троцевич А.Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.). СПб., 2004.

Троцевич А.Ф. Несколько слов о «Самгук юса» — историческом труде буддийского наставника Ирёна // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 5–6. СПб., 2003.

Троцевич А.Ф., *Гурьева А.А.* Описание письменных памятников корейской традиционной культуры. Т. 1. СПб., 2008.

Куго кунмунхак сачжон (Словарь корейского языка и литературы). Изд-во Сеульского университета. Сеул, 1973.

Куго кунмунхак чагва сачжон (Базовый словарь корейского языка и литературы). Сост. Ли Ынбэк, Ким Вонхян, Ким Сонпхун. Т. 2. Сеул, 2001.

Ли Чуён. Синмунгван канхэн Юкчон сосоль ёнгу (О серии «Юкчон сосоль» издательства *Синмунгван*) // Кочжон мунхак ёнгу (Классическая литература). Вып. 11. Общество Исследователей Корейской традиционной литературы. Сеул, 1996.

Ли Чханхон. Ханнам сорим канхэн кёнпхан пангаксосоль ёнгу (Проза, изданная способом *пангак* в Сеуле издательством *Ханнам сорим*). Сеул, 1997.

Ок Ёнчжон. Тонам сочжанъ косо-ый сочжичжок пунсок (Библиографический анализ старых книг из коллекции Тонама) // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Чо Юнчже. Сеул, 2004.

Чон Чэчжин. Намхун тхэпхён-га-ый инган-гва кэхваги ханнам сорим сочжок пархэн-ый ыйи (Издание антологии «Намхун тхэпхён-га» и значение книгоиздательской деятельности *Ханнам сорим*). Сеул, 2008.

Ю Чонпхиль. Сеге тосогван кихэн (Путешествие по библиотекам мира). Сеул, 2010.

Summary

A.A. Guryeva

Book as a Part of National Culture in Colonial Korea (1910–1945)

The paper deals with various types of activities concerning old books in colonial Korea which can generally be classified as collecting, studying and publishing. The book related activities are viewed also in the context of such landmarks of the time as Enligtenment movement, formation of the first generation of Korean scholars in the field of philology (in the contemporary sense), etc.

Н.В. Цыремпилов

Новые сведения о советско-тибетских отношениях в 20-х годах XX в.*

В статье анализируется содержание недавно обнаруженных в архиве Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова писем на тибетском языке, адресованных Агвану Доржиеву (1856–1938), выдающемуся буддийскому религиозному деятелю и дипломату. Письма датируются 1921–1925 гг. и были предположительно написаны Далай-ламой XIII Тубден-Гьяцо (1873–1933). В фокус статьи попали материалы о подготовке неудавшейся тибетской экспедиции П.К. Козлова, а также о раннем этапе советско-тибетских отношений и роли в них Агвана Доржиева.

Ключевые слова: Тибет, буддизм, Советская Россия, Далай-лама, Агван Доржиев, Козлов, Британия, Большая игра.

Наши знания об истории Тибета 1911–1925 гг. — раннего периода фактической независимости этой страны — нельзя назвать полными, пока основная масса тибетских правительственных архивных документов все еще остается недоступной исследователям. Обнаруженная в Улан-Удэ переписка, отражающая отношение к важнейшим событиям тибетской истории самих ее творцов — Далай-ламы XIII, Агвана Доржиева, Царон-шаппэ, Шолкхана и других, дает в распоряжение исследователей новые данные о многих эпизодах новейшей истории Тибета, а также тибетско-российских и тибетско-советских отношениях. Речь идет о пятидесяти письмах, написанных убористой тибетской скорописью и адресованных выдающемуся буддийскому проповеднику, дипломату и общественно-религиозному деятелю Агвану Доржиеву (1856–1938). Их авторами являются Далай-лама XIII (1873–1933), а также влиятельные чиновники тибетского правительства Царон-шаппэ Дасан-Дамдул (1888–1959) и Шолкхан-шаппэ Дондуб-Пунцок (1862–1925). При сопоставлении материала, содержащегося в этих письмах, с информацией из других архивов есть надежда прояснить некоторые эпизоды истории Тибета раннего периода независимости.

Из пятидесяти писем, найденных в архивах Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, 24 письма содержат наиболее ценную историческую информацию. Данная статья посвящена неизвестным ранее сведениям из переписки Далай-ламы XIII Тубден-Гьяцо и Агвана Доржиева по вопросу о предполагавшейся экспедиции путешественника П.К. Козлова в Тибет, а также вообще о советско-тибетских отношениях 1921–1925 гг.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Интеграция буддизма в состав Российского государства во второй половине XVIII — XIX в.: опыт формирования, анализы и публикации источниковой базы»), проект № 11-01-12063в.

© Цыремпилов Н.В., 2011

Новые сведения об экспедиции Петра Кузьмича Козлова

Несостоявшейся экспедиции выдающегося российского и советского путешественника Петра Кузьмича Козлова в Тибет и Лхасу посвятили большую и обстоятельную статью российские исследователи А.И. Андреев и Т.И. Юсупова. Основываясь на ранее закрытых материалах из архива Президента РФ, дневников Козлова и других членов экспедиции, они описали ход подготовки к ней, проанализировали причины ее неудачи, которая была обязана «поистине макиавеллиевской интриге советских властей, прежде всего руководителей ОГПУ и Наркоминдела Ф.Э. Дзержинского и Г.В. Чичерина» [Андреев, Юсупова, с. 51].

Как известно из открытых источников, Петр Кузьмич Козлов был лично знаком с Далай-ламой XIII, и знакомство это состоялось в период вынужденного пребывания владыки Тибета в Урге, а именно в 1905 г. Это знакомство произошло благодаря посредничеству Агвана Доржиева, с которым Козлова связывала дружба. Далай-лама весьма благосклонно отнесся к планам Козлова посетить Лхасу и, по сути, благословил путешественника на посещение Тибета. В знак своего расположения он преподносит Козлову статуэтку будды Майтреи, о чем Петр Кузьмич сделает запись в своем дневнике: «Далай-лама при прощании: „Я вам дарю бурхана Майдари, который был найден здесь с большими затруднениями, что предвещает хорошее. С этим даром моим не расставайтесь, он вам будет служить счастьем“ (л. 27)» [Ломакина, с. 36].

Однако планы этой экспедиции были расстроены сначала в связи с началом Первой мировой войны, а потом и с революционными событиями в России. Однако в 1922 г. политическая конъюнктура, связанная с политикой Советской России на Востоке, внезапно вновь вызвала к жизни идею о тибетской экспедиции Козлова. После долгих и нелегких консультаций и приготовлений 25 июля 1923 г. экспедиция под руководством Козлова выдвинулась в восточном направлении и к октябрю достигла Урги. С этого момента началось долгое и мучительное ожидание разрешения советских властей на дальнейшее ее продвижение. Формально официальные лица объясняли это отказом китайских властей выдать паспорта членам экспедиции на передвижение в границах Китая, однако истинной причиной длительной задержки и в конечном итоге отмены планов стал донос. ОГПУ и НКИД сочли небезопасным посылку экспедиции в регион, находившийся под контролем британских властей, подозревая самого Козлова и других членов экспедиции в недостаточной лояльности новому режиму в собственной стране. Глава НКИД Чичерин высказывался по этому поводу следующим образом: «Если экспедиция с таким составом... достигнет Лхасы, она может повести там самую бесцеремонную агитацию против советского правительства и советского строя и может прямо-таки сорвать всю нашу монгольскую политику» (цит. по [Андреев, Юсупова, с. 64]).

В результате политическую миссию экспедиции Козлова взяла на себя уже совершенно другая группа под руководством сотрудника Коминтерна Сергея Борисова.

Сам Козлов, однако, долгое время не терял надежды на продолжение экспедиции и активно готовился к ее тибетскому этапу. Его связь с Далай-ламой осуществлялась главным образом через Агвана Доржиева, но, возможно, могли быть и прямые контакты: «И действительно, когда уже в 1923 г. П.К. Козлов возглавил Монголо-тибетскую экспедицию от РГО, Далай-лама прислал ему в Ургу, скоро переименованную в Улан-Батор, то есть „Город Красного Богатыря“, проводника — ламу Галсана. Он привез путешественнику половинку „пилы“, как свидетельствовал ботаник экспедиции Н.В. Павлов, „собственноручно надписанную Далай-ламой пропускную шелковую карточку, причудливо, в виде пилы разрезанную на две половинки…“

Вторая часть „пилы“ была оставлена у стражи горных перевалов на подступах к Лхасе» [Ломакина, с. 263].

В своих дневниках сам П.К. Козлов упоминает о том, что Доржиев неоднократно писал Тубден-Гьяцо о готовящейся тибетской экспедиции, давал ему многочисленные советы, в частности о желательности доставки в Тибет некоторого количества единиц вооружения, столь необходимого этой стране. Из разговоров с Доржиевым, а также с представителями Далай-ламы в Урге Козлов был в курсе происходивших в Тибете политических событий 1923–1924 гг., в частности бегства Панчен-ламы, поражения военной фракции в Лхасе, ходе экспедиции Борисова.

Письма Далай-ламы XIII за номерами ОФ 18605, ОФ 18609, ОФ 18589, ОФ 18590 сообщают нам об отношении самого главы Тибета к экспедиции Козлова, что открывает для исследователей еще один эпизод ее сложной закулисы, на этот раз тибетской.

Первое упоминание о Козлове мы видим в письме Далай-ламы, датированном 31 августа 1924 г., когда сама экспедиция уже прочно укоренилась в Монголии и начала свои знаменитые раскопки гуннского захоронения в Ноин-Ула, а Козлов с нетерпением внимал любым новостям и слухам из Москвы и Лхасы. Любопытно, что именно в этот день в Ургу прибывает Агван Доржиев, встречается с Козловым и сообщает ему о получении Далай-ламой отосланных ранее от имени Козлова подарков. В своем письме от 31 августа Далай-лама, упоминая имя Козлова, выражает сомнение относительно перспектив получения разрешения на продолжение тибетской части его экспедиции. При этом неясно, разрешение со стороны советских, китайских или британских властей он имеет в виду. Судя по данным из дальнейших писем, вероятно, имеется в виду Британия. О проблемах экспедиции с большевистским правительством Далай-лама вряд ли мог знать, а за китайскими властями он едва ли оставлял право решения таких вопросов.

Эти же сомнения Далай-лама упоминает в своем письме, датируемом 13 ноября, добавляя, что со сложившейся ситуацией ничего нельзя поделать. В дни, когда составлялось это письмо, Козлов живо обсуждал политические события в Тибете с Агваном Доржиевым, а последний обнадеживал путешественника в его тибетских планах.

Весьма интересные сведения мы находим в письме ОФ 18589, датированном месяцем позднее — 14 декабря. В этом письме Далай-лама сообщает, что, несмотря на то что британцы осведомлены о Козлове как о знаменитом путешественнике, перспективы их согласия на его доступ в Тибет все же неясны. Под британскими властями следует понимать политического офицера в Сиккиме Ф.М. Бейли, который несколькими месяцами ранее (июль–август 1924 г.) посетил Лхасу и находился в тесном контакте с Далай-ламой. Бейли являлся проводником британской политики ограждения Тибета от большевистского влияния и, по всей видимости, негативно относился к идее допуска в Тибет любых экспедиций, даже заявлявшихся как чисто научные. В письме ОФ 18589 сообщается также, что по этому вопросу была проведено гадание, вероятно на правительственном уровне[1], с формулировкой: каким образом [англичанами] может быть остановлена экспедиция Козлова, если другие иностранные экспедиции почти беспрепятственно прибывают в Тибет? Из письма не вполне ясно, является ли это вопросом для гадания или результатом гадания. Под иностранными экспедициями, несомненно, понимаются первая экспедиция на Эверест, путешествие в Лхасу Александры Дэви-Ниль и скандальная экспедиция американского преподавателя Лондонской школы ориенталистики Уильяма Мак Говерна,

[1] Как известно, в Тибете официальные власти нередко обращались к мнению прорицателей-чойкьонов при принятии решений государственной важности.

состоявшая из выпускников Оксфорда и прибывшая в Тибет по разрешению британских властей в начале 1923 г. (Mac Kay, p. 106). Судя по дневнику Козлова, он узнал об экспедиции Мак Говерна от Доржиева в сентябре 1924 г. (Козлов, с. 299). Известно, что, несмотря на строжайший запрет британских властей, Мак Говерн переодетым достиг Лхасы 15 февраля 1924 г., но был депортирован оттуда тибетскими властями (Mac Kay, p. 106). Для британских властей это было серьезным проколом, ибо данный прецедент открывал возможность как тибетским властям, так и другим странам требовать доступа в Лхасу научным экспедициям из других стран. Эти факты и имеет в виду Далай-лама, говоря о путешественниках из других стран, которые посещают Лхасу. Кроме этого, в том же послании Далай-лама просит Доржиева убедиться в том, что отправленная им Козлову в знак симпатии и дружбы статуэтка Будды дошла до адресата. В дневниках Козлова, однако, о получении статуэтки не сказано ни слова, впрочем, как и об упоминавшейся выше «пропускной карточке».

Последнее упоминание имени Козлова в письмах Далай-ламы мы видим в послании под шифром ОФ 18590, написанном в тот же день, что и предыдущее, — 14 декабря 1924 г. Далай-лама тут ссылается на просьбу Доржиева о встрече экспедиции Козлова у перевала через хребет Дангла, где находились первые тибетские пограничные пропускные пункты. Автор письма, однако, прямого согласия на просьбу не дает, сообщая, что решение будет принято в зависимости от ситуации.

Из небольших фрагментов из писем Далай-ламы, в которых что-либо говорится о Козлове, яснее всего видна степень зависимости правителя Тибета от мнений британских властей. Стремясь обеспечить сближение и стратегическое партнерство с Британией, которую Далай-лама XIII рассматривал в качестве основного союзника и гаранта независимости своей страны, Тубден-Гьяцо все же пытается наладить устойчивую связь с Россией. Личность П.К. Козлова, возможно, виделась ему символом преемственности между имперской и советской Россией. Его личное участие в судьбе экспедиции, а также прямые контакты с другими большевистскими миссиями могли иметь целью и осторожное провоцирование Британии на активизацию тибетской политики.

Положение буддизма в Советской России и статус Агвана Доржиева

Внутренняя политика российского императорского, а затем и советского правительств в отношении буддийских подданных и институтов, всегда оставалась важным фоном во взаимоотношениях между странами. Из представленных писем нам предоставляется возможность увидеть воздействие «буддийского фактора» на большую политику.

Несмотря на административную независимость буддийских монастырей Забайкалья, тибетская буддийская традиция главенствовала в большинстве сфер религиозной жизни: системе образования, монастырской организации, обрядовой практике. Тибетский язык во всем монгольском мире оставался единственным языком литургии и религиозного образования. Значительное число представителей бурятского буддийского духовенства получало образование в тибетских монастырях, главным образом в Гумбуме, Лабранге и Дрепунге.

В переписке между Агваном Доржиевым и Тубден-Гьяцо нередко упоминаются те или иные события, связанные с состоянием буддизма в России, с бурятскими монахами, обучавшимися или жившими в Тибете, или тибетцами, отправленными на обучение в Россию. В письмах ОФ 18605 и ОФ 18578, датированных 31 августа 1924 г. и 1 апреля 1925 г. соответственно, Далай-лама сообщает Доржиеву о получе-

нии от того сведений о прошедшем 15 октября 1922 г. Первом духовном съезде буддистов бурят-монгольских автономий в Ацагатском дацане, на котором группа буддистов-обновленцев одержала важную победу над своими консервативными оппонентами. На съезде были приняты новые положения, регулирующие как отношения буддистских институтов с новым режимом, так и внутренний устав жизни монашества, существенно ужесточавший нормы поведения жителей монастырей. Далай-лама выражает одобрение реформистской деятельности Доржиева, целью которой, пишет Далай-лама, цитируя самого Доржиева, является возвращение нравственной строгости в монастыри, по примеру тибетских Сэры, Дрепунга и Гандэна. Он заверяет Доржиева в своей поддержке, несмотря на циркулировавшие в Тибете слухи об участии Доржиева в антирелигиозных акциях большевиков, но подобные слухи, по убеждению Далай-ламы XIII, просто не могут соответствовать действительности. Одобрение верховного буддийского иерарха, однако, не кажется безоговорочным. Он упоминает и о проблемах, связанных с эксцессами на местах, когда власти отказывают религиозным группам в легальном статусе (ОФ 18578), имея, по всей видимости, в виду реорганизацию монастырской администрации и регистрацию групп или обществ верующих (Герасимова, с. 100–101). В этом же письме говорится о том, что все эти эксцессы вызывают недовольство со стороны монгольских князей, что недвусмысленно указывает на посещение осенью 1924 г. Анинского дацана одним из таких князей (Герасимова, с. 100–101). В письме ОФ 18605 обсуждается ситуация с Ганджурвой-гэгэном и петицией бурятских лам, после произошедшего в 1924 г. разрыва бурятского представителя линии долоннорских перерожденцев Ганджурвы-гэгэна Данзана Норбоева с консервативно настроенными монахами Цугольского дацана, которые в том же году послали в Тибет делегацию своих представителей по этому вопросу (Герасимова, с. 100). Их обвинения в адрес Агвана Доржиева, вероятно, доходили до слуха Далай-ламы, который в своих письмах упоминает об этом (ОФ 18578).

Относительно активной деятельности Доржиева по строительству буддийских монастырей и храмов, особенно в Калмыкии и Прибайкалье, Далай-лама выражает сдержанный скептицизм, указывая на недостаточность и односторонность количественного подхода в деле распространения религии. Помимо этого, в письмах содержится фрагментарная информация о вкладе бурятских монастырей в проект подготовки новой лхасской редакции Ганджура (ОФ 18589), учебе бурятских студентов в тибетских монастырях на средства Доржиева (ОФ 18609), отзыве бурятских учителей из Тибета по запросу Доржиева, о первых европейцах, обратившихся в буддизм в Санкт-Петербургском буддийском храме [Snelling, p. 203][2], просьбе Доржиева о внеочередной возможности получения степени лхарамбы тремя калмыцкими и бурятскими монахами (ОФ 18605). Последний вопрос вызывает особый интерес, ибо дает живое представление о системе присуждения ученых степеней в Тибете того времени. Отказывая Доржиеву в такой возможности, Тубден-Гьяцо обосновывает свой отказ ужесточением порядка и критериев получения высшей ученой степени Тибета — геше-лхарамбы. При этом попутно мы узнаем, что обстоятельства получения степени лхарамбы самим Агваном Доржиевым Далай-лама связывал с общей неупорядоченностью, царившей в этой сфере в те времена. Как известно, Агван Доржиев получил эту степень в 1888 году после 8 лет (вместо обычных 15–20 лет) обучения на философском факультете Гоманг монастыря Дрепунг.

Интерес вызывают и сведения о тибетских студентах, отправлявшихся в разное время на учебу в Россию. Так, в одном из писем (ОФ 18592) содержится упоминание

[2] Речь, вероятно, шла о М.И. Попове-Лёфлере, Карле Тениссонсе и Фридрихе Люстиге, принявших буддизм в Петербургском храме. См. об этом: Snelling, 1993, p. 203.

о тибетском юноше по имени Сонам-Дордже, который проходил в Иркутске курс обучения технологии производства взрывчатых веществ. В исследовании Александра Андреева упоминается письмо Далай-ламы Доржиеву с просьбой принять нескольких молодых тибетцев на курс обучения пороховому делу. Агван Доржиев перенаправил просьбу председателю Совета народных комиссаров Бурят-Монгольской АССР М.Н. Ербанову, который обещал «оказать всемерное содействие» [Андреев, с. 271]. Из письма мы узнаем о дальнейшей судьбе юноши. После обучения в Иркутске Сонам-Дордже был принят на работу в банк в Урге, но через некоторое время скончался от болезни.

Несомненный интерес вызывает отношение авторов писем к адресату — Агвану Доржиеву. Как оценивают высокопоставленные представители политического бомонда Страны снегов его статус? На этот счет из писем можно сделать некоторые интересные наблюдения. В самых ранних из представленных источников мы видим попытки утвердить официальный статус Доржиева, ибо от этого напрямую зависел успех предпринимаемых правительством Тибета дипломатических попыток обеспечить признание независимости их страны. Так, в письме ОФ 18617 Далай-лама просит российского императора Николая II разрешить вопрос о наделении Доржиева паспортом для выезда в другие европейские страны для проведения там переговоров «по вопросам религии».

С установлением контактов с советским правительством тибетские власти озаботились проблемой подтверждения статуса Доржиева. В своем письме (ОФ 18600) калон Шолкханг подчеркивает деятельность Доржиева по установлению союзнических отношений между Россией и Тибетом. В целом из писем очевидно, что Доржиев пользовался особым доверием Далай-ламы и правительства в государственных вопросах, но абсолютно доверительным это отношение все же назвать нельзя. В письмах мы не раз встречаем пассажи, в которых Доржиева убедительно просят не допускать принятия несогласованных решений, но соблюдать «сдержанность и осторожность», действовать «в строгом соответствии с данными инструкциями», особенно в вопросе сотрудничества с большевиками.

Существовали и другие проблемы во взаимоотношениях Доржиева с тибетскими властями, в том числе носившие финансовый характер. Так, в письмах ОФ 18599 и ОФ 18588 Далай-лама даже обвиняет Доржиева в отказе вернуть в тибетскую казну взятый ранее заем. В обоих письмах глава Тибета настоятельно требует от Доржиева исполнить все взятые прежде обязательства.

Факт напряженной переписки Далай-ламы XIII, калонов и правительства в целом с Агваном Доржиевым в период с 1911 по 1925 г. по самым важным государственным вопросам, несомненно, говорит о его исключительном значении для этой страны. В этом смысле письма являются ценнейшим свидетельством высокого статуса и авторитета Агвана Доржиева в тибетской политике и дипломатии, а также подтверждением фактической независимости Тибета в этот исторический отрезок.

Публикация писем

ОФ 18609

Предмет письма:

Я был счастлив получить [от вас] некоторое время назад, в первый день 8-го месяца года дерева-мыши по тибетскому календарю [2 сентября 1924 г.], новости и ценный подарок, украшенный пятирублевой монетой. Вы упомянули, что получили мое письмо, посланное в год воды-собаки [1922]. Из горячих источников вы направляе-

тесь прямо на север, и это хорошо. Я сразу же ответил на письмо, посланное мне через Гьюрме.

Козлов очень хочет приехать, но неизвестно, получит ли он разрешение, и ничего нельзя с этим поделать.

Времена спокойные. Все под контролем, и власть распространена на землях вплоть до тех, что удерживаются японцами. И хотя много внутренних и внешних противников, все же времена спокойные.

Ваш ученик Катуп, принадлежащий традиции Бон[3], [ранее] посвященный в монахи в Бурятии, умен, а потому был отправлен на учебу. Он из бедной семьи, и потому ваша часть из пожертвований монастырю передается ему. Но и вы нуждаетесь в еде и одежде и имеете долги. Я надеюсь, что вы сможете прожить еще год-другой. Примите к сведению, что [здесь] за ваше долголетие были прочитаны молитвы.

К письму прилагаются защитная нить и освященные предметы. Написано в благоприятный 12-й день 10-го месяца года дерева-мыши по тибетскому календарю [13 ноября 1924 г.].

[личная печать Далай-ламы XIII]

ОФ 18590

Предмет письма:

Я был счастлив получить [от вас] новости некоторое время назад, в третий день 6-го месяца года дерева-мыши по тибетскому календарю [7 июля 1924 г.]. [В вашем письме вы] обсуждаете монаха по имени Сангпо из Большого Дурбета, который недавно бежал со своей родины в Турцию[4]. [Вы сообщаете, что] противники нового режима узнали [об этом инциденте] и приняли его к себе. Он [Сангпо] рассказал им, что принял от вас посвящение в полные монахи, что был вашим учеником и что получил от вас много учений, но [когда] вы стали порицать его страсть к употреблению спиртного, он стал испытывать к вам неприязнь и укорять [вас]. Что касается вашей просьбы понять этот инцидент правильно, [скажу, что] это естественно и [что вы] не должны беспокоиться.

Борисов[5], который уже прибыл сюда, человек больших знаний и пользуется доверием своей страны. Что касается Баярто[6], то он человек глубокой веры и ваш ученик. Поэтому [мы] имели беседу о будущих событиях, как вы просили.

Касательно [вашей просьбы] о встрече Козлова за хребтом Дангла, решение будет принято в зависимости от ситуации.

[Мне] известен тот факт, что Лосанг Шейрап человек знающий и любим в своей стране. Соответствующие письма будут посылаться ему время от времени по мере надобности. Примите это к сведению.

Письмо написано в благоприятный 13-й день 11-го месяца по тибетскому календарю года дерева-мыши [14 декабря 1924 г.].

[личная печать Далай-ламы XIII]

---

[3] Автор использует тибетский термин Бон для обозначения бурятских добуддийских верований, часто обобщенно называемых шаманизмом.

[4] Самбо Хаглышев — член организации «Буддийский союз», основанной калмыцкими диссидентами в Турции. См.: Андреев, 2003, с. 136.

[5] Сергей Борисов — сотрудник Наркоминдела, возглавлявший секретную советскую экспедицию в Тибет в 1923–1924 гг.

[6] Баярто Вампилон — сотрудник Восточного Секретариата Коминтерна, член экспедиции Борисова в Тибет.

ОФ 18605

Предмет [письма]:

Я был счастлив получить [от вас] вести некоторое время назад, в девятый день 7-го месяца года дерева-мыши по тибетскому календарю [10 августа 1924 г.]. [В вашем письме вы] говорите, что во время Буддийского съезда, созванного бурятами[7], были утверждены новые правила, соответствующие времени[8]. Монахи, кажется, нашли их согласными с Винаей. Однако некоторые монахи, не ведая законов страны, не приняли этих [правил]. Поскольку Ганджурва-гэгэн[9] был назначен на официальную должность, он начал большие приготовления к действиям[10] в вашем регионе, и это спровоцировало всеобщее недовольство как внутри, так и вне страны. По этому [делу] буряты представили особую петицию.

Поскольку новый режим[11], [посвятивший себя] сопротивлению гнету со стороны халхасских князей, поддерживается с севера[12], старый режим уже ни на что не способен. Бандитский вожак Темба Гьелцен[13] удерживает контроль над западной Халхой. Китай расколот на три части[14]; территории, присоединенные к российскому Дальнему Востоку, возвращены назад[15].

Внутренние законы [пока еще] строги, а внешняя враждебность не очень значительна. И хотя имеется много оппонентов, они бессильны[16]. Прекрасно, что несколько русских, которые приняли буддизм[17] в Санкт-Петербургском храме, планируют изучать буддизм у Лосанг Шедрупа и тех прочих, кто владеет русским языком и [кириллической] письменностью.

Что касается необходимости послать Шейрап Сангпо, бурятского геше Гьюмедацана, преподавать: не тот ли это Шейрап Ньингпо, который бежал из страны после того, как его срок на позиции гебкоя Гьюто истек? Относительно вашей просьбы удостоить его, Чапчик Ринчен Денпу, Джинпа Цултима Торгутского и Чойдак Кхедрупа степенью лхарампа перед отправкой их назад, [я бы сказал, что] до года земли-свиньи [1899 г.][18], вы ценшап также получили степень лхарампы, но [в те времена] не существовало образовательных стандартов. Для того чтобы исправить и улучшить

[7] Буддийский съезд, организованный Агваном Доржиевым и его сторонниками 15 октября 1922 г. в Ацагатском монастыре.

[8] Два документа были приняты Ацагатским буддийским съездом: «Правила внутренней жизни сибирских буддийских монастырей» и «Законодательство по управлению духовными делами сибирских буддистов».

[9] Ганджурва-гэгэн Данзан Норбоев (18??–1937).

[10] В 20-х годах XX в. Ганджурва-гэгэн поддержал обновленческое движение бурятских буддистов, что вызвало недовольство со стороны бурятских буддийских консерваторов. См.: Герасимова, 1964, с. 123.

[11] Власть Центрального Комитета МНРП и Коминтерна при формальном теократическом режиме Джецун Дамба-хутухты.

[12] Советским Союзом.

[13] Джа-лама Дамби-Джалцан (1860–1923). С 1918 до уничтожения в 1923 г. находился вне контроля Ургинского правительства в укреплениях в Шар Улс, что в горах Мацзиньшаня в провинции Синьцзян. См.: *Bawden C.R*. The Modern History of Mongolia. Kegan Paul International. London and New York, 1989, p. 252–253.

[14] Возможно, автор имеет в виду раскол Китая на три части под управлением различных групп: У Пэйфу, Фэн Юйсяна и гоминьдановского правительства.

[15] Возможно, автор письма имеет в виду советско-китайское соглашение от 31 мая 1924 г., по которому советская сторона отказалась от привилегий и прав по обслуживанию и использованию КВЖД.

[16] Автор, вероятно, характеризует ситуацию в Тибете.

[17] Кроме эстонского буддиста Карла Теннисонса, в 1922 г. Агван Доржиев посвятил в монахи Михаила Попова-Лёфлера, который принял тибетское имя Сонам Намгьел. Позднее, в 1928 г., известный советский монголовед академик Борис Владимирцов также примет тибетский буддизм (Snelling, 1993, p. 203, 232).

[18] Согласно Джону Снеллингу, Агван Доржиев получил степень лхарампы в 1888 г. (Snelling, 1993, p. 34).

стандарты обучения, недавно было установлено правило, согласно которому степень геше может быть присуждена только на основе стандартного образования. Пока же сложно удостоить [этих людей степенью геше] немедленно.

Я понимаю, что шелковые нити [в России] сейчас недоступны по причине остановки прядильного [производства].

Что касается вашего вопроса о [слухах] о том, что нарушившие правила тантрийских дацанов не могут изгоняться из [монастырей], не считайте их правдой. Такое неслыханное дело может стать дурным примером.

Что касается [того, что] западная Дхваджа[19] должна быть устранена, то не стоит и верить таким глупым и никчемным разговорам. А вам не нужно беспокоиться, [что это случится]. Более того, [вам нужно] продолжать посылать новости, как и раньше.

Написано в благоприятный 28-й день 7-го месяца [по тибетскому календарю] в год дерева-мыши [31 августа 1924 г.].

[личная печать Далай-ламы XIII]

ОФ 18578

Предмет [письма]:

Я был счастлив получить [от вас] вести некоторое время назад, в двадцать второй день 12-го месяца года дерева-мыши по тибетскому календарю [22 января 1925 г.] вместе с синим монгольским хадаком, двумя настольными скатертями лучшего традиционного качества с вышивкой в виде белых роз и один маленький узкий поясок. [В вашем письме] сказано, что, когда новости о бегстве Панчен-ламы[20] в Амдо достигли вас, [до вас также] дошел [слух о том, что] я также бежал в Амдо.

[Вы сообщаете о том, что] вздохнули с облегчением, узнав от правительства, что слухи о моем побеге недостоверны. [Далее вы пишете, что] не в силах терпеть мысль о том, что отношения между Отцом и Сыном[21] разрушены. Во время своей поездки в Да Хурэ[22] вы рекомендовали, чтобы монголы и тибетцы [совместно] поехали в Пекин. Если не удастся пригласить Панчен-ламу в Халху до того, как его обманут китайцы, тибетское государство будет потеряно. Так [вы] намереваетесь посетить [Пекин], чтобы рассказать приближенным [Панчен-ламы] о недостатках и возможностях [сложившегося положения]. [Как вы пишете,] даже если [вы] лишитесь жизни в Пекине, вы не будете иметь ни малейшего сожаления, если это послужит цели восстановления взаимного доверия между Отцом и Сыном. Это очень хорошо. Есть сильное опасение, что в случае гражданской войны власть может перейти к другим. Однако неизвестно, что случится в ближайшем и отдаленном будущем.

Приходящие новости, [критикующие] красных русских[23], не изменят моего мнения. Однако ходит множество слухов о том, что красные русские наносят большой вред буддизму и что вы на их стороне. [Я] не принимаю всерьез такие слухи, [так что] не беспокойтесь. Красные русские настроены против христианства[24] и уважают религию Будды. Поэтому русское правительство одобрило решения, принятые вами и другими мудрыми во время всебуддийского съезда, о правилах и распорядке, кото-

[19] Монастырь Таши Лхунпо и провинция Цанг. Речь идет о борьбе правительства Далай-ламы с сепаратистскими настроениями в окружении Панчен-ламы IX.

[20] Речь идет о бегстве Панчен-ламы IX Чойкьи-Нимы из Тибета в Китай осенью 1923 г.

[21] Панчен-ламой и Далай-ламой.

[22] Урга.

[23] Большевиков.

[24] Речь идет о репрессиях в отношении Русской православной церкви, развязанных большевистским правительством в 1918–1924 гг. Репрессии того времени почти не коснулись буддистов.

рые не являются простым украшательством, но следуют примерам Сэры, Дрепунга и Гандена. [Я] рад, что это произошло. Однако некоторые бездумные [чиновники] подходят к вопросу предвзято. К неудовольствию монгольских князей местные власти не выдают официальных разрешений[25]. Даже если эти разрешения будут выданы, я уверен, что будет непросто разрешить все проблемы быстро из-за предубеждений местных чиновников.

Монгольские студенты, которые хорошо учились и [должны были быть отправлены в Тибет] учиться в тантрийских школах[26], не вернулись. [Я] понимаю ваше разочарование и сочувствую. Тем не менее с намерением [работать] ради учения Будды, нужно отличать верное от неверного. Более того, что касается геше Шейрап-Ньингпо из Гьюто, прекрасно, что [он] очень полезен учению Будды и живым существам. Что касается разрешения торгудскому Рице-дзасаку, [этот вопрос] со временем разрешится. Имейте это в виду.

К письму, написанному в благоприятный 7-й день 2-го месяца по тибетскому [календарю] года дерева-быка [1 апреля 1925 г.].

Источники

Общий фонд Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова
ОФ 18578, ОФ 18588, ОФ 18589, ОФ 18590, ОФ 18592, ОФ 18599, ОФ 18600, ОФ 18603, ОФ 18605, ОФ 18609, ОФ 18617.

Литература

Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006.
Андреев А.И., *Юсупова Т.И.* История одного не совсем обычного путешествия: Монголо-тибетская экспедиция П.К. Козлова (1923–1926 гг.) // ВИЕТ. 2001. № 2. С. 51–74.
Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.
Козлов П.К. Дневники монголо-тибетской экспедиции 1923–1926. Научное наследство. Т. 30. СПб., 2003.
Ломакина Инесса. Великий беглец. М., 2001.
Mc Kay A. Tibet and British Raj: The Frontier Cadre 1904–1947. RoutledgeCurzon, 1997.
Snelling J. Buddhism in Russia. The story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's emissary to the Tsar. Shaftsbury–Brisbain, 1993.

Summary

N.V. Tsyrempilov

New Evidence on Soviet-Tibetan Relations in the 20s of the 20th century

The article deals with the recently discovered material from the archives of M.N. Khangalov History Museum of Buryatia. These are the Tibetan letters which were addressed to the outstanding Buddhist religious figure and diplomat Agvan Dorzhiev (1856–1938). The correspondence dates back to the period of 1921–1925 and is penned by the Thirteenth Dalai Lama Thubten-Gyatso (1873–1933). In the focus of the paper are materials about preparation to the unsuccessful Tibetan expedition of P.K. Kozlov, as well as the early period of Soviet-Tibetan relations and the role of Agvan Dorzhiev.

[25] Вероятно, автор говорит о государственной регистрации религиозных обществ, согласно инструкции «О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» от 27 апреля 1923 г. См.: Герасимова,1964, с. 100–101.

[26] Тантрийские школы Гьюто и Гьюме.

О.П. Щеглова

Литографские издания персоязычных сочинений по истории в научных библиотеках Санкт-Петербурга (XIX — первое десятилетие XX в.)

В научных библиотеках Санкт-Петербурга хранится значительная коллекция сочинений по истории Ирана, Индии и сопредельных стран, изданных в XIX — первом десятилетии XX в. литографским способом: 83 сочинения в 134 изданиях. Наибольший интерес представляют труды по истории Ирана: 37 названий, 63 издания.

Ключевые слова: история, литографирование, библиотеки, иранистика, книгопечатание.

Литографское книгоиздание, т.е. воспроизведение рукописного текста с помощью несложного станка, основой которого был специально обработанный известковый камень, с использованием особых чернил, было широко распространено в ряде стран Востока.

В Иране первые опыты относятся к 30-м годам XIX в., расцвет приходится на 80–90-е годы XIX в., закат этого вида печати произошел в связи с распространением набора во втором десятилетии XX в. В Индии начальный этап имел место в 20-е гг. XIX в., расцвет пришелся на 70–90-е годы XIX в. — первое десятилетие XX в.; использовался вплоть до середины XX в. в научных и провинциальных изданиях. Книгопечатание на персидском языке в Иране и Индии в мусульманской среде велось, за немногими исключениями, литографским способом ввиду относительной дешевизны оборудования и традиционной привязанности к каллиграфии в Иране и возможности одновременно печатать тексты на разных языках в Индии. С 80-х годов XIX в. персоязычные и тюркоязычные книги в Туркестане и Бухаре также издавались литографским способом. Иначе говоря, целый пласт книжной культуры указанного периода представлен в литографской форме.

Литографированные книги на арабском, персидском, урду и других языках Индии, тюркоязычная литература Средней Азии хранятся во многих странах мира — в библиотечных фондах, в частных собраниях, в музеях и др. Значительная часть литографированных персоязычных сочинений учтена в иранских библиографиях печатных книг, составленных в середине XX в. и позднее, часть — в библиографиях Стори и Стори-Брегеля, описаниях рукописей, научных работах.

Во второй половине XX в. литографское книгоиздание стало предметом изучения специалистов разных стран, появились каталоги с описанием изданий, специальные работы, посвященные иллюстрированию книг. Но поскольку литографское книгоиздание — явление ушедшего времени, каждое собрание может служить предметом изучения с самых разных сторон.

В Санкт-Петербурге хранятся три большие коллекции литографированных книг на персидском языке. Это коллекция библиотеки Института восточных рукописей РАН

© Щеглова О.П., 2011

(б. Азиатский музей, с 1930 г. Институт востоковедения Академии наук СССР, с 1991 г. Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, с 2007 г. Институт восточных рукописей РАН), коллекция библиотеки восточного факультета Санкт-Петербургского (ранее Ленинградского) государственного университета и коллекция Отдела литературы стран Азии и Африки в Российской национальной библиотеке (ранее Отдел зарубежного востока Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина). Небольшая коллекция литографированных книг на арабском и персидском языках имеется в Российском этнографическом музее. Все названные собрания описаны в каталогах, составленных автором этих строк, там же подробно изложена история сложения коллекций (Щеглова О.П., 1975, 1989, 2002). В данной статье отметим лишь основные вехи.

Наиболее полное и разнообразное по тематике собрание было создано при Азиатском музее Академии Наук усилиями нескольких поколений ученых, стремившихся получать издания наиболее ценных трудов средневековья и работы современных иранских и индийских персоязычных авторов. В 20-е годы XX в. собрание Азиатского музея было пополнено книгами, принадлежавшими Учебному отделению Министерства иностранных дел, покупками частных коллекций. В 1930 г. на базе Азиатского музея был организован Институт востоковедения АН, и к этому времени фонд персоязычных литографий сложился, приобретения последующих лет были небольшими. Наиболее значительными пополнениями были книги, оставшиеся неразобранными, в частности из покупок В.А. Иванова, а также книги, поступившие по завещанию В.Ф. Минорского в составе его библиотеки и архива.

Университетская коллекция библиотеки восточного факультета создавалась при учебном заведении, и это обстоятельство определило ее тематический состав. Студенты должны были получить знания об основах персоязычной письменной культуры — языке, истории, философии, классической и современной для XIX в. литературе, познакомиться с сочинениями авторов XIX–XX вв.

В Публичной библиотеке книги на восточных языках не были предметом специального поиска, регулярно поступали казанские наборные издания и в конце XIX — начале XX в. — среднеазиатская продукция из Цензурного комитета. Поэтому коллекция именно литографированных сочинений на персидском языке тематически разрознена.

Небольшое собрание книг на арабском и персидском языках в Российском этнографическом музее появилось в результате этнографических экспедиций в конце 30-х годов XX в. в Среднюю Азию, оно включает учебные пособия для мусульманской школы и любопытно тем, что отражает бытование литографских изданий в мусульманской среде.

Подробные обзоры тематики книг, хранящихся в библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (на 1989 г. — ЛГУ), за исключением исторических сочинений (этому была посвящена специальная статья В. Кислякова), и ОЛСАА РНБ, даны в названных выше каталогах 1989 и 2002 гг. Что касается более полного и разнообразного по содержанию собрания б. Азиатского музея, затем ЛО ИВ АН, то тематическому составу коллекции в каталоге 1975 г. посвящены лишь три страницы. Ввиду большого объема публикации автор привела лишь самые общие сведения о фонде с выделением некоторых редких изданий.

Цель данной статьи — частично восполнить существующий пробел, ее предмет — сочинения по истории, хранящиеся в Институте восточных рукописей, с привлечением коллекций восточного факультета и Российской национальной библиотеки.

В литографский период книгопечатания в Иране и Индии были опубликованы наиболее известные, признанные авторитетными, труды средневековых авторов, причем в Индии приоритет отдавался сочинениям, посвященным индийской истории, в Иране — истории Ирана и близких регионов. Кроме того, в литографиях представлены работы современных, XIX — первого десятилетия XX в., авторов.

Значительная часть наиболее важных исторических произведений была опубликована наборно: в Индии в серии «Bibliotheca Indica» начиная со второй половины XIX в., в Иране издательская научная работа приходится на середину XX в., хотя отдельные попытки имели место и ранее. Тем не менее литографский этап публикаций имел большое значение, сделав доступными средневековые труды и сохранив результаты научных поисков эрудитов XIX в.

В фондах Санкт-Петербурга хранятся труды по истории Ирана, Индии, Средней Азии, европейских стран — 134 издания 83 произведений исторического содержания. В это число входят сочинения по всеобщей истории (точнее, по истории мусульманского мира), истории Ирана и могольской Индии — древней, средневековой, Нового времени, работы, посвященные отдельным регионам и городам Ирана и Индии, и некоторое количество произведений, касающихся сопредельных стран.

Количественное соотношение сочинений, касающихся названных тем и изданий, отражено в нижеследующей таблице.

Темы	Количество названий	Количество изданий	Количество хронологий
Всеобщая история	7	26	1
История Ирана	27	52	1
История отдельных областей и городов Ирана	9	10	
Арабский халифат	2	2	
Средняя Азия	4	5	
Афганистан	7	9	
Индия, общая история	9	11	
История отдельных областей Индии	8	8	
История других стран	10	11	
Итого	83	134	2

Персидский перевод «Всеобщей истории» ат-Табари неоднократно издавался фирмой Мунши Навал Кишора, сначала в Лакхнау, затем в Канпуре. В Санкт-Петербурге хранится первое лакнауское издание 1291/1874 г. (ЛГУ, № 1) и первое издание, осуществленное в Канпуре 1313/1896 г. (ЛО ИВ, № 1). Заметим, что канпурская публикация поступила в Азиатский музей в 1898 г., через два года после выхода в свет. В 1916 г. вышло 5-е издание в Канпуре. В середине XX в., в 1959 г., при публикации в Тегеране части сочинения Табари было привлечено литографское издание 1916 г. В 1962 г. в Тегеране для критической публикации текста Табари кроме восьми рукописных списков также было использовано литографское издание, по всей видимости Мунши Навал Кишора (Стори-Брегель, 285).

Не менее популярный, чем «История» ат-Табари, труд Мирхонда-Хондемира «Раузат ас-сафа» литографировался в Иране и Индии: Тегеране, Бомбее, Лакхнау. Наиболее значимые литовоспроизведения хранятся в петербургских библиотеках.

Почти синхронно вышли публикации труда Мирхонда-Хондемира в 1854–1855 гг. в Бомбее в семи томах (ЛГУ, № 2; РНБ, № 3) и в десяти томах в Тегеране в 1853–1857 гг. (ЛО ИВ, № 4). Последние три тома (8–10) добавил издатель труда Риза-Кули-

хан Хидайат, доведя повествование до 1857 г. Для публикации сочинения иранский эрудит установил литографский станок в своем доме и привлек к изданию выдающегося тегеранского литографа Мир Бакира Тихрани. Книга была выпущена большим тиражом в тысячу экземпляров.

«Раузат ас-сафа» Мирхонда-Хондемира в семи томах несколько раз выпускала фирма Мунши Навал Кишора в Лакхнау. Эти публикации выходили с географическим приложением и подробным оглавлением, первая имела место в 1874 г. В Санкт-Петербурге представлены три издания: 2-е — 1883 г., 3-е — 1891 г. (ЛО ИВ, № 5–6) и 4-е — 1904 г. (ЛГУ № 3). Том 2-го издания облачен в переплет типа мукавва, что указывает на его среднеазиатское бытование. Торговые связи между среднеазиатскими книготорговцами и индийскими издателями в конце XIX — начале XX в. были весьма тесными.

Упомянутый тегеранский литограф и книгоиздатель Мир Бакир Тихрани параллельно с публикацией «Раузат ас-сафа» напечатал сочинение Хондемира «Хабиб ас-сийар» (Тегеран, 1853–1855 гг.), двумя годами позже, в 1857 г., этот труд был литографирован в Бомбее. Оба издания имеются в Санкт-Петербурге — в ЛО ИВ (№ 7), в ЛО ИВ бомбейское (№ 8) и в ЛГУ (№ 4). «Хабиб ас-сийар» наборно было выпущено в Тегеране в 1954–1955 гг. (Стори-Брегель, 389).

Пространная история Сипихра «Насих ат-таварих» от Адама до имама Хусайна (т. I, части 1–2, т. II, части 1–6) представлена в собраниях Института восточных рукописей (ЛО ИВ) и Санкт-Петербургского университета (ЛГУ) несколькими тегеранскими изданиями: первым, осуществленным Мир Бакиром Тихрани в 1857 г., и последующими, которые печатали его преемники и другие книготорговцы (ЛО ИВ, № 10–19). Издание 1909 г. (т. I, часть 2) было выпущено с предисловием сына автора (ЛГУ № 7).

Как известно, историческую ценность представляют три тома, посвященные Каджарам и названные «Тарих-и Каджарийа аз муджалладат-и Насих ат-таварих». Первая публикация была осуществлена также в литографии Мир Бакира Тихрани в 50-е годы XIX в., дата выхода в свет т. I — 1857 год. Они хранятся во всех петербургских собраниях — ЛО ИВ, ЛГУ и РНБ. Любопытно отметить, что 3-й том этого издания в разных экземплярах имеет разные концовки: от событий 1851 г. до времени написания работы. Наиболее полный экземпляр хранится в университетской библиотеке (ЛГУ, № 23), здесь события доведены до ноября 1857 г. История Каджаров была переиздана наборно в Тегеране в 1958–1959 гг. и в 1962 г. (Стори-Брегель, 484).

Наибольшее число сочинений и, соответственно, изданий — 36 названий и 63 издания — связано с историей Ирана: это труды популярных средневековых авторов, историков позднего средневековья и сочинения XIX в., посвященные истории Ирана в целом и отдельных регионов. По большей части имели место единичные публикации, в редких случаях издания повторялись; часто перепечатывались работы, служившие учебными пособиями в течение длительного срока, для этих же целей использовались извлечения из полных текстов. Все виды изданий представлены в петербургских коллекциях.

В петербургских собраниях хранится целый ряд трудов, принадлежащих историкам средневековья. В их подготовке к печати и публикации в литографском виде принимали участие образованные, по современному определению, люди — историки и литераторы. Упомянутый выше Риза-Кули-хан Хидайат подготовил текст редкого источника по истории монгольского нашествия на Иран — «Нафсат ал-масдур» Нур ад-Дина Нисави, написанного в 632/1234–1235 г., список был переписан для литопечатания в 1922 г., но по неизвестным причинам опубликован лишь в 1930 г. номером

первым в серии «Интишарат-и шаркат-и таб-китаб» (ЛО ИВ, № 25). Хидайату принадлежат также хронологические таблицы династий и правителей Ирана с древнейших времен до Насир ад-Дин-шаха «Аджмал ат-таварих», эта работа была опубликована в Тебризе в 1866 г. в литографии известного тебризского печатника Ака Риза.

«Нафсат ал-масдур» было издано наборно в 1341 г. х./1963 г. (Storey, 1089), «Аджмал ат-таварих» осталось в литографском варианте.

В собрании Института восточных рукописей (ЛО ИВ, № 50) и в университетской библиотеке (ЛГУ, № 10) хранится важный источник по истории Газневидов «Тарих-и йамини» Утби (XI в.). Заказчиком его издания и автором предисловия был каджарский принц, известный своей образованностью, Бахман-мирза. Практическую работу по подготовке текста выполнил Хабиб ад-Дин Джурфадакани, книга вышла в Тегеране в 1856 г. Наборно сочинение дважды печаталось в середине XX в. — в 1955 и 1966 гг. (Стори-Брегель, 734).

Авторитетный труд по истории правления Масуда Газнави «Тарих-и Байхаки» (Тегеран, 1890) представлен также в названных собраниях (ЛО ИВ, № 24 и ЛГУ, № 11). Подготовили к изданию сочинение известные историки своего времени Сейид Ахмад Адиб Пишавари и Мухаммад-Хусайн Зука ал-Мулк Фуруги. Наборно сочинение публиковалось в XIX в. в серии «Bibliotheca Indica», в Тегеране печатные публикации предпринимались уже в 40-е годы XX в. (Стори-Брегель, 739).

Ранее, в 1876 г., Мухаммад-Хусайн Фуруги опубликовал со своим предисловием сочинение начала XIII в. по истории Кермана времени завоевания области гузами — «Икд ал-ула» Афзал ад-Дина Кирмани (был жив в 1216–1217 гг.). Издание Фуруги по рукописи, по времени близкой к жизни автора, представлено в библиотеках Института восточных рукописей и восточного факультета университета (ЛО ИВ, № 59, ЛГУ, № 12). В 1932–1933 гг. в Тегеране было выпущено наборное издание (Стори-Брегель, 1056).

Весьма популярный в рукописных списках труд Вассафа, посвященный Хулагуидам, монгольским правителям в Иране, литографировался несколько раз. В нашем собрании представлена известная бомбейская публикация всего сочинения 1853 г. (ЛО ИВ, № 26) и тебризское литовоспроизведение 1-го тома 1874 г. (ЛО ИВ, № 27). В Тегеране в 1959 г. была осуществлена офсетная перепечатка бомбейского издания 1853 г. (Стори-Брегель, 769).

Образцом поздних учебных литографских публикаций служит, в частности, издание 1-го тома сочинения Вассафа в Лахоре профессором Мухаммадом Икбалем, в нашем собрании хранится 2-е издание 1929 г. (ЛО ИВ, № 50).

Также в Лахоре, но в виде публикации в журнале «Oriental College magazine» части т. I сочинения «Матла ас-садайн» Абд ар-Раззака Самарканди осуществил Мухаммад-Шафи в 1933 и 1949 гг. (ЛО ИВ, № 33, 34). В Хайдарабаде в 1947 г. литографским способом напечатано еще одно сочинение по истории Тимуридов — «Тарих-и рахат-афза» (ЛО ИВ, № 48). Эти три публикации и «Нафсат ал-масдур» поступили в фонд Ленинградского отделения Института востоковедения по завещанию В.Ф. Минорского.

С фондом В.Ф. Минорского библиотека ЛО ИВ пополнилась литографской публикацией всеобщей истории Джузджани «Табакат-и Насири», вышедшей в 1949 и 1954 гг. в Кветте в двух томах (ЛО ИВ, № 2). Но ранее в Азиатском музее (поступление 1907 г.) хранилась изданная бомбейским предпринимателем Мирзой Мухаммадом Малик ал-Куттабом в 1890 г. часть сочинения Джузджани, посвященная истории семьи Чингиз-хана (ЛО ИВ № 3). Наборно «Табакат-и Насири» было напечатано в 1864 г. в серии «Bibliotheca Indica» (Стори-Брегель, 296).

Долгие годы единственным оставалось литографское издание важнейшего труда по истории Сефевидов «Тарих-и аламара-йи Аббаси» Искандар-бика Мунши (Тегеран, 1896). Публикатор труда книготорговец Мирза Махмуд Хвансари получил монопольное право на переиздание. Наборную перепечатку литографского варианта с дополнениями осуществил в 1956 г. Ирадж Афшар (ум. в марте 2011 г.) (Стори-Брегель, 880). Издание 1896 г. хранится в Санкт-Петербурге (ЛО ИВ, № 37 и ЛГУ, № 14).

Сочинения, о которых шла речь, кроме истории Вассафа и части труда Джузджани, литографски выпускались единожды, но в петербургских коллекциях есть произведения историков раннего и позднего времени, выдержавшие по нескольку литовоспроизведений.

Самым популярным у литографов историческим сочинением был труд Махди-хана Астрабади «Тарих-и Надири», посвященный Надир-шаху Афшару. В библиографии Стори-Брегеля (Стори-Брегель, 908) зафиксировано 25 литографских изданий. Уже в начальные годы литографского книгопечатания в Иране в Тебризе было выпущено, по крайней мере, три издания: 1843, 1844, 1848 гг. и, возможно, 1846 и 1847 гг. (в этих книгах нет места напечатания). Причем следует отметить, что предпочтение этому сочинению отдавали тебризские литографы, затем — бомбейские, где первая публикация появилась в 1848 г.

В Санкт-Петербурге представлено 11 литоизданий: Тебриз, 1843, 1844, 1263/1846–1847 (ЛО ИВ, № 38–40), 1860 (РНБ, № 7), 1870 (ЛО ИВ, № 42–43), 1871 (РНБ, № 8), 1976 (РНБ, № 9); Бомбей, 1849, 1309/1891–1892 и извлечение в учебных целях 1902 г. выпуска (ЛО ИВ, № 41, 44, 45). Хранятся два издания 1870 г. — упомянутые тебризское и тегеранское. Кроме того, представлены два тебризских издания 1867 и 1876 гг. (оба в ЛГУ, № 17, 18) и два бомбейских 1876 и 1886 гг. варианта труда Махди-хана «Дурра-йи Надири» (ЛО ИВ, № 46, 47).

Такое обилие переизданий исторического труда было исключительным. По всей видимости, сочинение использовалось в учебных целях.

Второе место по частоте литографирования занимало сочинение XIV в. Шараф ад-Дина Казвини (XIII–XIV вв.) «ал-Муджам фи асар-и мулук ал-аджам». В библиографии Стори-Брегеля (Стори-Брегель, 714–717) отмечено 12 иранских литовоспроизведений и два индийских, последнее по времени — Исфахан, 1912 г. Так же, как и труд Махди-хана, «ал-Муджам» явилось одним из ранних литографских опытов в Тебризе. В Санкт-Петербурге хранятся три тебризских издания: 1843 и 1848 гг. (ЛО ИВ, № 29–30), 1283/1866–1867 гг. (РНБ, № 2) и два тегеранских издания 1904–1905 и 1909 гг. (ЛО ИВ, № 31–32). Иначе говоря, сочинение переиздавалось литографским образом в течение всего XIX в. Как сказано выше, так часто перепечатывались, как правило, книги, служившие в качестве учебных пособий.

К числу популярных в литографии относились также написанные в форме легких рассказов и анекдотов «Тарих-и Нигаристан» Гаффари (XVI в.) и сочинение середины XIX в. «Наме-йи Хусраван» Джалал ад-Дина-мирзы Каджара (ум. 1872). В петербургских собраниях представлены оба произведения: «Тарих-и Нигаристан» двумя бомбейскими изданиями 1829 и 1859 гг. (ЛО ИВ, № 35–36), «Наме-йи х̄усраван» в университетском собрании прижизненным изданием 1868–1871 гг. (ЛГУ, № 20) и бомбейским без года выпуска (ЛГУ, № 21), в коллекции ИВР — фотолитографией первого издания, опубликованного в Вене в 1880 г. (ЛО ИВ, № 1508) и двумя бомбейскими (1891 и б.г., ЛО ИВ, № l507, 1509). Все три бомбейских публикации осуществил Мирза Мухаммад Малик ал-Куттаб Ширази с собственным дополнением т. IV к сочинению Джалал ад-Дина-мирзы. Дополнение содержало историю Каджаров и

было доведено до 1890 г. Одно из изданий (ЛО ИВ, № 1509) было выпущено в качестве учебного пособия для колледжа в годы обучения 1907–1910.

В биобиблиографическом обзоре Стори-Брегеля зафиксировано шесть литоизданий, пять из них названы выше (Стори-Брегель, 705, 1455).

Создатели коллекций Азиатского музея и университетского собрания приложили старания к тому, чтобы получить сочинения современных XIX в. историков, посвященные прежде всего правящей династии Каджаров. Выше говорилось об издании сочинения «Раузат ас-сафа» Риза-Кули-ханом Хидайатом. Хидайат, выдающийся ученый своего времени — историк, литературовед, лексикограф, автор многих трудов, в том числе и по суфизму — довел повествование об исторических событиях в Иране до 1856 г., времени выхода книги в свет, т.е. часть его работы была посвящена Каджарам. Мы упоминали выше «Тарих-и Каджарийа» Сипихра, включенную автором в серию трудов по всеобщей истории. Историю Каджаров содержало также дополнение к «Наме-йи хусраван», составленное Малик ал-Куттабом (ЛО ИВ, № 1507 и др.; ЛГУ, № 21).

По заказу правящего монарха Насир ад-Дин-шаха Мухаммад-Джафар-хан Хурмуджи Хакаикнигар написал историю его правления. Книга была литографирована в 1867 г., но правитель остался недоволен изложением событий, связанных с отставкой и убийством Мирза Таки-хана, так что велено было весь тираж изъять и уничтожить. Но отдельные экземпляры «Хакаик ал-ахбар-и Насири» уцелели, и один из них хранится в библиотеке Института восточных рукописей (ЛО ИВ, № 51). Через сто лет, в 1966 г., книга была переиздана наборно в Тегеране (Стори-Брегель, 980).

Значительный интерес представляет серия трудов, опубликованных Государственным «Домом печати и сочинений» («Дар ат-таба'а ва таалиф») под именем его главы Мухаммад-Хасан-хана Сани ад-Даула Итимад ас-Салтана. Первым опытом был том, содержавший краткую историю мира и в значительной части историю Ирана с древнейших времен до правления Насир ад-Дин-шаха, а также подробный ежегодник на 1292/1875 г. (ЛГУ, № 28). Книга имела два названия — «Тарих-и Иран» и «Салнама». В библиографии Мушара издание помещено под названием «Геродот» (Мушар, 299).

В 80–90-е годы XIX в. над созданием исторических, биографических, географических трудов трудилась группа ученых и переводчиков, в их числе упоминавшийся нами ранее Мухаммад-Хусайн Фуруги Зука ал-Мулк. Тома выходили из печати по мере их написания.

Жанр всеобщей истории нашел свое продолжение в одном из трудов, созданных в «Доме печати и сочинений», — «Тарих-и мунтазам-и Насири», Тегеран, 1881–1882–83 гг. Во всех трех томах помимо изложения средневековой истории добавлялась в приложении хроника современных событий, изложение доводилось до времени выхода в свет каждого тома. Книга хранится в библиотеке университета и Российской национальной библиотеке (ЛГУ, № 9, РНБ, № 14). Древней истории Ирана посвящены три тома труда «Дурар ат-тиджан фи тарих Бани ал-ашкан», Тегеран, 1308–1312/1890–1894 (ЛО ИВ, № 52, ЛГУ, № 29, РНБ, № 16). Последними в ряду публикаций были два тома перевода работы Дж. Роулинсона под названием «Тарих-и салатин-и Сасани», Тегеран, 1313–1316/1895–1898 гг. Перевод с дополнением собственных исследований осуществил Мухаммад-Хусайн Зука ал-Мулк вместе со своим сыном, Мухаммад-Али-ханом Фуруги (ЛО ИВ, № 54, т. I; РНБ, № 20, т. II). Это издание вышло в свет после смерти Итимад ас-Салтана (ум. 1313/1896). К томам прилагались ежегодники.

Наиболее ценными представляются две работы, вышедшие в «Доме печати и сочинений», — «Мират ал-булдан-и Насири» и «ал-Маасир ва-л-асар».

Мухаммад-Хасан-хан Сани ад-Дауле задался целью в «Мират ал-булдан» дать описание персидских городов и селений Ирана в форме словаря. Для осуществления этого проекта были разосланы циркуляры местным чиновникам с требованием сообщить необходимые для издателя сведения. Но задача в полном объеме не была выполнена: собственно словарь занимает два тома сочинения: первый и четвертый — местности, названия которых начинаются на буквы от «алеф» до «джим», том второй и третий посвящены правлению Насир ад-Дин-шаха (1848–1878). Книги выходили в 1877–1880 гг. Полные комплекты хранятся в Институте восточных рукописей (ЛО ИВ, № 117) и в университете (ЛГУ, № 57), том первый представлен в РНБ (РНБ, № 26).

Поскольку сведения об отдельных городах и селениях составлялись по повелению губернаторов местными знатоками, то этот труд Мухаммад-Хасан-хана уже в начале XX в. стал источником для новейших историков. Примером тому служит работа Ахмада б. Карима Табризи «Ардабил. Азербайджан», посвященная Азербайджану. Источником для подробного описания Тебриза послужил т. I «Мират ал-булдан» (ЛО ИВ, № 126, Бомбей, 1912 г., на полях «Сафват ас-сафа» Ибн Баззаза, ЛО ИВ, № 225).

«Ал-Маасир ва-л-асар» целиком посвящено времени правления Насир ад-Дин-шаха, прославлению монарха и его деяний. Вместе с тем сочинение представляет собой ценный справочник, в котором содержатся имена членов шахской семьи, имена и должности чиновников, составлявших государственный аппарат управления, список губернаторов провинций и их подчиненных. Изложены события внутренней жизни в Иране: подавление мятежей, новое строительство и благоустройство, предпринятые Насир ад-Дин-шахом, его путешествия по стране и за ее пределы, социальные преобразования и нововведения. Значительное место (более 100 из 294 страниц) уделено сведениям о выдающихся личностях времени Насир ад-Дин-шаха: религиозных авторитетах, ученых и литераторах, представителях различных профессий. Приведены данные о государственном бюджете за 1268/1851–1852 и 1303/1885–1886 гг. Сообщается о событиях за рубежом, названы имена современных государственных руководителей, указаны составы иностранных представительств в Иране.

Сочинение закончено в 1889 г. и тогда не опубликовано, к изданию приложены портрет шаха и ежегодник на текущий год (ЛО ИВ, № 53, ЛГУ № 30; Стори-Брегель, 983–984).

Автором этого труда был Шамс ал-Улама Шейх Махди Абд ар-Раббабади, один из подчиненных Мухаммад-Хасан-хана Итимад ас-Салтана, сотрудник «Дома печати и сочинений» («Дар ат-таалиф»), в будущем один из составителей биографического словаря «Наме-йи данишваран» (ЛО ИВ, № 163).

Сочинения, выходившие под именем Мухаммад-Хасан-хана Итимад ас-Салтане, не издавались наборно, очевидно, из-за одиозности фигуры Итимад ас-Салтане в глазах последующих иранских историков, тем не менее содержащиеся в них сведения сохраняют свою ценность.

Значительный интерес представляют труды, посвященные отдельным регионам Ирана. Инициаторами их создания нередко были правители областей. В собраниях Санкт-Петербурга хранятся сочинения, посвященные Фарсу, Тебризу, Мешхеду, Куму, Исфахану и бахтийарским районам, написанные современными авторами. Эти труды, как правило, содержали историю региона, описание достопримечательностей, биографии знаменитых лиц, краткие либо пространные. Авторы сочинений были связаны с описываемой областью происхождением или проживали в ней. Упоминавшийся выше Мухаммад-Джафар Хурмуджи, автор «Хакаик ал-ахбар», до прибытия в Тегеран и представления его шаху Насир ад-Дину жил в Ширазе и написал там труд

«Асар-и Джафари». Одобренный шахом труд был литографирован в Тегеране в 1860 г. (ЛГУ, № 25; Стори-Брегель, 1030, наборное издание не отмечено).

В сочинении Надир-мирзы, посвященном Тебризу и написанном по заказу Мирзы Казима Итизад ас-Салтане, беглербега Тебриза в 1883–1885 гг., кроме названных тем содержится большое число документов XVIII–XIX вв., относящихся к Тебризу и Азербайджану. Подготовил текст к изданию в 1905 г. сын Сипихра, автора «Насих ат-таварих», Лисан ал-Мулк Сипихр (ЛО ИВ, № 60, Стори-Брегель, 1092), однако книга была литографирована лишь в 40-х гг. XX в.

Автор истории Мешхеда «Фирдаус ат-таварих» Науруз-Али Бистами включил в свой труд тематический перечень книг, хранившихся в Мешхедской библиотеке при святилище в 1302/1884–1885 гг., во время написания работы. «Фирдаус ат-таварих» осталось в литографском варианте, экземпляр имеется в университетской библиотеке (ЛГУ, № 27; Стори-Брегель, 1051).

Шейх Мухаммад-Али Тихрани в «Тарих-и Кум», книге, посвященной Куму, основное внимание уделил истории и достопримечательностям города. Характерной особенностью этой работы является сообщение автора об использованных источниках. В Санкт-Петербурге книга хранится в ИВР (ЛО ИВ, № 62) и в университете (ЛГУ, № 32), наборно не переиздавалась (Стори-Брегель, 1009).

Хасан Джабири Ансари в панегирике городу Исфахану «Тарих-и нисф-и джахан ва хаме-йи джахан» счел необходимым кроме биографий знаменитостей поместить автобиографию в прозе и стихах. Сочинение, написанное в начале XX в., в 1333/1914–1915 г., отразило политические страсти своего времени: автор выступает в защиту ислама (ЛО ИВ, № 63).

Самыми ценными представляются два труда, посвященные Фарсу, — «Фарс-намейи Насири» Мирза Хасана Фасаи и «Асар-и аджам» Ака Фурсата Ширази. Книги были опубликованы почти одновременно: «Фарс-наме» в Тегеране в 1312–1313/1895–1896 гг., «Асар-и адажам», подготовленное в печати в Ширазе, было литографировано в Бомбее в 1314/1896 г.

История создания трудов была разной, общим было личное знакомство авторов с областью. Фасаи задолго до написания книги объездил районы Фарса и составил карты каждого района отдельно и сводную общую карту области, которую отправил правящему шаху. Насир ад-Дин-шах велел написать сочинение на основе карты. Заказ был выполнен, но Фасаи не ограничился географией. Сочинение Фасаи в двух частях было написано в 80-е годы XIX в.; часть 1-я посвящена истории Фарса до времени окончания работы, т.е. до 1882 г., часть 2-я содержала географическое описание области, топографическое описание Шираза и биографии знаменитых людей. Ценной частью работы также является географический указатель областей, районов и деревень провинции, приложена карта региона, включены указы шахов Насир ад-Дина и Музаффар ад-Дин-шаха.

Это издание любопытно с точки зрения литографского исполнения: списки для печати, по всей видимости, готовили несколько групп переписчиков, поскольку разные экземпляры издания отличаются числом страниц, оформлением титульных листов и разворотов первых двух страниц, иллюстрациями и числом включенных документов. Сочинение представлено во всех петербургских хранилищах (ЛО ИВ, № 61, ЛГУ, № 31, три экз.; РНБ, № 18, два экз.). В середине XX в. в Тегеране книга была переиздана офсетным способом и переведена на английский язык (Стори-Брегель, 1031–1033, с подробной статьей об авторе и произведении).

«Асар-и Аджам» Ака Фурсат Ширази написал по повелению губернатора Фарса Хусайн-Кули-хана Низам ас-Салтане в 1893–1896 гг. В основу повествования об ар-

хеологических достопримечательностях области легли личные впечатления и зарисовки автора, сделанные им в ходе поездок, дополненные историческими и биографическими заметками. Почти треть сочинения занимает подробное описание современного автору Шираза. Книга прекрасно издана и хранится в собраниях ИВР (ЛО ИВ, № 122) и в университетской библиотеке (ЛГУ, № 35). В библиотеке Института восточных рукописей (ИВР) представлено также второе бомбейское издание 1933 г. (ЛО ИВ, № 123), оно было перепечаткой первого издания. В Тегеране в середине XX в. было осуществлено новое литографское воспроизведение сочинения (Стори-Брегель, 1036).

В библиотеке восточного факультета университета хранится редкий образец провинциального издания: выпущенное в Ширазе в 1899 г. «Салар-наме» Адиба Кирмани (ЛГУ, № 34). Любопытно само сочинение: т. I представляет собой стихотворную историю Ирана с древнейших времен, включая Сасанидов, и, по всей видимости, принадлежит не Адибу Кирмани, а убитому в тюрьме Ака-хану Кирмани (подробно об этом см.: Стори-Брегель, 724–725). Том II был написан по указанию губернатора Шираза Абд ал-Хусайн-мирзы Фарманфарма и посвящен другим иранским династиям.

Заслуживают упоминания две книги, связанные с иранской революцией 1906–1911 гг.: хорошо известное в литературе сочинение Назим ал-Ислама Кирмани «Тарих-и бидари-йи иранийан» («История пробуждения иранцев», Тегеран, 1910; т. I хранится в ИВР (ЛО ИВ, № 56)) и малоизвестная брошюра, выпущенная в 1909 г. без указания места публикации, — «Мукаламат-и Хаджжи Муким ва Мусафир», где неизвестный автор в форме беседы между местным купцом и проезжим разъясняет смысл иранской революции (ЛО ИВ, № 56).

В петербургских собраниях немного книг, посвященных Афганистану, но каждая из них имеет значение.

События англо-иранского конфликта из-за Герата (1856–1857) вызвали появление публикаций в обоснование прав Ирана на этот район. Две из них хранятся в собраниях Института восточных рукописей и в библиотеке восточного факультета университета. Речь идет о работах Итизад ас-Салтане и Бадаинигара. Али-Кули-мирза Итизад ас-Салтане, брат правящего шаха, сановник его времени, облаченный многими должностями, образованный историк, сведущий кроме того во многих областях науки, счел необходимым написать труд по истории Афганистана нового времени в доказательство несомненного права Ирана на спорные районы. «Тарих-и вакаи ва сават-ниях-и Афганистан» была опубликована в 1857 г. (ЛО ИВ, № 70, ЛГУ, № 37; Стори-Брегель, 1234).

Мухаммад-Ибрахим Бадаинигар, чиновник министерства иностранных дел, отозвался на текущие события небольшим трактатом «Тарих-и мухасаре ва фатх-и Харат» с изложением произошедших событий и также с обоснованием прав Ирана на Герат (ЛО ИВ, № 73, ЛГУ, № 24; Стори-Брегель, 988).

Афганский взгляд на историю афганских племен, возникновение государства и, в большей части работы, изложение событий второй половины XVIII — первой половины XIX в. (в том числе и гератских событий) представлены в сочинении Султан-Мухаммад-хана Дуррани Баракзаи «Тарих-и Султани», изданном автором в Бомбее в 1298/1881 г. (ЛО ИВ, № 71, ЛГУ, № 38; Стори-Брегель, 1234). Названные работы остались в литографском варианте.

Автобиография эмира Абд ар-Рахман-хана хорошо известна. Существуют английский и русский переводы. Наиболее известно бомбейское издание 1904 г., но ранее было выпущено мешхедское, в 1902 г., и без даты публикации осуществлено лахор-

ское известными лахорскими книготорговцами кашмирского базара Шейхом Илахи-Бахшом и Мухаммад-Джалал ад-Дином (последнее не упоминается в иранской трехтомной библиографии (Фихрист, 653)). В русском варианте Стори мешхедское и лахорское издания объединены в одно (Стори-Брегель, 1238).

В петербургских собраниях хранятся все три публикации: мешхедское — в Российской национальной библиотеке (РНБ, № 19), лахорское — в Институте восточных рукописей (ЛО ИВ, № 74), бомбейское — в университетском собрании (ЛГУ, № 39). Мешхедская, первая публикация на персидском, перевод с английского языка Гулам-Муртаза-хана, представлена только первым томом, причем по забытым теперь причинам оборваны начальные и конечные листы.

Лахорская публикация содержит наиболее полные сведения о лицах, занятых в переводе мемуаров. Экземпляр поступил в Азиатский музей от В.В. Бартольда в 1916 г. Университетские два тома (Бомбей, 1904 г.) были куплены А. Ромаскевичем в Тегеране в ноябре 1912 г.

В собраниях ИВР и университета хранится несколько книг, литографированных в Кабуле. Две работы принадлежат Бурхан ад-Дину Кушкаки. В 1923 г. вышла его работа, посвященная географическому, административному и экономическому описанию двух областей Афганистана — Каттагана и Бадахшана — «Рахнама-йи Каттаган ва Бадахшан» (ЛО ИВ, № 127), вскоре переведенная А.А. Семеновым на русский язык. Второй труд, «Надир-и афган», биография Мухаммад-Надир-шаха, эмира Афганистана, вышел в свет в 1931 г. (ЛГУ, № 40) и интересен кроме того обилием иллюстративного материала: фото шаха, государственных деятелей, снимки торжеств, некоторые документы.

В 1931 г. выпущен сборник, посвященный оценке деятельности эмира Аманулла-шаха (1919–1929), текст издан на трех языках: персидском, пушту и урду (ЛГУ № 41). На персидском и урду опубликована брошюра с речью короля Афганистана Мухаммад-Захир-шаха в октябре 1929 г. (Кабул, 1933–1934; ЛО ИВ, № 75).

По заказу правителя Герата Абд ар-Рахим-хана в 1930–1931 гг. Халили Афган написал труд, посвященный Герату. Содержание т. I обычно для подобных работ: краткая история, достопримечательности города, описание районов Гератской области. Тома II и III посвящены поэтам средневековья и современным автору, жившим в Герате, с образцами их творчества. Издание труда в Герате осуществил сын правителя в количестве 500 экземпляров сразу после завершения работы. Текст литографирован, но обложки книг печатные (ЛО ИВ, № 152; Стори-Брегель, 1052).

Коллекция трудов, посвященных истории Индии, невелика, она сложилась в первое десятилетие XX в. (большинство книг получено в 1907 г.) и, очевидно, не дает полного представления об объеме литографской продукции по данной тематике. Тем не менее в коллекции Азиатского музея были собраны заслуживающие внимания публикации.

Наиболее авторитетные труды по истории Индии были выпущены издательством Мунши Навал Кишора, в их числе «Тарих-и Фириште» Мухаммад-Касима Хиндушаха (ЛО ИВ, № 78), «Аин-и Акбари» Абу-л-Фазла Аллами (ЛО ИВ, № 77) и «Сийар ал-мутааххирин» Сейид Гулам-Хусайн-хана Табатабаи (ЛО ИВ, № 82). Все три сочинения входили в состав постоянного репертуара издательства. «Аин-и Акбари» — подробное описание империи Акбара — представлено третьим, исправленным и дополненным, изданием. Оно было осуществлено в 1893 г. на основе четырех рукописных списков, делийского литографского издания 1855 г., английского перевода Глэдвина и снабжено указателями, заметками на полях и сведениями о разночтениях (Storey, 549, 1314).

Неоднократно переиздавалась история Индии от Газневидов до 1612 г., известная по имени ее автора Мухаммад Касима Фириште, — «Тарих-и Фириште» (Storey, 446). В собрании ИВР хранятся три издания: Канпур, 1874 и 1884 гг. (3-е издание в Канпуре) и Лакхнау, 1903–1905 гг. (также 3-е изд., но в Лакхнау, здесь первая публикация имела место в 1865 г.). Кроме того, в коллекции имеется более раннее издание этого труда — Бомбей–Пуна, 1832 г. — одно из ранних литографских литовоспроизведений (ЛО ИВ, № 78).

Пространная общая история Индии Сейид Гулам-Хусайн-хана Табатабаи (ум. после 1815 г.) в трех томах «Сийар ал-мутааххирин» впервые была выпущена издательством Мунши Навал Кишора в 1866 г., в ИВР хранится 2-е издание в Лакхнау 1897 г. (Storey, 635).

История отдельных областей Индии по большей части представлена бомбейскими изданиями. Самое раннее по времени выпуска, хранящееся в Санкт-Петербурге — «Мират-и Сикандари» Сикандара Манджху, история мусульманских правителей Гуджарата, написанная в самом начале XVII в. (ЛО ИВ, № 85, Storey, 728), опубликована в Бомбее в 1831 г.

В последние два десятилетия XIX в. владельцы литографии «Фатх ал-Карим» предприняли публикацию сочинений, посвященных отдельным областям Индии. В том числе в 1890 г. они переиздали «Мират-и Сикандари» по рукописи, найденной ими в частной коллекции (ЛО ИВ, № 86). Также в 1890 г. в «Фатх ал-Карим» выпущено «Тарих-и Типу Султан» Мир Хусайна Али Кирмани, произведение, посвященное Майсору и его правителям и написанное в 1802 г. (ЛО ИВ, № 93; Storey, 774).

Ранее, в 1889 г., владельцы «Фатх ал-Карим» опубликовали двухтомное сочинение Али-Мухаммад-хана «Мират-и Ахмади», написанное в 1756–1761 гг., и эта публикация относится к числу издательских загадок (ЛО ИВ, № 91). Дело в том, что в 1886 г., т.е. за три года до того, в бомбейской литографии «Насири» было издано в трех томах «Тухфат ал-кирам» Али-Шира Кани, написанное позже «Мират-и Ахмади», оно начато в 1766–1767 гг. Помещенный в издании 1886 г. том I «Тухфат ал-кирам» идентичен первым 86 страницам тома II «Мират-и Ахмади» в издании «Фатх ал-Карим» 1889 г. Что характерно, с. 85 и 86 издания 1886 г. отличаются оформлением от с. 86 в издании 1889 г. С. 86 в издании 1886 г. заканчивается словом «тамам», т.е. «конец», а в издании 1889 г. описание событий продолжается.

В литовоспроизведении «Мират-и Ахмади» 1889 г. в томах I и II использованы разные камни: т. I переписан крупным каллиграфическим насталиком, а т. II — мелким, убористым каллиграфическим насталиком, таким же, как в издании 1886 г.

Следует упомянуть еще две работы из разряда локальных хроник: историю Биджапура «Басатин-и салатин» Зубайри, издана в Хайдарабаде (ЛО ИВ, № 94; Storey, 746), и сочинение, посвященное Хайдарабаду, «Тарих-и Гулзар-и Асафийе» Гулам-Хусайн-хана, автора XIX в. (ЛО ИВ, № 95; Storey, 755).

В Санкт-Петербурге представлены исторические работы крупного бомбейского книгоиздателя и книготорговца Мирзы Мухаммеда Малик ал-Куттаба Ширази (род. 1852–1853, ум. позднее 1910). Ему принадлежит дополнение к сочинению Джалал ад-Дина-мирзы «Наме-йи хусраван»; издавая это произведение, Малик ал-Куттаб дополнил историю Каджаров до времени публикации: в издании 1308/1890–1891 гг. до 1890 г. (ЛО ИВ, № 1507), в издании начала XX в. до 1906 г. (ЛГУ, № 21). На основе европейских работ Мирза Мухаммад написал историю Древней Греции (Бомбей, 1887; ЛО ИВ, № 102; ЛГУ, № 47; Стори-Брегель, 1300), опубликовал собственную работу по истории Индии в кратком изложении «Зинат аз-заман фи тарих-и Хинду-

стан» (Бомбей, 1893, ЛГУ, № 46; Storey, 492). Малик ал-Куттаб предпринял литографскую публикацию записок Бабура «Бабур-наме», правда, положенная в основу рукопись оказалась неполной (Бомбей, 1890; ЛО ИВ, № 76; ЛГУ, № 42; Стори-Брегель, 837).

Мирза Мухаммед Малик ал-Куттаб был заказчиком и затем издателем актуальной работы Аббас-хана Рифата «Султан-наме», посвященной событиям Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. 1-е издание (1887 г.) «Султан-наме» хранится в университетской библиотеке (ЛГУ, № 49), второе (1890 г.) — в Институте восточных рукописей (ЛО ИВ, № 103; Стори-Брегель, 672, 1270).

Публикация тех или иных сочинений по личной инициативе книгоиздателей была частым явлением. Выдающийся индийский книгоиздатель Мунши Навал Кишор осуществил многие издания классических произведений, фольклора, переводов с персидского на урду, с английского на персидский. В фондах Санкт-Петербурга хранятся многие образцы его усилий. В данной тематической рубрике упомянем лишь одно.

В 1888 г. был выпущен заказанный Мунши Навал Кишором перевод с английского истории России XVIII–XIX вв. современного английского историка Д.М. Виллока «Тарих-и Рус» (ЛГУ, № 48; Стори-Брегель, 1307). Примечательно, что перевод и издание Мунши Навал Кишор посвятил афганскому эмиру Абд ар-Рахман-хану.

В тегеранском Государственном «Доме печати и сочинений» было подготовлено несколько работ, посвященных зарубежной истории. История древнего мира была включена в упоминавшееся выше первое издание «Дома печати», начинавшееся словом «Геродот» (ЛГУ, № 28; Стори-Брегель, 711, 1457). Под именем Мухаммад-Хасан-хана Итимад ас-Салтане кроме того вышли в 1872 г. «Тарих-и инкишаф-и Йанги-Дунйа», история открытия Америки (ЛО ИВ, № 104; ЛГУ, № 51; Стори-Брегель, 1297) и в 1895 г. «Тарих-и Фарансе» — история Франции (ЛГУ № 50; Стори-Брегель, 1310, 1524).

В заключение скажем еще об одной, весьма важной публикации, хранящейся в ИВР, — это известное в науке тегеранское издание 1846 г. перевода работ Вольтера, посвященных Петру I и его противнику Карлу XII. В этом же переплете было помещено сочинение Дж. Кэмбелла об Александре Македонском (ЛО ИВ, № 98, 99, 101; Стори-Брегель, 1176). В собрании ИВР хранится кроме того бомбейское переиздание книг Вольтера (ЛО ИВ, № 100).

Подводя итог сказанному, отметим, что в петербургских коллекциях хранится весьма ценное собрание персоязычных исторических трудов, изданных в XIX — начале XX в. Ряд литографских публикаций в XX в. был использован для научных переизданий; многие сочинения XIX в., посвященные современным для авторов событиям, остаются ценными источниками.

Библиография

Стори-Брегель — *Стори Ч.А.* Персидская литература. Биобиблиографический обзор. В трех частях. Перевел с английского, переработал и дополнил Ю.Э. Брегель. М., 1972.

ЛО ИВ — *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. В 2-х частях. М., 1975.

ЛГУ — *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Восточного отдела Научной библиотеки им. А.М. Горького Ленинградского государственного университета. М., 1989.

РНБ — *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке из собрания Российской Национальной библиотеки. М., 2002.

Storey — *Storey C.A*. Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey. Vol. I–II. L., 1927–1958.
Мушар — *Мушар Ханбаба*. Фихрист-и китабха-йи чапи-йи фарси. Джилд-и 1–2. Тихран, 1337–1342/1958–1963.
Фихрист — Фихрист-и чапи-йи фарси аз агаз та ахир-и сал-и 1345. Бар асас-и фихрист-и Ханбаба Мушар ва фахарис-и Анджуман-и китаб. Джилд-и 1–3. Тихран, 1352/1973. (Англ. тит. л.: A Bibliography of Persian Printed Books (1808–1967). In Three volumes. Тихран, 1973.

Summary

O.P. Scheglova

Lithographic Publications of Persian Historic Treatises in St. Petersburg Scholarly Libraries (the 19th — First Decade of the 20th Centuries)

In St.-Petersburg scholarly libraries there is a large collection of lithographic works on the history of Iran, India and neighboring countries published in the 19th — first decade of the 20th centuries. The total number of such works is 83 treatises in 134 editions. The works on Iranian history are of considerable interest. These consist of 37 titles and 63 editions.

Т.А. Пан, Н.Г. Пчелин

Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цянь-луна из коллекции Государственного Эрмитажа

Портреты героев Туркестанского похода были заказаны в 1760 г. императором Цянь-луном для специально построенного Зала славы — Павильона пурпурного блеска. После подавления восстания ихэтуаней в 1900 г. большинство из портретов было перевезено в Европу в качестве военных трофеев и позднее оказалось в различных музеях. Значительное количество портретов попало в берлинский Музей этнологии, а затем часть из них была привезена в Советский Союз в составе репараций в 1945–1946 гг. и некоторые из них были помещены в фонды Государственного Эрмитажа. Только сейчас появилась возможность впервые опубликовать четыре из семи портретов еще до их консервации и реставрации.

На портретах изображены военачальники Чэбдэньчжаб, Болбунча, Кэтэркэй-батуру Етунь, Хабтай-батуру Фусил. Портреты снабжены посвящениями на китайском и маньчжурском языках, написанными лично императором Цянь-луном.

Ключевые слова: портреты генералов Цянь-луна, Восточно-Туркестанский поход 1759 г., Государственный Эрмитаж, маньчжурский язык, китайский язык, Цянь-лун.

В фондах Государственного Эрмитажа хранятся семь больших портретов, изображающих в полный рост маньчжурских генералов, участвовавших в военных кампаниях императора Цянь-луна (прав. 1736–1795). Известно, что до Второй мировой войны они хранились в Этнологическом музее в Берлине и в качестве репарации были переданы 25 марта 1946 года в Государственный Эрмитаж из состава экспонатов III-го специального эшелона.

По нашим сведениям, несколько портретов из этой коллекции попали в фонды Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина (директор — И.А. Антонова), однако их дальнейшая судьба нам неизвестна.

Свитки пострадали во время штурма Берлина, и на них имеются следы подтеков и пожара, кроме того, свитки длительное время не разворачивали, и в некоторых местах на них осыпается краска. Только сейчас реставраторы приступают к расчистке и консервации живописи, подготавливая портреты к экспонированию в музее.

1. Особенности портретного искусства при династии Цин (1644–1912)

Говоря о культурной жизни Китая конца династии Мин (1368–1644) и начала Цин, обычно отмечается особая роль миссионеров-иезуитов в представлении китайскому двору достижений европейской науки и культуры. Признавая высочайший уровень мастерства китайских художников, утонченность их приемов в изображении природы и создании художественных образов, европейцы стремились к тому, чтобы пере-

© Пан Т.А., Пчелин Н.Г., 2011

дать опыт своей культуры жителям Китая. Знакомство китайской элиты с европейской иконой и живописью началось в 1598–1600 гг., когда Маттео Риччи (1559–1610) в Нанкине и других городах начал демонстрировать, дарить и продавать образцы европейских картин, в частности показав привезенную им икону «Богородица с младенцем и святой Иоанн Баптист». В это же время молодой художник из состава его миссии создал копию этой иконы, которая была подарена жене ближайшего помощника губернатора провинции Шаньдун.

25 января 1601 г. Маттео Риччи, добившись аудиенции у императора Вань-ли (1573–1620), удалось получить разрешение на проповедь католицизма в Китае. В последующие девять лет Риччи способствовал распространению европейского влияния в Китае в разных сферах, в том числе в портретном искусстве.

В своем «Описании Китая» Риччи отмечает: «Я считаю, что китайцы обладают изобретательностью, отдавая предпочтения всему тому, что пребывает им извне, перед тем, чем они уже обладают сами, и они всегда неожиданно четко представляют себе превосходное качество иностранных изобретений, предметов, товаров» (Pirazzoli-t'Serstevens, p. 24). Риччи имел в виду и живопись маслом, часы и драгоценности, пушки из Европы и многое другое.

Здесь необходимо упомянуть имя Джекопо Нива, сына японца и китаянки, прибывшего в 1602 г. из Японии, где он обучался приемам европейской живописи у проживавших там выходцев из Португалии и Испании. В 1604 г. именно Нива сделал копию с иконы «Богоматерь и Святой Лука» для высокого алтаря католической церкви в Пекине.

Хотя масляная живопись вызывала в Пекине всеобщее восхищение, как китайские, так и европейские исследователи отмечают, что значительно большее влияние на интеллектуалов Китая оказали книги и гравюры в цветном и черно-белом исполнении. Они привозились иезуитами из Европы, поначалу по требованию Риччи и его последователей, а позднее — и с коммерческими целями.

Причиной такого значительного успеха в популяризации европейской печатной продукции послужило повсеместное широкое распространение в Китае ксилографии. Производство книг и гравюр, подобных европейским, было легко усвоено и скопировано китайскими граверами по дереву и растиражировано в течение XVII–XVIII вв.

Развитие портретного искусства в Китае в XVII–XIX вв. было обусловлено привозом в страну художниками-иезуитами из Франции, Португалии, Италии и Испании портретов европейских правящих особ. Важнейшей вехой стал визит к императору Кан-си в 1667–1670 гг. португальского посольства во главе с Маноэлем де Салданья, который преподнес императору портрет короля Португалии Аффонсу. Последний уже умер и являлся старшим братом правящего тогда короля Педру II и считался уже посмертно «отцом нации» в Португалии.

Принесение послом далекой Португалии в качестве «дани» портрета предка правителя явилось в глазах цинских правителей прямым свидетельством мощного влияния китайской традиционной духовности на жизнь народов разных стран мира, признанием вассалитета Португалии по отношению к Великой империи Цин. Неожиданно для себя Салданья угадал наиболее важное для маньчжуров направление в развитии искусства портрета. Полностью восприняв духовный конфуцианский стержень — культ предков, представители маньчжурского двора очень быстро поняли, насколько важна для них разносторонняя помощь европейцев, в частности художников, в качественном улучшении портретов предков, вывешиваемых над специальными алтарями.

Известно, что начиная с XV в., по сформировавшейся к тому времени традиции, император изображался анфас в парадном костюме. Такой портрет был статичным

шаблоном: важно было представить все знаки отличия, костюм и мебель, а отображение характера человека и его душевных переживаний, имело второстепенное значение. Получив в распоряжение образцы европейских портретов, маньчжурские правители предпочли изменить традиционную схему с учетом новых для них европейских теорий передачи сходства и личных качеств модели в определенный период ее жизни, при уникальных обстоятельствах и в конкретной обстановке. Так явились миру знаменитые портреты императоров Кан-си (прав. 1662–1722), Юн-чжэна (прав. 1723–1735) и Цянь-луна среди книг, при занятии каллиграфией, в обычном халате во время беседы, на военном параде в доспехах и т.п.

Стремясь к самоутверждению и самопрославлению, маньчжурские правители не только использовали достижения китайской цивилизации, но довольно быстро пришли к выводу о необходимости самого широкого заимствования достижений Испании, Италии и Франции. Они стремились к утверждению традиций европейского реализма, в частности и в области портретного искусства. Примером могут служить портреты императора Цянь-луна, где видны прекрасные результаты художественных изысканий европейских мастеров в изображении рельефа, передаче объема и перспективы.

Автором части портретов, ни один из которых не подписан и не датирован, специалисты называют иезуита-миссионера Джузеппе Кастильоне (1688–1766), а автором многочисленных портретов придворных, жен, наложниц и евнухов был выдающийся художник иезуит-миссионер Жан-Дени Аттире (1702–1768). Оба художника были высоко оценены Цянь-луном — им он поручал создание картин, представляющих его как государственное, так и как частное лицо. По его просьбе иезуиты преподавали искусство европейской живописи способным маньчжурским и китайским ученикам, имена которых также сохранились в документах — это Дин Гуан-пэн, Яо Вэнь-хай и др. Следует отметить, что художники-иезуиты оставались в русле живописной традиции, процветавшей во время правления династии Мин, согласно которой предпочтение отдавалось портретам анфас. Это позволяло показать черты лица более отчетливо, при освещении спереди, мягко и однородно, без теней.

В рамках такой традиции и были написаны сто портретов героев военных кампаний императора Цянь-луна.

2. История создания портретов цинских военачальников

Создание портретов героев военных походов связано с завоевательными кампаниями периода правления Цянь-луна (1753–1796), принесших империи Цин значительное расширение ее территории. Этими завоевательными походами были: завоевание Джунгарии (1755, 1756–57), Восточного Туркестана (1758–1759), Цзиньчуани (1747–1749, 1771–1776), Тайваня (1787–1788), Бирмы (1766–1770), Аннама (1788–1789), Непала (1771–1776).

Присоединение Джунгарии и Восточного Туркестана в середине XVIII в. не только добавило 10 тысяч квадратных километров к территории маньчжурской империи, формировавшейся в предыдущие периоды правления императоров Кан-си и Юнчжэна, но и значительно увеличило военную мощь империи Цин. Цинская империя получила Восточный Туркестан, бассейн реки Тарим и Семиречье между Или и Каратаем до озера Балхаш. Вся эта территория стала называться Синьцзян — Новые границы. Важную роль в усилении военного оснащения маньчжурской армии сыгра-

ли миссионеры-иезуиты, по инструкции и чертежам которых изготовлялись артиллерийские орудия. Цянь-лун, обрадованный успешным завершением кампании, приказал провести серию праздничных мероприятий в честь этих побед. В первый месяц 1760 г. у главных ворот Запретного города У-мэнь Чжао Хуй торжественно передал императору Цянь-луну мусульманских пленных и представил голову Хочжи-хана. Когда во втором месяце того же года возвращающиеся из похода войска приблизились к столице, Цянь-лун выехал в округ Лянсян, где провел благодарственное моление Небу, приветствовал солдат и лично принял офицеров, командовавших различными битвами. В третий день следующего месяца он устроил пир в честь победителей перед Павильоном пурпурного блеска Цзыгуан-гэ, который был построен как дворец военной славы в Запретном городе.

В дополнение к этому в течение последующих пяти лет были тщательно собраны детальные описания событий, документы, связанные с этой военной кампанией. Более двухсот стихотворений Цянь-луна, прославляющих военные победы, были собраны, выгравированы на камне и установлены в зале Учэн-дянь (Зал военных успехов), который был построен позади павильона Цзыгуан-гэ специально для демонстрации военных наград и документов. Полное описание завоевания было выгравировано на стелах и помещено в Академии Ханьлинь. Описания отдельных битв были также выгравированы на памятных стелах и установлены в стратегических городах Восточного Туркестана как предупреждение местному населению против возможных попыток неповиновения (Ka Bo Tsang, p. 70–71). В сознании императора и его двора воспевание побед являлось демонстрацией конфуцианских представлений о благой силе *дэ* 德 императора, которую он распространял на окраинные территории, «умиротворяя» местное население. В связи с эти и сами тексты именовались как «Планы (описания) умиротворения» (*пиндин фанлюэ* 評定方略). Среди различных вариантов визуального прославления побед (свитки и литографии, изображающие боевые сцены, праздничные церемонии) особо выделяются три версии ста портретов выдающихся военачальников, участвовавших в Восточно-Туркестанской кампании.

Идея создания портретной галереи героев боевых действий была не нова: традиция изображения выдающихся военачальников и чиновников восходит к династии Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), когда были впервые созданы изображения 28 портретов по приказу императора Мин-ди (прав. 58–75) для террасы Юнтай (Облачная терраса). В период Тан Ян Либэнь нарисовал 24 портрета для Линъянь-гэ (Зала поднимающегося тумана). Хотя обе серии портретов погибли, в период Сун (960–1279) в 1090 г. танская серия была выгравирована на камне Ю Ши-сюном. Именно эти ханьские и танские портреты упоминает Цянь-лун в предисловии ко второй серии портретов, что указывает на уверенность монарха в исторической значимости создаваемой серии портретов (Ka Bo Tsang, p. 86). Поскольку правление Цянь-луна было периодом суперлативов, его целью было не просто прославить конкретных военачальников, но и превзойти известные модели прошлого. Прославление героев, преданных делу династии, являлось признанием выполнения ими конфуцианского долга *и* 義 и преданности *чжун* 忠 — моральных качеств, считавшихся неотъемлемой характеристикой верноподданных. Следует отметить, что в период становления маньчжурского государства начиная с правления Нурхаци (прав. 1616–1626) и Хунтайчжи (прав. 1627–1636) и до начала XIX в. особенно ценились именно эти качества военных и гражданских сановников.

Как только была объявлена победа, зимой 1759 г. император решил наградить выдающихся участников этой кампании. Было выбрано 100 человек (военных и гражданских чиновников), которые затем были разделены на две группы по 50 человек. В

первую группу вошли люди, выделившиеся особо значимыми заслугами, во второй группе были все остальные. Все получили соответствующее вознаграждение и право быть запечатленными на портрете.

Портреты сановников из первой группы были сопровождены славословием в стихотворной форме на маньчжурском и китайском языках, сочиненным самим императором Цянь-луном. На портретах второй группы надписи были сделаны литературными наставниками императора: Лю Тун-сюнем (1700–1773), Лю Лунем (1711–1773) и Юй Мин-чжуном (1714–1780) (Ka Bo Tzang, p. 71).

Известно, что были написаны три серии портретов. Первая была выполнена в цвете на шелке для Павильона пурпурного блеска. Это были вертикальные свитки, изображающие военных или гражданских сановников в полный рост, сверху был текст на маньчжурском и китайском языках. В обоих текстах указывались имя, ранг и титул изображенного на свитке сановника, краткое описание его героических заслуг в военной кампании, дата (весна года *гэнчэнь* 庚辰 периода правления Цянь-лун, т.е. 1760). Между текстами ставилась красная овальная печать *Цянь-лун юйлань чжибао* 乾隆御覽之寶 («Драгоценность, высочайше одобренная Цянь-луном»).

Вторая серия включала портреты малого формата с надписями и имела форму горизонтального свитка. Эта серия состояла из двух свитков по 50 фигур, сопровожденных только китайским текстом, написанным императором. Известен только один свиток с 50 выдающимися полководцами, зарегистрированный в императорском каталоге *Шицюй баоцзи сюйбянь* 石渠寶幾續編, в котором указано имя художника — Цзинь Тин-бяо (ум. 1767). О том, как выглядели эти свитки, можно судить по фрагментам, которые в настоящее время хранятся в Музее восточноазиатского искусства в Берлине и опубликованы в статье А. Бюгенер (Bügener, S. 32–42).

О третьей серии портретов известно из записей дворцовых мастерских, в которых написано, что в 28-й год Цянь-луна (1763) Цзинь Тин-бяо и Игнас Зихельбарт (Ignas Sichelbart, кит. Ай Цимэнь 1708–1780) должны были сделать копии портретов, увеличив их до больших размеров 50 портретов из второй серии (Ka Bo Tsang, p. 71–72). Эти портреты, по-видимому, пока еще не обнаружены.

Следует сказать об еще одной серии портретов — погрудные портреты сановников, изготовленные иезуитами. Они являлись подготовительным материалом для создания серии портретов-свитков, и в настоящее время некоторые из них хранятся в Этнологическом музее в Берлине (Veit, S. 199–236; Rasidonduk, Veit, S. 543–491).

За период правления императора Цянь-луна было создано 280 портретов наиболее выдающихся военачальников: 100 портретов тех, кто отличился в покорении Джунгарии и Восточного Туркестана, 100 портретов отличившихся при покорении Цзиньчуани, 50 портретов тех, кто отличился при покорении Тайваня, и 30 портретов отличившихся в походах на Юго-Восточную Азию. Для исследователей наибольший интерес представляют портреты из первой серии, поскольку они сопровождаются текстом, воспевающим подвиги изображенного персонажа. На первых 50 портретах китайский и маньчжурские тексты написаны самим Цянь-луном, как выражение особой императорской благодарности за преданность и героизм. Тексты на других 50 портретах этой первой серии написаны по тем же принципам, что и предыдущие, однако ближайшими сановниками императора. Следует особо отметить, что Цянь-лун самолично составил тексты на обоих языках, при этом маньчжурская версия написана в стихотворной форме с соблюдением необходимой аллитерации. Эти тексты привлекают внимание историков как источник по истории боевых сражений, характеристике их участников, дают информацию об этническом составе цинского войска. Искус-

ствоведов интересуют сами портреты, которые отражают сочетание европейской и китайской традиций живописи.

В последние несколько десятилетий значительно усилился интерес к изучению портретов из Павильона пурпурного блеска. Большинство из них оказалось в запасниках европейских музеев и частных коллекциях, которые формировались из трофеев войск западной коалиции, участвовавшей в подавлении восстания ихэтуаней в Пекине в 1900 г. Известно, что Пекин был оккупирован европейскими войсками, и при возвращении домой солдаты захватывали с собой легко транспортируемые «сувениры»: двухметровый портрет-свиток сворачивается в компактный рулон. К сожалению, не всегда известно, как и от кого некоторые предметы попадают в музей, однако установлено, что один из портретов (на нем изображен Эмин Хочжо) попал в Музей этнологии в Берлине от армейского врача доктора Хильдебрандта в 1903 г. (Walravens, p. 313, footnote 16). Наибольшая коллекция вертикальных свитков с надписями на обоих языках хранится в Берлине. В 2003 г. берлинский Музей восточноазиатского искусства (Museum für Ostasiatische Kunst) организовал специальную выставку «Картины для Павильона пурпурного блеска» (Bilder für die Halle des Purpurglanzes), где были собраны портреты, гравюры и лаковые панно, освещающие военные походы Цянь-луна. В течение многих десятилетий описанием портретов занимается немецкий исследователь Хартмут Валравенс, который в одной из своих статей опубликовал имена всех 280 персонажей (Walravens, p. 313–323). Одним из подтверждений интереса к этой теме является китайский интернет-сайт, посвященный военным кампаниям Цянь-луна: [http://www.battle-of-qurman.com.cn/].

В связи с этим обнаружение свитков-портретов всякий раз вызывает определенный научный интерес.

3. Портреты воинов из коллекции Государственного Эрмитажа

Четыре портрета в форме вертикального свитка, в настоящее время хранящиеся в Государственном Эрмитаже, относятся к первой серии портретов, изготовленных по приказу императора Цянь-луна для Павильона пурпурного блеска. Воины, отличившиеся в Восточно-Туркестанской кампании, изображены в полный рост с детальной проработкой одежды и оружия. При создании этих портретов иезуиты в качестве новшества прибегли к проекции в три четверти, очень точно выводя на картине изображение персонажа, при этом добавляя света и придавая плотности лицу и всей фигуре в целом. Более того, они стремились к точной передаче анатомических особенностей лица модели, фактуры кожи и контрастности. Все это кардинально отличает иезуитские портреты XVIII в. от работ китайских художников, выполнявших портреты предков с соблюдением китайских законов физиогномики (рис. 1, 2). Размышляя об этих сложностях при создании официальных портретов, один из членов Миссии Иезуитского ордена так писал о требованиях к ним Цянь-луна: «Краски должны быть однородными и очень утонченными по исполнению, в точности как на миниатюре» (Pirazzoli-t'Serstevens, 2005, p. 27). Европейская художественная миниатюра, в особенности миниатюра на эмали, появилась в числе подношений и покупок в залах Гугуна в конце XVII в. Кан-си был в восторге от этих предметов, да и среди придворной элиты европейские эмали пользовались огромным, непреходящим успехом. И Юн-чжэн и Цянь-лун поддержали предка. С тех пор, вплоть до наших дней, миниатюра из Европы в Китае пользуется неизменной популярностью. Художники из

Рис. 1
Фрагмент портрета. Колчан с луком и сабля в ножнах (ннв. № ВФ 2801)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

Рис. 2
Фрагмент портрета. Колчан с луком и сабля с ножнами (инв. № ВФ 2820)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

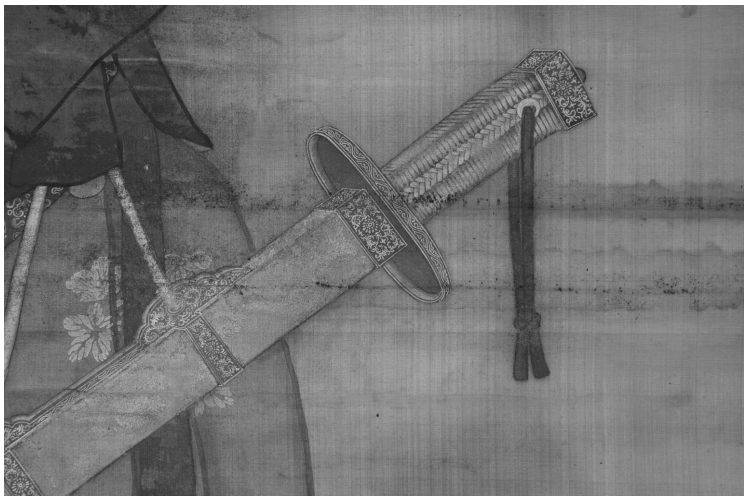


Рис. 3
Фрагмент портрета. Рукоять сабли в ножнах (инв. № ВФ 2819)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

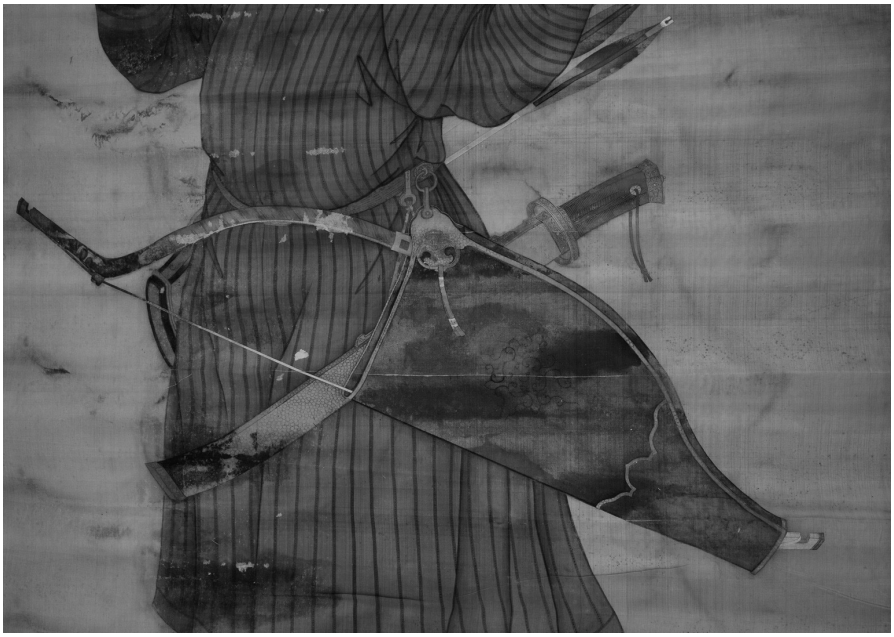


Рис. 4
Фрагмент портрета Кэтэркэй-батуру Етуня (инв. № ВФ 2801)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

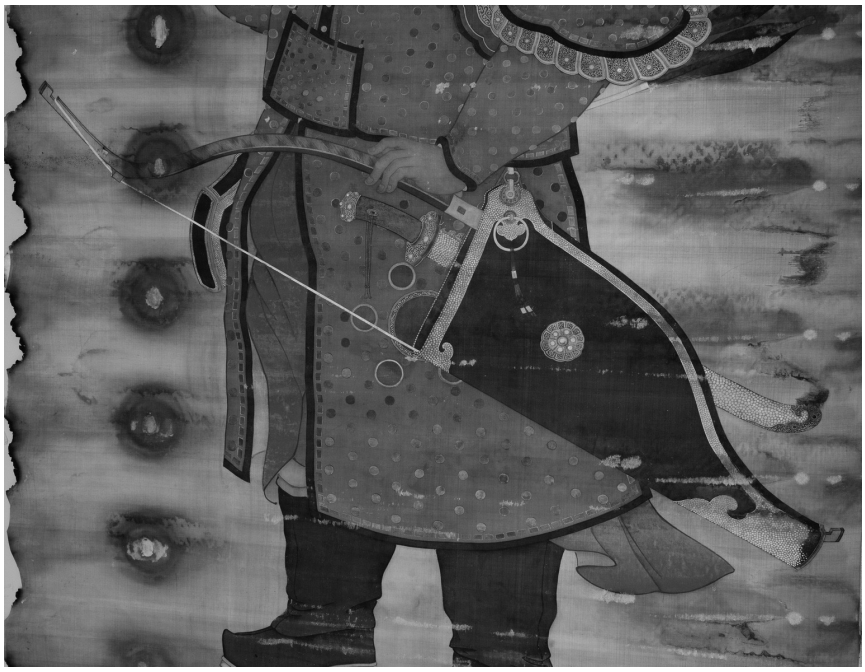


Рис. 5
Фрагмент портрета Хабтай-батуру Фусила (инв. № ВФ 2819)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

числа членов Миссии Иезуитского ордена, основываясь на приемах европейской миниатюры во время выполнения заказов Цянь-луна, создали особый, очень реалистический и вместе с тем восприимчивый к законам китайской живописи стиль письма (рис. 3, 4, 5). Кастильоне, Аттире, Зихельбарт и другие европейцы, следуя своему пониманию законов китайской живописи, освобождают задний план вокруг изображения портретируемого. Компоновка всех портретов генералов сделана таким образом, чтобы передать зрителю ощущение пространства — его дыхания, чем всегда славились пейзажи, созданные гением китайского художника.

Все четыре портрета из коллекции Государственного Эрмитажа в документах хранения обозначены как «Придворный портрет военачальника династии Цин, Китай, XVIII в. Материал, техника: свиток; шелк, дублированный на бумагу, минеральные краски. Принадлежность на момент реституции: Этнографический музей, г. Берлин. Источник поступления: III эшелон. Акт приема в Государственный Эрмитаж: № 270сэ от 25.03.1946 г.». До настоящего времени свитки хранились в свернутом виде, на них имеются следы пожаров и подтеки, во многих местах тексты и живопись разрушены. Поскольку реставрация свитков является довольно длительным процессом, то с разрешения Министерства культуры России мы впервые публикуем эти портреты в том виде, в каком они поступили в 1946 г. Фотографии сделаны фотографами Государственного Эрмитажа В.С. Теребениным и А.В. Теребениным.

Все свитки оформлены одинаково: сверху черной тушью написаны тексты на маньчжурском языке (читается слева направо) и китайском языке (читается справа налево), в центре между датами стоит красная овальная печать с легендой *Цяньлун юйлань*

Рис. 6
Портрет Кэтэркэй-батуру Етуня (инв. № ВФ 2801)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

чжибао 乾隆御覽之寶 «Драгоценность, высочайше одобренная Цянь-луном». Под текстами в центре свитка изображен портрет военачальника в полный рост.

На первом свитке (инв. № ВФ 2801, старый номер I.D.22365, размер 111×303 см) изображен молодой военачальник, одетый в зимний желтый полосатый халат. За спиной у него колчан со стрелами, к синему поясу на левом боку пристегнут чехол с луком и ножны с саблей. На ногах — обшитые шелком зимние сапоги на толстой

подошве. На голове у него круглая форменная шапка с собольей оторочкой и с навершием из красного шарика и павлиньим пером с одним глазком (*кунцяолин*). Навершие и павлинье перо четко указывают на ранг портретируемого: коралловый шарик свидетельствует о втором ранге чиновника, а *кунцяолин* — о низшей, третьей, степени этого ранга (Сычев, с. 63). Голова повернута влево на три четверти, при этом лицо прорисовано со светотенью, характерной для европейской техники письма. Из текста в картуше мы узнаем, что на портрете изображен Кэтэркэй-батуру Етунь (кит. — Кэтээркэ-батулу Ютунь) (рис. 6). Следует отметить, что маньчжурский текст написан по законам маньчжурского стихосложения, т.е. с аллитерацией последнего слога: *e-a-a-e-a-a-e-a* и начального звука: *u-u-h-g-g-e-e*. Маньчжурский текст частично утерян в начале, на свитке имеются следы подтеков, края свитка повреждены.

Транслитерация маньчжурского текста:

Meiren-i janggin Keterkei baturu Yettun: /
ulai ba-i gurgu bu[...]ra mergen bihe.
usasi / kûmali niohe be jabduburakû wabihe ubašaha /
hûlha sabe warangge. uthai fulhû de jaka /
gaire gese ja bihe: emu ikiri kejine ferguwecuke /
gungge ilibuha /
ere inu ambula dulembuhe ci / banjinaha /
ede sirara hafan šangnafi ambakan tušan de / isibuhangge. /
erei faššaha gungge de karulaha //
Abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai niyengniyeri /
han-i arahangge

Китайский текст:

副都統克特爾客巴圖魯由屯
本射生手狼不暇走以之殺賊如探囊取奇功屢建亦因閱歷世職崇階酬其勞勤
乾隆庚辰春
御題

Перевод с маньчжурского:

Фланговый командир Кэтэркэй-батуру Етунь был искусным охотником на дикого зверя, без устали истреблял свирепых волков. Он с легкостью расправлялся с мятежниками, будто кидал мешки с вещами (кит. — легче легкого). Он совершал подвиги один за другим. Поистине приобрел большой опыт, поэтому получил наследный титул и достиг высоких чинов (кит. — постоянно занимался строительством, на личном опыте познал жизнь и добился высоких чинов). Его заслуги и подвиги были вознаграждены.

Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай вэхехэ (1760).

На втором свитке (инв. № ВФ 2819, старый номер утерян, размер 110×283 см) изображен молодой военачальник в желтом халате-*паоцза*, поверх которого надета зимняя синяя шелковая куртка-*гуацза*. На халате вытканы символы счастья (летучая мышь) и долголетия (тыква-горлянка). На левом боку у него висит сабля в ножнах. На ногах — обшитые шелком зимние сапоги на толстой подошве. На голове надета круглая форменная шапка, отороченная соболем, со знаками отличия: навершие

Рис. 7
Портрет Хабтай-батуру Фусила (инв. № ВФ 2819)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

с лазуритовым шариком и павлинье перо с одним глазком. Лазуритовый шарик указывает на то, что портретируемый является чиновником четвертого ранга, а павлинье перо — на третью степень его ранга. Из текстов, составленных Цянь-луном, следует, что портретируемым является Хабтай-батуру Фусил (кит. — Хабутай Батулу Фусир) (рис. 7). Текст поврежден в середине свитка. Маньчжурский текст имеет конечную аллитерацию *e-i-i-i-e-e-i.*

Транслитерация маньчжурского текста:

Jai jergi hiya bihe Habtai baturu Fusil. /
horonggo ilan baturu-i dorgi de. hoo hio / serengge
ere emke be dabuha. holo kûmali /
šereng be tosome gidanaki serede. hono terei /

hûbin de dosinaha: ede gabtame jabdurakû ofi. /
ebšeme loho-i sacirahai birenehe. ehe hûlha be /
hono kejine wafi. ergen jocitala sosoroko ba / akû bihe./
Abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai niyengniyeri /
han-i arahangge
Китайский текст:

原二等侍衛哈布泰巴圖魯福錫爾
三巴圖魯於中之一要遮色楞忽墮其術不及彎弓白刃揮霍猶斬數人之死弗卻
乾隆庚辰春
御題

Перевод с маньчжурского:

Императорский телохранитель второго ранга Хабтай-батуру Фусил. Он был одним из трех батуру, кто храбро защищался. Когда хотел отразить нападение коварного и лживого Шэрэна, то попал в ловушку. Он не успел выстрелить из лука, бросился отважно рубить (врага) мечом, и долго сражался со злым врагом, и не отступил до самой смерти.

Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай вэхехэ (1760).

На третьем свитке (инв. № ВФ 2820, старый номер I.D.31786, размер 102×280 см) изображен военачальник средних лет в генеральской форме. Поверх синего халата надеты военные доспехи с пелеринообразным воротником-*пилин*, который закреплен на груди круглой застежкой. За спиной у него колчан со стрелами, а на левом боку к поясу прикреплен чехол с луком и сабля в ножнах. На большом пальце правой руки надето нефритовое кольцо для натягивания тетивы. На голове — военный шлем с навершием в виде вымпела с черной кистью и двумя соколиными перьями на его оголовье. Вокруг козырька спереди написаны слова охранной *дхарани* на санскрите. Ноги портретируемого обуты в зимние сапоги на толстой подошве (рис. 8).

Свиток значительно поврежден следами пожара и подтеков, полностью обгорел левый край, поэтому утеряна первая строчка маньчжурского текста. Имеются лакуны в середине маньчжурского текста, и затемнено начало китайского. Аллитерация маньчжурского текста: i-û-û-i-û-i-i-i-i. Имя изображенного на портрете генерала — Чэбдэньчжаб (кит. — Цэбудэнчжабу).

Транслитерация маньчжурского текста:

... [...]bure ici ergi ... / jiyanggiyûn cin wang ni jergi colgoroko / baturu giyûn wang
Cebdenjab: /
yaluha morin be dabkifi gabtame dosici.
Yaya bade / afara de bakcilarangge akû /
yargiyan-i bithe hûlahakû /
niyalma bime. Ilan julgei gebungge jiyanggiyûn sa ci /
eberi akû /
ebšeme Horgos sere bade hûlha be / ucarafi :
emu gargan-i coohai hûlha be etehe / bihe kai.
ere gese sain haha ini ama we seci. /
efu colgoroko baturu cing wang ni jui kai.
Abkai wehiyehe-i sanyan muduri aniyai niyengniyeri /
han-i arahangge

Рис. 8
Портрет Чэбдэньчжаба (инв. № ВФ 2820)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

Китайский текст:

定邊右副將軍親王品級超勇郡王策卜登扎卜
拍馬彎弓無敵所向不曾讀書如古名將和洛霍斯少勝眾彼超勇親王額駙之子
乾隆庚辰春
御題

Перевод с маньчжурского:

…(кит. — усмиритель окраин) генерал ранга циньвана, непобедимый герой цзюнь-ван Чэбдэньчжаб. Ему не было равных в различных сражениях, когда в наступлении стрелял с лошади на скаку. Он не читал правдивые истории, подобно трём генералам древности. Случайно встретился с разбойниками в месте под назва-

Рис. 9
Портрет Болбунча (инв. № ВФ 2821)
© Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 2011

нием Хоргос и одержал победу над отрядом разбойников. Если спросят, кто отец этого достойного человека, то (скажут), что это сын зятя выдающегося героя циньвана.

Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай вэхехэ (1760).

На четвертом свитке (инв. № ВФ 2821, старый номер I.D.31… [последние цифры стерты], размер 105×312 см) изображен пожилой военачальник в зимнем желтом полосатом халате, подпоясанном синим поясом. За спиной к его поясу прикреплен колчан со стрелами, чехол с луком и сабля в ножнах, которые он придерживает левой рукой. На большом пальце правой руки надето кольцо из нефрита для натягивания тетивы. Ноги обуты в зимние сапоги на толстой подошве. На голове надета круглая форменная шапка, отороченная собольим мехом, со знаками отличия: навершие с шариком из красного коралла и павлинье перо с одним глазком (*куцяолин*) свидетельствуют, что перед нами чиновник второго ранга третьей степени (рис. 9). В текстах указано имя — Болбунча (кит. Боэрбэньча).

Маньчжурский текст значительно поврежден, поэтому ниже дается транслитерация сохранившихся фрагментов построчно:

1. [...] dorgi amban Bolbunca /
2. [...] bahaci cooha de fassabureo /
3. [...] giyan solon-i dorgi bonggo /
4. [...] beri be darafi /
5. [...] fuhali wame mutehebi:/
6. [...] gasha be dasihire gese deri /
7. seme [...] funceburakû waka derengge /
8. darangga Ma Yuwan-i adali amasi marifi. deserengge /
9. kesi isibume sakdaka seme dosholome tuwaha:
10. Abkai wehiyehe-i sanyan muduri aniyai niyengniyeri /
11. han-i arahangge

Китайский текст:

领队大臣内大臣博而奔察
矍鑠請行索倫巨擘挽五石弓尙能殺賊如鷙之擊不逺飛鳥馬援來歸殊恩榮老
乾隆庚辰春
御題

Перевод с китайского:

Прославленный в войсках, министр его Величества, старший помощник начальника императорских телохранителей Боэрбэньча (маньчж. — Болбунча) Бодрый до старости, он попросился отправиться в дальний путь для того, чтобы обезвредить и казнить главаря солонов Ваньуши-гуна. Разбойник атаковал как хищная птица. (Боэрбэньча) отразил его на летящей как птица лошади. Подобно Ма Юаню[1], с почетом и уважением вернулся домой. Он удостоился беспредельной милости и почета в старости.

Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай вэхехэ (1760).

Напомним, что все четыре портрета, которые были написаны в 1760 г. для Павильона пурпурного света, были перевезены в Германию после подавления восстания ихэтуаней и попали в Этнологический музей города Берлина. Их дальнейшая история описана в статье Х. Валравенса: «В берлинском музее была довольно большая коллекция этих портретов, вероятно около тридцати свитков. Во время Второй мировой войны в целях безопасности они были перемещены в хранилище и после этого уже не вернулись в музей» (Walravens, p. 300). Музейное хранилище попало под авианалеты американских самолетов, и возникший пожар тушили советские солдаты. Этим объясняются следы огня и подтеков на свитках. Позднее эти ценности попали в репарационные списки, были привезены в Советский Союз и переданы в фонды Государственного Эрмитажа.

Как было сказано в разделе об истории создания портретов, существовало два варианта с текстами посвящения: портреты в форме вертикального свитка с надписями на двух языках, портреты на горизонтальном свитке только с текстом на китайском языке. Один из наших вертикальных свитков, а именно портрет Чэбдэньчжаба, известен в горизонтальном варианте, который был опубликован в каталоге аукциона Sotheb'ys и помещен на уже упомянутом нами выше китайском интернет-сайте. Также указано, что Чэбдэньчжаб (1705–1782) был халха-монголом и принадлежал к клану борджигит. Его отец Цэрэн был женат на цинской принцессе. В 1755 г. он просла-

[1] Ма Юань (14 г. до н.э. — 49 г. н.э.) — знаменитый военачальник при династии Хань, почитаемый маньчжурами за верность трону и заботу о подчиненных в боевых условиях.

вился в подавлении Давачи и Амурсаны, а в 1758 г. участвовал в битве при Хоргосе. С 1771 по 1773 г. он был правителем Халхи.

Кроме того, имена наших героев мы находим и в списке ста участников Восточно-Туркестанской кампании 1759 г.: пятым назван Чэбдэньчжаб, двадцатым — Болбунча, тридцать седьмым — Кэтэркэй-батуру Етунь, сорок пятым — Хабтай-батуру Фусил. Они входят в число первых 50 военачальников, посвящения к портретам которых были сочинены самим императором Цянь-луном. Это подтверждается и самими надписями над портретами.

Публикация четырех портретов из коллекции Государственного Эрмитажа является первым шагом к их изучению, которое в первую очередь начнется с их консервации и реставрации. Более того, в фондах имеется еще три сильно поврежденных портрета из этой же коллекции, которые пока даже невозможно развернуть без предварительной консервации. Это дает нам возможность еще раз в недалеком будущем вернуться к портретам военачальников из Павильона пурпурного блеска.

Список литературы

Сычев Л.П., *Сычев В.Л.* Китайский костюм. Символика, история, трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.

Bügener A. Des Kaisers Helden en miniature. Drei Querrollenfragmente mit Offiziersporträts der Ära Qianlong (1736–1765) im Museum für Ostasiatische Kunst Berlin // Ostasiatische Zeitschrift. Neue Serie. Nr. 10. Herbst 2005. S. 32–42.

Ka Bo Tsang. Portraits of Meritorious Officials: Eight Examples from the First Set Commissioned by the Qianlong Emperor // Arts Asiatiques. Vol. XLII, 1992. P. 69–88.

Pirazzoli-t'Serstevens M. Giuseppe Castiglione et le renouveau du portrait impérial au XVIIIe s. // Arts Asiatiques. T. LX, 2005. P. 22–30.

Veit V. Die in Deutchland befindlichen acht Porträts der von Ch'ien-lung 1754–55 unterworfenen Ölötenfürsten // Zentral-Asiatische Studien. Nr. 4, 1970. S. 199–236.

Rasidonduk S., *Veit V.* Neun weitere in Deutschland befindlische Porträts verdienter Offiziere der Ch'ien-lung Zeit // Zentral-Asiatische Studien. Nr. 12, 1978. S. 543–591.

Walravens H. Portraits of meritorious officers, accompanied by Manchu eulogies // Altaica Berolinensia. The concept of sovereignty in the Altaic world. Permanent International Altaistic Conference. 34th Meeting, Berlin 21–26 July, 1991. Ed. by Barbara Kellner-Heinkele. Wiesbaden, 1993. P. 307–330 (Asiatische Forschungen, B. 126).

Summary

T.A. Pang, N.G. Pchelin

Portraits of Meritorious Officers from the Collection of the State Hermitage Museum

The first set of portraits of meritorious officers was painted for the Hall of Purple Glaze in the Forbidden City in 1760 by the order of the Qianlong Emperor. After the defeat of the Boxer uprising many of them were taken to Europe as trophies by the soldiers and officers of the European armies. Before World War II a certain number of them was stored in the Berlin Museum of Ethnology and later their traces were lost. It turned out that seven of them were brought to Russia as reparation in 1945–1946 and, to this day, were closed in the depositories of the State Hermitage museum. The publication of the first four portraits before their conservation was allowed by the Ministry of Culture of Russian Federation, while the other three still wait for their turn. The names of the meritorious officers who are depicted on our portraits and who participated in the Qianlong Turkistan campaign in 1759 are Cebdenjab, Bolbunca, Keterkei-baturu Yettun, Habtai-baturu Fusil.

Токио Таката

Пояснения к картинам батальных сцен «Покорения Западного края» императора Цянь-луна

После победы в кампании против Восточного Туркестана в 1764 г. император Цянь-лун сделал заказ европейским мастерам на изготовление медных гравюр с батальными сценами. Эскизы, нарисованные четырьмя придворными художниками, такими как Джузеппе Кастильоне и др., были отправлены во Францию, а на выполнение задачи был назначен признанный мастер своего времени Шарль-Николя Кошен. Тем не менее завершение работы задержалось из-за технической сложности, и только в 1777 г. этот крупный заказ был окончательно доставлен к цинскому двору. Данные медные гравюры являются хорошим примером культурного взаимодействия Востока и Запада в восемнадцатом столетии.

В данной статье автор, кратко проследив историю кампании Цянь-луна против Восточного Туркестана, внимательно изучил обстоятельства заказа на основе архивных материалов императорского министерства двора и исследовал современное состояние исполнения медных гравюр с помощью сохранившихся копий, среди которых незаконченный вариант, оставшийся в Лувре. В заключение обсуждается вероятность повторной печати гравюр китайскими мастерами на основе оригинальных.

Ключевые слова: «Покорение Западного края», Цянь-лун, Восточный Туркестан, гравюры, европейцы в Китае.

Альбом батальных сцен «Покорения Западного края» (平定西域戰圖 «Пиндин Си юй чжань ту», шифр H-54/I NOVA в собрании ИВР РАН), именуемых также «Триумфальными картинами покорения джунгар и уйгуров» (準回兩部平定得勝圖«Чжунь хуй лян бу пиндин дэшэн ту»), представляет собой комплект из 16 черно-белых гравюр, изготовленных в середине XVIII в. во Франции по заказу китайского императора Цянь-луна (прав. 1736–1795). Эскизы к ним были созданы проживавшими в Пекине художниками-европейцами во главе с Джузеппе Кастильоне (郎世寧 Лан Ши-нин, 1688–1766). Картины представляют собой выдающиеся по красоте исполнения произведения искусства, а также ценный визуальный источник по военной истории и монументальное свидетельство истории культурных связей между Востоком и Западом. Цяньлун, с гордостью именовавший себя «Старец, воплотивший десять свершений» (十全老人 *Ши цюань лаожэнь*), т.е. одержавший десять побед в завоевательных войнах, со временем приказал отпечатать несколько аналогичных альбомов гравюр в самом Китае. Ценность изготовленного на Западе альбома «Покорение Западного края» состоит также в том, что он послужил началом этой серии.

Войну с джунгарами с целью покорения и включения в свои пределы контролируемых ими обширных территорий Цинская империя вела на протяжении почти ста лет. Джунгарское, или Ойратское, ханство сложилось в 30-е годы XVII в. на просторах северо-западной Монголии и части современного Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР в результате объединения князьями из рода Чорос Хара-Хулой и его сыном Батур-хунтайджи (прав. 1635–1660) ойратских племен. Наибольшего могущества

© Токио Таката, 2011

это государство достигло при Галдан-Бошокту-хане (прав. 1671–1697), который присоединил к своим владениям Халху и начал серию войн с маньчжурами. При правителях Цэван-Рабдане (прав. 1697–1727) и Галдан-Цэрэне (прав. 1727–1745) отношения Джунгарского ханства с Цинской империей еще более обострились. Вспыхнувшая после смерти Галдан-Цэрэна, чье правление было отмечено наиболее ожесточенными и удачными войнами с маньчжурами, междоусобная борьба за власть привела к ослаблению Джунгарского государства, чем немедленно воспользовалась Цинская империя. Император Цянь-лун трижды, в 1755, 1756 и 1757 гг., направлял в Джунгарию огромные армии, которые к 1758 г. полностью разгромили Джунгарское ханство и подавили восстание Амурсаны, последнего из претендентов на престол джунгарских ханов.

Следующей целью завоевательной политики Цянь-луна в Западном крае стала Кашгария. Существовавшее здесь Уйгурское государство в XVIII в. раздирали внутренние религиозные и политические противоречия между ханской властью и основными мусульманскими течениями «белогорских» и «черногорских» ходжей. В 1755 г. при поддержке Цянь-луна на ханский престол был посажен глава «белогорских» ходжей Бурхан-эд-Дин, который в 1757 г. при поддержке ряда хакимов, правителей городов, поднял восстание против Цин и нанес поражение маньчжурским войскам близ г. Куча. Направленный против него Цянь-луном генерал Чжао Хуй 兆惠 в 1758 г. овладел этим городом, а затем завоевал один за другим города-оазисы Яркенд, Аксу, Хотан и Уш (Турфан). К концу 1759 г. завоевание Кашгарии цинскими войсками было завершено. Когда во 2-ю луну 1760 г. маньчжурская армия с триумфом возвращалась в Пекин, Цянь-лун, лично отправившись навстречу, на расстоянии 300 *ли* к югу от крепости Лянсянсянь-чэн 良鄉縣城 приказал устроить помост и установить знамя. Здесь он провел церемонию приветствия и награды воинов-победителей, а также устроил для них пир.

Война в Западном крае получилась затяжной: она длилась целых шесть лет, с 1755 по 1760 г. Для альбома «Покорение Западного края» Цянь-лун отобрал 16 наиболее знаменательных событий этой войны, расположив их изображения большей частью в хронологическом порядке. В альбом вошли следующие картины:

1. Прием капитуляции усмиренной Или 平定伊犁受降.
2. Разгром лагеря Гэдэн-Ола 格登鄂拉斫營.
3. Сражение при Орой-Джалату 鄂壘扎拉圖之戰.
4. Победа при Хоргосе 和落霍澌之捷.
5. Сражение при Хурунгуй 庫隴癸之戰.
6. Сдача правителем Турфана своей крепости 烏什酋長獻城降.
7. Снятие осады на реке Черная Вода (Аксу) 黑水圍解.
8. Великая победа при Хурмане 呼爾滿大捷.
9. Сражение при Тунгузлуке 通古思魯克之戰.
10. Сражение при Хос-кулак 霍斯庫魯克之戰.
11. Сражение при Арчуле 阿爾楚爾之戰.
12. Сражение при Есиль-Кёль-нуур 伊西洱庫爾淖爾之戰.
13. Принятие капитуляции правителя Бадахшана 拔達山汗納款.
14. Передача пленных при покорении уйгурских земель 平定回部獻俘.
15. Встреча и вынесение благодарности воинам, отличившимся при усмирении уйгуров 郊勞回部成功諸將士.
16. Пир в честь доблестных солдат и офицеров 凱宴成功諸將士.

Кампания 1755–1760 гг. в Западном крае стала самой крупной завоевательной войной за всю историю Китайской империи, в состав которой вошли огромные тер-

ритории. Воодушевленный своей первой большой победой, Цянь-лун решил ее увековечить. Он распорядился выполнить портреты отличившихся полководцев, а придворным художникам во главе с Дж. Кастильоне приступить к изготовлению картин батальных сцен.

Портреты и картины было решено вывесить в павильоне Цзыгуан-гэ 紫光閣, расположенном в западной части Запретного города, к западу от озера Чжунхай 中海. При минском У-цзуне (прав. 1506–1521) здесь был устроен учебный плац императорских наездников-лучников, который назывался ареной Цзыгуан-пинтай, а позже на его месте был построен павильон Цзыгуан-гэ. В правление императора Кан-си (1662–1722) здесь проводились смотры искусства стрельбы высших офицеров императорской гвардии, а также дворцовые экзамены на степень *цзиньши* в военном деле. Не было также более подходящего места для награждения подданных за боевые заслуги. Портреты ста заслуженных сановников и 16 полотен батальных сцен были помещены в Цзыгуан-гэ после его перестройки Цянь-луном в 1760 г.

16 батальных картин из павильона Цзыгуан-гэ, выполненные в прекрасной реалистичной манере, с широким использованием законов перспективы, и стали основой для гравюр на меди. Изображение «Победы при Хурмане», хранящееся ныне в Гамбургском Музее этнологии (Hamburgisches Museum für Völkerkunde), является на сегодня единственной сохранившейся оригинальной батальной картиной из Цзыгуан-гэ. Она выполнена способом цветной росписи по шелку и представляет собой квадрат площадью около четырех кв. м. Однако если сравнить ее с восьмой гравюрой «Великая победа при Хурмане» из альбома, то можно видеть, что на ней воспроизведена лишь правая ее половина (Fuchs, 1959, p. 41; Europa, 1985, pict. 152 on p. 165).

Почему же все-таки у Цянь-луна возникло желание создать на основе батальных полотен гравюры на меди? О европейской технике изготовления таких гравюр в Китае стало известно в годы правления Кан-си благодаря миссионеру Конгрегации пропаганды веры (Sacra Congregatio de Propaganda Fide) Маттео Рипа (Matteo Ripa, Ма Го-сянь 馬國賢, 1682–1746). По приказу императора Кан-си Рипа изготовил способом гравировки на меди «36 пейзажей» (三十六景圖 Сань ши лю цзинту) для павильона Горное убежище от летнего зноя (避暑山莊 Бишушань-чжуан) императорской резиденции в Жэхэ. Оригиналом для них послужило печатное издание 1711 г. «Высочайше одобренные картины и стихи Горного убежища от летнего зноя» (御製避暑山莊圖詠 «Юй чжи Бишушань-чжуан ту юн»). Рипа приступил к работе на основании императорского указа от 6 июня 1711 г. (Ripa, 1996, p. 41; Ripa, 1832, p. 425)[1]. По ряду причин иезуиты не одобрили это предприятие, но, изготовив несколько пробных экземпляров, Рипа 24 апреля 1714 г. представил императору отпечатанный им альбом гравюр. Кан-си остался доволен качеством работы и отдал распоряжение напечатать их большим тиражом, чтобы пожаловать своим детям и сановникам (Ripa, 1996, p. 136; Ripa, 1832, vol. 1, p. 429).

Это были первые изготовленные в Китае гравюры на меди, и к настоящему моменту их сохранилось немного. В докладе, прочитанном в 1927 г. в Музее Гиме, П. Пеллио заявил, что ему известны места хранения пяти экземпляров альбома Рипы, но назвал только три: Национальная библиотека Франции, Вена (учреждение неизвестно) и некий книжный магазин Лондона. Последний экземпляр, по сведениям П. Пеллио, содержал довольно пространные приписки, выполненные Рипой собственноручно (Pelliot, 1948, p. 12, 27). Впоследствии Курода Гэндзи сообщил, что в

[1] *Giornale* является точной перепечаткой дневника Рипы, в то время как *Storia* представляет собой компиляцию, поэтому для датировки событий первое издание является более надежным. Однако, принимая во внимание, что последнее используется чаще, приводим здесь его выходные данные.

Гравюрном кабинете Дрездена (Kupferstich-Kabinett, Dresden) хранится полный альбом из 36 гравюр М. Рипы (Курода, 1938, с. 1078), а затем были опубликованы сведения о неполном собрании из 34 гравюр, хранящемся в Британском музее (Gray, 1960, p. 40–43)[2]. Сегодня имеются сведения о наличии альбомов Рипы в Библиотеке Ватикана, в Государственной библиотеке Неаполя и в Музее Гугун в Тайбэе (Ripa, 1996, p. XIX).

17 апреля 1711 г. указом Кан-си Рипе было также предписано отпечатать способом гравюры на меди полную карту Китая «Полнейшее изображение подвластного императору пространства» (皇輿全覽圖 «Хуан юй цюань ланьту»), которая по высочайшему распоряжению была ранее составлена миссионерами на основе точных измерений. 22 мая 1714 г. был издан еще один указ об изготовлении карты также в виде альбома. К тому времени Рипа успел изготовить 44 ее листа (Ripa, 1996, p. 136; Ripa, 1832, vol. I, p. 463–464). Полный комплект этой карты из 50 листов хранится в настоящее время в Британском Музее (Gray, 1960, p. 40).

Цянь-лун, несомненно, был осведомлен об этих предприятиях Кан-си. Кроме того, на него повлияло знакомство с произведениями художника-баталиста Ругендаса (Georg Philipp Rugendas, 1666–1752) из Аугсбурга. Об этом имеются сведения в постскриптуме одного письма, которое, как считается, написал своим братьям-иезуитам в Европу из Пекина осенью 1765 г. словенский миссионер А. Галлерштайн (Augustin Hallerstein, 劉松齡 Лю Сун-лин, 1703–1774), служивший при Цянь-луне начальником приказа по астрономии и календарю (欽天監監正 *циньтяньцзянь цзяньчжэн*)[3]. Относительно желания Цянь-луна заказать в Европе 16 гравюр, изображающих покорение Западного края, Халлерштайн писал следующее: «После того как закончилась война в Западном крае, император приказал нарисовать 16 больших батальных полотен, которыми украсил дворцовые покои. Затем он приобрел несколько произведений на ту же тему гравера Ругендаса из Аугсбурга. Как только император увидел их, они ему чрезвычайно понравились. Император приказал нашим людям — магистру Йозефсу Кастильоне (он из Милана, сейчас ему 78 лет, и уже 49 из них он живет в Пекине, но сметливости и способностей ему не занимать), патеру из Богемии Игнациусу Зихербарту, магистру из Франции Дионисиусу Аттире, а также римскому патеру Дамасенусу, августинцу-проповеднику, — изготовить уменьшенные копии этих полотен». Таким образом, непосредственным толчком к решению Цянь-луна изготовить гравюры послужило знакомство с батальными произведениями Ругендаса.

История заказа гравюр цинским правительством была подробно изучена в ряде работ[4], мы остановимся лишь на главных ее событиях. Итак, уменьшенные копии батальных картин из павильона Цзыгуан-гэ были изготовлены четырьмя придворными художниками-европейцами. Приведем их имена во французской орфографии: (1) Joseph Castiglione (郎世寧 Лан Ши-нин, 1688–1766, итальянец, магистр Ордена

[2] Грей сообщает, что в 1950 г. через посредничество одного лондонского торговца в Публичную библиотеку Нью-Йорка (NY Public Library) и в Бодлеанскую библиотеку (The Bodleian Library) поступило по одному альбому из двух, принадлежавших ранее Томасу Филлипсу (Thomas Phillips, 1792–1872). Можно предположить, что первый из них является тем самым экземпляром из лондонского книжного магазина, о котором сообщил Пеллио, но, к сожалению, у нас нет возможности это проверить.

[3] Данное письмо является приложением к опубликованному в 1781 г. отцом Джорджем Прэем (Georges Pray) сочинению *Imposturae CCXVIII. in dissertatione R.P. Benedicti Cetto*, *detectae et convulsae* (Pelliot, 1921, p. 268–271). Дж. Прэй указывает, что это послесловие относится к письму от сентября 1764 г., однако Пеллио на основании его содержания приходит к выводу, что в действительности оно относится к другому письму, написанному осенью 1765 г. Здесь мы придерживаемся этой последней версии.

[4] Наиболее значительными являются три: (Cordier, 1913, p. 1–18); (Исида, 1919, с. 396–448); (Pelliot, 1921, p. 183–274).

иезуитов); (2) Denis Attiret (王致誠 Ван Чжи-чэн, 1702–1768, француз, магистр Ордена иезуитов); (3) Ignace Sicherbart (艾啓蒙 Ай Ци-мэн, 1708–1780, чех, патер Ордена иезуитов); (4) Jean Damascène (安德義 Ань Дэ-и), римлянин, патер Ордена августинцев, направленный Конгрегацией пропаганды веры.

Наиболее известным из перечисленных миссионеров является Кастильоне, который прежде всего известен как придворный цинский художник, создавший выдающиеся произведения искусства. Настоящая фамилия последнего художника в приведенном списке Дамасена, звучит «Салюсти» или «Саллюсти», а Жан Дамасен де ля Консепсьон (Jean Damascène de la Conception) — это его имя как священнослужителя. Позже, в 1778 г., он был назначен Пекинским епископом[5]. В самом конце постскриптума Халлерштайна была дана также краткая оценка качества эскизов этих четырех художников. Согласно ей, самой лучшей является, без сомнения, работа Кастильоне, Зихербарт и Аттире ему явно уступают, работа Дамасена еще хуже. Невысокое качество работы Дамасена даже послужило причиной продления сроков изготовления гравюр во Франции.

Еще до завершения изготовления копий всех 16 картин выполненные этими художниками 4 эскиза были отправлены во Францию через факторию Французской Ост-Индской компании, находившуюся в Кантоне. Это были копии следующих полотен: «(2). Разгром лагеря Гэдэн-Ола», выполненная Кастильоне; «(11). Сражение при Арчуле», выполненная Аттире; «(1). Прием капитуляции усмиренной Или», выполненная Зихербартом, и «(8). Великая победа при Хурмане», выполненная Дамасеном.

Копии сопровождались рескриптом Цянь-луна, письмом Кастильоне, а также текстом поручения, подписанного от лица Ост-Индской компании. Императорское послание было переведено, возможно, Кастильоне на латинский и итальянский языки, письмо самого Кастильоне было также написано на латыни и по-итальянски. Кроме того, в качестве аванса было приложено 5000 *лян* в испанских серебряных таэлях. К сожалению, на настоящий момент послания Цянь-луна и Кастильоне сохранились лишь в переводе на французский язык, текст поручения Ост-Индской компании дошел до нас в китайском варианте.

Императорское послание было датировано 26-м днем 5-й луны 30-го года правления Цяньлуна (13 июля 1765 г.), в письме Кастильоне указана та же дата. Чтобы батальные сцены были выгравированы безупречно, Цянь-лун требовал отобрать лучших художников, выполнить работу как можно быстрее, а также изготовить по 100 экземпляров гравюр и прислать их в Китай вместе с медными досками. Кастильоне обращал внимание исполнителей на то, чтобы гравюры — независимо от того, как они будут изготовлены, методом резьбы или офорта, — создавались с наибольшей изящной детальностью и, по возможности, были сделаны более аккуратными и четкими. Кроме того отмечалось, что если по завершении печати необходимого числа медные доски будут испорчены или повреждены, при их отправке необходимо осуществить починку или ремонт, чтобы сохранить их первоначальную красоту при допечатке экземпляров в Китае.

Возможно, Кастильоне наверняка не знал заранее, какая европейская страна примет заказ китайского императора. Поэтому его письмо, весьма неясно адресованное «президенту академии живописи» (Président de l'académie de peinture), помимо латыни было написано еще и по-итальянски: в душе Кастильоне надеялся, что гравюры

[5] Кордье считает художника Дамасена и пекинского епископа Дамасена однофамильцами (Cordier, 1913, p. 5), Исида Микиносукэ также принимает эту версию (Исида, 1919, с. 404, примеч. 7), но мы придерживаемся мнения Пеллио, считавшего, что это один и тот же человек (Pelliot, 1921, p. 192–195).

будут изготовлены в его родной Италии. Но в результате того, что французский иезуит Лёфевр (P. Lefebvre) похлопотал перед генерал-губернатором Кантона, письма отправились во Францию.

При этом опубликованные в последнее время китайские источники свидетельствуют о том, что Франция, очевидно, с самого начала была определена как место заказа. В Первом историческом архиве КНР в Пекине хранится закладной документ (押帖 *я-те*), полученный мастерской ведомства двора (内務府造辦處 *Нэйуфу цзаобаньчу*) 5-го дня 11-й луны 29-го года правления Цянь-луна (1764) от столоначальника (郎中 *ланчжун*) 德魁 Дэ Куя и заместителя столоначальника (員外郎 *юаньвайлан*) 李文照 Ли Вэнь-чжао, в котором упоминается указ императора от 25-го дня 10-й луны, переданный через старшего дворцового евнуха (太監 *тайцзянь*) 胡世傑 Ху Ши-цзе. Этот указ процитирован, в частности, так: «Приказать Лан Ши-нину составить эскизы 16 триумфальных полотен покорения Или и других мест, представить для ознакомления в срок. Затем один за другим передать их таможенному инспектору Кантона, переслать во Францию и найти умельцев, чтобы вырезали на основе эскизов гравюры на меди. Каким образом это сделать, пусть ясно напишет Лан Ши-нин, а его разъяснение приложить к посылке» (Чжунго, 2002, с. 5). Дата указа свидетельствует о том, что Цянь-лун за восемь месяцев до отправки эскизов за границу намеревался заказать гравюры во Франции.

Некоторые поправки к условиям заказа можно усмотреть в поручении Ост-Индской компании. В нем содержится требование отпечатать гравюры на особой бумаге хорошего качества по 200 экземпляров каждой (всего 800 экземпляров), при отправке обратно вместе с медными досками разделить пополам и перевозить на двух разных судах по 400 гравюр (по 100 с каждого макета) и по две доски на каждом. Очевидно, желая «подстраховаться» на непредвиденный случай, выполнявшая подряд компания решила увеличить заказ Цянь-луна вдвое. Кроме того, она попросила одновременно вернуть обратно в Китай четыре эскиза и четыре экземпляра писем на латыни и итальянском языке Цянь-луна и Кастильоне, сопровождавшие заказ в Европу.

В конце концов четыре эскиза и письма были погружены на судно «Байе» (白耶)[6], в начале 1766 г. отправлены из Кантона, а осенью того же года доставлены в Париж. Руководство Ост-Индской компании, имевшее дело с заказом самого китайского императора, связалось с министром внутренних дел Франции Бертэном (Henri Léonard Jean Baptiste Bertin, 1719–1792), чтобы поручить контроль над изготовлением гравюр президенту Королевской академии живописи маркизу Мариньи (Marquis de Marigny: Abel-François Poisson de Vandi ères, 1727–1781). Таким образом, Бертэн рассчитывал продемонстрировать китайскому императору возможности Франции и добиться некоторых привилегий в торговле с Китаем в противовес Англии и Голландии. 17 декабря 1766 г. Мариньи получил письменное поручение Ост-Индской компании вместе с запиской Бертэна, а в конце года и сами эскизы. В качестве исполнителя заказа маркиз Мариньи назначил мастера Кошена (Charles-Nicolas Cochin, 1715–1790), в то время не имевшего равных во Франции.

Кошен выбрал из своих учеников четверых самых способных — Ле Ба (Le Bas), Сент-Обена (Saint-Aubin), Прево (Prévot) и Альяме (Aliamet) и взял на себя контроль над работой. После переговоров относительно условий исполнения 22 апреля 1767 г. художники приступили к работе. Окончание было намечено на октябрь 1768 г., и только Сент-Обену, которому достался эскиз Дамасена, было позволено завершить работу в ноябре. В июле 1767 г. были доставлены остальные 12 эскизов, и к исполни-

[6] На каком языке оно именовалось, неизвестно (Pelliot, 1921, p. 198, note 5).

телям прибавилось еще четверо: Де Лонэ (De Launay), Маскелье (Masquelier), Нэ (Née) и Шофар (Choffard). Ост-Индская компания была особенно обеспокоена соблюдением сроков исполнения заказа: к посылке с 12 эскизами было приложено письмо, в котором это еще раз подчеркивалось. Однако изготовление гравюр превратилось в грандиозное предприятие, растянувшееся на целых семь лет: первые две доски были готовы к декабрю 1769 г., полностью же экземпляры гравюр и клише покинули Париж лишь в декабре 1774 г.[7].

Получив заказ и внимательно ознакомившись с эскизами, Кошен осознал, что его ждет весьма непростая работа. Поэтому он с особой тщательностью подошел к подбору людей и материалов. Но, несмотря на это, времени ему потребовалось гораздо больше, чем предполагалось вначале. Тому было несколько причин. Во-первых, после долгой дороги требовалась реставрация самих эскизов, некоторые из них пришлось даже изготовить заново. В комментарии к батальным сценам «Покорения Западного края», содержащемся в каталоге работ Кошена, о пяти из шестнадцати написано, что эскизы к ним были сразу же сделаны заново (Jombert, 1770, p. 120–121). Это, безусловно, было связано с распространенной в то время техникой изготовления гравюр на меди. В Европе при изготовлении гравюр сначала с помощью азотной кислоты медные листы подвергали эрозии, а затем в образовавшиеся углубления заливали чернила. Но одно лишь это не позволяло добиться тонкости очертаний при печати, поэтому уже подвергнутые эрозии медные доски нужно было обработать резцом. То есть было необходимо одновременное использование эрозии и гравировки. Это неизбежно требовало значительного количества времени. О необходимости такой тщательной работы свидетельствует недавно опубликованный интересный материал. В Лувре хранится два альбома батальных сцен «Покорения Западного края», переданные домом Ротшильдов, оба изготовлены методом эрозии, но для одного комплекта клише были обработаны резцом, а для другого — нет (Torres, 2009). Не может не привлечь внимания тот факт, что в изображениях с досок, изготовленных методом простой эрозии без последующей обработки, не чувствуется четко приложенной силы, нет точных и ярких форм. Кошен и художники его мастерской повторяли корректировку резцом по нескольку раз, пока не достигали желаемого эффекта. Такая деликатная работа, требовавшая максимальной концентрации внимания, была подвержена также влиянию времен года. В письме, адресованном маркизу Мариньи, Кошен отмечал, что зимой они могут работать лишь по 4–5 часов в сутки, а в пасмурные темные дни работать вообще невозможно (там же, p. 72), и, видимо, это не было простой отговоркой.

Еще одной проблемой был размер картин. При изготовлении досок и гравюр размером 55×95 см необходимо было правильно подобрать материал. Медные листы были импортированы из Англии, а компании «Прюдом» (Prudhomme), занимавшейся продажей бумаги, были заказаны листы бумаги очень большого размера «Гран-Лувуа» (Grand Louvois) (Cordier, 1913, p. 9–10). По некоторым данным, затраты составили 400 ливров за один медный лист (там же). Печать, также по указанию Кошена, взял на себя Бове (Beauvais). Сначала маркиз Мариньи и Кошен обсуждали возможность печати отдельно от гравюр рамок с украшениями в виде цветов (Pelliot, 1921, p. 214, note 1), но по неизвестной причине это сделано не было.

В нижней части законченных гравюр на латыни вырезались имя автора эскиза и год завершения, имя Кошена, руководившего изготовлением гравюр, а также имя

[7] В письме Кошена от 6 декабря 1774 г. говорится: «Китайские медные клише переданы, гравюры напечатаны, оставшийся груз будет отправлен в течение 2–3 дней». См. (Pelliot, 1921, p. 209, note 6).

художника-гравера и год окончания работы[8]. Так, например, на картине «(2). Разгром лагеря Гэдэн-Ола», оригинал которой создан Кастильоне, виден следующий текст: Joseph. Castilhoni Soc JESU delin 1765. C.N. Cochin direx. J.Ph. Le Bas Scul 1767[9]. Однако среди гравюр, позже склеенных в Китае в альбомы, много таких, где эта часть скрыта, как и в экземпляре, хранящемся в ИВР РАН.

Эти гравюры батальных сцен можно назвать последним, а также крупнейшим произведением Кошена за всю его жизнь. В каталоге произведений Кошена в хронологическом порядке помещены в общей сложности 320 наименований работ, произведенных за 44 года с 1727 по 1770 г., и изображения побед Цянь-луна записаны там как «Seize estampes des Chinois» под номером 316 в разделе за 1770 г.

Но фактически работа была завершена лишь в 1774 г. Отправка гравюр в Китай производилась в несколько приемов, заказанный тираж не всегда отправлялся всей партией по 200 листов. Причина этого не ясна, но, возможно, это происходило из-за того, что на судно погружались лишь готовые на тот момент листы, чтобы успеть к отплытию. Остались записи мастерской ведомства двора, куда поступал груз в Китае, и по ним можно точно проследить, что именно, в какой месяц и год и в каком количестве было ею получено. Доставка всех 16 оригинальных эскизов, 16 медных листов, отпечатанных гравюр, каждой по 200 экземпляров, а в общей сложности 3200 листов, была зафиксирована пекинским двором в 20-й день 9-й луны 42-го года правления Цянь-луна (1777). Стоимость гравюр и медных досок обошлась китайской стороне в общей сложности в 204 000 ливров. Если перевести эту сумму в *ляны*, то получится огромная сумма в 29 000.

После того как гравюры были доставлены ко двору в Пекин, Цянь-лун дополнил их собственными стихами, повелел склеить в альбомы и пожаловал ряду членов семьи и заслуженным сановникам. В альбомах было принято два типа расположения стихов. В альбомах первого типа к каждой из гравюр отдельным оттиском было приложено по одному тематическому стихотворению императора, в самом начале добавлен лист с собственным предисловием Цянь-луна, в конце — лист с послесловием Фухэна и пр. (итого 34 листа). Упоминаемые в «Продолжении истории правящего дома» (國朝宮史續編 «Го чао гун ши сюй бянь») и в «Справочнике установлений цветущей столицы» (盛京典制備考 «Шэн цзин дяньчжи бэйкао») «34 полотна» (三十四幅 *сань ши сы фу*)[10] или «34 листа» (三十四篇 *сань ши сы пянь*)[11] представляют альбом такого типа. Из хранящихся в Японии к таковым относится экземпляр Восточной библиотеки (東洋文庫 Тоёбунко)[12].

Во втором типе альбомов, состоящих из 18 листов, стихи Цянь-луна помещены непосредственно на листы с гравюрами[13]. Такой альбом упоминается в «Каталоге книг павильона Тяньи-гэ» (天一閣書目 «Тяньи-гэ шу лу») среди даров, высочайше

[8] Имя Кошена и имя гравера были указаны обязательно, а имя автора оригинала, год создания, а также год окончания гравировки — не всегда.

[9] Начертано в 1765 г. Жозефом Кастильоне, членом Ордена иезуитов; выгравировано в 1767 г. Ж.Ф. Леба под руководством Ш.Н. Кошена.

[10] 國朝宮史續編 (Продолжение истории правящего дома). Цз. 97, кн. 23, илл. 1.

[11] В 盛京典制備考 (Справочник установлений цветущей столицы), цз. 1, сказано о вручении альбомов военачальникам в 44-м году правления Цянь-луна. В том же году Цянь-лун пожаловал картины о покорении Западного края павильону Тяньи. Привлекает внимание совпадение двух дат, хотя оба экземпляра отличаются по типу и предназначению. А может быть, именно в том году они были склеены в альбомы и началось их распространение?

[12] Считается, что он был привезен из Пекина весной 1919 г. владельцем издательства «Бункюдо» Танака Кэйтаро, а затем стал собственностью дома Ивасаки (Исида, 1919, с. 397).

[13] Однако, в отличие от первого типа, пояснения к стихам сокращены, что, возможно, связано с шириной листа.

пожалованных в 44-м году правления Цянь-луна, как «один комплект из 16 листов «Триумфальных полотен усмирения уйгуров»[14]. Экземпляр из коллекции ИВР РАН относится к этому типу, как и экземпляр, принадлежавший ранее Библиотеке Маньчжурской железной дороги в Даляне (Торияма, 1938, с. 147; Симада, 1939, с. 2–4)[15]. После альбома батальных сцен «Покорения Западного края» по приказу Цянь-луна уже в самом Китае в соответствии с этим типом расположения стихов были отпечатаны другие альбомы, посвященные победам маньчжурских войск и включению в состав Цинской империи Сычуани, территорий народа *мяо*, Аннама и Тайваня. В недавно опубликованное в Китае «Собрание секретных материалов о батальных картинах завоевания Цянь-луном Западного края» (乾隆西域戰圖秘檔薈萃 «Цяньлун Си юй чжань ту ми дан хуйцуй») вошла в качестве иллюстрации картина из альбома такого типа, при этом указано, что этот альбом представляет собой «повторное издание» (Чжунго, 2007, с. 208–211).

Помимо альбомов можно встретить и отдельные листы гравюр, которые, очевидно, имели распространение в Китае при Цянь-луне. 16 таких картин с императорскими стихами, не составляющих альбом, хранятся, например, в Музее Гугун в Пекине. Кроме того, встречаются и разрозненные листы без стихов, источником которых стала Франция. По завершении работ все медные доски, вырезанные в мастерской Кошена, должны были отправиться в Китай, и в действительности все это довольно строго контролировалось. Пеллио сообщает, что старший брат Аттире, одного из создателей эскизов, просил маркиза Мариньи о возможности приобретения комплекта гравюр, но в итоге это не осуществилось (Pelliot, 1921, p. 214). Ограниченное количество листов попало в руки высокопоставленных лиц, например членов королевской семьи или премьер-министра Бертэна, но они распространялись законным путем через Королевскую Академию живописи или Ост-Индскую компанию. При этом нельзя исключать и других путей. Мы упоминали выше выполненные без обработки резцом комплекты Лувра, пришедшие от Ротшильдов. Наверняка это были пробные экземпляры мастерской Кошена.

Во Франции и в целом в Европе о заказе Цянь-луна было довольно широко известно, но увидеть сами картины китайских батальных сцен было непросто. Поэтому гравер по имени Эльман (Isidore-Stanislas Helman, 1743–1806?) в 1783–1785 гг. изготовил их копии, уменьшив изображение примерно в четыре раза, что стало ответом на всеобщий спрос. Эльман был учеником Ле Ба, самого старшего из мастеров Кошена, занимавшихся изготовлением гравюр. Особенностью этих копий было наличие кратких пояснений под изображениями, а также общей обложки, на которой все подписи были собраны вместе[16]. При этом и тексты пояснений и изображения издания содержали очень много ошибок (Исида, 1919, с. 440). Сведения о последующих перепечатках способом гравюры на меди и литографии содержатся в работе Исида Митиносукэ (Исида, 1919, с. 407).

С самого начала своего предприятия Цянь-лун имел намерение осуществлять допечатку гравюр в Китае. В конце 1769 г., когда еще ни одна из законченных гравюр не была отправлена в Китай, Кошен направил на имя проживавшего в Пекине французского иезуита Бенуа (Michel Benoist, 蔣友仁 Цзян Ю-жэнь, 1715–1774) письмо, в которое вложил записку, адресованную императору Цянь-луну. Записка не сохранилась до наших дней, но мы можем судить о ее содержании косвенно, по письму Бе-

[14] 天一閣書目 (Список книг павильона Тяньи-гэ). Цз. 1, л. 14.

[15] Нам неизвестно, хранится ли этот альбом в библиотеке Даляня в настоящее время.

[16] Издание Эльмана сегодня является большой редкостью. Обложка его помещена в качестве иллюстрации на с. 77–78 указанной выше книги Паскаля Торре.

ну. В ней Кошен, видимо, касался деталей технологии производства гравюр, убеждал в сложности их печати в Китае, и потому предлагал изготовить во Франции не по двести, а по тысяче экземпляров каждой из них (Pelliot, 1921, p. 222). Однако Цяньлун это предложение отклонил и дал согласие на изготовление только 200 экземпляров.

В конце 1772 г. вместе с отпечатанными гравюрами в Пекин были доставлены первые семь медных досок, а весной следующего, 1773 г., Цянь-лун приказал Бенуа начать печатание с их использованием (Pelliot, 1921, p. 224). Бенуа был назначен ответственным за изготовление 104 листов гравюр, составляющих так называемые «13 картин Цянь-луна» (乾隆十三排圖 «Цяньлун ши сань пай ту»). Однако сведений о результатах его работы у нас нет, неизвестно также, была ли продолжена печать после получения всех остальных медных клише, а также после смерти Бенуа, последовавшей 23 ноября 1774 г. Действительно интересной представляется задача выяснить, существуют ли среди сохранившихся ныне экземпляров «Завоевания Западного края» напечатанные в Китае. Торияма Киити некогда задавался этим вопросом, но не смог на него ответить (Торияма, 1938, с. 148).

Мы склонны согласиться с Ториямой, который все же полагал, что доставленные из Франции медные доски для печати так и не были использованы, о чем свидетельствует отсутствие экземпляров на китайской бумаге. Тем не менее несколько лет назад Государственный музей Киото приобрел неполный комплект батальных картин описанного выше первого типа из 19 листов. Реставраторы музея высказали предположение, что он выполнен не на европейской, а на высококачественной сюаньчэнской бумаге (Нисиками, 2006). Если это будет убедительно доказано, то мы не можем отрицать, что альбом, скорее всего, был отпечатан в Китае. В любом случае этот вопрос нуждается в дальнейшем детальном исследовании.

К сожалению, на сегодняшний день неизвестным остается местонахождение эскизов картин, с которых были изготовлены клише. Есть сведения, что эскизы существовали и в раскрашенном варианте[17]. Интересна хранящаяся в библиотеке Университета Тэнри картина «(4). Победа при Хоргосе». Хотя она и является не более чем упрощенным наброском, вызывает чрезвычайный интерес наличием маленьких приклеенных к ней полосок желтой бумаги, на которых маньчжурским письмом подписаны имена воинов Цинской армии. Возможно, этот экземпляр не предназначался для изготовления клише, а выполнял какую-то другую пояснительную функцию[18].

Медные доски долгое время хранились в императорском дворце в Пекине, однако во время восстания ихэтуаней в 1900 г. исчезли. В Берлинском этнологическом музее (*Museum für Völkerkunde*) хранится в общей сложности 34 медных клише с изображениями побед Цянь-луна. В основном они были изготовлены в Китае, но среди них есть три доски «Покорения Западного края» (номера 3, 9, 15)[19].

[17] В записях мастерской ведомства двора от 19-го числа 6-й луны 30-го года правления Цянь-луна говорится: «Четверым европейцам во главе с Лан Ши-нином приказано изготовить 16 эскизов батальных картин, а пятерым во главе с Дин Гуань-пэном на основе оригиналов изготовить окрашенные копии с использованием желтой бумаги» (Чжунго, 2002, с. 5).

[18] Раньше этот экземпляр принадлежал Курода Гэндзи (Торияма, 1938, с. 149). Кроме того, у него имелся также эскиз к картине «(11). Сражение при Арчуле», но нам неизвестно, хранится ли он в настоящее время в библиотеке Университета Тэнри.

[19] На с. 148–149 указанного сочинения Торияма пишет: «Один лист впоследствии из одной антикварной лавки в Шанхае попал в коллекцию Ло Чжэнь-юя, а затем был передан в Императорский университет Киото». Но нам не удалось его обнаружить. Кроме того, Торияма, ссылаясь на Курода Гэндзи, пишет, что «все остальные листы хранятся в одном немецком музее», однако в действительности не все, а лишь указанное выше их число. Кстати, фотография одной из трех хранящихся в Берлине медных досок («15. Встреча и вынесение благодарности воинам, отличившимся при усмирении уйгуров») помещена в альбоме (Butz, 2003. S. 61).

Разрозненные экземпляры гравюр по сей день иногда появляются на рынке, однако полных комплектов альбомов не так много. Таковые, конечно же, хранятся в дворцовых музеях Пекина и Тайбэя, в Японии имеются в собраниях Тоёбунко и музея Юринкан, во Франции — в Музее Гимэ и Лувре. До Второй мировой войны один экземпляр хранился в Библиотеке Маньчжурской железной дороги в Даляне (滿鐵大連圖書館 Маньте Далянь тушугуань), по некоторым сведениям, он достался Государственному музею Маньчжоу-го или его приобрел «Императорский университет в Тайбэе» (臺北帝大 Тайбэй ди да) (Тория́ма, 1938, с. 146), где он сейчас находится, неизвестно.

Экземпляр ИВР РАН, судя по имеющейся на нем печати («Библиотека / Дальневосточный государственный университет»), ранее принадлежал Дальневосточному государственному университету во Владивостоке. В мае 1932 г. шесть альбомов гравюр, включая «Покорение Западного края», вместе с некоторыми другими рукописями на китайском языке были переданы во вновь образованное Дальневосточное отделение АН СССР, а в 1935 г. по инициативе академика В.М. Алексеева (1881–1951) были доставлены в Ленинград (Попова, 2008, с. 620).

Перевод В.В. Щепкина, под ред. И.Ф. Поповой

Список литературы

Попова И.Ф. К истории библиотеки Восточного института во Владивостоке // Раздвигая горизонты науки. К 90-летию академика С.Л. Тихвинского. М., 2008. С. 620.

Butz H. Bilder für die Halle des Purpurglanzes // Chinesische Offiziersporträts und Schlachtenkupfer der Ära Qianlong (1736–1795). Berlin, 2003. S. 61.

Cordier H. Les conquêtes de l'empereur de la Chine // Mémoires concernant l'Asie Orientale. T. I. P., 1913. P. 1–18.

Europa und die Kaiser von China. Frankfurt am Main, 1985. Илл. 152 на с. 165.

Fuchs W. New Material on Chinese Battle-Paintings of the 18th Century // International symposium on history of Eastern and Western cultural contacts. Collection of Papers Presented, 1959. P. 41.

Gray B. Lord Burlington and Father Ripa's Chinese Engravings // British Museum Quarterly. Vol. XXII, No. 1/2, 1960. P. 40–43.

Jombert Ch.-A. Catalogue de l'oeuvres de Ch. Nic. Cochin Fils. P., 1770. P. 120–121.

Pelliot P. Les «Conquêtes de l'empereur de la Chine» // T'oung Pao. XX. 1921. P. 183–274.

Pelliot P. Les influences européennes sur l'art chinois au XVIIe et au XVIIIe siècle // Conférence faite au Musée Guimet le 20 février 1927. P., 1948. P. 12–27.

Ripa M. Giornale (1705–1724). Testo critico, note e appendice documentaria di Michele Fatica. Vol. II (1711–1716), Napoli: Istituto Universitario Orientale / Collona "Matteo Ripa" XIV. 1996. P. 41.

Ripa M. Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio dei cinesi. T. I. Napoli, 1832. P. 425.

Torres P. Batailles de l'empereur de Chine. La gloire de Qianlong célébrée par Louis XV, une commande royale d'estampes. P., 2009.

Чжунго дии лиши данъаньгуань «Цянь-лун няньцзянь фаго дайчжи дэшэнту тунбаньхуа шиляо» 中國第一歷史档案館《乾隆年間法國代製得勝圖銅版畫史料》(Первый исторический архив Китая. «Материалы по истории создания во Франции гравюр на меди на основе триумфальных полотен в правление Цянь-луна») // «Лиши данъань» 《歷史档案》 (Исторический архив). 2002. Вып. 1 (第 1 期). С. 5.

Чжунго дии лиши данъаньгуаньбянь «Цянь-лун сиюй чжанту мидан хуйцуй» 中國第一歷史档案館編《乾隆西域戰圖秘档薈萃》 (Издание Первого исторического архива Китая «О собрании секретных архивов о полотнах о войне в Западном крае в правление Цянь-луна»). Пекин, 2007. С. 208–211.

Исида Митиносукэ 石田幹之助. パリ開雕乾隆年間準・回兩部平定得勝圖に就て (О триумфальных полотнах «Покорение джунгар и уйгуров», созданных в Париже в правление Цянь-луна // Тоё гакухо: 東洋學報. Т. 9, № 3. 1919. С. 396–448.

Курода Гэндзи 黒田源次. 銅版圓明園小考 (Некоторые размышления о медных гравюрах Юаньминъюань) // Офорт エッチング. № 68. 1938. С. 1078.

Нисиками Макото 西上實. 銅版畫と中國紙 (Гравюры на меди и китайская бумага) // Известия Государственного музея Киото 京都國立博物館だより, № 151 (1.07.2006 г.).

Симада Кономи 島田好. 新疆の沿革 (История Синьцзяна) // Сёко 書香, № 112 (10.10.1939 г.). С. 2–4.

Торияма Киити 鳥山喜一. 乾隆時代の戰爭畫に就いて——御題平定伊犂回部全圖を主として (О батальных картинах правления Цянь-луна. На основе «Созданной по высочайшему указу панорамы покорения Или и уйгуров») // Корея 朝鮮. № 281 (октябрь 1938 г.). С. 147.

Summary

Tokio Takata

Copper-plate Engravings of Qianlong's Campaign against East Turkestan

After the victory of the campaign against East Turkestan, in 1764, Emperor Qianlong made an order to prepare copper-plate engravings of the battle scenes using European techniques. Drafts drawn by the four court painters, such as Joseph Castiglione et al., were sent to France and Charles-Nicholas Cochin as the leading master of the time was commissioned to the task. Still the completion of the work was delayed due to technical difficulties and it was only in 1777 that the large order was received finally by the Qing court. The copper-plate engravings are indeed a good sample of the cultural intercourse between East and West in the eighteenth century.

In this essay, the author, after tracing briefly the background history of the Qianlong's campaign against East Turkestan, examines closely the process of order on the basis of archival materials of the Imperial household department and investigates the actual condition of execution of the copper-plate engravings by the extant copies of the engravings, among others the unfinished edition kept in the Musée du Louvre. Lastly, the possibility of a second printing by Chinese craftsmen themselves using the original copper-plates is discussed.

С.В. Дмитриев

Материалы о. Аввакума Честного по брачной обрядности маньчжуров*

Статья посвящена деятельности одного из известных российских синологов, главы 11-й Российской духовной миссии в Китае о. Аввакума Честного. Он не оставил богатого опубликованного научного наследия, однако обладал большим авторитетом как востоковед-практик, работавший в области российской дипломатии 1840–1860-х гг. Ряд его переводных работ находятся в фонде известного российского ориенталиста К.А. Скачкова, хранящемся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки в Москве. Среди них имеется небольшой по объему перевод с китайского текста «Древние брачные обряды маньчжуров», который «сочинил Со-нин-ань в первый год правления Цзя-цин (1796)». Как видно из текста, принадлежит она перу маньчжура, который в своей работе сетует, что маньчжуры, завоевав Китай, забыли обычаи предков, восприняв китайские ритуалы и обряды. Целью своей работы он ставит воссоздание «древних маньчжурских обрядов», в частности брачных, которые он пропагандирует среди широких масс маньчжуров.

Ключевые слова: брачная обрядность, маньчжуры, о. Аввакум Честной, 11-я Российская духовная миссия в Китае, Российская государственная библиотека, фонд К.А. Скачкова.

Архимандрит о. Аввакум Честной, один из переводов с китайского которого мы здесь публикуем, относится к целой плеяде отечественных синологов XIX в., которые работали в Китае в составе Российской духовной миссии. Его деятельности в составе Миссии, а затем на поприще переводчика Азиатского департамента Министерства иностранных дел России посвящено несколько публикаций. В частности, его жизнь была представлена достаточно подробно еще в дореволюционное время. Первая биографическая статья, посвященная о. Аввакуму, появилась в первом томе «Русского биографического словаря» еще в 1896 г. (РБС, 1896, с. 22–23). Этот очерк неизменно использовался в последующих публикациях, которые уже более детально исследовали жизнь и деятельность этого человека. В частности, об этом упоминает автор обширного и интересного очерка об о. Аввакуме, опубликованного в 1899 г. в «Тверских епархиальных известиях» (ТЕВ, 1899). Те же материалы были использованы и А. Родосским при подготовке биографического словаря студентов Санкт-Петербургской духовной академии (Родосский, 1907, с. 2–3). В 1998 г. в виде предисловия к дневникам о. Аввакума появилась новая, посвященная ему биографическая статья, написанная С.А. Васильевой (Васильева, 1998, с. 5–22), основные положения которой содержатся также в сетевой версии «Русского биографического словаря», где многие подробности биографии о. Аввакума нашли новое освещение (С.А. Васильева, сетевая версия), а совсем недавно опубликованная статья П.В. Густерина в журнале «Новое и новейшее время» (Густерин, 2008). Кроме того, в обзорных работах ряда исследо-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Архивные материалы по истории и этнографии Центральной Азии»), проект № 08-01-00066а.

© Дмитриев С.В., 2011

вателей, писавших об истории отечественной синологии и Российской духовной миссии, деятельности о. Аввакума в Китае посвящались отдельные страницы. Прежде всего это относится к фундаментальному труду по истории российского китаеведения П.Е. Скачкова (Скачков, 1977, с. 118, 142–144, 169, 170, 322, 327, 328, 421–422; Бэй-гуань, 2006, с. 76–82).

Согласно этим материалам, архимандрит Аввакум (в миру Дмитрий Семенович Честной) родился 18 сентября 1801 г. в Тверской губернии, в погосте Рожок, расположенном в 30 верстах от Осташкова на озере Селигер, по правую сторону Старорусского тракта, в многодетной семье Семена Дмитриевича Честного, в дальнейшем священника в селе Никольском (ранее Бабино), Старицкого уезда. Окончив курс Тверской семинарии (1824), где он демонстрировал отличные знания по церковной истории, богословию, а также греческому и еврейскому языкам, он поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую заканчивает в 1829 г. Однокурсником и другом Честного был известный впоследствии историк христианского Востока епископ Порфирий Успенский. В сентябре того же года «академическою конференциею с утверждением комиссии духовных училищ возведен на степень старшего кандидата с правом получить степень магистра по прошествии одного года, если служба его будет одобрена епархиальным начальством». В том же 1829 г. вместо отслужившей свой десятилетний срок Российской духовной миссии в Китае правительством снаряжалась новая (11-я) миссия в Пекин под начальством архим. Вениамина (Морачевича). В число миссионеров-иеромонахов назначен был и кандидат Духовной академии Димитрий Честной. Перед отправлением в Китай, 9 ноября 1829 г. он был пострижен в монашество, принял новое имя — Аввакум, 20 ноября митрополитом Филаретом рукоположен в сан иеродиакона, а 21 ноября — в сан иеромонаха. В 1830 г. его возвели в степень магистра, и он получил диплом и магистерский крест. Поступление в китайскую миссию было очень важным шагом в его жизни — была решена его дальнейшая судьба, определился характер и направление всей его последующей деятельности. Основы китайского языка Аввакум в 1830 г. изучал в Кяхте под руководством известного востоковеда отца Иакинфа (в миру Никиты Яковлевича Бичурина), на которого произвел благоприятное впечатление. В дальнейшем он занимался китайским языком по переводу о. Иакинфа «Сань цзы цзина», затем читал «Сы шу», «У цзин» и части «Ши цзина».

Служба пекинских миссионеров в то время имела характер довольно разносторонний. Учрежденная в начале XVIII столетия для удовлетворения религиозных потребностей русских пленников и их потомков, Российская духовная миссия в Китае с течением времени должна была расширить круг своей деятельности. К первоначальному чисто пастырскому служению ее членов присоединились еще научные обязанности — изучение Китая, его языка, истории и религии, а также дипломатические — посредничество при сношениях русского правительства с Китаем.

О. Аввакум по прибытии в Пекин занял должность помощника начальника Миссии. Кроме того, он управлял Албазинским училищем. По воскресным дням, отслужив молебен, он произносил по-китайски проповеди в Успенской церкви, для чтения прихожанам переводил на китайский язык поучения, церковные песнопения и молитвы, перевел сочинение И.Д. Мансветова «Черты деятельного учения вере» (1839), на тибетский язык он перевел Евангелие от Луки (1840). В 1835 г. он был назначен начальником Миссии вместо уволенного по болезни до выслуги обязательного 10-летнего срока архим. Вениамина. Теперь круг его деятельности расширился; на нем лежало руководство остальными членами и управлением всеми делами миссии; но вместе с тем он получил бо̀льшую свободу в ученых занятиях. Одновременно он редак-

тировал «Труды членов Русской духовной миссии в Пекине». Во главе миссии о. Аввакум оставался до самого конца своего десятилетнего пребывания в Пекине, т.е. до 1840 г.

В эти годы о. Аввакум получил известность как востоковед. В период своего пребывания в Пекине он приобрел обширные знания о жизни и истории Китая, его языке, религии и быте. Согласно инструкции, каждый член миссии должен был изучать какую-нибудь тему, касающуюся древнего и современного состояния Китая и отчет о своих занятиях представлять в Азиатский департамент. О. Аввакум, как иеромонах, обязан был, «получив достаточное познание в китайском и маньчжурском языках, заниматься исследованием веры Фоевой и веры Лоудзыя, переводами книг в коих изъясняются правила сих вер, и приготовлением нужных на оныя возражений». О. Аввакум, имевший особую склонность и способность к языкознанию, кроме двух обязательных языков, китайского и маньчжурского, под руководством ученых монгольских и тибетских лам изучил еще языки монгольский, тибетский и корейский. Благодаря этому он получил возможность знакомиться с разнообразной литературой и извлекать из нее ценные сведения в разных областях знания. Занимаясь обязательным, по инструкции, исследованием конфуцианской и буддийской религий, он в то же время интересовался вопросами истории, географии и этнографии разных народностей Восточной Азии, обращая особенное внимание на данные из древних китайских письменных источников, имевшие отношение к России. Кроме того, он собирал известия о древних проповедниках христианства до иезуитов, занимался вопросами истории Кореи и Индокитая. Также он специально изучал обряды, исполняемые китайцами при заключении брака, жертвоприношениях и похоронах. О. Аввакум перевел историю первых четырех государей маньчжурского дома, царствовавших в Маньчжурии, биографии монгольских полководцев. Им был сделан ряд переводов с маньчжурского языка, в частности сочинения Кан-си «Описание Жохэра» (Жэхэ) и сочинения Цянь-луня «Описание Мукдена». Кроме того, он сделал разбор тибетских письмен, перевел с этого языка две рукописные повести и грамматики тибетского языка (Бэй-гуань, 2006, с. 80–81).

Таким образом, о. Аввакум за время своего пребывания в Пекине успел приобрести значительный запас основательных и разнообразных сведений о культуре народов Дальнего Востока и имел в этой области неоспоримый авторитет. В дальнейшем он активно сотрудничал с известными российскими ориенталистами — о. Иакинфом Бичуриным, В.В. Григорьевым и др. Многие современники отмечали при этом его удивительную скромность и полное равнодушие к личной известности. Он всегда был готов делиться своими фундаментальными знаниями в самых разных областях традиционной культуры Дальнего Востока.

Сразу по возвращении из Китая о. Аввакум был причислен к Азиатскому департаменту Министерства иностранных дел в качестве переводчика, и ему было поручено составить «Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящимся в библиотеке Азиатского департамента». Включенные в него произведения восточной письменности (609 названий) в разное время были приобретены для библиотеки Азиатского департамента. В 1843 г. составленный им каталог был напечатан с подлинными названиями книг и рукописей, но без имени составителя (Каталог, 1843). За успешное выполнение этого поручения о. Аввакум в 1844 г., по ходатайству МИДа, был возведен в архимандриты.

Список его научных трудов невелик. В 1846 г. В.В. Григорьевым в «Журнале министерства народного просвещения» был напечатан перевод древней монгольской надписи, сделанный о. Аввакумом (Григорьев, 1846), а позже он поместил в «Запис-

ках Сибирского отдела ИРГО» две заметки по археографии Сибири (Аввакум, 1856а; 1856б). Другие его работы, в том числе отчеты об ученых занятиях, которые он посылал в Азиатский департамент, а также рецензии на статьи, которые издавались в дальнейшем в Иркутске в 1855–1857 гг., где он находился в те годы, так и не стали известны читателям. Однако авторитет его как действительного знатока Востока был неоспорим.

В качестве переводчика о. Аввакум участвовал в ведении переговоров с представителями Китая и Японии, участвовал в экспедиции миссии генерал-адъютанта графа Е.В. Путятина, отправившейся в 1852 г. на фрегате «Паллада» в Японию. В ходе этого путешествия он вел дневник, частично опубликованный только в последнее время (Аввакум, 1998). Затем два года он провел в Иркутске, прикомандированный к генерал-губернатору Восточной Сибири генерал-лейтенанту графу Н.Н. Муравьеву-Амурскому, участвовал в переговорах о присоединении к России Амурского края. В 1857–1858 гг. он принял деятельное участие в дипломатических переговорах Путятина с китайским правительством, результатом которых было заключение Тяньцзиньского трактата от 1 июня 1858 г., расширявшего права русских купцов в Китае, предоставлявшего России право назначать консулов в открытые для российских торговых судов порты и распространявшего на Россию права наибольшего благоприятствования. Этой стороне его деятельности посвящена специальная статья П.В. Густерина (Густерин, 2008).

Вернувшись из экспедиции Е.В. Путятина вверх по Амуру в Иркутск, о. Аввакум в следующем 1859 г. сопровождал Н.Н. Муравьева в его экспедиции в Японию, предпринятой с целью переговоров об острове Сахалине. В 1860 г. вернулся в Санкт-Петербург и с тех пор он жил в Александро-Невской лавре, занимаясь переводами. Скончался 10 марта 1866 г., в возрасте 64 лет. Похоронен (13 марта) подле задней стены лаврской церкви Св. Духа (снесенной в годы советской власти). На могиле его был поставлен изготовленный в Пекине и присланный оттуда почитателем покойного архим. Палладием надгробный памятник из черного гранита с надписями на русском и китайском языках (обнаружить его пока не удалось).

Как отмечает в своей книге П.Е. Скачков, многие рукописи о. Аввакума хранятся в архивном собрании К.А. Скачкова, который находился в составе 13-й Российской духовной миссии в Китае (1849–1859), руководимой архим. Кафаровым, где он состоял при обсерватории Миссии. В дальнейшем К.А. Скачков изучил китайский язык, стал знатоком сельского хозяйства и кустарной промышленности Китая, оставил содержательные записки по этим вопросам. Из Китая он привез значительную часть архива Российской духовной миссии, в составе которого были рукописи многих членов Миссии, в том числе о. Аввакума Честного, которые в 1884 г. были переданы вдовой К.А. Скачкова в Румянцевский музей (ныне Российская государственная библиотека), где составили фонд 273. Рукописи о. Аввакума содержатся в трех папках, описанных П.Е. Скачковым (Скачков, 1977, с. 143–144, 421–422).

В первой из этих папок, названной «Записки и заметки о Китае. 1830–1840», помещены дневниковые записи о. Аввакума, копии отчетов в Азиатский департамент, отзывы о трудах членов Миссии, переводы и т.д. Среди переводов о. Аввакума имеется текст под названием «Древние брачные обряды маньчжуров» (ОР РГБ, ф. 273, ед. хр. 9, л. 7–14об.), который представляет собой автограф переводчика, т.е. о. Аввакума. Написан он на обеих сторонах согнутых пополам и сброшюрованных листов бумаги. По всей видимости, автор принадлежал к числу маньчжурских националистов конца XVIII в. В своей работе он сетует, что маньчжуры, завоевав Китай, забыли обычаи предков, восприняв китайские ритуалы и обряды. Своей целью он ставит

воссоздание «древних маньчжурских обрядов», в частности брачных, которые он пропагандирует среди широких масс маньчжуров. Текст публикуется с сохранением лексических особенностей источника. Постраничные сноски сделаны о. Аввакумом[1].

Древние брачные обряды маньчжуров

Общие понятия о браке

Брак совершается ночью, отчего на китайском языке получил и название *хунь* (мрак ночной по-китайски *хунь*; эта же буква в соединении с другой означает *женщину* или *девицу*, значит *брак*). Совершение брака ночью имеет в основании своем ту мысль, что *инь* приходит тогда, когда *янь* отходит[2]. Под словом *Янь* разумеется действующее начало в природе; свет солнечный, равно как и мущина, относятся к этой же категории. Под словом *Инь* разумеется страдающее или материальное начало в природе; к этой категории относится и мрак, и женщина. Итак, предыдущая мысль значит только то, что мрак наступает (или приходит) тогда, когда солнце скрывается. Отсюда Китайцы заключают, что девица, относящаяся к категории мрака, должна приходить в дом жениха ночью. Чтобы эту соответственность выполнить во всей точности, то жениху до прибытия невесты надлежало бы предварительно уходить из дому и возвращаться туда уже поутру, но этого не бывает[3].

Древние маньчжурские обыкновения

По Маньчжурским обыкновениям предварительно употребляется сваха. Дом жениха разведывает о невесте: умеет ли она готовить; какую имеет наружность и какой характер; какой она принадлежит фамилии и кто были предки ее до третьего колена (т.е. начиная от отца до прадеда). Дом невесты со своей стороны разведывает о женихе: какой принадлежит он фамилии и к какому племени; какого он поведения; учился ли чему-нибудь и чем занимается. Если оба находят себя соответствующими один другому, то с жениховой стороны посылается в дом невесте какая-нибудь знакомая женщина или пожилая опытная служанка посмотреть: какова невеста по наружности, в обращении и в приемах. Если она может быть парою для жениха, то спрашивают об ее летах и сличают их с его возрастом. Девицы у Маньчжуров большею частию не имеют никакого имени, почему старинный обряд спрашивания об имени невесты иногда состоит только в требовании записки об ее летах.

По получении такой записки, выискивают астролога, который бы по летам жениха и невесты рассчитал их будущую участь. Если по всем расчетам окажется в судьбе их совершенное согласие, то опять посылают сваху посоветоваться об этом с родителями невесты. Если они согласятся выдать дочь свою в замужество, то обе фамилии извещают об этом всех своих родственников. В доме жениха назначается день, в который его родственники вместе с ним отправляются в дом невесты просить о заключении взаимного родства. По получении согласия со стороны ее родителей, женихо-

[1] Маньчжурские рукописи о брачной обрядности, хранящиеся в Институте восточных рукописей РАН, были опубликованы в: Pang, 1992a, p. 188–212; Pang, 1992b, p. 279–283; Pang, 1994, S. 268–278.

[2] В старину к совершению брака относилось шесть обрядов: 1) доставление украшений невесте, 2) спрашивание об ее имени, 3) извещение о счастливом времени для бракосочетания, 4) пересылка подарков невесте, 5) назначение дня для прибытия невесты в дом жениха, 6) свадьба.

[3] Уход или отсутствие жениха из дому выражает его поклонение родителям невесты тотчас после того, как они согласятся отдать за него дочь свою и позволят жениховым родственницам пришпилить ей на голову шпильку и вдеть ей серьги в уши.

вы родственницы тотчас пришпиливают невесте нарочно принесенный головной убор и вдевают ей серьги в уши. После того заставляют жениха кланяться сперва усопшим предкам невесты, потом ее родителям и, наконец, важнейшим из ее родственников. Это в старину называлось *доставлением украшения* (нацай). Предварительное поклонение жениха родителям невесты означает отшествие начала янь и вместе преграждает путь к подлогам и обманам[4].

Примеч.: В природе сперва закатывается, или, по выражению китайцев, отходит Солнце, и потом уже наступает (или приходит) мрак. Соответственно тому, при заключении брака, отшествие жениха выражается предварительным его поклонением отцу и матери невесты; затем вскоре должно последовать прибытие невесты в дом жениха, соответствующее наступлению ночного мрака в природе. Нелепость таких толкований свойственна одним только китайцам.

Сделав нужные собрания и назначив срок свадьбы, предварительно посылают служанку в дом невесты с известием, что в такой-то Луне намереваются совершить бракосочетание. Если родители невесты изъявляют на это свое согласие, то от жениха опять отправляют к ним служанку с живым гусем и водкою и извещают их о том, в который день назначено переслать подарки (залог) невесте. В старину это составляло обряд назначения срока (свадьбы).

В назначенный день, смотря по чину и должности, по важности или неважности, по бедности или богатству женихова отца, и сообразно с гражданскими постановлениями, заготовляют шелковые материи, головные уборы, ручные кольца и тому подобное и отсылается в дом невесты вместо залога. Это старинный обряд пересылки подарков.

В тот же день посылали обыкновенно бумагу с означением: в который день и в котором часу назначено посылать за невестою, также в котором часу имеет быть совершено бракосочетание. Это старинный обряд извещения о счастливом времени.

Самые свадьбы совершались большею частию ночью, чем выражалось пришествие материального начала Инь.

Маньчжуры и Маньчжуро-китайцы[5] одинаково состоят в Императорской гвардии, но в обрядах имеют много между собою несходного. Собственно Китайские обряды и обыкновения отличаются от Маньчжурских еще более.

Что касается до Маньчжурских обрядов, то исстари они сохраняются только в устном предании и преемственно переходят от дедов к внукам и от отцов к детям, но не видно, чтобы где-нибудь были описаны. Потомки многое оставили и забыли, а за недостатком стариков в доме иногда не хотят обратиться к людям опытным, чтобы узнать от них обо всем в подробности. Таким образом, мало-помалу приучаясь к наружному блеску (т.е. Китайцев), совершенно забывают старинные уставы, и между тем никого об них не спрашивают. Есть Маньчжурские дома, которые при браках употребляют обряды Маньчжуро-китайцев; есть и такие, которые начинают приспособляться к обрядам собственно китайцев: неправда ли, таким образом Маньчжурские обряды мало-помалу могут быть совершенно оставлены? Притом Маньчжурские обыкновения, отличаясь особенною простотою, требуют сокращенности и удоб-

[4] Когда родители и родственники невесты увидели жениха лично во время его поклонов, то невозможно будет подменить его после каким-либо убогим или дурным из его братьев или родственников, что у маньчжуров иногда случалось.

[5] Под Маньчжуро-китайцами разумеются те, которые прежде жили в Ляодуне и, быв покорены Маньчжурами, вместе с ними вступили потом в Китай и овладели им в 1644-м году. По-китайски они называются Хань-цзюнь (т.е. Китайское войско), а по-маньчжурски — у́жень чо́ха (т.е. тяжелая кавалерия).

ства в обрядах. Значит, если сообразоваться с обыкновениями народными и гоняться за блеском, то трудно будет удержать себя в должных пределах наших уставов.

В нашем доме из рода в род переходит завещание, чтобы в Маньчжурских обрядах со всею точностью следовать древним уставам и твердо помнить старинные обыкновения; чтобы к брачным обрядам, которые так полны и совершенны, отнюдь не придавать никакого блеску из простого подражания другим. Я твердо запечатлел это в своем сердце и никогда не смел сделать какое-либо малейшее от него отступление. Между тем, во всех домах я видел большие погрешности и мало-помалу укоренившееся подражание Китайцам в брачных обрядах. Опасаясь, чтобы потомки наши, из пристрастия к народной роскоши, совершенно не оставили старинных Маньчжурских обыкновений, я описал оные в этой книжке: пусть она послужит для них руководством к тому, чтобы следовать им со всею тщательностию и без погрешности.

Сочинял Со-нин-ань в первый год правления Цзя-цин (1796) во средней весенней луне (в Марте месяце).

I

Спрашивание об имени, т.е. сватанье

Когда сын или дочь достигнут надлежащего возраста, то родители обязываются приискать первому невесту, а второй жениха. В обоих случаях особенно должно наблюдать, чтобы лета жениха соответствовали возрасту невесты и чтобы домы их один другого стоил. Для приискания невесты обыкновенно употребляют сваху, советуются с нею, узнают об летах невесты, о фамилии и роде, к которым она принадлежит. Дом невесты, с своей стороны, тщательно разведывает о женихе: какого он поведения; чем занимается; из какого он знамени, полка и роты; к какой принадлежит фамилии; сын чиновника или простого Маньчжура; какие имеет способности и, наконец, какая какие обыкновения соблюдаются в доме его родителей. После того, как оба дома узнают все для себя нужное, от жениха посылается какая-либо родственница в дом невесты посмотреть ее наружность и приемы. Равным образом и из дома невесты посылается какой-либо мужчина посмотреть наружность жениха. Если окажется, что тот и другая могут быть парою, то, выждав от родителей невесты согласие на выдачу ее в замужество, дом жениха тотчас требует показания об ее летах, сравнивает их с возрастом жениха и делает нужные расчеты.

Этот обряд в старину называли спрашивание об имени.

II

Доставление украшений, т.е., по-нынешнему, сговор

Сделав нужный расчет относительно возраста жениха и невесты, и не найдя никаких препятствий к заключению супружества, дом жениха через сваху извещает об этом родителей невесты. Если оба дома согласятся на заключение супружества, то у жениха избирают день для сговора и через сваху посылают извещение об этом в дом невесты. Оттуда получают согласие, делают повестку всем родственникам, что такой-то жених наречен взять в супружество в такой-то фамилии такую-то девицу. Дом невесты точно так же извещает об этом своих родственников. В назначенный день родители жениха, равно как и их родственники и все гости вместе с ними, отправляются в дом невесты. По прибытии к воротам (дома), приказывают человеку известить хозяина о цели своего прибытия. Ни сам он, ни его родственники, ни гости не выходят далеко от дому встречать прибывших, а только принимают их в комнаты, сажают на гостиные места, и чаю до времени не подносят. Мать жениха со всеми своими гостями отходит в женское отделение, и когда все сядут на гостиные места, начинает говорить хозяйке дома и ее родственницам: «у нас есть такой-то сын; в нынешнем

году исполнилось ему столько-то лет; хотя он не может идти в сравнение с красавцами, но зато не гуляка, не ветреник, и не имеет за собою никаких дурных поступков: теперь мы, собственно, пришли просить у вас в невесты для него такую-то вашу почтенную красавицу и желаем только, чтобы они провели сто лет в добром супружестве; кажется, это будет недурно!» Хозяйка дома делает обыкновенные оговорки; «наша дочь еще глупа и неопытна; не умеет еще взяться ни за веник, ни за сорный лоточек: опасно, чтобы супружеством она не нанесла бесчестие воротам веником». Жениховы гости употребляют разные извороты и с возможною настойчивостью подтверждают свою просьбу. Мужчины с его стороны, сидящие во внешних покоях, с такими же церемониями упрашивают хозяина изъявить свое согласие, то женихова мать со своими гостями тотчас берет головную шпильку и серьги; первую втыкает невесте в прическу, последние вдевает ей в уши. Кончив эту церемонию, посылают человека известить жениховых родственников, что брачный союз утвержден и шпилька прикреплена. Получив это известие, жених в сопровождении своего отца, родственников и гостей идет в женское отделение и, представившись нареченной тёщи, кланяется усопшим предкам невесты, потом ее родителям и почтеннейшим из родственников. После того родные невесты подают чай с молоком всем гостям и тогда только начинают знакомиться с новыми своими родственниками. По окончании всех церемоний, женихов отец со всеми своими гостями возвращается домой, причем отец невесты провожает их по установленному обряду.

В старину, когда родители невесты соглашались на выдачу ее в замужество, дом жениха со всеми своими гостями изъявлял им свою благодарность с соблюдением установленных обрядов. Ныне эту статью можно и оставлять.

После того как жених откланяется тестю и тёще, иногда оставляли его немного посидеть и потом водили в дом ближайших своих родственников откланяться старшим и с ними познакомиться. Это обыкновение соблюдается у некоторых и ныне. В таком случае непременно надобно покорствовать воле оставляющих и отнюдь не отказываться.

Гости жениха по выходе из дому невесты все отправляются к родителям иго изъявить свою радость и поздравить их с утверждением брака. То же самое делается и в доме невесты. Оба дома угощают своих гостей по установленному обряду.

III

Назначение срока для отсылки подарков невесте, т.е., по-нынешнему: сообщение известий

После сговора выбирают день для свадьбы и посылают служанку в дом невесты сказать: «По приказанию Господина моего я пришла известить Вас, что день для свадьбы назначен в таком-то месяце». Получив согласие на это из дому невесты, назначают день для отсылки к ней подарков.

В старину посылали в дом невесты служанку с гусем и водкою известить, что такой-то день назначен для пересылки к ним подарков и в такой-то день положено быть свадьбе. Хозяин дома, взяв гуся и водку, объявляет свое согласие, и служанка возвращается.

IV

Пересылка подарков в дом невесты, т.е., по-нынешнему, отпуск чаю

В назначенный день у жениха, смотря по достатку, чину и важности его отца, заготовляются четным числом разные шелковые материи, головные уборы, ручные кольца, серьги, свиньи, бараны, гуси, водка и тому подобное. Домашние слуги, пересчитав все вещи, делают им опись на красной бумаге, относят в дом невесты и рас-

ставляют где следует. Определенного числа вещей нет. Наблюдают только, чтобы они были парные. Гражданскими законами положено сообразоваться в этом случае с достатками, почему надобно помнить, что вместо излишней роскоши в подарках лучше соблюсти умеренность.

V

Извещение о счастливом времени

Вместе с подарками препровождают в дом невесты бумагу, украшенную золотыми драконами и фениксами, с показанием дня, часа, минуты, в которые назначено посылать за невестою. Хозяин дома, принявши эту бумагу, щедро отдаривает слуг, принесших ее из дому жениха.

VI

Пересылка приданого в дом жениха

За день до свадьбы (т.е. накануне свадьбы) в доме невесты заготовляют приданое и при списке отправляют в дом жениха или с родственниками или со слугами, наблюдая, чтобы оно состояло из осьми пар. Там размещают его в комнатах жениха. Хозяин дома со всеми своими гостями, встретив прибывших с приданым, принимает их в покои и угощает с возможною почтительностью. Жених выходит повидаться с гостями этой церемонии, он отправляется в дом невесты, кланяется тестю и тёще и благодарит их за приданое.

VII

Свадьба или прием невесты

В назначенный срок у жениха по уставу заготовляют украшенные шелковыми материями носилки и музыку; приглашают несколько человек из родственников, младших летами, отправиться за невестою, и выбирают двух женщин в сватьи. Сперва отправляются к невесте две сватьи, а за ними молодые родственники в сопровождении носилок и музыки.

Хозяин дома вместе со своими гостями встречает жениховых гостей и сажает на высшие места, потчует чаем, но более ничем не угощает. Родители невесты тотчас начинают давать ей напутственные наставления, и как скоро наступит счастливый час, то жениховы сватьи накладывают ей на голову покрывало и возвращаются в дом жениха.

Молодые родственники его дожидаются, пока невеста сядет в носилки, и тогда отправляются вперед. В доме невесты также избираются две женщины в сватьи. Когда невеста усядется в носилки, то сватьи и родственницы провожают ее в дом жениха. Там жениховы сватьи дают невесте фарфоровую банку, наполненную зерновым хлебом, золотыми или серебряными вещами и тому подобным, и ведут ее в дом. На пороге комнат обыкновенно кладут конское седло, через которое и проводят невесту: банка и седло служат символом благосостояния[6]. Жених тотчас берет кантарь и снимает им покрывало с головы невесты.

VIII

Мена чарок

В то время как меняют чарки (т.е. чарку женихову дают пить невесте, а невестину — жениху) и читают положенную на сей случай молитву, совершается жертво-

[6] Банка по-китайски пинъ, а седло Ань; оба слова произносятся вместе: пинъ-ань, не по буквам, а по выговору своему совершенно одинаковы со словом пинъ-ань, которое означает благосостояние. В этом только заключается символ.

приношение Небу. Этот обряд выполняется следующим образом: Когда невеста вылезет из носилок, то в убранном пологе (в завесах) укладывают постель и одеяло; во внутренней комнате перед печью на полу расстилают красивый войлок и ставят на нем невысокий столик с двумя винными сосудами и двумя рюмками, которые называют именем двух неразлучных птиц (юань-янъ). Заготовляют также один высокий стол, на который ставят заднюю часть баранины, две чашки мелко изрезанного (бараньего) мяса и две чашки густой просовой похлебки; при каждом блюде кладут ложки и палочки, употребляемые вместо вилок. Когда наступит время менять чарки, то приготовленный стол с яствами выносят на двор и ставят под рогожным навесом в юго-восточном углу. Какой-нибудь старик, признанный счастливым, читает вслух положенную на сей случай молитву Небу.

Молитва

«Услышь, великое Небо! В нынешний счастливый день такой-то фамилии двадцатилетний (или смотря по тому, сколько жениху лет) взрослый юноша (или муж) такой-то (по имени) берет в замужество такой-то фамилии добрую девицу. Итак, принося тебе жертву, молимся: умножь потомство его до десяти сынов и до ста внуков; даруй ему прожить шестьдесят лет безболезненно, сто лет безбедственно, продли жизнь его до восьмидесяти лет, укрепи его силы до девяноста лет; из колена в колено покровительствуй ему невидимым твоим содействием и даруй ему дожить до глубокой старости в богатстве и чести».

Эта молитва читается три раза. За каждым разом отрезывают пластину от задней части барана, палочками берут несколько изрезанного мяса, а ложкою зачерпывают немного просовой похлебки, и все это бросают на крышу покоев. По окончании чтения молитвы, жертвенное мясо и похлебку вносят в комнату и ставят на низеньком столике. Жених становится на колена по левую сторону столика, а невеста — по правую. Какая-нибудь служанка, признанная счастливою, берет винные сосуды поочередно и, наливши вина в рюмки, передает их двум сватьям, а сватьи попеременно подносят их жениху и невесте. Жених и невеста, принимая рюмки, выпивают понемногу вина и опять возвращают их сватьям. Такая передача рюмки от жениха невесте и обратно совершается трижды. После того стол с кушаньями убирают прочь; сватьи отводят молодых в приготовленный полог и, посадивши на постель один против другой, опускают завесы, погашают свечи и уходят.

Через несколько минут жених выходит к гостям и хозяин дома угощает невестиных сватьев по уставу.

Поутру жених отправляется в дом невесты, кланяется тестю и тёще и благодарит их за принятие его в родство.

IX

Поклонение духам

Весть второй день невеста сидит молча. На третий день отец ее (или старший в доме) просит двух родственниц отправиться в дом зятя, умыть, одеть и убрать ее. Это потому что самой невесте заниматься украшением себя считается неприличным.

После рассвета у жениха посредине двора ставят стол с курениями Небу и Земле, тарелку с курением перед домашними Пенатами и, наконец, в юго-восточном углу стол с курением Маньчжурским предкам. Присланные из дому невесты родственницы или знакомые, причесав ей голову и умыв лицо, выводят ее с связкой дров. Дров употребляется 9 полен, из коих каждое длинною в 1 фут и 2 дюйма, а толщиною в палец. [Эти дрова] она кладет на священный очаг, т.е. тот очаг, перед которым в известное время (а именно 12-й луны 23-го числа) поклоняются Духу огня (или очага),

наблюдающему за домашними поступками каждого человека и в конце года отлетающему на небо с донесением. Вслед за тем выполняется обряд хозяйничества в заготовлении кушанья. По окончании сего обряда жених и невеста выходят на средину двора к столу с курениями, изготовленными в честь Неба и Земли, зажигают курительные свечи, делают три коленопреклонения и девять земных поклонов. Потом подходят к столу с курением, изготовленным в честь Маньчжурских предков, делают три коленопреклонения и девять земных поклонов. После того входят в главную комнату и совершают тот же обряд перед домашними Пенатами. Наконец зажигают курительные свечи перед именами предков (жениха) и перед каждым по порядку делают одно коленопреклонение и три земных поклона. В заключение точно так же кланяются отцу и матери жениха (а если живы деды и бабки его, то сперва кланяются им, и потом уже отцу и матери), и старшим из родственников. По окончании сих церемоний главная женщина из дому невесты угощает молодых завтраком, присланным от родителей, после чего они выходят к гостям. Из достаточных домов — угощают также своим завтраком и дарят родителей жениха. В этот день гости из дома невесты ходят в дом жениха, где угощают их по принятым обрядам с возможною гостеприимностию.

Конец.

Список литературы

[*Аввакум*]. О надписи на каменном памятнике, находящемся на берегу реки Амура недалеко от впадения ее в море // Записки Сибирского отдела Русского географического общества. 1856а. Кн. II. С. 78–79.

[*Аввакум*]. О надписи, находящейся на скале у Мангутской пещеры // Записки Сибирского отдела Русского географического общества. 1856б. Кн. II.

Аввакум (*Честной*), *архимандрит*. Дневник кругосветного плавания на фрегате «Паллада» (1853). Письма из Китая (1857–1859). Подг. текста, предисл., примеч. С.А. Васильевой. Тверь, 1998.

Бэй-гуань: Краткая история Российской духовной миссии в Китае / Сост. Б.Г. Александров. М., 2006.

Васильева С.А. Предисловие // *Аввакум* (*Честной*), *архимандрит*. Дневник кругосветного плавания на фрегате «Паллада» (1853). Тверь, 1998.

Васильева С.А. Архимандрит Аввакум (Честной) // Русский биографический словарь. Сетевая версия [http://www.rulex.ru/Avakum.htm].

[*Григорьев В.В.*]. Монгольская надпись времен Монгке-хана, найденная в Восточной Сибири. Чтение и перевод архимандрита Аввакума, бывшего начальника русской духовной миссии в Пекине. Издана с присовокуплением исследования о письменах монголов В.В. Григорьевым, бывшим профессором восточных языков в Ришельевском лицее. СПб., 1846.

Густерин П.В. Архимандрит Аввакум (к истории Тяньцзиньского трактата 1858 года) // Новая и новейшая история. 2008, № 6.

Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящихся в библиотеке Азиатского департамента. СПб., 1843.

РБС. Русский биографический словарь. СПб., 1896. Т. 1. С. 22–23.

Родосский А. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов. С.-Петербургской духовной академии. 1814–1869 гг. СПб., 1907.

Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.

[ТЕВ]. Архимандрит Аввакум Честной (читано в Тверск. Уч. Арх. Комиссии 27 сент. 1897 г.) // Тверские епархиальные ведомости. 1899, № 7–9.

Pang T.A. “Manju gûsai boo banjire niyaman jafara dorolon i bithe”. — “The Book of Wedding Ceremonies of the Manchu Banner Families”. Fasc., English translation // Aetas Manjurica, 3. Wiesbaden, 1992a. P. 188–212.

Pang T.A. Manju Wedding Ceremony // Altaic Religious Beliefs and Practices. Budapest, 1992б. P. 279–283.

Pang T.A. Eine unedierte mandschurische Handschrift über die Hochzeitsbräuche der "Mandchubanner" in Sinkiang // Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift fur Lawrence Krader zum 75. Geburgtstag. Frankfurt / M., 1994. S. 268–278.

Summary

S.V. Dmitriev

Father Avvakum Chestnoy's (the Righteous) Materials on Manchu Wedding Rituals

The article deals with the materials of Father Avvakum, one of the famous Russian Sinologists, the head of the 11th Russian Ecclesiastic mission in Peking. He had not published much, but he was of great respect as an Orientalist who worked in the field of Russian diplomacy in the 1840–1860s. A number of his translations is stored at the fund of the well-known Russian Orientalist K.A. Skachkov in the Manuscript Department of the Russian State Library in Moscow. Among them is a short translation titled "The Ancient Marriage Ceremonies of the Manchus", which was written in Chinese in the 1st year of Jiaqing (1796). The Russian translation is published here. The texts were written by a Manchu who lamented that, after the conquest of China, the Manchus had accepted the Chinese rituals and ceremonies, and had forgotten the traditions of their ancestors. His aim was to reintroduce the "ancient Manchu rituals", like marriage, among the broad masses of the Manchus.

Е.В. Иванова, Д.А. Самсонов

Кюнеровские чтения 2011

31 января — 2 февраля 2011 г. в стенах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН) проходили очередные Кюнеровские чтения. Традиция проведения Кюнеровских чтений была заложена 25 сентября 1977 г. в столетний юбилей со дня рождения выдающегося отечественного востоковеда, ученого-энциклопедиста Н.В. Кюнера. В этот день в Ленинградской части Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая были проведены первые Кюнеровские чтения, участие в которых приняли видные ученые-востоковеды, этнографы, лингвисты, историки. С тех пор ежегодно по инициативе Отдела Зарубежной Азии, а позже Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии проводятся научные заседания, неизменно носящие название «Кюнеровские чтения», в которых с научными докладами выступают и сотрудники МАЭ РАН, и ученые-востоковеды, работающие в дружественных организациях. За эти годы в них приняло участие множество ученых, занимающихся разными проблемами этнографии и разрабатывающих актуальные вопросы традиционного и современного востоковедения. С 1995 г. издается сборник материалов Чтений. На данный момент вышло 6 сборников[1].

На Кюнеровских чтениях 2011 г. было заслушано более 20 докладов. В ходе заседания были представлены результаты научных исследований как сотрудников Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии, так и коллег из других профильных учреждений. На Чтениях прозвучали доклады, рассказывающие об истории музейных коллекций МАЭ РАН (В.Н. Кисляков, совместный доклад Д.В. Иванова и Д.А. Самсонова). В ходе проведения чтений были представлены также доклады по истории Таиланда (Е.В. Иванова, М. Федорова). Нельзя не отметить, что уже на протяжении нескольких лет на Кюнеровских чтениях отдельная секция посвящена исследованиям по Японии. Специалисты представляют доклады весьма широкого тематического спектра: русско-японские отношения на примере архивных данных (Климова О.В.), переводы трактатов известных японских общественных деятелей и мыслителей (Климов А.В., Щепкин В.В., Климов В.Ю.), описание музейных и библиотечных фондов (Синицын А.Ю., Егорова А.В., Кубасов В.Ф., Степанова А.), особенности материальной культуры Японии (Майкова Н.В.). Вместе с этим необходимо упомянуть, что в ходе Чтений прозвучало несколько докладов по китайской тематике (Котков К.А., Рудь П., Зельницкий А.Д.), истории науки (Попов В.А., Кий Е.А.), музей-

[1] Кюнеровские чтения. 1993–1994 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1995. 104 с.; Кюнеровские чтения. 1995–1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. 208 с.; Кюнеровские чтения. 1998–2000: Краткое содержание докладов. СПб., 2001. 240 с.; Кюнеровские чтения. 2001–2004: Краткое содержание докладов. СПб., 2005. 212 с.; Кюнеровский сборник. Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Вып. 5. СПб., 2008. 222 с.: Кюнеровский сборник. Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Вып. 6 (Памяти А.М. Решетова). СПб., 2010. 380 с.

© Иванова Е.В., Самсонов Д.А., 2011

ным коллекциям (Дмитриев С.В.). Прозвучали также доклады по народам Юго-Восточной Азии (Успенская Е.Н., Соболева Е.С., Котин И.Ю.) и Австралии (Белков П.Л.).

Кюнеровские чтения 2011 г. прошли в творческой атмосфере конструктивного обмена мнениями и плодотворного обсуждения затрагиваемых тем. Хочется надеяться, что и в следующем году Кюнеровские чтения состоятся вновь, и участникам своими трудами удастся внести достойный вклад в развитие изучения обширного азиатского региона. Организаторы Чтений всегда рады выступлениям с новыми интересными материалами и приглашают к участию с докладами.

В.П. Щепкин

XIII ежегодная конференция «История и культура Японии»

9–11 февраля 2011 г. в Институте восточных культур и античности РГГУ состоялась XIII ежегодная конференция «История и культура Японии». Эта конференция была проведена впервые в уже далеком 1999 году в стенах Института востоковедения РАН и, по словам организаторов, собрала тогда не более пяти человек. Однако настойчивость главного вдохновителя — А.Н. Мещерякова — сделала свое дело, и вот теперь конференция еле «уместилась» в три дня, а число докладов приблизилось к пятидесяти. Поражает и география участников: помимо исследователей из Москвы и Петербурга в конференции приняли участие представители научных учреждений Киева, Южно-Сахалинска, Владивостока, шести университетов Японии, а также — впервые в истории мероприятия — выступил участник из Польши.

Столь большое количество участников не позволяет рассказать обо всех докладах, поэтому остановимся лишь на тех, что вызвали наиболее активную дискуссию, хотя, безусловно, внимания заслуживают все.

М.В. Грачев (ИСАА МГУ, доцент кафедры истории и культуры Японии) за время конференции представил сразу два доклада: «Высочайшие аудиенции в эпоху Хэйан: символизм власти и власть ритуала при государевом дворе» и «Застолье императора в эпоху Хэйан: система регламентаций». Основанные на исторических, а не литературных источниках, доклады позволили по-новому взглянуть на знакомую проблематику.

Неоднозначную реакцию вызвал доклад А.А. Толстогузова (Университет Аомори) «Проблема заселения Японских островов». Видимо, сказалось активное использование естественно-научного аппарата: автор основывался на результатах исследований генетиков, а не археологов или антропологов.

Доклад В.Ю. Климова (ИВР РАН, с.н.с.) «Народные выступления 1428–1429 гг.» был посвящен теме, над которой автор работает уже более 30 лет. Тем интереснее было слушать о крестьянских выступлениях, изучение которых, хоть и было «мэйнстримом» еще в начале работы над темой, не потеряло актуальности и сегодня.

Почти детективной прозвучала история создателя первой карты Японии на русском языке Жана-Батиста Тавернье в докладе Е.К. Симоновой-Гудзенко (ИСАА МГУ, заведующая кафедрой истории и культуры Японии).

Ценные материалы из японских и российских архивов об экспедиции Хвостова на Сахалин превратились в устах О.В. Климовой в экспрессивную и захватывающую историю о роли русского пьянства в делах освоения Дальнего Востока.

Доклад Ф.В. Кубасова (аспирант ИВР РАН) «Разведка в армиях периода Сэнгоку» развязал дискуссию среди любителей «самурайского» периода японской истории.

Д.С. Ракин (ИПВ, студент) познакомил слушателей с правилами и методами проведения пыток в период Токугава, чем вызвал неподдельный интерес практически всей аудитории.

© Щепкин В.Н., 2011

Не перестает удивлять уровень подготовки студентов и аспирантов ИВКА РГГУ: с опорой на самые разные тексты С.А. Родин проследил функционирование образа «головы» в литературе «сэцува», а А.С. Оськина сопоставила взгляды двух мыслителей разных эпох на проблему женского воспитания в сообщении «„Великие поучения для женщин“: от Кайбара Экикэн до Фукудзава Юкити».

А.Н. Мещеряков (ИВКА РГГУ, профессор) продолжает исследование проблемы «тела» в японской культуре: в этот раз его доклад был посвящен взглядам Каибара Экикэн на связь здорового тела и этикета («Кайбара Экикэн: чем этикетнее тело, тем оно здоровее»).

О.И. Казаков (ИДВ РАН, н.с.) влил струю злободневности, продолжив в очередной раз обсуждение проблемы принадлежности Курильских островов в докладе «К 55-летию подписания Совместной декларации СССР и Японии 1956 г.».

Целых два доклада были посвящены малоизученной теме культурного аспекта японской оккупации Маньчжурии. Е.В. Тутатчикова (ИВКА РГГУ, студент) представила сообщение «Визуальная пропаганда образа государства Маньчжоу-го в Японии 1930-х годов (на материале фотожурнала “Manchuria Graph”)», а гость из Польши Лукаш Садовски (Академия изящных искусств, г. Лодзь, заведующий кафедрой теории и истории искусств) рассказал о сохранившихся образцах японской архитектуры в Северо-Восточном Китае.

Отдельные аспекты межкультурной коммуникации, особенно столь разных цивилизаций, каковыми являются европейская и японская, традиционно вызывают особый интерес. Так, одному из аспектов этого вопроса был посвящен доклад Н.Ф. Клобуковой (Московская государственная консерватория) «Искусство или пытка звуком? О восприятии европейцами традиционной японской музыки».

Новшеством конференции стало проведение «стендовой сессии», в рамках которой одновременно несколько докладчиков представляли свои сообщения в виде наглядных стендов. Это позволило обратить внимание на свои исследования самым перспективным участникам — студентам.

И.В. Кульганек, Т.А. Пан

Заседание «Путешествия на Восток-2010»

28 марта 2011 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялось совместное заседание отделов Дальнего Востока и Центральной и Южной Азии. Оно было посвящено сообщениям сотрудников Института и коллег-востоковедов, работающих в других учреждениях Петербурга, о командировках, предпринятых ими в прошлом году в изучаемые восточные регионы. Подобное заседание, названное организаторами «Путешествия на Восток-2010», проводится во второй раз. Оно привлекает внимание коллег из других отделов и смежных научных учреждений. Гостями его стали ученые из Российского этнографического музея, Музея истории религии, бурятского и монгольского землячеств. Акцент докладов делался на аудио- и видеоматериалах, привезенных из поездок авторами сообщений. Все комментарии отличались высоким профессионализмом и искренней заинтересованностью путешественников понять сущность и специфику увиденного.

На заседании выступили сотрудники ИВР РАН: Н.С. Яхонтова, И.В. Кульганек, Ю.В. Болтач, В.Ю. Климов, старший преподаватель СПбГУ Восточного факультета К.В. Алексеев и старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного университета Ю.И. Елихина.

Н.С. Яхонтова в докладе «Ольхон, Алханай — сакральные места Бурятии» рассказала об острове Ольхон на Байкале — одном из пунктов проведения конференции «Четвертые Доржиевские чтения», состоявшейся в августе 2010 г. Участники конференции проехали по Бурятии более тысячи километров. Везде научные заседания, выступления участников на встречах с местной интеллигенцией вызывали большой интерес и пользовались вниманием, как со стороны местной администрации, так и у активистов края. На острове Ольхон, месте особом, как по своей изумительной природе, так и подчас по трагической истории, делегаты ознакомились с его красивейшими бухтами, с древним бурятским святилищем на мысе Бурхан, недавно возведенной буддийской ступой Просветления на острове Огой. Побывали в Хужирском краеведческом музее им. Н.Н. Ревякина. Совершили поездку на северную оконечность Ольхона — мыс Хобой. Доклад Н.С. Яхонтовой об острове Ольхон сопровождался показом короткого видеофильма.

И.В. Кульганек свое выступление «Исполнители бурятских песен в Агинском и Тункинском районах Бурятии» посвятила информантам и работникам районных и поселковых музеев — энтузиастам своего дела и подлинным хранителям историко-культурного наследия бурятского народа, встречи с которыми состоялись у автора сообщения во время российско-монгольской фольклорной экспедиции, работавшей в рамках двухгодичного международного проекта «Монгольская протяжная песня: 2009–2010», организованной с российской стороны — Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ), с монгольской стороны — Институтом кочевых цивилизаций АНМ и Институтом языка и литературы АНМ (Улан-Батор).

© Кульганек И.В., Пан Т.А., 2011

Экспедиция дала богатый материал для международного круглого стола «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный феномен», прошедшего 11–12 августа 2010 г. в Улан-Удэ. И.В. Кульганек представила портреты жителей Агинского и Тункинского районов Бурятии, любителей и ценителей народного песенного искусства, знатоков традиционной культуры своего народа.

Доклад Ю.В. Болтач «Чанчунь и Пекин» был посвящен международной научной конференции «Распространение преподавания китайского языка и культуры в России», состоявшейся в университете Цзилинь (г. Чанчунь, КНР) 17–18 марта 2010 г. От ИВР РАН в конференции участвовали зав. отделом Дальнего Востока Т.А. Пан и автор доклада. Конференция предусматривала обширную культурную программу, включавшую в себя, в частности, экскурсию во дворец Пу И (императора государства Маньчжоу-го), а также поездку в г. Цзилинь с посещением императорского храма на г. Бэйшань и других достопримечательностей. После окончания конференции ее участники задержались на несколько дней в Пекине, где побывали во дворце Гугун, монастыре Юнхэгун, храме Конфуция, училище Гоцзыцзянь, Храме Неба, даосском храме Байюньгуань и других исторических местах.

Ю.И. Елихина представила доклад «Буддийские монастыри Южной Кореи», в котором обратила внимание на историю распространения буддизма в Корее, в частности указала, что в настоящее время буддизм в Южной Корее является второй религией после христианства. Учение пришло из Китая во второй половине IV в. и получило широкое распространение со второй половины VI в. Буддизм в Корее преимущественно махаянистского толка. Большое значение имеет культ бодхисаттв. Самый известный сохранившийся до наших дней храмовый комплекс Соккурам был основан в 751 г. В центре каменного купольного храма находится Будда Шакьямуни. В монастыре Хэинса с 1398 г. хранится «Трипитака Кореана» (самое полное из сохранившихся в Восточной Азии собраний буддийских писаний). Хранилище «Трипитака Кореана» представляет собой два длинных здания на севере и на юге, которые вместе с двумя небольшими флигелями на востоке и на западе образуют квадрат. Эти постройки примечательны уникальной конструкцией — их создатели сумели без каких-либо специальных устройств обеспечить в зданиях оптимальную вентиляцию, благодаря чему ксилографические доски прекрасно сохранились спустя много веков.

В Корее сохранилось и в настоящее время возводится много буддийских храмов и монастырей, поражающих богатством архитектурного декора, произведениями скульптуры, живописи и резьбы по дереву и камню.

К.В. Алексеев в своем докладе «Тибетские монастыри на юге Индии» рассказал о тибетских монастырских комплексах Сэра и Намдролинг, которые расположены в Бьялакуппе, самом большом из приблизительно 40 тибетских поселений в Индии (около 11 000 жителей), расположенном в 90 км от города Майсур, на юге штата Карнатака. Строительство Сэра, принадлежащего к традиции Гэлуг, началось в этом районе в конце 70-х годов под патронажем Далай-ламы XIV и правительства Индии. Сегодня в монастыре живут и получают традиционное буддийское образование 3800 монахов. Намдролинг (традиция Ньингма) был основан настоятелем Пенор Ринпоче в 1963 г.

Т.В. Ермакова посвятила свой доклад «Храм святого Николая в г. Демре — православная святыня Турции» описанию одного из христианских храмов на южном побережье Турции, который она посетила летом 2010 г. Окрестности современного городка Демре в историко-географическом отношении совпадают с территорией, на которой располагался г. Мира, столица Ликийской федерации. Именно в Мире осуществлялось епископское служение Николая Чудотворца, до настоящего времени

одного из наиболее чтимых христианских святых. В VI в. в память о нем был сооружен храм, ныне лишь частично восстановленный. В XIX в. российские дипломаты, служившие в Турции, пытались реализовать замысел выкупа земли и храма с целью обеспечения российского присутствия в регионе, но турецкие власти воспротивились этому. В настоящее время при храме действует Иконный центр святого Николая.

Несмотря на то что службы в храме не проводятся, он является объектом паломничества как в силу популярности святого Николая, так и потому, что в храме находится саркофаг, в котором до XI в. хранились его мощи.

Организаторами и участниками мероприятия было принято решение сделать заседания «Путешествия на Восток» регулярными.

Т.В. Ермакова

Дискуссия об учреждении журнала «Буддийское письменное наследие»

26 апреля 2011 г. в ИВР РАН состоялось открытое заседание сектора Южной Азии (Отдел Центральной и Южной Азии), посвященное вопросу о необходимости учреждения нового периодического издания — журнала «Буддийское письменное наследие». Наряду с сотрудниками института, специализирующимися в области буддологии, в заседании участвовали преподаватели ряда санкт-петербургских вузов, на базе которых ведется подготовка кадров востоковедного профиля. С докладами и сообщениями выступили зав. сектором Южной Азии М.И. Воробьева-Десятовская, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена П.Д. Ленков, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств О.В. Прокуденкова, сотрудники сектора Т.В. Ермакова и С.Х. Шомахмадов.

В выступлении М.И. Воробьевой-Десятовской подчеркивалась настоятельная потребность в развитии текущей научной дискуссии по проблемам изучения буддийских письменных памятников. Отмечалось, что в ситуации регионализации и ограниченного финансирования отраслей социогуманитарного знания значительно ослабли прежние научные связи между российскими центрами буддологических исследований — Санкт-Петербургом, Улан-Удэ, Элистой. Учреждение специализированного журнала, ориентированного на возрождение традиций отечественной буддологической школы, будет способствовать укреплению межрегиональных форм научного сотрудничества.

П.Д. Ленков осветил проблему внедрения результатов академических исследований в практику подготовки студентов и аспирантов-религиоведов, специализирующихся в области изучения традиционных религиозных идеологий Азиатско-Тихоокеанского региона. В своем выступлении он подчеркнул острую нехватку информации об актуальных направлениях буддологических исследований и, в частности, о той обширной работе, которая осуществляется в ИВР РАН в связи с вводом в научный оборот коллекций буддийских рукописей и старопечатных изданий, архивных документов по деятельности классиков отечественной буддологии. Учреждение журнала «Буддийское письменное наследие», как отметил П.Д. Ленков, могло бы с успехом восполнить этот информационный дефицит и дало бы возможность пополнять вузовские образовательные программы свежими материалами, отражающими достижения академической науки.

О.В. Прокуденкова акцентировала рост интереса к буддологической проблематике в культурологии. В выступлении подчеркивалось, что между ИВР РАН и Санкт-Петербургским государственным университетом культуры и искусств установились творческие контакты: с 2003 г. студенты вуза регулярно проходят практику в Секторе восточных рукописей и документов (с 2010 г. — Отдел рукописей и документов),

© Ермакова Т.В., 2011

с 2007 г. преподаватели и аспиранты участвуют в ежегодной буддологической конференции «Востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга». Появление периодического издания могло бы вывести это плодотворное сотрудничество на новый уровень. Сближение научной проблематики открыло бы перспективу развертывания совместных исследовательских проектов, объединяющих усилия ученых-культурологов и востоковедов-буддологов.

В выступлениях Т.В. Ермаковой и С.Х. Шомахмадова анализировались структура и проблематика зарубежных периодических изданий по вопросам буддологии.

В ходе обсуждения были выдвинуты конкретные предложения по тематическим разделам и периодичности планируемого издания, а также кандидатуры в состав редакционной коллегии. По результатам дискуссии принято решение представить вопрос об учреждении журнала «Буддийское письменное наследие» на рассмотрение Ученого совета ИВР РАН.

Е.П. Островская

IV культурологические чтения памяти Л.И. Мечникова

27 мая с.г. в рамках ежегодной международной конференции «Свято-Троицкие академические чтения в Санкт-Петербурге» состоялись IV культурологические чтения памяти Л.И. Мечникова (1838–1888), совместно учрежденные ИВР РАН и Русской Христианской Гуманитарной Академией (РХГА) в год 170-летия со дня рождения ученого. По установившейся традиции данное научное мероприятие проводилось на базе РХГА и по своей тематике соответствовало широкому кругу исследовательских интересов Л.И. Мечникова. В IV чтениях, как и в прежние годы, приняли участие сотрудники ИВР РАН, профессора, преподаватели и студенты кафедры языков и культур Востока РХГА, ученые Государственного Эрмитажа, Российского этнографического музея, Музея истории религии, Санкт-Петербургского государственного университета и ряда других вузов города.

В ходе конференции были прочитаны и обсуждены 27 докладов; работали секции культурологии и этнографии, письменного наследия Востока, религиозных идеологий и геополитики. На пленарном заседании были заслушаны доклады руководителя оргкомитета чтений д.и.н. М.И. Воробьевой-Десятовской «Современные задачи изучения научного наследия Л.И. Мечникова» и д.филос.н., проф. Е.П. Островской «Буддийская культура Индии в свете учения Л.И. Мечникова о речных цивилизациях». В докладе М.И. Воробьевой-Десятовской подчеркивалось, что актуализация интереса к трудам Л.И. Мечникова, крупнейшего представителя географической школы в социогуманитарном знании, мотивирована углублением понимания роли среды обитания как в истории культуры, так и в судьбах современной техницистской цивилизации. Ученые-востоковеды, культурологи, социологи, религиоведы, этнологи все более внимательно и углубленно исследуют влияние географического фактора на духовно-мировоззренческую сферу культуры в диахронном и синхронном исторических срезах. В данном аспекте эвристический потенциал фундаментального труда Л.И. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» далеко еще не исчерпан. Наряду с этим, отметила М.И. Воробьева-Десятовская, необходимо изучить и по достоинству оценить вклад Л.И. Мечникова в востоковедение, в частности в развитие японистики, так как именно этот отечественный ученый впервые собрал и систематизировал страноведческий материал о Японии, ее народонаселении, культуре. Составленное Л.И. Мечниковым 700-страничное описание Японии до сих пор не обрело своего отражения в истории отечественного востоковедения. Остается слабо изученной и большая часть трудов Л.И. Мечникова по вопросам исторической науки, философии истории, антропологии, этнографии, социологии и психологии. Не исследованы также его работы в области литературоведения и литературные произведения. Важную задачу представляет проблема документирования жизненного пути ученого. Биография Л.И. Мечникова, известная ныне, страдает целым рядом фактических неточностей, поскольку его научная и общественная деятельность протекала с 1858 г.

© Островская Е.П., 2011

за рубежами России и вплоть до настоящего времени не осуществлялся полномасштабный поиск соответствующих архивных материалов. Комплекс указанных проблем должен впредь освещаться на ежегодных чтениях памяти Л.И. Мечникова.

В докладе Е.П. Островской анализировалась роль водных ресурсов и путей сообщения в исторической динамике продвижения буддийской культуры за пределы Индии и в формировании космологических представлений в классическом буддизме.

На заседании секции культурологии и этнографии были представлены девять докладов. Особенный интерес аудитории и дискуссию вызвали выступления О.В. Прокуденковой, д.и.н. А.Б. Островского, к.и.н. А.А. Чувьюрова. В докладе О.В. Прокуденковой «Категория месторазвития в концепции евразийцев» анализировалось влияние идей Л.И. Мечникова на культурологическую мысль теоретиков евразийства первой трети XX в. Доклады А.Б. Островского «Река–море — водная стихия в менталитете народов Амура и Сахалина» и А.А. Чувьюрова «Беловодье староверов Алтая» и «Река в мировоззрении коми-старообрядцев Печорского Приуралья» сопровождались демонстрацией визуальных экспедиционных материалов и были посвящены роли географического фактора в мифологическом структурировании духовного универсума локальных культур.

На заседании секции письменного наследия Востока с докладами выступили: д.филос.н. С.Л. Бурмистров («Индийская философия XX века: расставание с ведантой»), сотрудница сектора восточных рукописей и документов ИВР РАН И.О. Волкова («Центры литографского книгопечатания на языке урду в Индии»), М.И. Воробьева-Десятовская («Академик В.П. Васильев об истории, философии и языках Китая»), к.филос.н. Т.В. Ермакова («У. Огихара — японский буддист-буддолог»), В.Ю. Климов («Жизненный путь японского буддиста Высокомудрого Реннё»), к.и.н. П.Д. Ленков («Китайский буддийский канон в трудах отечественных исследователей»), к.и.н. С.И. Марахонова («Документы по деятельности японист С.Г. Елисеева в архивохранилищах и музеях Парижа»), к.соц.н. П.И. Рысакова («Педагогический идеал китайского традиционного женского образования»), к.филос.н. А.С.Рысаков («Принципы систематизации ритуальных практик в конфуцианстве»), сотрудница Музея истории религии Е.В. Столярова («Источники по изучению культа Вишну»), к.и.н. С.Х. Шомахмадов («Благопожелательные графические символы в буддийских санскритских рукописях из Центральной Азии»).

В фокусе дискуссии оказался доклад И.О. Волковой, в котором выявлялась культурно-историческая динамика развития центров книгопечатания на языке урду в XIX в. В докладе отмечалось, что литографический способ книгоиздания, позволявший публиковать сравнительно большим тиражом книги на языках с разным алфавитом, начиная с 1824 г. почти полностью вытеснил собой на столетие наборный тип печати. Сравнение количественных данных, представленных в каталогах библиотеки Британского музея Дж.Ф. Блюмхардта, Индиа Оффис А.Дж. Арберри, Мусульманского университета в Аллигархе, издательства Мунши Навал Кишора, а также в литографированных изданиях из коллекции ИВР РАН, продемонстрировало основные тематические направления литографского книгопечатания в Индии.

На заседании секции религиозных идеологий и геополитики бурным обсуждением сопровождались доклады к.филос.н. Москвиной «Культурное наследие национальных государств как геополитический фактор в глобализирующемся мире» и к.полит.н. А.Ю. Джибраева «Ближневосточные волнения 2011 г. как феномен перманентной революции». В дискуссии по обоим докладам значительное участие приняли молодые ученые — востоковеды и культурологи.

При подведении итогов конференции было принято решение посвятить следующие чтения памяти Л.И. Мечникова проблеме влияния среды обитания на духовно-мировоззренческую сферу культуры и этническую ментальность.

С.А. Французов

XXXIII ежегодная сессия петербургских арабистов

11 и 13 апреля 2011 г., в понедельник и среду, состоялась XXXIII ежегодная сессия петербургских арабистов, посвященная 60-летию со дня кончины академика И.Ю. Крачковского (4/16.III.1883–24.I.1951). Для ее проведения Институт восточных рукописей РАН любезно предоставил Зеленый зал Новомихайловского дворца. Это научное мероприятие, которое регулярно проводится в городе на Неве с 1976 г. (с перерывами в 1990, 1991 и 1994 гг.)[1], дает возможность представителям арабистической науки Петербурга, их гостям из других городов России, из ближнего и дальнего зарубежья, а также востоковедам смежных специальностей, в той или иной степени вовлеченных в работу над арабистическими сюжетами, поделиться с коллегами новыми открытиями, идеями, методиками.

В программу XXXIII сессии петербургских арабистов был включен 21 доклад, из которых удалось заслушать все, за исключением сообщения «Род бану-л-Хаджжадж в истории мусульманской Испании» аспирантки сектора Ближнего Востока ИВР РАН А.Х. Юлгушевой, которая не смогла принять участия в работе сессии из-за болезни. Кроме того, два доклада были представлены вне программы. Таким образом, общее число научных сообщений, с которыми смогли познакомиться присутствовавшие на сессии петербургских арабистов в 2011 г., достигло 22. В течение каждого дня работы сессии проводились два заседания, утреннее и дневное, начинавшиеся соответственно в 11 и 15 часов. На них председательствовали: д.и.н., профессор О.Г. Большаков (сектор Ближнего Востока ИВР РАН); д.и.н., профессор М.А. Родионов (отдел Юго-Западной и Южной Азии МАЭ РАН); к.и.н., зам. директора ИВР РАН по научной работе С.М. Прозоров; к.и.н., доцент С.А. Французов (сектор Ближнего Востока ИВР РАН).

В начале утреннего заседания 11 апреля краткое вступительное слово произнес О.Г. Большаков, посвятивший его обстоятельствам скоропостижной кончины академика И.Ю. Крачковского. Первым в программе стоял доклад «Культурная лексика в касыде Шанфары: аравийские изоглоссы», представленный гостьей из Москвы, выпускницей восточного факультета ЛГУ, д.ф.н. А.Г. Беловой (отдел языков ИВ РАН). Лексические единицы, использованные великим доисламским арабским поэтом Шанфарой для обозначения некоторых предметов вооружения, упряжи, одежды, обуви, были подвергнуты сравнительно-этимологическому анализу с привлечением однокоренных слов, встречающихся в Коране, в арамейском, древнееврейском, других западносемитских языках, в аккадском, в эпиграфических южноаравийских, эфиосемитских и современных южноаравийских языках. Следом выступил другой

[1] Об истории сессий см. подробнее: *Французов С.А.* Детище Бутруса (сессии ленинградских/петербургских арабистов на страже традиций классического востоковедения) // Письменные памятники Востока. 2006. № 2(5), осень–зима. С. 254–263; *Пиотровский М.Б.* Первые десять сессий ленинградских арабистов // Там же. С. 264–265.

© Французов С.А., 2011

языковед — непременный участник сессий д.ф.н., профессор В.С. Храковский (лаборатория типологического изучения языков ИЛИ РАН), который в докладе «Нестандартная каузативная деривация» рассмотрел не укладывающиеся в общелингвистическую теорию арабские синтаксические конструкции, в которых преобразование глагола из основной породы в каузативную требует появления нового объекта (ср. *dakhala ʻUmaru ilà'l-ghurfati* и *adkhala ʻUmaru'l-kaysa ilà'l-ghurfati*). О новых методиках обучения арабскому языку, которые стали возможными благодаря современной компьютерной технике, поведал собравшимся в своем сообщении «Арабский язык и цифровые технологии» д.ф.н., профессор О.И. Редькин (кафедра арабской филологии восточного факультета СПбГУ). Следующие три доклада были посвящены изучению арабографичных рукописей и документов. «Документы султанской эпохи в частных коллекциях Гайл Ба Вазира» — это заглавие хорошо отражает суть выступления М.А. Родионова, интерпретировавшего в духе разрабатывавшейся И.Ю. Крачковским этнографии текста два документа (1904 г. и 1927 г.), принятых населением этого крупного хадрамаутского оазиса для регулирования обрядов и ритуалов жизненного цикла, прежде всего семейно-брачных. В сообщении «Арабское письмо в Карибском регионе» д.ф.н., профессор Н.А. Добронравин (кафедра мировой политики факультета международных отношений СПбГУ) показал, что багамская рукопись так называемого «принца Ибо» не имеет ничего общего с текстом на английском языке, опубликованным в 1831 г. под видом ее перевода, и что основная ее часть представляет собой список сыновей и дочерей пророка Мухаммада (согласно Ибн Касиру), переданный в арабской графике на одном из языков манде (Западная Африка). Еще одна московская гостья, к.ф.н. Л.В. Горяева (отдел письменных памятников ИВ РАН), в докладе «Малайские авторы арабского происхождения (XVII–XIX вв.)» уделила особое внимание ʻАбдаллаху б. Мухаммаду ал-Мисри и его сочинению *Байан ал-асма'*, в котором тот привел почерпнутые из древнеяванской традиции наименования должностей (титулов), использовавшиеся при дворе султана одного из княжеств Южного Борнео.

Дневное заседание 11 апреля носило по преимуществу мемориальный характер. Его открыла д.ф.н., профессор О.Б. Фролова (кафедра арабской филологии восточного факультета СПбГУ), которая в своем сообщении «Об арабских переводах трудов И.Ю. Крачковского в Марокко» дополнила библиографию зарубежных публикаций трудов академика не учтенными ранее изданиями. В докладе аспиранта сектора Ближнего Востока П.С. Тептюка «Уникальная арабская рукопись макам В 66 (приблизительно XVII в.) в фонде ИВР РАН» речь шла о списке позднесредневековых *макам* ал-ʻАббаса, который он решил положить в основу своей диссертации. Приехавшая из Москвы д.ф.н., профессор Н.Д. Финкельберг (Военный университет) в своем выступлении «И.Ю. Крачковский и система подготовки профессиональных переводчиков» показала, что традиции классической арабистики оказываются востребованными при подготовке таких специалистов сугубо практического профиля, как военные переводчики. В мир высокодуховных личных отношений, связывавших Игнатия Юлиановича с востоковедами его круга, погрузило собравшихся сообщение д.ф.н., профессора А.А. Долининой «Стихи китаистов Азиатского музея в честь избрания И.Ю. Крачковского в Академию наук». Об университетском товарище великого арабиста рассказал сотрудник Эрмитажа В.М. Дзевановский в докладе «Друг И.Ю. Крачковского С.В. Жуковский».

Утреннее заседание 13 апреля началось с сообщения «Два полураба на троне: халиф ал-Мансур и эмир ʻАбд ар-Рахман ад-Дахил» О.Г. Большакова, затронувшего проблему статуса потомков правителей-арабов и их наложниц-иноземок. Эмиссии

монет в Халифате в период от вступления на престол ас-Саффаха (749 г.) до кончины ал-Ма'муна (833 г.) были подробно рассмотрены на дошедшем до нас материале в докладе «Монетные реформы при ранних Аббасидах» В.С. Кулешова (отдел нумизматики Эрмитажа). «Арабские рукописи мамлюкской эпохи в восточном отделе Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ» сделала темой своего сообщения к.и.н. М.Ю. Илюшина (кафедра истории стран Ближнего Востока восточного факультета СПбГУ). Доцент этой же кафедры, к.и.н. И.В. Герасимов в докладе «Табакат Ибн Дайфаллаха как ранний источник по истории литературы Судана» в очередной раз представил этот уникальный памятник письменного наследия Судана на сессии петербургских арабистов, рассмотрев его на сей раз с литературоведческой точки зрения. «Суданские деревянные таблички с кораническими текстами из собрания сэра Генри Уэллкама (Лондон)» — с докладом под таким заглавием выступил С.А. Французов, впервые описавший в июле 2009 г. эту небольшую коллекцию, насчитывающую 10 единиц хранения. В частности, ему удалось обнаружить в приписке на одной из этих табличек упоминания шейхов-основателей суфийских орденов идрисийа и мирганийа (хатмийа).

На заключительном, дневном, заседании 13 апреля первым выступил С.М. Прозоров с докладом «Сущность мистической любви к Богу (хакикат ал-махабба) по материалам арабского сочинения суфийского автора 2-й половины XI в. Шайзалы», в котором он поделился результатами своей многолетней работы над этой рукописью, входящей в собрание Государственного Эрмитажа. В сообщении «И.Ю. Крачковский и Антиохийский патриарх Григорий IV» с.н.с. отдела Востока Эрмитажа Ю.А. Пятницкий раскрыл особый характер отношений между этим восточнохристианским церковным иерархом и Российской империей, а также ту роль, которую в этом сыграл молодой И.Ю. Крачковский. В своем докладе «Взаимоотношения ранней маронитской общины (в период до конца XII в.) с халкидонскими церквями (по рукописи С 2462 из собрания ИВР РАН)» аспирантка сектора Ближнего Востока ИВР РАН И.С. Игнатьева показала достоверность сведений, подтверждающих изначально антихалкидонитский характер маронитской конфессии. Аспирантка восточного факультета СПбГУ и Université Paris III (Sorbonne) О.В. Андриянова, которая зарекомендовала себя, в том числе и своими выступлениями на предыдущих сессиях, как специалист по оманской рукописной традциии, представила сообщение вне программы «Завещания в оманском частном собрании», в котором рассмотрела несколько документов этого типа из местечка ал-Хамра', расположенного в горах к югу от Маската. С результатами своих полевых исследований познакомил собравшихся гость из Москвы, д.и.н. Д.В. Микульский (отдел письменных памятников ИВ РАН) в докладе «Этнические и клановые отношения в современном Алжире (по материалам полевых наблюдений 2008–2009 гг.)». Выступившая вне программы к.ф.н. Н.М. Баженова (Библиотека РАН) в своем сообщении «И.Ю. Крачковский — председатель комиссии по делам ленинградских учреждений АН СССР» раскрыла малоизвестную страницу из истории блокады Ленинграда, показав, как в экстремальных условиях происходил процесс гражданской самоорганизации академического сообщества.

Участие в XXXIII ежегодной сессии петербургских арабистов четырех ученых из Москвы, заранее приславших свои заявки, свидетельствует о том, что значение этого научного мероприятия вышло за пределы Северной столицы. Следует отметить и неожиданно высокую активность сотрудников Государственного Эрмитажа, представивших три доклада. Несколько удручает общее количество присутствовавших на заседаниях сессии: ни на одном из них оно не превышало 20 человек.

Непременный секретарь сессии, д.и.н., доцент С.А. Французов

Воробьева-Десятовская М.И. **Великие открытия русских ученых в Центральной Азии.** — СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 248 с.

Изучение Центральной Азии по историческим меркам началось сравнительно недавно. Обширный регион, охватывавший Восточный Туркестан, Западную Монголию (Джунгарию), Тибет и Северо-Запад Китая, в 1840-х гг. все еще оставался terra incognita для европейской науки. Источниками географических представлений о нем служили старинные китайские атласы. Отсутствовали достоверные данные о путях сообщения, климате, водных ресурсах, флоре и фауне, народонаселении. Сведения об истории и культуре Центральной Азии были скудны и фрагментарны.

Экспедиционные исследования, инициированные в 1850-х гг. Русским Географическим обществом, положили начало той неустанной работе отечественных и зарубежных ученых, которая привела к сенсационным открытиям, обогатившим многие отрасли естественно-научного и социогуманитарного знания. Памяти мира были возвращены забытые цивилизации и очаги высокоразвитой культуры, погребенные в песках центральноазиатских пустынь, языки и великое письменное наследие народов, населявших оазисы Восточного Туркестана в I тыс. н.э., шедевры изобразительного искусства и памятники зодчества.

Книга М.И. Воробьевой-Десятовской воссоздает этапы того грандиозного исследовательского штурма Центральноазиатского региона, который был предпринят российскими учеными во второй половине XIX — первой четверти XX в. Написанная одним из лучших знатоков истории и культуры Центральной Азии, международно признанным источниковедом-палеографом, она удачно сочетает строгую научную документированность и высокое качество увлекательной востоковедной эссеистики.

Книга состоит из шести глав, приложения и блока иллюстраций. В первой главе — «Русские ученые на тропах Центральной Азии» представлена полномасштабная картина истории изучения региона в указанный период. Автор лаконично, но удивительно емко по содержанию характеризует исторические и геополитические факторы, способствовавшие развертыванию российских экспедиционных исследований Центральноазиатского региона, цели, задачи и приоритетные итоги работы отечественных путешественников — географов, ботаников, зоологов, собирателей рукописей и археологов. Значительное внимание уделено экспедициям, существенно пополнившим коллекции рукописей и старопечатных изданий Азиатского музея (ныне — ИВР РАН) и Государственного Эрмитажа, в частности путешествиям М.М. Березовского, А.Д. Клеменца, П.К. Козлова (первооткрывателя Хара-Хото), С.Ф. Ольденбурга. Отчетливо прочерчена роль российского консула в Кашгаре, ученого и дипломата Н.Ф. Петровского в обнаружении реликтов буддийской цивилизации I тыс. н.э.

Не лакируя историческую действительность, на фоне которой разворачивалась подвижническая деятельность отечественных исследователей Центральной Азии, М.И. Воробьева-Десятовская показывает, какими нелегкими путями обеспечивалось финансирование экспедиций и какая жесткая конкуренция со стороны зарубежных ученых сопровождала изыскательскую работу С.Ф. Ольденбурга, выдающегося востоковеда-археолога и палеографа. Состязанию в добыче и вывозе в Европу культурных ценностей азиатских народов российский академик противопоставил новый — культуросберегающий метод рабо-

ты с археологическими артефактами, принципиально исключавший варварское разграбление очагов ископаемой культуры.

Великолепно представлен в этой главе организационный аспект изучения Центральноазиатского региона — деятельность Русского Географического общества, Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии, роль С.Ф. Ольденбурга и В.В. Радлова как организаторов и координаторов международных исследований в области археологии Центральной Азии и дешифровки рукописей на неизвестных науке языках.

Вторая глава — «Этнокультурная история Центральной Азии», разбитая на 13 небольших подразделов, представляет собой великолепный по степени репрезентативности очерк, охватывающий историю, культуру, государственное строительство народов, населявших регион в различные эпохи начиная с глубокой древности. В центре внимания автора территория, конвенциально именовавшаяся в науке и политической географии второй половины XIX — первой четверти XX в. Восточным Туркестаном (совр. Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР), земля, по которой некогда пролегал Великий шелковый путь. М.И. Воробьева-Десятовская, характеризуя оазисы Восточного Туркестана как перекрестки межэтнических коммуникаций, аргументированно подчеркивает, что именно буддизм обеспечивал в I тыс. н.э. культурное единство этих цивилизационных очагов.

С неотрывным интересом читается третья глава — «Восточный Туркестан в Большой геополитической игре», где изложены ключевые сюжеты соперничества двух империй, России и Великобритании, за присутствие и преимущественное влияние в регионе и проникновение в Тибет. В этом процессе, как показывает автор, российские военно-политические и научные инициативы взаимно дополняли друг друга.

Четвертая, пятая и шестая главы книги посвящены экспедициям Н.М. Пржевальского и его учеников — В.И. Роборовского и П.К. Козлова. Автору удалось не только раскрыть вклад этих великих русских путешественников в комплексное изучение Центральной Азии, но и воссоздать те духовно-смысловые доминанты их личностей, которые обусловливали победу на избранном пути.

Чрезвычайно интересны материалы, представленные в приложении. Читатель получает возможность ознакомиться с отрывками из публикаций, существующих ныне в статусе библиографических раритетов, образцами научной и политической аналитики 1890-х гг., в частности со статьей военного корреспондента Н. Бронского «Англия, Россия и Китай в Восточном Туркестане». Впервые публикуются материалы из Архива востоковедов ИВР РАН — письмо Н.Ф. Петровского барону В.Р. Розену (от 6 января 1892 г.) о дислокации археологических артефактов на территории Восточного Туркестана и подготовленная им же записка «К вопросу о соперничестве русских и английских мануфактурных товаров на рынках Средней Азии». Приложение дополняется раритетными фотоматериалами.

Необходимо отметить, что издание книги М.И. Воробьевой-Десятовской осуществлено малым тиражом в качестве пилотного проекта. Между тем, данная монография, излагающая серьезную историко-культурную и геополитическую проблематику в форме, доступной широкому кругу читателей, несомненно была бы востребована не только специалистами в области изучения Центральной Азии, но и работниками средств массовой информации, политологами-практиками, студентами, аспирантами и преподавателями гуманитарных вузов. Думается, безотлагательное переиздание этой высокоинформативной книги крупным тиражом превратит труд М.И. Воробьевой-Десятовской в научный бестселлер.

А.Е. Лукьянов

Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители: М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. — СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 319 с.

Имя Оттона Оттоновича Розенберга (1888–1919), первого из блистательной плеяды учеников акад. Ф.И. Щербатского (1886–1942), прочно связано в истории востоковедения XX в. с периодом выдающихся достижений и международного признания отечественной буддологической школы. За пределами России О.О. Розенберг получил известность как

автор фундаментального новаторского труда — двухтомника «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам»[1]. Его вклад в теорию и методологию исследования буддийских письменных памятников стимулировал развитие отечественной буддологии вплоть до второй половины 1930-х гг., когда линия научной преемственности прервалась.

В последующие полвека опубликованное и неопубликованное наследие этого выдающегося ученого оставалось в российской науке невостребованным. Однако в 1990-х гг. идеи О.О. Розенберга, не утратившие своей эвристической ценности, обрели второе дыхание не только в трудах востоковедов-буддологов, но и в целом ряде историко-философских, культурологических и религиоведческих исследований.

Ежегодная конференция, учрежденная в 2007 г. в память об О.О. Розенберге, свидетельствует о планомерном возрождении традиций классического востоковедения в ИВР РАН. Отрадно, что в 2010 г. это научное мероприятие получило финансовую поддержку со стороны Президиума РАН, поскольку наличие средств позволило оперативно издать материалы конференции в виде солидного тома (объемом 20 п.л.), снабженного иллюстрациями.

Сборник «Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга» оставляет впечатление глубоко продуманного и тщательно подготовленного издания. На титульном листе книги размещен единственный ныне известный портрет ученого, обнаруженный в 2009 г. сотрудницей ИВР РАН С.И. Марахоновой в процессе архивных изысканий. Вступительная статья составителей сборника освещает этапы изучения научного наследия и заполнения пробелов в сведениях о его жизненном пути. Отмечается, в частности, что до 2000 г. не было доподлинно известно, где и когда он окончил свои дни, находясь в эмиграции, что порождало различные безосновательные домыслы, препятствовавшие в советский период пропаганде научных достижений О.О. Розенберга. В настоящее время благодаря усилиям эстонских коллег установлено, что он умер в ноябре 1919 г. от сердечной недостаточности в Таллине и был там же захоронен. Авторы статьи очерчивают вклад отечественных и зарубежных исследователей — Дж. Барлоу, А.А. Вигасина, Т.В. Ермаковой, М. Лаэнеметса, В.Г. Лысенко в издание неопубликованных работ и переписки О.О. Розенберга.

Во вступительной статье изложены также цели и задачи ежегодных чтений, призванных расширить научный дискурс об истории санкт-петербургской буддологической школы и продвинуть ее проблематику в такие отрасли социогуманитарного знания, как история философии, религиоведение, культурология, социология религии. Подчеркивается, что в организации чтений ИВР РАН сотрудничает с вузами Санкт-Петербурга, которые ведут подготовку молодых востоковедных кадров.

Доклады и статьи распределены по разделам, характеризующим основные направления научной дискуссии Чтений-2010: «О.О. Розенберг и санкт-петербургская буддологическая школа», «История философии и сравнительная культурология», «Религиоведение, социология религии и геополитика».

В разделе «Публикации» представлены вновь вводимые в научный оборот архивные материалы: «Документы по деятельности акад. Ф.И. Щербатского 1920-х — начала 1930-х гг.» (публикатор — Т.В. Ермакова) и «Петроградский дневник японист С.Г. Елисеева» (публикатор — С.И. Марахонова), снабженные вводными статьями и комментариями. Публикация фрагментов бытовых записей, которые делались С.Г. Елисеевым в период с 1 по 27 января и с 18 по 21 марта 1919 г., позволяет мысленно проникнуть в ту исключительно драматичную социокультурную ситуацию, в которой оказалась научная интеллигенция Северной столицы в разгар гражданской войны, и лучше понять мотивы тех, кто предпочел эмиграцию мукам голода и необустроенности жизни.

Документы по деятельности Ф.И. Щербатского характеризуют стремление российского академика продолжать в новых социально-экономических и политико-идеологических условиях работу, начатую в 1900-х гг.

В состав публикуемых материалов включены документы, раскрывающие направле-

[1] Первый том этого издания, содержащий «Свод лексикографического материала», был опубликован в 1916 г. в Токио. Второй, представляющий монографическое исследование «Проблемы буддийской философии», вышел в свет сначала на русском языке в Петрограде в 1918 г., а затем в переводе на немецкий язык в Гейдельберге в 1924 г.

ния источниковедческих и экспедиционных исследований, проводившихся Ф.И. Щербатским и его учениками как сотрудниками специализированного академического учреждения — Института буддийской культуры АН СССР, который функционировал в Ленинграде с 1928 по 1930 г. Во вводной статье Т.В. Ермакова аналитически воссоздала историко-научный контекст организаторской деятельности Ф.И. Щербатского, направленной на сохранение и развитие проблематики классического востоковедения в советский период.

В завершающем разделе сборника — «Из чтений прошлых лет» размещены пять не публиковавшихся ранее работ. Прежде всего хочется отметить представленные в этом разделе статьи основателя чтений В.И. Рудого (1940–2009) «Вклад классиков санкт-петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы, методики» (Чтения-2007) и «Развитие методологии санкт-петербургской буддологической школы в 1980-х–2000-х гг.» (Чтения-2008). Крупный современный исследователь буддийского философского наследия Индии В.И. Рудой возродил линию научной преемственности в отечественной буддологии и возобновил работу над главным источниковедческим проектом школы, созданной Ф.И. Щербатским и С.Ф. Ольденбургом, — изучением мегатрактата «Энциклопедия буддийской канонической философии» («Абхидхармакоша»). В указанных докладах прослеживаются стадии формирования теоретических принципов и проблематики школы и демонстрируются направления их развития в настоящее время — выявление категориальной структуры буддийской культуры, разработка метода структурной герменевтики, применяемого в анализе философских источников, трансрегиональный подход к интерпретации процесса становления буддийской традиции в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

Значительный интерес вызывает статья В.Г. Лысенко «О.О. Розенберг как ученик Ф.И. Щербатского» (Чтения-2007), в которой проводится глубокий сравнительный анализ позиций учителя и ученика по вопросам перевода буддийских философских источников на европейские языки, методологии и принципов их интерпретации. В статье содержатся также сведения о жизненном пути и научной деятельности Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Весьма информативна статья Т.В. Ермаковой «Институт буддийской культуры АН СССР» (Чтения-2009). В ней раскрывается роль С.Ф. Ольденбурга в создании этого учреждения и характеризуются структура, направления его деятельности. Следует подчеркнуть, что об Институте буддийской культуры АН СССР до сих пор было мало известно в истории отечественного востоковедения.

Статья М.И. Воробьевой-Десятовской «Буддийские рукописные раритеты из Центральной Азии» (Чтения-2009) привлекает внимание палеографическим описанием и атрибутированием манускриптов, добытых русскими исследователями в оазисах Восточного Туркестана в 1900–1910 гг.

Большинство докладов и статей участников Чтений-2010 посвящены не изучавшимся ранее проблемам. В.Ю. Климов в статье «Правила, регламентирующие поведение японских адептов буддийской школы „Истинной веры чистой земли“ во второй половине XV в.» показал, что дисциплинарные правила данной школы коррелировали с нормативными устоями сельских общин, свободных городов и регламентами, установленными местной земельной аристократией. С.Л. Бурмистров в докладе «Понятие мистицизма в историографии индийской философии» проследил особенности развития аналитического языка описания в интерпретациях практического компонента религиозно-философских систем Индии.

Особого внимания заслуживает статья Е.Ю. Харьковой «О трех „Великих редакциях“ переводов буддийских текстов на тибетский язык», в которой проанализирована рецепция буддизма в Тибете. В текст статьи включен выполненный автором перевод на русский язык уникального средневекового государственного документа, содержащего одобрение верховной властью принципа передачи буддийской терминологии лингвистическими средствами тибетского языка.

В кратком сообщении С.Х. Шомахмадова «Некоторые наблюдения над текстом неатрибутированной аваданы из коллекции Н.Ф. Петровского» высказываются весьма интересные историко-культурные предполо-

жения о жанровой квалификации одной из буддийских санскритских рукописей, добытых в Центральной Азии, — так называемой «Аваданы о гонге», хранящейся в фондах ИВР РАН.

Доклад М.И. Воробьевой-Десятовской «Космос и развитие буддийской философии» посвящен сравнительному анализу космологической проблематики в буддийской мыслительной традиции раннесредневековой Индии и Японии.

Т.В. Ермакова в докладе «Концептуальные идеи в трудах А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, М.И. Тубянского» глубоко проанализировала развитие теоретической мысли и научной проблематики санкт-петербургской буддологической школы в 1920-х — первой половине 1930-х гг. выдающимися учениками акад. Ф.И. Щербатского.

Путь О.О. Розенберга к созданию монографического исследования «Проблемы буддийской философии» панорамно представлен в статье Е.П. Островской «Пролегомены к „Абхидхармакоше“: теоретический вклад О.О. Розенберга».

Из докладов и статей культурологов хочется отметить актуальную по своей проблематике статью И.К.Москвиной «Государственный контроль перемещения культурных ценностей в странах ЕС и России: опыт культурологической компаративистики». Автором впервые в отечественной науке проводится сравнительная культурологическая интерпретация тех юридических понятий, посредством которых характеризуются предметы искусства, архивные материалы и документы, перемещаемые из страны в страну с целью выставочной деятельности или купли-продажи.

Среди докладов по вопросам социологии религии выделяются два — Б.Л. Четыровой «Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов» и Е.А. Островской «Транснациональный подход к анализу этнорелигиозных конфликтов (Центральноазиатский узел)». В докладе Б.Л. Четыровой на богатом эмпирическом материале анализируются функции буддизма как символического ресурса этнической самоидентификации двух центральноазиатских народов, исторически исповедовавших эту мировую религию. В докладе Е.А. Островской выдвигается новая социологическая концепция анализа геополитического соперничества мировых и региональных супердержав в зонах локальных этнических и этнорелигиозных конфликтов. Автор рассматривает конфликтные ситуации в Тибетском и Синьцзян-Уйгурском автономных районах КНР в контексте активности транснациональных коммуникативных сетей.

Резюмируя сказанное, хочется еще раз подчеркнуть высокий теоретический уровень трудов, опубликованных в сборнике «Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга», и пожелать организаторам конференции столь же плодотворно провести пятые чтения.

А.Е. Лукьянов

Кульганек И.В. **Монгольский поэтический фольклор: проблемы изучения, коллекции, поэтика.** — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. — 240 с. (серия “Orientalia”).

Монография И.В. Кульганек представляет собой одно из немногих исследований в мировом монголоведении, посвященное комплексному литературоведческому анализу малых жанров монгольского поэтического фольклора. На настоящее время в современной монголоведной науке не существует специального монографического исследования, в котором были бы столь подробно охарактеризованы все жанровые разновидности монгольской народной поэзии, зафиксированные за период с XIII по XX в. Рассмотрение художественного поэтического творчества монгольского народа дано в контексте его традиционной культуры и мировоззренческих представлений.

И.В. Кульганек поднимает важные для современного литературоведения и фольклористики вопросы, одним из которых является научное осмысление источниковедческой базы, выявление, систематизация и исследование фактического материала, хранящегося в архивных и рукописных фондах. Полнота и всесторонний охват богатейшего собрания монгольского поэтического фольклора, как однородных (по своему типу и времени возникновения), так и гетерогенных (по составу жанров), позволяет проследить эволюцию «единства в многообразии», картину взаимо-

действия «текста» с литературными и фольклорными традициями. Рассмотрение этого многообразия как единой системы является важным не только для отечественного литературоведения, но и для мирового монголоведения в целом.

Автор выявил в различных фондах и коллекциях (в составе которых имелись тетради, дневники, отчеты, экспедиционные записи, наброски, рукописные и ксилографические сборники разнородных сочинений, книги и многое другое) огромный пласт «текстов» и определил их жанровую принадлежность.

Продуктивным в работе является исследование композиционно-структурной организации и историко-культурных предпосылок появления ряда произведений малых жанров. Автор использовал различные методы анализа (сравнительно-исторический, структурно-типологический, статистический) и обращался к опыту мирового литературоведения, в частности к разработкам западных ученых, рассматривающих литературоведческие понятия, термины и определения на междисциплинарном уровне, например на уровне синтеза литературоведческого анализа с лингвистикой, семиотикой, психоанализом.

Монография И.В. Кульганек композиционно выдержана и логически последовательна. Она включает Введение, три главы, Заключение, список использованной литературы, несколько приложений, в одном из которых помещены тексты образцов монгольской народной лирики. Одно из приложений включает глоссарий монгольских слов и терминов, за ним следует список исполнителей монгольского поэтического фольклора и перечень рукописей и ксилографов Рукописного фонда и материалов архива Института восточных рукописей РАН, содержащих фольклорные образцы и документы, характеризующие данный фольклорный материал. В приложении приведены тексты 5 благопожеланий, 2 песен, 40 так называемых «слов по случаю», три текста восхвалений. В Указателе имен дано более 600 фамилий людей, связанных с изучением и собиранием фольклора. Список исполнителей состоит из более 80 монгольских имен и более 30 — бурятских. Список рукописей, содержащих монгольский поэтический фольклор, включает рукописи из личных архивов Д.А. Клеменца, А.М. Позднеева, К.Ф. Голстунского, Ц.Ж. Жамцарано, В.Д. Якимова, Б. Барадийна, Б.И. Панкратова, а также из тематических коллекций: «Монголия и Тибет», «Буряты и калмыки», «Материалы отдельных лиц». Список использованной литературы включает около 300 названий.

В первой главе — «Развитие теоретических взглядов на монгольский поэтический фольклор», посвященной изучению процесса формирования научных представлений и теоретических взглядов в России, на Западе и в самой Монголии на устное народное творчество монголов, автор представил обзор более чем двухвековой истории собирания и изучения монгольской лирики. Многолетний опыт собирательской и исследовательской деятельности предшественников, суммированный и обобщенный И.В. Кульганек, помогает воссоздать полную картину истории научного осмысления монгольского поэтического творчества, начиная от первых (лаконичных, но вместе с тем чрезвычайно важных) сведений о нем до научных теорий.

Историографическая часть монографии не ограничивается традиционным обзором изучения монгольской поэзии в его хронологической последовательности и локальной сосредоточенности (Россия, Запад, Монголия). И.В. Кульганек проецирует свое видение проблемы на историю формирования научных взглядов, теорий и методологических подходов российских, зарубежных и монгольских ученых. Автор выделяет приоритеты российских монголоведов, определивших главные признаки монгольской фольклорно-литературной традиции, ее закономерности, типологические и генетические корни, внесших большой вклад в теорию литературоведения и понимание процесса формирования образной и поэтической системы монгольского фольклора.

Примечательно, что в поле зрения автора находятся труды западных исследователей, обративших внимание прежде всего на высокий уровень словесного искусства монголов и рассмотревших монгольский фольклор в его основных проявлениях (структурном, субстанциональном, прагматическом и т.д.), во взаимосвязи с мировоззренческими представлениями и религиозной практикой монголов, в контексте культур других народов.

И.В. Кульганек останавливается на достижениях монгольских ученых в области

изучения жанровой специфики, национального своеобразия фольклорных произведений монголов и касается вопроса об идеологизированности научных концепций монгольских фольклористов, пытавшихся в свое время рассмотреть «народную» поэзию вне шаманской традиции.

Во второй главе — «Коллекции монгольского фольклора» автор, оперируя объемным фактическим материалом, систематизировав его и подвергнув структурному анализу, предлагает читателю список малых жанров монгольского поэтического фольклора, которые он обнаружил в самых различных источниках: в эпических произведениях, в исторических хрониках, в буддийской канонической литературе, в культовых текстах и в других разножанровых сочинениях. Это дает возможность представить жанровую палитру письменного и устного наследия монгольских народов, хранящегося в фондах ИВР РАН. Характеризуя данный материал, автор выделяет такие аспекты, как диалектные особенности, этническая или родовая принадлежность, социальный статус информанта, форма записи, наличие комментариев к фольклорному образцу, подтверждающие аутентичность и указывающие на научную ценность исследуемых фольклорных текстов.

Выявление фольклорного материала сопровождается в монографии анализом и комментариями (например, на наш взгляд, очень ценна информация о рукописи, которая представляет собой, по словам автора, «почти готовую к изданию „Ойратскую хрестоматию“, содержащую тексты на *тод бичиг*, в том числе фольклорные»). Вызывают интерес так называемые «неожиданные находки в фондах» — так автор обозначил выявленные им сведения об имеющихся «описаниях различных хубилганов и обо» и «текстах, произносившихся при благодарственных приношениях перерожденцам».

Вместе с тем, хотелось бы заметить, что вышеназванная глава была бы еще содержательней, если бы автор более полно раскрыл механизм определения жанровой принадлежности многочисленных фольклорных образцов, представленных в фондах в виде «текстов», и развил бы свой важный тезис об «ином представлении монголов о жанровой принадлежности произведений и иных принципах жанрового деления». Это пожелание продиктовано тем, что проблема «жанровых обозначений», «нечеткого разграничения функциональных и художественных начал» литературных родов и фольклора монголов до сих пор не получила своего полного разрешения.

Третья глава — «Поэтика монгольской народной лирики» является логическим продолжением исследования жанрового многообразия монгольского поэтического фольклора, его структурных и художественных особенностей, прежде всего металогии и мнемотехники. В ней формульность монгольского фольклора связывается с особенностями поэтического мышления монголов, с их архаичным сознанием. Такой подход подводит к заключению, что «формула концентрирует в себе целый ряд ключевых закономерностей фольклорной эстетики и поэтики» и обеспечивает каноничность монгольской традиционной поэзии. Автор рассматривает отдельные приемы и принципы поэтического творчества монголов и определяет сущностные, характерологические составляющие целого явления, такие как «ярко выраженная устойчивость закономерностей, наблюдаемая при создании образов и структуры (художественной формы)», фиксированность системы художественных образов, поэтических приемов. Эти и другие наблюдения приводят к мысли о существовании в монгольской традиционной поэзии канона, т.е. определенной эстетической нормы, художественно-поэтической традиции, а также системы правил построения текста. Автор объясняет сущность того, что скрыто в формулах монгольской лирики, вскрывает эстетические ценности народа, закодированные в формулах и фразеологизмах.

Концентрация на анализе формальных признаков поэтики монгольского фольклора, погружение в ее ассоциативный мир привело автора к важным обобщениям, например таким, что «мерой и критерием изображаемой в монгольском поэтическом фольклоре действительности является традиционность», что «традиционной идее, знанию, переживанию соответствует определенная формула». Однако не совсем ясно, как эта «формула» реализуется в поэтическом тексте многожанрового монгольского фольклора, как прослеживается ее устойчивость и традиционность.

Один из разделов третьей главы монографии посвящен отражению смеховой культуры в монгольской фольклорной традиции. Анализ лексики, отображающей различные оттенки смеха, изучение терминологического корпуса, семантики смеха, его разновидностей (юмористический и сатирический) дает основание определить высокий уровень смеховой культуры, многообразие эстетических чувств, остроту ума и оригинальность суждений монгольского народа.

Третья глава включает также раздел «Иносказание в монгольском поэтическом фольклоре», посвященный одному из обязательных элементов монгольской культуры и древних анимистических воззрений. Объясняя природу иносказаний, автор обращается к анализу традиционной обрядности монголов. Наличие «иноговорения» в свадебных и похоронных обрядах, во время охоты, перекочевок, в обращении с детьми, гостями, животными связывается с продуцирующей магией слов, со стремлением человека обезопасить себя от внешнего, неизвестного и потому опасного, мира. Рассмотрев жанрообразующие функции иносказания, И.В. Кульганек приходит к выводу, что в основе загадок лежат слова-заместители, тематический состав которых определен «культурой, поэтической традицией, каноном». Анализ лексических элементов, выступающих в роли слов-заместителей, позволил исследователю определить характер распределения последних в загадках: 38% — о животном и растительном мире, насекомых и птицах; 51% — о человеке и его деятельности; 7% — о духовном мире человека и 5% — о явлениях природы. Количественные показатели стали основой для обобщений, в частности, автор отмечает, что самая малочисленная тематическая группа (о явлениях природы) представляет собой наиболее древний пласт. Было бы желательно, если бы данный тезис был подтвержден и другими аргументами.

Монография И.В. Кульганек свидетельствует об обширных знаниях автора в изучаемой области, о его широкой научной эрудиции. Творческие подходы к научному осмыслению разнообразного и объемного фактического материала, комплексный характер исследования, новизна суждений и теоретическая обоснованность выводов свидетельствуют о серьезности проделанной научной работы и о существенном вкладе, внесенном автором данной работы в развитие отечественного литературоведения и монголоведения.

Результаты научных поисков и находок И.В. Кульганек важны для будущих литературоведческих и фольклористических монголоведных исследований других ученых, а выявленные материалы являются богатой источниковедческой базой для изучения бытования, поэтики, структуры и художественных особенностей монгольского фольклора.

Е.Э. Хабунова

Гончог-Чжигмэд-Ванбо. **Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже «Брод, ведущий к удивительно благому уделу»** / Введение, перевод, комментарии Н.В. Цыремпилова. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2008. — 312 с. (Pax Buddhica).

Рассматриваемое издание подготовлено известным бурятским ученым, специалистом по тибетской истории и тибето-монгольской археографии, хранителем тибетского и монгольского фондов ИМБТ СО РАН к.и.н. Н.В. Цыремпиловым. Оно представляет собой логическое завершение многолетней работы автора по переводу и исследованию биографии одного из самых знаменитых ученых буддистов в истории Тибета — Всеведущего Чжамьянг Шепы I (Чжамьян-Шадбы в монголизированном написании), Нгаванг Цондуя (1648–1721), автора классических учебников по различным философским дисциплинам, выдающегося йогина и ритуалиста, основателя великого монастыря Лавран Ташикьил (Дашичил в монголизированном написании), который стал главным оплотом буддийской учености в районе Амдо (Восточный Тибет).

Книга состоит из двух частей: 1) введения, в котором автор характеризует личность Чжамьянг Шепы I, текст его биографии и исторический фон эпохи, в которой ему пришлось жить; 2) перевода сочинения, которое занимает 123 листа тибетского ксилографа стандартного формата и 210 листов рукописи монгольского перевода. Русский перевод выполнен с тибетского языка, но монголь-

ский текст использовался для разъяснения некоторых сложных мест.

Введение начинается с краткой характеристики «главного героя» книги, который за широту и глубину своих знаний был прозван современниками Кункьеном (Всеведущим). Не зря Ф.И. Щербатской сравнивал его с европейским современником — В. Лейбницем. Последующие подразделы введения на высоком научно-теоретическом уровне характеризуют историю изучения источника, его структуру и значение для исследований тибетской историографии. Простое перечисление заголовков показывает продуманность структуры введения: «Историография научных исследований жизни и трудов Чжамьян-Шабды I», «Тибетские агиографии», «Об авторе произведения» (Чжамьяне Шепе II, т.е. перерождении того самого человека, чью биографию он написал), «Сведения об источнике», «Рукопись монгольской версии источника», «Агиография Чжамьян-Шабды I „Брод, ведущий к удивительно благому уделу“ как источник по политической истории Тибета и других областей Внутренней Азии».

Последний подраздел особенно интересен, поскольку показывает, как средневековый текст, написанный в строгом соответствии с требованиями агиографического жанра, может быть использован современным историком для расширения и уточнения знаний о конкретном историческом периоде. Между сообщениями о сугубо религиозных аспектах жизни Нгаванг Цондуя (его учеба, успехи в диспутах, встречи с различными наставниками, отшельничество, проповедническая деятельность, руководство ритуалами) то и дело проскальзывают сообщения о его участии в политической жизни Тибета в ключевой период истории страны, когда ее фактический правитель, регент Сангъе Гьяцо, попытался путем ловкого маневрирования между различными военными силами в лице хошутов, джунгаров и маньчжуров отстоять свою собственную власть и вместе с тем независимость Тибета. В этой ситуации часть элиты школы гелук, включая Чжамьянг Шепу I, поставила «интересы традиции выше интересов страны» (с. 45). Желая обезопасить свою школу от возможных карательных акций со стороны маньчжурского Китая, потребовавшего выдачи Шестого Далай-ламы, Чжамьянг Шепа I настоял на этом шаге. «В выборе между Далай-ламой как символом теократического государства и верховенством собственной традиции Чжамьян Шадба выбрал последнее. Этот шаг немедленно вызвал протесты и беспорядки на факультете, возглавлявшемся Чжамьян-Шадбой, которые в итоге были подавлены хошутами. Можно назвать эту позицию политической ортодоксией, но лишь в том смысле, что она отвечала политическим интересам гелугпы как традиции и была направлена на защиту ее верховного положения. Политика Далай-ламы V не находила поддержки у многих представителей течения желтошапочников, поскольку они могли полагать, что их традиция уже перешагнула границы тибетского государства, став явлением более глобального значения. Дальнейшее распространение традиции последователей Цзонхавы, а в их глазах и истинного учения Будды, таким образом, было напрямую связано с дальнейшей экспансией империи Цин» (там же).

Перед нами достоверная интерпретация «лакированного» пассажа из биографии:

«Однажды из Китая прибыл посланник с приглашением для кушаба Цаньян-Чжамцо посетить Китай. Хан созвал на совет лам и должностных лиц [монастырей] Сэра, Брэйбун, Галдан, Верхнего и Нижнего [факультетов] Тантры.

— Будет лучше, если [Далай-лама] не поедет, — говорили все.

Владыка же сказал: „Если не отправить кушаба в Китай, то не придется ждать от императора ничего хорошего. Если же отправить [его], то это принесет пользу и делам самого кушаба, и Учению“. Тогда большинство [лам] обвинили [Владыку] в том, что [он], настоятель Романа, недолюбливает [Далай-ламу].

Драгоценный кушаб [все же] принял решение и отбыл в Китай, по дороге остановившись на постой в цаннидском саду [монастыря] Брэйбун. Несколько брэйбунских послушников не отпустили [его продолжить путь], а пригласив во дворец Галдан, оставили [его там].

После один-два злонамеренных человека подняли шум и беспорядок в Брайбуне, но в конце концов все успокоилось само по себе. И снова Победоносный кушаб, согласно пожеланиям императора и Лхавсана, [продолжил] путь в Китай».

В тексте не сказано ни слова о том, что Шестой Далай-лама по дороге умер. Более того, из дальнейшего повествования неосведомленный читатель ничего бы не понял об интриге с появлением второго Шестого Далай-ламы, которому протежировали маньчжуры, и потом Седьмого Далай-ламы, которого в итоге признали все тибетцы.

Говоря о второй части книги, содержащей перевод биографии, следует иметь в виду, что это сочинение не переводилось ранее ни на один европейский язык. В тексте содержится огромное количество фактической информации: имена исторических деятелей, географические названия, названия сочинений и т.д. Автору пришлось произвести колоссальный труд по идентификации этих имен и названий, и он в целом блестяще справился с задачей, что воплотилось в многочисленных сносках, в которых приводятся комментарии к большинству встречающихся имен собственных. Некоторой недоработкой можно считать разве то обстоятельство, что иногда автор оставляет в тексте латинскую транслитерацию названий тех или иных сочинений, не делая попытки их перевода на русский язык. Кроме того, изредка в комментариях обнаруживаются небольшие неточности. Так, например, разъясняя термин «blo rtags», объединяющий два предмета внутри курса праманы — лорик и такрик, — автор пишет о них, что это «дисциплины... связанные с изучением буддийской логики и эпистемологии соответственно» (с. 89), в то время как предметом лорик является теория познания (эпистемология), а предметом такрик — теория силлогизма. Стоит отметить, что в другом месте (с. 166), комментируя термин «прамана», Н.В. Цыремпилов определяет весь этот предмет как эпистемологию, что, очевидно, не вполне корректно и входит в противоречие с первым высказыванием.

Русский перевод сочинения, учитывая его сложность и смысловую насыщенность, следует признать очень качественным с научной точки зрения. Текст при этом читается достаточно легко, исключая отдельные пассажи, объективно перегруженные специфической информацией. Читатель, без всякого сомнения, может ощутить особую атмосферу произведения средневекового тибетского автора, для которого сны, предсказания, гадания и т.д. имеют такое же значение, как и реальные действия объекта повествования. Очень интересны яркие полемические вкрапления, особенно касающиеся представителей дацана Лосэл-линг, исторически соперничающего с дацаном Гоманг, к которому относился Чжамьянг Шепа I. Первые неизменно изображаются недостаточно образованными, слабыми диспутантами, ими движет себялюбие. Лишь один из них характеризуется с положительной стороны, поскольку он был учеником и почитателем Чжамьянг Шепы I, и все же он описан как человек не великого ума.

При всех несомненных достоинствах русского текста, к нему все же можно предъявить некоторые претензии с точки зрения литературного перевода, особенно это касается поэтических фрагментов, которые встречаются в заключении к каждой из десяти глав и иногда внутри них. Представленный Н.В. Цыремпиловым прозаический перевод этих стихов, сложенных в традиционном орнаментальном стиле, заимствованном тибетцами из индийской поэтики, безусловно, передает многие стилистические особенности оригинала, но все же далеко не всегда безупречен в художественном отношении. В качестве примера можно привести заключительные стихи главы 7, в которой я выделил подчеркиванием не вполне удачные, на мой взгляд, слова и обороты:

«В час, когда Ты, сияющий великолепием двух собраний и обладающий тысячью глаз, наблюдающих за всеми дхармами, великий друг и владыка богов, воссел на великий неустрашимый трон Учения в радостной небесной обители на вершине горы, еще в древности собранной из драгоценностей, сто счастливых богов овладело счастьем неустрашимости перед враждебными асурами. Ты, великий лев слова, хозяин снежных ущелий искусных рассуждений, наводишь трепет на всех надменных зверей. Не увидев молочный океан [Твоего] светлейшего лика с белейшей лотосовой улыбкой, нельзя взрастить свой ум великолепием нектара проповедей. Поэтому стаи мудрых белых гаруд следуют за Твоими стопами, спеша поклониться [Тебе].

С неба, затянутого тучами милосердия, слышатся удары грома благой проповеди и смех шуршащего дождя, волнующие океан Учения Могущественного. Золотое колесо благих проповедей с тысячами спиц исследования движется в центр четырех материков

верующих, овладевая всеми землями Учения Могущественного. Твои слова, Всеведущий Вращающий Колесо Учения сутр и тантр, миллионы подвластных ученых и практиков трех миров ставят во главу угла!» (с. 204).

Надо признать, что в смысле выработки принципов художественного перевода тибетской литературы мы по-прежнему стоим в начале пути. Полагаю, впрочем, что в любом случае стоит избегать в переводе оборотов, которые хотя и точны в отношении оригинального текста, однако могут вызвать улыбку у читателя, не знакомого с образной системой тибетской поэтики, как, например, следующая фраза:

«[И вот,] этот гусь, исполненный отваги бодхисаттвы, не спеша летит к океану Уя и Цзана, дабы принять угощение нектаром благой проповеди» (с. 80). Полагаю, сноска, говорящая, что «гусь в традиционной тибетской литературе является символом чистоты и святости», не сильно спасает положение.

Не могу также не пожалеть о том, что во введении автор не уделил особого внимания стилистике стихотворных фрагментов и вообще стилистике произведения. Пожалуй, это единственный методологический упрек, который я мог бы адресовать автору.

Особая ценность издания, на мой взгляд, состоит в том, что оно впервые позволяет из первых рук, а не из общих описаний, в деталях проследить за перипетиями жизни тибетского монаха, достигшего высочайшего положения исключительно за счет собственных выдающихся умственных качеств, а не за счет того, что он был признан перерождением какого-нибудь ламы. Перед нами разворачивается вся жизнь этого человека с детства и до самой смерти, мы вместе с ним проходим через ее этапы, как типичные для всех тибетских монахов, так и особые, характерные только для высших из них.

Таким образом, благодаря работе Н.В. Цыремпилова в распоряжении отечественных исследователей и просто интересующихся читателей оказался один из наиболее известных образцов тибетской биографической литературы, позволяющий глубже проникнуть в историю и культуру тибетцев. Можно сказать, что книга Н.В. Цыремпилова является достойным продолжением трудов знаменитых представителей российской буддологии, тибетологии и монголистики первой трети XX в., прежде всего А.И. Вострикова (1904–1937), на чей классический труд по тибетской исторической литературе он неоднократно ссылается. Так восстанавливаются нити, бессмысленно оборванные много лет назад.

А.В. Зорин

***И.Р. Гарри*. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX — начало XXI в.).** Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009, 320 с.

Рассматриваемая монография является важнейшей работой по современной истории Тибета. Она основана на большом количестве источников на китайском и английском языках, включая малоизвестные архивные материалы (эти источники подробно охарактеризованы во введении к книге). Ценные сведения автор, И.Р. Гарри, занимающаяся проблемами современного социально-экономического положения Китая, прежде всего его национальных окраин, получила также в ходе нескольких поездок по тибетским регионам КНР, Непалу и Индии.

В своей книге И.Р. Гарри обстоятельно анализирует основные события тибетской истории начиная с конца 1940-х гг., когда Народно-освободительная армия коммунистического Китая заняла восточные регионы территории, традиционно населенные тибетцами, и вплотную подошла к границам Центрального Тибета, контролировавшегося правительством Далай-ламы. Периодизация этих основных событий соответствует первым пяти главам книги: «Инкорпорация Тибета в состав КНР (1949–1951)», «Исполнение Тибетом и Китаем Соглашения из 17 пунктов (1951–1959)», «„Демократические“ реформы в Тибете (1959–1966)», «Культурная революция (1966–1976)», «Реформы в Тибете: стабильность и/или развитие? (1976–2001)».

В первой главе И.Р. Гарри убедительно показывает, что подписание в 1951 г. Соглашения из 17 пунктов, которое «впервые в истории однозначно определило статус Тибета как части Китая», было неизбежным. В ситуации, когда китайская армия была готова в любой момент начать наступление на Центральный Тибет, а мировые державы, на помощь которых рассчитывали тибетцы (Великобри-

тания, Индия и США), отказались признать независимый статус Тибета и оградить его от агрессии, — подписание документа, который гарантировал широкую автономию с сохранением всех институтов старой власти, но в составе КНР, являлось единственной альтернативой войне, в которой у тибетцев, упустивших вследствие внутренней борьбы за власть возможность создать боеспособную армию, заведомо было очень мало шансов на победу. Наиболее интересно описание процесса переговоров между тибетской делегацией и китайскими властями по поводу текста Соглашения. Делегации пришлось взять на себя ответственность за выработку конечного текста, поскольку согласовывать его с Лхасой было невозможно из-за крайней медлительности лхасских чиновников, не понимавших всей сложности ситуации, в которой оказался Тибет, и настаивавших на затягивании переговоров.

Вторая глава раскрывает причины, приведшие к восстанию тибетцев 1959 г. В период с 1951 по 1959 г. обе «стороны — социалистический Китай и теократический Тибет — сделали попытку существования в рамках обоюдно подписанного Соглашения» (с. 107). Китайская центральная власть и лично Мао Цзэ-дун требовали от китайских военных и чиновников, обосновавшихся в Тибете, не форсировать ситуацию, а попытаться закрепиться и расширить влияние среди местного населения. Тем временем в Восточном Тибете, районах Амдо и Кам (Кхам), на которые не распространялись положения Соглашения, коммунистические преобразования осуществлялись без оглядки на местные нормы и обычаи. Это привело к широкому народному сопротивлению со стороны тибетцев, на подавление которого была направлена армия. В Центральный Тибет хлынул поток беженцев, которые стали подогревать недовольство местных жителей, в своем большинстве воспринимавших китайцев как иностранцев, силой установивших контроль над их страной. Далай-лама, мнимая угроза жизни которого стала поводом для восстания, не видя другого пути остановить кровопролитие, покинул Лхасу и бежал в Индию. Силы восставших и НОАК были неравны. Подавив сопротивление, китайская власть фактически отказалась от соблюдения условий Соглашения из 17 пунктов и распространила жесткие методы насаждения «демократических» реформ на весь Тибет. Как отмечает автор, «в рассматриваемый период 1951–1959 гг. в китайском руководстве… преобладал реалистический подход к тибетской политике, направленный на сближение с тибетской правящей элитой, через сотрудничество с которой предполагалось постепенно интегрировать Тибет в состав многонационального Китая. Но упорное неприятие существующего положения вещей с тибетской стороны вкупе с натиском приверженцев жесткой линии с китайской исключало на данном этапе возможность компромисса, что и привело к неизбежному финалу» (с. 108).

В заключении к третьей главе автор пишет: «Восемь лет реформ в Тибете (1959–1966 гг.) без преувеличения „опрокинули небо и перевернули землю“. По теории китайской историографии, „демократические реформы способствовали превращению феодально-крепостной системы собственности в индивидуальную собственность трудового народа. Период урегулирования позволил осуществить социалистические преобразования сельского хозяйства, скотоводства и ремесленного производства, перепрыгнуть через капиталистическую фазу и вступить на путь социализма“… Другими словами, Тибету потребовалось всего восемь лет на то, чтобы из феодализма, минуя капитализм, „прыгнуть“ в социализм» (с. 154). Этот прыжок дался тибетцам дорогой ценой. Репрессии против участников восстания («По некоторым данным, между мартом 1959 и сентябрем 1960 г. было убито 87 тыс. тибетцев, арестовано 25 тыс., в течение года, начиная с 1959 г., за границу бежало в общей сложности около 80 тыс. человек» (с. 125)), повсеместное закрытие монастырей, насильственное размонашивание, поругание древних тибетских святынь, кампания по дискредитации Панчен-ламы, который осмелился подвергнуть критике политику местных властей в Тибете, голод и обнищание деревни, вызванные неразумной политикой как центральной, так и местной власти, — вот неполный перечень явлений, сопровождавших «демократические реформы» в «освобожденном» Тибете.

Однако своего апогея политика подавления национальной тибетской культуры и тибетского этноса в целом достигла в годы «великой пролетарской культурной революции», которой посвящена четвертая глава исследования. Автор подробно останавлива-

ется на внутренней фракционной борьбе между местной властью в Тибете и хунвэйбинами, прибывшими из центрального Китая для борьбы с «пережитками прошлого» и насаждения подлинно прогрессивных форм культуры и общественной организации. Ситуация балансировала на грани гражданской войны, в которой, правда, большинству населения отводилась роль статистов. В эти годы были введены запреты на ношение традиционной одежды, на народные праздники, танцы, исполнение религиозных обрядов, даже на естественное использование родного языка — «появился так называемый „тибетско-китайский язык дружбы“, представлявший смешение двух языков с непонятными для большинства тибетцев грамматикой и лексикой» (с. 162). Подрыв религиозной культуры, начатый в предыдущий период, в эти годы осуществлялся с особым рвением: к 1965 г. было разрушено 80% от общего числа монастырей, а к 1976 г. в Тибетском автономном районе (образованном в 1965 г.) осталось лишь 8 монастырей и 800 монахов (см. там же). Сами монастыри и храмы варварски уничтожались, хранившиеся в них ценности были разграблены. «Разрушению подверглись даже главные монастыри Тибета: Дрепун, Сэра и Гандэн. Гандэн, первый гелукпинский монастырь, основанный Цзонхавой, взрывали динамитом. Через три года после начала „культурной революции“ „весь тибетский пейзаж представлял собой руины, напоминая разбомбленные города“» (с. 163). Насильственная организация коммун, грабительские условия оплаты труда, стихийные бедствия усугубили экономическое положение простых людей, вновь вспыхнул голод, продлившийся пять лет, с 1968 по 1973 г. Лишь смерть Мао Цзэ-дуна положила конец «десятилетию бедствий», которое сотрясло до основания весь Китай и «нанесло самый сокрушительный удар по тибетцам и их культуре» (с. 177). Вывод автора относительно долгосрочных перспектив сино-тибетских отношений неутешителен: «„Культурная революция“ воспринимается тибетцами как уничтожение тибетского образа жизни и их этнической идентичности и своими последствиями имела болезненный, трудноразрешимый конфликт на этнической и религиозной почве» (там же).

До некоторой степени ущерб, нанесенный Тибету в годы правления Мао Цзэ-дуна, был компенсирован в период реформ, начавшийся в 1976 г. Ему посвящена пятая глава книги, в которой подробно рассматриваются вопросы экономического, социального, культурного развития Тибета. Автор критически анализирует действия официального правительства по развитию экономики и социальной структуры Тибета, возрождению его самобытной культуры, особенно религиозной ее составляющей, во многом определяющей этническое самосознание тибетцев. Наряду с несомненными достижениями (развитие инфраструктуры, социального образования и медицины, восстановление монастырей, поддержка тибетского языка, полномасштабное издание тибетской литературы и т.д.) отмечаются факторы, мешающие признать в полной мере успешными действия китайских властей в Тибете. Последние вкладывают огромные средства в регион, однако главным выгодоприобретателем от этих вложений выступает тибетское чиновничество. «В результате Тибет продолжает оставаться регионом с самым высоким уровнем бедности среди сельского населения. Фактически получается, что тибетцы оказываются вне рамок стремительно растущего государственного сектора экономики Тибета, который существует как бы сам по себе. Он не затрагивает сельское население, составляющее более 80% тибетцев, 15% образованных тибетцев заполняют административные и профессиональные ниши правительственного сектора и получают самую высокую в стране заработную плату» (с. 196). Реальный сектор экономики развивается очень слабо, «зависимость экономики от центральных субсидий и инвестиций все больше углубляется и становится негативным фактором современной ситуации в Тибете» (там же). Кроме того, «в Тибете самые слабые показатели в области образования по всей стране: 45,5% тибетцев никогда не учились в школе, то есть являются фактически неграмотными» (с. 209). Нельзя не отметить также, что возрождение религии привело к росту национализма среди тибетцев, и это, в свою очередь, заставило власти частично вернуться к политике запретов и репрессий. Как констатирует автор, концепция развития, на которую делает ставку китайская власть, входит в противоречие с концепцией этнической стабильности, которое порождает конфликты «„модернизация — традиционализм“, „социализм —

буддизм“, „единство — сепаратизм“ и т.д. Разрешение дилеммы „развитие — стабильность“… в основе которой лежит религиозный вопрос, — самая трудная задача правительства КНР, успешное разрешение которой будет означать разрешение тибетского вопроса в целом» (с. 218).

Шестая и седьмая главы книги посвящены истории диалога/противостояния между тибетским правительством в изгнании во главе с Далай-ламой и центральным правительством КНР («Сино-тибетский диалог: проблемы и перспективы») и перспективам разрешения тибетского вопроса («Тибетская автономия: реальность и будущее»).

В заключении к первой из них автор пишет: «С одной стороны, нельзя не отметить несомненный успех тибетской стороны в обретении международной поддержки на всех уровнях, включая официальный. Давление на КНР со стороны мировой общественности, безусловно, не остается без внимания в Пекине. Но оно не помогает разрешить проблему или хотя бы смягчить позицию центральных властей, а, наоборот, подрывает позиции сторонников этнически направленной политики и идет на руку приверженцам жесткой линии, политические действия которых несут потенциальную угрозу тибетской культуре» (с. 261–262).

Именно о последних идет речь в начале седьмой главы книги. Автор констатирует, что смягчению китайской позиции мешает местная власть, в которой наряду с китайцами тон задают тибетцы, выдвинувшиеся в 1960–1970-е гг. и не заинтересованные в диалоге с тибетской диаспорой и предоставлении широкой автономии Тибету, на которой настаивает Далай-лама. «Высший кадровый состав Тибетского автономного района всегда был и продолжает оставаться самым консервативным (левым) звеном руководства КПК… Примечательно, что из семи первых секретарей парткома ТАР, с 1980 г., шестерых можно причислить к приверженцам жесткой линии, за исключением У Цзинхуа, единственного неханьца, принадлежавшего к национальности и» (с. 269). Интересно, что Ху Цзинтао, нынешний председатель КНР, при котором жесткая линия в отношении Тибета вновь обрела четкие очертания, также два года возглавлял партком ТАР, пока не был призван в Пекин. Следует отметить, что не только должность первого секретаря парткома ТАР, фактически правителя региона, но и другие ключевые посты в подавляющем большинстве занимают назначенцы из Пекины, этнические китайцы. Поэтому лукавой выглядит статистика, согласно которой в 1996 г. количество кадровых работников тибетской национальности и других нацменьшинств составило 73,88%. Реальной власти в своей стране тибетцы до сих пор не имеют. Во второй части этой главы представлены различные концепции подлинной тибетской автономии в составе КНР: одна из них предложена Далай-ламой, другие сформулированы китайскими интеллектуалами, как центристами, так и либералами. Ни одна из них не может быть реализована при нынешнем жестком курсе, который все глубже заводит ситуацию в тупик. Автор заключает свою работу словами знаменитого американского тибетолога М. Голдстейна: «Тибетский вопрос достиг опасного поворотного пункта, и дело остается за политиками, которым решать, следует ли прислушаться к голосу разума, раздающемуся все более настойчиво, или продолжать конфронтацию, последствия которой могут стать разрушительными» (с. 293).

Полагаю, краткое описание глав книги дает представление о том, насколько логична и выверена ее структура. Методология исследования также не вызывает нареканий, за исключением двух сомнительных моментов. Во-первых, в конце пятой главы автор рисует довольно идиллическую картину жизни тибетцев Восточного Тибета, которую она наблюдала лично осенью 2008 г.: «Дома жителей, административные здания, школы, больницы, монастыри — все заново отстроены или полностью отреставрированы… Все историко-культурные и религиозные объекты, посещенные экспедицией, полностью отреставрированы и находятся в прекрасном состоянии. Население свободно исполняет религиозную деятельность, монастыри и храмы проводят службы и ритуалы. Фотографии Далай-ламы можно обнаружить почти в любом доме… Тибетская культура, развитие которой особенно поощряется правительством КНР, возродилась в Кхаме. Телевидение на всех тибетских диалектах, песни, танцы, национальные костюмы, традиционные обычаи, праздники, разговорный язык — все это воочию наблюдается в Кхаме» (с. 217). Эта

картина сильно дисгармонирует с общим повествованием, которое прежде всего касается ситуации в ТАР, куда Восточный Тибет не входит, вследствие чего возникает вопрос: расцвет культуры, засвидетельствованный автором в этом регионе, является особенностью только последнего и, если это так, почему иначе дело обстоит в других областях этнографического Тибета? Вопрос повисает в воздухе и приобретает особую остроту при чтении следующей главы, в которой приводится подробная хронология событий 2008 г. вокруг Олимпийских игр в Пекине, вскрывающих большой уровень межнациональной напряженности в Тибете. Эта хронология, занимающая десять страниц, также вызывает сомнения, поскольку многие события, включенные автором в повествование, уже два года спустя выглядят утратившими актуальность.

Но главная претензия к книге лежит не в области содержания, а в области русского языка. К сожалению, в тексте нередки стилистические погрешности, неправильные согласования слов, ошибки в словоупотреблении и т.д. Особенно это свойственно многочисленным переводам цитат из документов и исследований, сделанным с китайского и английского языков и очень часто страдающим буквализмом. Приведу лишь несколько примеров:

«Но когда началось осуществление, методы раз за разом становились все более неистовыми, получились огромные перегибы, такие, как желание ускорения и поверхностное исполнение; границы стали расплывчатыми, а защита недостаточной» (с. 139).

«Китай растет как могущественное государство благодаря ее огромному экономическому прогрессу… В этом году китайский народ с гордостью и рвением ждет открытия Олимпийских игр» (с. 250).

«Это заявление воодушевляет в то время, когда возрос скептицизм в искренности Китая разрешить тибетский вопрос посредством диалога» (с. 256).

Полагаю, вину за эти несущественные для сути дела, но все же досадные погрешности должна в полной мере разделить с автором редактор Э.Ц. Цыбенова, которой, очевидно, недостает квалификации для работы с книгами, выходящими под грифом РАН.

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что выход книги И.Р. Гарри является важной вехой в развитии отечественной тибетологии. Ее взвешенное исследование, критическое в отношении как официальной китайской пропаганды, так и в отношении недостоверных сведений, на которые опирается тибетская сторона в своей полемике с Пекином, будет интересно и полезно не только тибетологам, но и китаистам, политологам, обществоведам. Вопросы, поднимаемые в книге, чрезвычайно важны и для российского общества, так как проблема сохранения национальных особенностей при объединении людей различных этносов в единую политическую нацию стоит в России очень остро.

А.В. Зорин

Отклик на статью В.В. Емельянова «О происхождении Энкиду в аккадском эпосе (к интерпретации Gilg. Ep. I ii 35-35a)» // Ассириология и египтология. СПб., 2004, с. 86–97.

Откликаться на эту небольшую публикацию не имело бы смысла, если бы в ней автор не позволил себе усомниться в точности перевода отрывка из эпоса о Гильгамеше нашего выдающегося ученого-древневосточника Игоря Михайловича Дьяконова (1915–1999). Помимо всего прочего, И.М. Дьяконов является автором первого и до сих пор единственного на русском языке полного научного издания эпоса о Гильгамеше, древнейшего в мире записанного эпического произведения[1]. Впервые опубликованная в академической

[1] Фрагменты шумерского текста сказаний о герое Гильгамеше (исторический Бильгамес, XXVIII в. до н.э., шумерский правитель г. Урук, соврем. Варка) датируются концом III тыс. до н.э., к тому же времени относятся древнейшие сохранившиеся записи аккадской версии поэмы. От II тыс. до н.э. из Сиро-палестинского региона (Угарит, совр. Рас-Шамра, Эмар, совр. Телль-Мескене) и Малой Азии дошли отрывки «периферийной» аккадской версии, а также фрагменты ее переводов на хурритский и хеттский языки.

Окончательная редакция, т.н. «Стандартный вавилонский эпос» (Standard Babylonian epic), или «ниневийская» версия, на аккадском языке называвшаяся по первой строке *ša naqba īmuru* «Тот, кто видел исток(и)», состоит из 12 таблиц и датируется VIII–VII вв. до н.э.: около половины всех списков, которых более 70, происходит из библиотек ассирийского царя Ашшурбанипала (правил в 668–627 гг. до н.э.) в Ниневии (соврем. Куюнджик).

серии «Литературные памятники» в 1961 г., эта работа по сей день служит образцом как научного, так и художественного перевода и широко известна не только специалистам-древникам, но и всем, кто интересуется литературой Древнего Востока.

В указанной статье В.В. Емельянов предложил собственную интерпретацию следующего фрагмента аккадской версии эпоса о Гильгамеше:

[*lul-la*] *-a* ^{d}EN.KI.DÙ *ib-ta-ni qu-ra-du*
i-lit-ti qul-ti ki-ṣir ^{d}NIN.URTA[2]

Первое, что вызывает некоторое недоумение у специалиста, — это нумерация обсуждаемого фрагмента, которая приводится в заголовке и далее повторяется в самой статье. На с. 94, прим. 3 автор указывает на то, что «текст эпоса цитируется по новейшему изданию (SBEG)» — имеется в виду издание финского ассириолога С. Парполы (Parpola), — однако по непонятной причине дает другую нумерацию, использованную в свое время Игорем Михайловичем[3], который, по-видимому, следовал за изданием Р. Кэмбелл-Томсона[4]. В том же примечании Емельянов добавляет: «У Парполы иная нумерация строк, и наша строчка здесь разбивается на две — 86 и 87». Зачем нужна была вся эта путаница, остается неясным.

Во-вторых, В.В. Емельянов говорит об одной строчке, в то время как речь идет об одной строфе, состоящей из двух параллельных смысловых конструкций, которые, находясь в отношениях семантико-синтаксического параллелизма, могли быть записаны на глиняной табличке либо в одну строку (если хватало места), либо в две[5]. В последнем случае каждая из смысловых конструкций записывалась целиком с новой строки, поэтому предлагаемое В.В. Емельяновым на с. 92 и в прим. 6 на с. 94 отнесение существительного *qu-ra-du* ко второй конструкции, на чем основаны и прочие построения, явно искусственно.

Итак, выдвигая собственное, по сути ошибочное обоснование предлагаемого «нового» членения анализируемой строфы, автор статьи высказывает ряд абсолютно несостоятельных упреков в адрес И.М. Дьяконова. На с. 94 в прим. 6 В.В. Емельянов пишет: «Именно так понимает строчку Дьяконов в последней версии своего перевода: „*Слепила* Энкиду, создала героя. Порожденье полуночи, воин Нинурты…“[6]. Однако, здесь есть одна новая особенность: переводчик синтаксически отделяет одно полустишие от другого, полагая, что со слова *i-lit-ti* начинается следующее предложение. Это невозможно, поскольку слово стоит в родительном падеже. Кроме того, нельзя перевести *qu-ra-du* как „героя“, поскольку это слово стоит в именительном падеже. Так что, если и разделять предложения в строчке, то начиная с *qu-ra-du* „(Он) — герой…“» (везде подчеркнуто мной. — *А.Н.*).

Отмечая, что *qu-ra-du* «нельзя перевести как „героя“», В.В. Емельянов, похоже, пытался сказать, что это существительное не может являться дополнением. Однако хорошо известно, что в аккадском языке I тысячелетия до н.э., на котором написана исследуемая версия эпоса о Гильгамеше, формы именительного и винительного падежа единственного числа мужского рода часто совпадают, так что окончанием *-u* может быть оформлено как подлежащее, так и прямое дополнение (GAG § 63e).

Что касается существительного *i-lit-ti*, с которого будто бы не может начинаться предложение, то очевидно, что стоит оно отнюдь не в форме родительного падежа, как по наивности предполагает В.В. Емельянов, а в форме сопряженного состояния (status constructus) с так называемым нависным (облегчительным) гласным *-i*, что типично для многосложных основ с консонантным кластером в исходе, т.е. оканчивающихся на удвоенный

[2] *Parpola S.* The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform Text, Transliteration, Glossary, Indices and Sign List. The Neo-Assyrian Text Corpus Project. University of Helsinki, 1997. Table I: 86–87.

[3] Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). Пер. с акк. И.М. Дьяконова. М.–Л., 1961. С. 9. (Переизд. в кн.: Я открою тебе сокровенное слово… с. 122–194).

[4] Судя по аналогичной ссылке, приведенной в соответствующем томе Чикагского словаря, в котором Эпос о Гильгамеше цитируется именно по изданию Р. Кэмбелл-Томсона 1930 г. (*Thompson R.C.* The Epic of Gilgamish): “Aruru Created Enkidu, the Hero *ilitti qúl-ti kiṣir Nimurta* Gilg. I ii 35” (CAD Q 302).

[5] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford Univ. Press, 2003, Vol. 1–2, Table I: 103–104, p. 544.

[6] Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. Сост. В.К. Афанасьева и И.М. Дьяконов. М., 1981. С. 124.

согласный либо на два разных согласных (GAG § 64h).

Одним словом, И.М. Емельянов совершенно напрасно обвиняет И.М. Дьяконова в незнании элементарных грамматических правил аккадского языка. Более того, соединив собственные грамматические домыслы с переводом И.М. Дьяконова, на с. 88 автор делает вывод: «Получается еще туманнее: „герой — порожденье полуночи, воин Нинурты“». Таким образом, перевод И.М. Дьяконова сначала передергивается, а потом этот передернутый перевод именуется «туманным», хотя в процитированном выше прим. 6, относящемся именно к приведенной фразе, В.В. Емельянов все-таки дает подлинный перевод И.М. Дьяконова[7].

В реальности дело обстоит следующим образом. В соответствии с новейшим научным критическим изданием Эпоса о Гильгамеше[8] обсуждаемая строфа выглядит так:

ina ṣēri(edin) ^{d}*en-ki-dù ib-ta-ni qu-ra-du*
i-lit-ti qul-ti ki-ṣir ^{d}*nin-urta*

In the wild she created Enkidu, the hero,
an offspring of silence, knit strong by Ninurta[9].

К этой строфе в издании Э. Джорджа имеется подробный лексический комментарий, касающийся понимания существительного *qul-ti* и выражения *ki-ṣir* ^{d}*nin-urta*. Упоминая распространенную трактовку первого как ‘ночная тишина’[10] (предложена В. фон Зоденом; она же отражена в переводе И.М. Дьяконова[11]), а также ‘гончарная глина’ (через исправление на *kul-<la>-ti* в CAD K 506), Э. Джордж весьма остроумно и логично предлагает понимать выражение *ilitti qūlti* «отпрыск молчания» как метафору сверхъестественного появления на свет Энкиду, не рожденного земной женщиной: он появился в полной тишине, т.е. без криков роженицы[12], поскольку был вылеплен из глины богиней Аруру.

Таким образом, реконструированное в издании С. Парполы в первой половине строфы [*lul-la*]-*a* ‘первочеловек, первозданный человек (сотворенный богами)’[13] выглядело бы идеальным поэтическим параллелизмом к *ilitti qūlti*. Однако Э. Джордж приводит действительно сохранившийся текст, в соответствии с которым на самом деле в начале строфы содержится обстоятельство места *ina ṣēri* ‘в степи, пустоши’[14], как говорится, ‘в чистом поле’, т.е. вдали от людей, на лоне природы, отсюда выражение, встречающееся в том же эпосе о Гильгамеше, *epēš ṣē*[*ri*] ‘возделывать степь’[15], т.е. ‘охотиться’ (CAD E 218) на диких животных.

В параллель к словосочетанию *kiṣir Ninurta* Э. Джордж приводит аккадские имена собственные типа ‘*kiṣir* + имя бога’, ‘имя бога + *kuṣuršu/kuṣranni*’, ‘имя бога + *kāṣir*’. Словари аккадского языка интерпретируют употребление существительного *kiṣru*(*m*) ‘узел, связка, крепление’ и форм глагола *kaṣāru*(*m*) ‘за-

[7] По нашему мнению, некомпетентность и недобросовестность характеризуют также монографии Емельянова, о чем красноречиво свидетельствуют отрицательные рецензии О.Г. Большакова, С.М. Прозорова, С.А. Французова на его книгу «Ислам. Карманный словарь» (Восток (Oriens). М., 2003, № 3. С. 177–183); В.П. Яйленко о плагиате в его книге «Древний Шумер. Очерки культуры» (Проблемы истории, филологии, культуры. М.–Магнитогорск-Новосибирск, 2008, вып. XXII. С. 658–664); Г.Х. Каплан на подготовленное им издание «Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко» (Вестник древней истории. М., 2009, № 4. С. 201–211).

[8] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic.

[9] Этот же перевод см. в: *George A.* The Epic of Gilgamesh. Allen Lane The Penguin Press, 1999. Table I:103–104.

[10] Чикагский словарь дает для акк. *qūltu*(*m*) два значения: 1. “dead of night”, 2. “silence”. Однако выделение первого можно считать избыточным, поскольку оно относится к конкретному аккадскому словосочетанию *qūlti mūši* (CAD Q 302), что дословно и есть «тишина ночи». Корректнее поступили авторы краткого словаря, указав в качестве общего значения только “silence” (CDA, p. 291). Отметим, что данный контекст из эпоса о Гильгамеше в Чикагском словаре приведен именно под значением “silence”.

[11] При этом в комментарии И.М. фактически указывает на то, что *qūltu* — дословно «молчание»: “Ilitti ḳulti kiṣir Ninurta — дословно «порождение молчанья (пустыни), сущность (или полк) Нинурты»” (Дьяконов 1961, с. 148).

[12] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. P. 789, n. 104.

[13] В соответствии со словарем, одним из авторов которого был как раз Джордж, акк. *lullû*(*m*) “primeval man” created by gods (CDA, p. 185); в Чикагском словаре основное значение дано без уточнений как “man” (CAD L 242).

[14] На возможное восстановление начала строки как «в степи» указал в комментарии к своему переводу И.М.: «Другое восстановление: „В степи Энкиду создала, героя“» (Эпос о Гильгамеше («О всё видавшем»)).

[15] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Table I:132.

вязывать, связывать, соединять' в подобных словосочетаниях как метафору поддержки, оказываемой человеку тем или иным божеством. "As the champion of the gods and the epitome of the young hero, Ninurta is a god associated with successful feats of arms, particularly in single combat with a mighty rival (e.g. Anzû, Asakku). Enkidu, whose physical being has been given cohesion by Ninurta, will be the champion of the people of Uruk and will meet with Gilgameš in single combat"[16]. Кроме того, этот эпитет Энкиду предвосхищает образ *kiṣru ša Anim*, символизирующий Энкиду в вещих снах Гильгамеша и интерпретируемый как «ком/сгусток Ану», т.е. твердое вещество небесного происхождения, метеорит. Метеориты, как замечает Э. Джордж, в эпоху бронзы были важным источником качественного железа[17].

Из всего изложенного выше следует, что предлагаемый на с. 92 указанной статьи «новый» перевод В.В. Емельянова «…герой — порождение зловещей тишины, территории Нинурты-Нергала», ради которого, вероятно, и была написана статья, с точки зрения грамматики и лексики аккадского языка, а также — поэтической структуры эпоса не имеет серьезных оснований.

Опираясь на современное критическое синоптическое издание эпоса о Гильгамеше, можно было бы предложить такой более или менее эквивалентный перевод рассмотренной строфы:

В глуши Энкиду создала героя,
Рожденного (в) тиши, (с) мощью[18] Нинурты.

Надо отметить, что к такой интерпретации в сущности вполне близок был и перевод И.М. Дьяконова (особенно с учетом сделанного им комментария, см. зд. сн. 11, 14), опубликованный еще в 1961 г. и подвергшийся со стороны В.В. Емельянова абсолютно необоснованной критике.

Список сокращений

CAD — The Assyrian Dictionary. Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago–Glückstadt, 1956 ff.

CDA — *Black J.*, *George A.*, *Postgate N.* A Concise Dictionary of Akkadian. Wiesbaden, 2000.

GAG — *Soden W.*, *von*. Grundriss der akkadischen Grammatik // Analecta Orientalia. 33. 3. ergänzte Auflage unter Mitarbeit von W.R. Mayer. Roma, 1995.

А.В. Немировская

[16] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic, P. 789, no. 104.

[17] *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic, P. 789, no. 104; p. 793, no. 124–5//151–2.

[18] На сложность подбора русского эквивалента аккадскому *kiṣru*(*m*) указывал в своем комментарии И.М. Дьяконов: «Слово kiṣru имеет много значений, ни одно из которых не кажется дословно подходящим в контексте поэмы. <…> Мы исходим из значения „полк, воинство", выбирая в зависимости от контекста условный перевод „воинство", „воины" или „воин" (Эпос о Гильгамеше («О всё видавшем»).

АВТОРЫ ППВ-15

Белова Анна Григорьевна — д.ф.н., гл.н.с. Института востоковедения РАН

Ветюков Владимир Александрович — к.и.н., преподаватель Высшей религиозно-философской школы

Грушевой Александр Гаврилович — к.и.н., зав. Сектором Ближнего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Гурьева Анастасия Александровна — ст. преподаватель кафедры филологии Юго-Восточной Азии и Кореи, Восточный факультет СПбГУ

Дмитриев Сергей Васильевич — к.и.н., с.н.с. Российского этнографического музея

Ермакова Татьяна Викторовна — к.филос.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Зайцев Вячеслав Петрович — м.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Зорин Александр Валерьевич — к.ф.н., н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Иванова Елена Владимировна — д.и.н., в.н.с. Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Каплан Голда Хаимовна — к.ф.н., с.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Колесников Али Иванович — д.и.н., в.н.с. зав. Сектором Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Кроль Юрий Львович — д.и.н., в.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Кычанов Евгений Иванович — д.и.н., гл.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Лукьянов Анатолий Евгеньевич — д.филос.н., проф., руководитель Центра сравнительного изучения цивилизаций Восточной Азии Института Дальнего Востока РАН

Мусаэлян Жаклина Суреновна — к.ф.н., м.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Мыльникова Юлия Сергеевна — аспирант, преподаватель кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ

Немировская Адель Владимировна — к.ф.н., доцент кафедры Древнего Востока Восточного факультета СПбГУ

Островская Елена Петровна — д.филос.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Пан Татьяна Александровна — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН

Периханян Анаит Георгиевна — д.ф.н. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Пчелин Николай Георгиевич — к.и.н., с.н.с. Отдела Востока Государственного Эрмитажа

Рыбаков Вячеслав Михайлович — д.и.н., и.о. в.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Ten Victoria — Doctoral Candidate, Department of Korean Studies Leiden University Institute for Area Studies, Netherlands

Самсонов Денис Анатольевич — к.и.н., н.с. Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН

Таката Токио — профессор Университета Киото

Троцевич Аделаида Федоровна — д.ф.н., гл.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Французов Сергей Алексеевич — д.и.н., доцент, с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Хабунова Евдокия Эрендженовна — д.ф.н., директор Института калмыцкой и восточной филологии Калмыцкого государственного университета

Цыремпилов Николай Владимирович — к.и.н., с.н.с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Бурятия, Улан-Удэ)

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — к.и.н., н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Щеглова Олимпиада Павловна — д.и.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Щепкин Василий Владимирович — м.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Якобсон Владимир Аронович — д.и.н., в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.
Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.
Просим направлять свои заказы и письма по адресу:
127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (495) 625 47 25, факс: (495) 621 95 48, e-mail: vostlit@gmail.com

---

А д р е с р е д а к ц и и: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru
А д р е с и з д а т е л я: 127051, Москва, Цветной бульвар, 21 — www.vostlit.ru
Подписано к печати 30.11.2011. Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 27,0
Усл. кр.-отт. 28,3. Уч.-изд. л. 35,6. Тираж 500 экз. Изд. № 8475. Зак. №
Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6