ISSN 1811-8062

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2 (5)
2006

ПУБЛИКАЦИИ

■

ИССЛЕДОВАНИЯ

■

ИСТОРИОГРАФИЯ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

■

КОЛЛЕКЦИИ
И АРХИВЫ

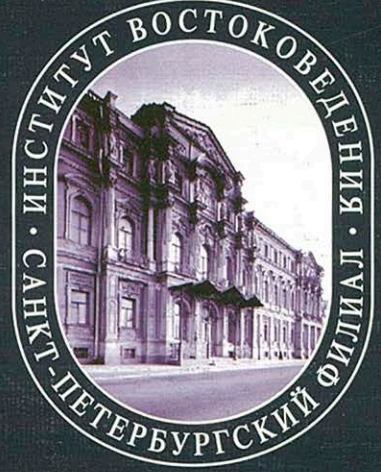
■

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■

РЕЦЕНЗИИ

■



ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2 (5)
2006

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов
главный редактор

О.Ф. Акимушкин
С.М. Аникеева
Б.В. Базаров
Г.М. Бонгард-Левин
О.В. Васильева
М.И. Воробьева-Десятовская
А.П. Деревянко
А.И. Колесников
А.Б. Куделин
В.С. Мясников
А.И. Османов
Т.А. Пан
ответственный секретарь

Ю.А. Петросян
Вал.В. Полосин
И.Ф. Попова
зам. главного редактора

С.М. Прозоров
Р.Б. Рыбаков
Н.Г. Сафонова
С.Л. Тихвинский
Н.С. Яхонтова

E-mail: spbios@orientalstudies.ru

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

2(5)
осень — зима
2006

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Ю.А. Иоаннесян. Две Скрижали Бахауллы 1863 г.: ценная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН 5

С.О. Курбанов. Корейские каменные стелы хёхэнби (孝行碑) конца XIX — начала XX в. (провинция Южная Кёнсан, уезд Тхонъён) 44

«Основы вероучения» 'Абӯ Ḥāмида ал-Ғазāлӣ. Комментированный перевод с арабского *С.М. Прозорова* 57

З.А. Юсупова. «Диван» курдского поэта первой половины XIX века Нали 821

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.И. Воробьева-Десятовская. К вопросу о догматике раннего буддизма 104

И.Т. Зограф. Простое предложение в языке памятников средневековой китайской литературы 125

И.И. Надиров. К пониманию кораничесого *'allahumma* 144

М.Г. Романов. Термин *ṣūfī*: одухотворяя простые слова (на англ. яз.) 149

Л.Ю. Тугушева. Несколько замечаний в связи с реконструкцией древнетюркских религиозных представлений (на англ. яз.) 160

И.Р. Каткова. Суфийское братство Самманийа в Индонезии 163

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2006

А.В. Зорин. Особенности композиции индо-тибетских буддийских гимнов 169

А.Б. Куделин. О поэтическом компоненте «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама 178

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.Г. Грушевой. Иудеи и иудаизм в римском праве (I в. до н.э. — I в. н.э.) (Официальные документы римского времени в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия как историко-правовой источник) 190

Е.И. Кычанов. Билики Чингис-хана 210

Giovanni Stary / Джованни Стари. Чингис-хан в «Сокровенных хрониках маньчжурской династии» 217

А.И. Колесников. Обзор новых материалов для изучения сасанидской администрации 223

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

На четвертой сторонке обложки:

Страница рукописи Скрижали священного морехода из собрания СПбФ ИВ РАН

А. Гриб. Атрибуция отдельных листов рукописей Корана из архива Э. Херцфельда (Отдел исламского искусства Метрополитен-музея) 232

Т.И. Виноградова. «Сахалинский фонд» как часть книжного фонда библиотеки СПбФ ИВ РАН 249

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т.А. Пан. Кюнеровские чтения в МАЭ РАН 252

С.А. Французов. Детище Бутруса (сессии ленинградских/петербургских арабистов на страже традиций классического востоковедения) 254

М.Б. Пиотровский. Первые десять сессий ленинградских арабистов 264

О.В. Васильева. Два века Отделу рукописей Российской национальной библиотеки: научные заседания, выставки, публикации 266

РЕЦЕНЗИИ

The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth century. Transl. with a hist. and philological commentary by I. de Rachewiltz (*Н.С. Яхонтова*) 272

О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с кит. А.С. Мартынова, И.Т. Зограф, вступ. ст. и коммент. А.С. Мартынова, граммат. очерк И.Т. Зограф (*И.Ф. Попова*) 274

Видения буддийского ада. Предисл., пер., транслит., примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина (*Т.А. Пан*) 276

О.Ф. Акимушкин. Средневековый Иран: Культура. История. Филология (*С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов*) 277

А.Л. Хосроев. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) (*А.С. Ковалец*) 279

IN MEMORIAM

Майя Петровна Волкова (1927–2006) 283

Михаил Евгеньевич Ермаков (1947–2005) 286

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
З.Г. Минеджян
О.В. Волкова
И.Г. Ким
М.П. Горшенкова
А.В. Богатюк
Э.Л. Эрман

© Российская академия наук, 2006
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

Institute of Oriental Studies
Saint-Petersburg Branch

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

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

2(5)
autumn – winter
2006

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE

PUBLICATIONS

Yu.A. Ioannesyan. Two Tablets of Baha'u'llah revealed in 1863: a valuable discovery in the manuscript collection of the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studie 5

S.O. Kurbanov. Korean stone stelae hyohangbi (孝行碑) of the late 19th—early 20th cc. (South Kyongsang province, Tongyeong district) 44

"The Foundations of the Religious Doctrine" by Abu Hamid al-Gazali Annotated translation from Arabic by *S.M. Prozorov* 57

Z.A. Yusupova. Concerning the study of the 'Divan' by Nali, a 19th century Kurdish poet 81

RESEARCH WORKS

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya. Re the problem of dogmatics of the early Buddhism 104

I.T. Zograf. Simple sentence in the language of Medieval Chinese literature 125

I.I. Nadiroff. Towards understanding the Qur'anic *'allahumma* 144

M.G. Romanov. The term *ṣūfī*: spiritualizing simple words (in Engl.) 149

L.Yu. Tugusheva. Some notes on the Old Turkic religious views (in Engl.) 160

"Nauka"
"Vostochnaya Literatura"
Publishers
2006

I.R. Katkova. Sufi brotherhood *Sammaniya* in Indonesia 163
A.V. Zorin. Compositional features of the Indo-Tibetan Buddhist hymns 169
A.B. Kudelin. Concerning the poetical component in the "Life of the Prophet" by Ibn Isḥāq and Ibn Hishām 178

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

A.G. Grushevoy. Jews and Judaism in Roman legal documents: the 1st century B.C.—the 1st century A.D. (Official documents of Roman times in books XIV and XVI of *Antiquitates Judaicae* by Flavius Josephus) 190
Ye.I. Kychanov. Chinggis-khan's *Biliques* 210
Stary Giovanni. Chinggis-khan in the *Secret Chronicles of the Manchu Dynasty* 217
A.I. Kolesnikov. Survey on new materials for the study of the Sasanian administration 223

COLLECTIONS AND ARCHIVES

A.S. Grib. Attribution of individual Qur'an pages from E. Herzfeld's archive (Department of Islamic Art, the Metropolitan Museum of Art) 232
T.I. Vinogradova. "Sakhalin Fund" as a part of the library of Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch) 249

ACADEMIC LIFE

T.A. Pang. Küner Readings at the Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences 252
S.A. Frantsuzov. The "child" of Butrus (the sessions of Leningrad—St. Petersburg Arabists: preserving the traditions of classical Oriental studies) 254
M.B. Piotrovsky. First ten sessions of Leningrad Arabists 264
O.V. Vasilyeva. Bicentenary of the Manuscripts Department of the Russian National Library: Academic sessions, exhibitions, publications 266

REVIEWS

The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth century / Transl. with a hist. and philological commentary by Igor de Rachewiltz (*N.S. Yakhontova*) 272
On Consciousness (*Xin*). From the philosophic legacy of Zhu Xi. Transl. from Chinese by A.S. Martynov, I.T. Zograf, introd. and comment. by A.S. Martynov, grammatical essay by I.T. Zograf (*I.F. Popova*) 274
Visions of the Buddhist hell. Introd., transl., transliteration, comment. and glossary by A.G. Sazykin (*T.A. Pang*) 276
O.F. Akimushkin. Medieval Iran: Culture. History. Linguistics (*S.G. Klyashtorny, T.I. Sultanov*) 277
A.L. Khosroyev. "Pachom the Great" (*A.S. Kovalets*) 279

IN MEMORIAM

Maya Petrovna Volkova (1927–2006) 283
Mikhail Yevgenyevich Yermakov (1947–2005) 286

Ю.А. Иоаннесян

Две Скрижали Бахауллы 1863 г.: ценная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН[1]

Работая в конце 2003 г. над рукописной коллекцией материалов по бабизму и вере бахаи из собрания СПб филиала Института востоковедения РАН, автор этих строк обнаружил крайне интересную рукопись. Она представляет собой послание на арабском языке на одной странице, текст которого написан мелким и изящным почерком внутри рамки с орнаментом. В краткий каталог арабоязычных рукописей Филиала список внесен под шифром А 185 и обозначен как «Лауḥ-и бābī» («Бабидская скрижаль»). В конверт, в котором хранилось послание, были вложены сопроводительная записка, проливающая свет на историю появления этой рукописи в России, письмо анонимного эксперта по вопросам бабидских текстов[2] и визитная карточка лица, доставившего список из Персии. В письме отмечается, что это послание — «несомненно бабидский لوح», на что «указывает уже заголовок: ...هوالعزيز المحبوب и еще больше игра эпитетов: ربّى الأبهى в тексте», «он (лауḥ) написан рифмованной прозой с неизменным повторением через фразу: فسبحان ربّى الأبهى», это послание «крайне туманное по языку, мистического характера и, по-видимому, с какими-то историческими намеками в конце», «более всего по стилю оно подходит к [Писаниям Бахауллы] ألواح السّلاطين [„Скрижали правителям“], как [и к] سورة الهيكل [„Скрижаль храма“]». Автор письма обратил внимание на параллелизм отдельных фраз[3]. «На такую же общность, — продолжает он — указывает и игра отдельными словами, как هيكل, هياكل и т.д. Возможно, что отрывок известен в бабидской литературе, но при беглом просмотре изданий Бар. В. Розена и Brown'a сходства его не обнаруживается». В маленькой сопроводительной записке в том же конверте сообщалось: «Приват-доцент Хилинский, дядя генерала фон (имя неразборчиво. — *Ю.И.*) привез из مشهد (Мешхеда, название этого города указано по-персидски. — *Ю.И.*) [и] подарил письмо самого... (имя написано неразборчиво, но можно прочесть как 'Баха'. — *Ю.И.*)». На визитной карточке, вложенной в письмо, написано: «Константин Владимирович Хилинский». Ориентировочно послание попало в коллекцию Института востоковедения в 90-х годах XIX в. Ознакомление с текстом рукописного послания выявило, что оно

[1] Автор благодарит О.Ф. Акимушкина за неизменную поддержку и помощь, а также хранителей и реставраторов Рукописного фонда и фотографа СПбФ ИВ РАН.

[2] В дореволюционной литературе термины «бабиды» и «бабидский» прилагались соответственно не только к собственно бабидам и к бабидской литературе, но и к бахаи, и к их священным писаниям. О личности же данного эксперта мы можем только догадываться. Крайне вероятно, что таковым был А.Г. Туманский, известный русский дипломат и специалист по бахаи. Такое предположение, в частности, высказал О.Ф. Акимушкин.

[3] Данное послание: اذا اخرجت حورية الروح رأسها عن غرفات الاعلى.

Ср. Сурат ал-хайкал: ان يا حورية المعاني ان اخرجي من غرفات الكلمات [Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires étrangère. Les Manuscrits Arabes. Décrits par M.M. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanov, J. Tchoubinof. T. VI, fasc. 2. SPb., 1891. P. 153].

Данное послание: ونزلت بطراز اشرقت السموات و ما فيها.

Ср. Сурат ал-хайкал: اشرقت من افق الكلمات شمس البقاء بطراز البهاء [Ibid. P. 153].

© Ю.А. Иоаннесян, 2006

представляет собой арабскую часть известного мистического Писания Бахауллы, основателя религии Бахаи, — لوح ملاح القدس «Скрижаль священного морехода», появившегося на свет 26 марта 1863 г. в Багдаде, всего за месяц до объявления Бахауллой о своей пророческой миссии. Указание в записке на то, что рукопись может быть автографом самого Бахауллы (сокращенная форма имени — Баха), вызвало вначале у нас большое сомнение. При сравнении этого списка с фотографией рукописи той же Скрижали из собрания Всемирного центра бахаи в Хайфе (эта фотография напечатана в книге Майкла Сурса (M. Sours)[4], почерки, которыми выполнены обе рукописи, представились нам крайне похожими. Поскольку эта рукопись исполнена рукой сына Бахауллы — Абдул-Баха (см. о нем ниже), то мы предположили, что и петербургский список написан им же, а указание в сопроводительной записке на то, что рукопись представляет собой «письмо самого Баха», можно отнести не к имени Бахауллы, а к Абдул-Баха. Однако после ознакомления с автографами Бахауллы в Архиве Всемирного центра бахаи в Хайфе и консультации с О.Ф. Акимушкиным мы пересмотрели эту точку зрения. В любом случае вопрос требует дополнительного изучения и без экспертного заключения Исследовательского отдела Всемирного центра окончательно разрешен быть не может. В отдельных случаях текст петербургского списка ближе к официально принятому английскому переводу Скрижали священного морехода, осуществленному внуком Абдул-Баха, Шоги Эффенди (см. о нем ниже), чем рукопись из Хайфы, снимок которой опубликован М. Сурсом[5].

Рукописная находка в СПбФ ИВ РАН подвигла автора этих строк вернуться к своей давней идее написать о самых ранних из сохранившихся Скрижалей Бахауллы, в которых он впервые заявляет о своей миссии носителя нового пророческого откровения. С этой целью мы публикуем с некоторыми комментариями и нашим переводом текст петербургской рукописи Скрижали священного морехода и фотографии обоих списков — из Санкт-Петербурга (см. на 4-й сторонке обложки) и Хайфы (см. с. 43), а также официально изданный текст Скрижали колокола (Лауḥ-и нāқӯс). Автор благодарит Исследовательский отдел Всемирного центра бахаи за специально подготовленный для этой публикации снимок рукописи из Хайфы.

Мы осознаем, что наш перевод носит предварительный, а также сугубо академический характер, и будущее, вполне вероятно, внесет в него коррективы. Не претендует он и на высокую художественность, достойную Писаний Бахауллы. Ни одно представленное в настоящей публикации толкование образов или суждение, за исключением приводимых со ссылкой на правомочных толкователей Священных Писаний бахаи — Абдул-Баха (1844–1921) и Шоги Эффенди (1897–1957), не является офици-

---

[4] См. о нем ниже.

[5] Ниже приведем несколько примеров для сравнения:

рук. из Хайфы: ... يا ملاح القدس علم اهل السفينه;

рук. из СПб.: ... يا ملاح علم اهل السفينه;

английский перевод: 'O Mariner, teach them that are within the ark...' (№ 13 — здесь и далее нумерация параграфов приводится по изданию М. Сурса. См. ссылку на это издание ниже);

рук. из Хайфы: ...مقام الذى قدسه عن الذكر;

рук. из СПб.: ...مقام الذى قدسه الله عن الذكر;

английский перевод: '...that station which the Lord hath exalted...' (№ 15);

рук. из Хайфы: ... و وقع اشراق الجمال على اهل الارض و التراب اذا اهتزت هياكل الوجود;

рук. из СПб.: ... و وقع اشراق الجمال على اهل التراب فسبحان ربى الابهى اذا اهتزت هياكل الوجود;

английский перевод: 'And as the radiance of her beauty shone upon the people of dust, Glorified be my Lord, the All-Glorious! All beings were shaken...' (№ 28–29);

рук. из Хайфы: ... من لم يكن فى قلبه روايح الحب من الفتى العراقى النورا;

рук. из СПб.: ... من لم يكن فى قلبه روايح الحب من الفتى العلوى العراقى النورا;

английский перевод: 'He whose heart hath not the fragrance of the love of the exalted and glorious Arabian Youth...' (№ 31).

ально принятым толкованием Скрижали священного морехода и отражает лишь частные точки зрения, как нашу собственную, так и других исследователей. Среди них укажем прежде всего на таких крупных специалистов, как Адиб Тахер-заде (A. Taherzadeh)[6] и Майкл Сурс (M. Sours). Последний автор, чьи труды по сравнительному религиоведению всегда отличаются особой глубиной и скрупулезностью, посвятил комментированию и толкованию данной Скрижали весьма основательное исследование, прежде всего на предмет выявления в ней суфийских мотивов[7]. Стиль Писаний Бахауллы чрезвычайно разнообразен. В Посланиях, обращенных к конкретным лицам, он нередко определялся тем, кому адресовано Послание — бабидам, зороастрийцам, суфиям, шиитским богословом, суннитам или христианам. Несомненно, среди Скрижалей основателя новой религии есть и написанные в суфийской традиции, т.е. изложенные суфийским языком. Классическим примером последних являются «Семь долин» и «Четыре долины». Никоим образом не отрицая определенных суфийских мотивов и в Скрижали священного морехода, блестяще освещенных М. Сурсом, мы в то же время не склонны и чрезмерно преувеличивать их, т.е. рассматривать чисто мистическое в широком смысле по содержанию и форме Писание как специфически суфийское. От суфийского оно отличается прежде всего своим сюжетом, так как описывает не мистическое странствие индивидуального искателя на пути к Богу, а драматичность миссии и трагическую участь пророка, пытающегося донести свое послание до людей. Неслучайно и автор указанного выше сопроводительного письма к рукописи отмечал в числе прочего, что Послание, возможно, содержит какие-то исторические намеки.

Разумеется, язык священных писаний вообще, а писаний ярко выраженного мистического характера особенно, бывает всегда многозначен, и его символы и образы, представляющие собой метафоры и аллегории, допускают не одно толкование. При такой многозначности возможные разные толкования одного и того же образа не должны рассматриваться как взаимоисключающие. Они скорее дополняют друг друга. Более того, такие писания вполне могут иметь не одну, а несколько сюжетных линий, причем развивающихся параллельно. Значение Скрижали священного морехода определяется рядом факторов. Она — одно из тех Писаний Бахауллы, обстоятельства и время появления которых нам доподлинно известны по авторитетным источникам. В письме от имени Шоги Эффенди верующему-бахаи говорится: «Относительно Скрижали священного морехода — это одна из самых значимых Скрижалей, открытых Бахауллой в последние дни своего пребывания в Багдаде, и посвящена она печальным и одновременно полным важности событиям, которым еще только предстояло случиться вскоре после Его (Бахауллы. — *Ю.И.*) приезда в Адрианополь. Ее главное значение заключается в том, что в ней Бахаулла предвосхищает прискорбные обстоятельства, которые в итоге привели к отступничеству Субх-и Азаля[8] и к намерениям последнего произвести раскол в среде верующих» (здесь и далее перевод наш)[9]. В одной из своих книг Шоги Эффенди замечает: «...Скрижаль священного морехода, в которой Бахаулла предсказывает тяжкие напасти, кои должны обрушиться на Него»[10]. Время, в которое Бахаулла открыл Скрижаль, приводится с точностью до одного дня. Шоги Эффенди сообщает: «Это было на пятый день Науруза, когда Бахаулла отмечал этот праздник в Мазра'а-йи Вашшаш в окрестностях Багда-

[6] Адиб Тахер-заде посвятил этой Скрижали главу в своем четырехтомном труде: *Taherzadeh A.* The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 1. Baghdad, 1853–1863. Oxf., 2001. P. 228–244.

[7] *Sours M.* The Tablet of the Holy Mariner. An Illustrated Guide to Bahá'u'lláh's Mystical Writing in the Sufi Tradition. Los Angeles, 2002.

[8] См. о нем ниже.

[9] См.: Lights of Guidance. A Baha'i Reference File / Compiled by H. Hornby (1st edition, 1983). New Delhi. P. 484.

[10] *Effendi Sh.* God Passes By. Wilmette, Illinois (4th printing), 1995. P. 140.

да, сразу после того, как Он открыл Скрижаль священного морехода...»[11]. Даже без такого четкого свидетельства Шоги Эффенди на основании одного лишь анализа самого текста можно с достаточной долей уверенности утверждать, что Скрижаль священного морехода появилась на свет после Книги несомненности (Китāб-и Йқāн), но перед Скрижалью колокола (Лауḥ-и нāқӯс), о чем подробнее разговор пойдет ниже. Существенно, что в Скрижали священного морехода Бахаулла уже со всей определенностью, хотя еще и на мистическом языке, отождествляет себя с носителем нового божественного откровения, т.е. с долгожданным Пророком, явление которого предсказывал Баб (см. ниже). Таким образом, Бахаулла в этой Скрижали практически объявляет о своей Миссии. «Священный мореход — это намек на Самого Бахауллу, а Ковчег в Скрижали есть Ковчег Его Дела», — поясняет Шоги Эффенди[12]. Не ставя перед собой задачи подробного комментирования данной Скрижали[13], попытаемся заглянуть в некоторые ее образы, прежде всего связанные с тем, как заявляет Бахаулла о себе в ней. Уделим особое внимание образу «Юноши» — «Мистического Иосифа», который прилагает к себе Бахаулла[14].

Уместно вкратце обрисовать и историческую канву, в которой происходили интересующие нас события. После казни в иранском городе Табризе 9 июля 1850 г. Бáба, которого верующие-бахаи считают Провозвестником Пророка Бахауллы, в Иране начались полномасштабные гонения на бабидов, последователей Баба. Баб оставил общину в состоянии неизменного ожидания появления вслед за ним более великого, чем он сам, Пророка, которого он в своих Писаниях, в частности в Персидском Байане, благоговейно называл «Тот, кого явит Бог»[15]. Баб не оставил прямых указаний, кому уготовано было им стать, как и не конкретизировал время его появления, выдвинув условием последнего фактор неожиданности, призывая бабидов немедленно признать «Того, кого явит Бог», когда бы он ни объявил о себе. Правда, в Писаниях Баба, как в Персидском Байане, так и в других, неоднократно встречается словосочетание بهاءالله [бахā'аллāх], при этом по меньшей мере в одном случае — в непосредственной связи с «Тем, Кого проявит Бог». Однако у нас нет оснований полагать, что большинство бабидов, признавшее позднее Бахауллу как обетованного Пророка, изначально видело в этом прямое указание на конкретное лицо. Ниже мы приводим выдержки из «Персидского Байана»[16]:

ملخص این باب انکه ظهور الله در هر ظهور که مراد مشیة اولیه باشد بهاءالله بوده و هست که کل شیٔ نزد بهاء او لاشیٔ بوده وهستند هر نفسیکه ایمان بظهور بعد او آورد کویا ایمان آورده بظهورات او کلاً از قبل و بعد ... اینست که هر کس بمن یظهره الله ایمان آورد و ایمان بانچه او امر فرموده اورد ایمان اورده است بخداوند...

[*Вахид* 3, гл. 15. Л. 123/a]

[11] Ibid. P. 147.

[12] Lights of Guidance. P. 483–484.

[13] Нам представляется крайне проблематичной возможность когда-либо дать исчерпывающее толкование символизму всех ее образов.

[14] Бахаулла, как и Баб, часто называет себя в своих Писаниях «Юношей». На момент появления Скрижали священного морехода Бахаулле было 46 лет. Образ «Юноши» не может прилагаться к Бахаулле буквально. Очевидно, что речь здесь идет о «Мистическом Юноше». В традиции словесности у персов термин «юноша» часто используется вне связи с конкретным возрастом того, к кому он относится, что подмечено неоднократно исследователями. Вероятно, это отчасти связано с семантикой персидского слова جوان (синоним арабских فتى и غلام) и производного от него جوانی, первое значение которого — «молодость», а второе — «отвага, доблесть». Здесь можно проследить интересную аналогию с образом «мóлодца» из русских народных сказаний и былин. Хотя слово мóлодец и вызывает непосредственную ассоциацию с молодостью, фольклорные персонажи, именуемые «добрыми мóлодцами», нередко бывают далеки от юношеского возраста.

[15] См. об этом подробнее: *Иоаннесян Ю.А.* Очерки Веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. СПб., 2003. Гл. 1.

[16] Цитаты с нашим переводом приводятся по рукописи А 458 из собрания СПбФ ИВ РАН.

«Краткое содержание сей главы состоит в том, что явление Бога при каждом Явлении, под которым разумеется Первичная Воля, было и есть Слава Божия (бахā'аллāх). Всякая вещь пред Славой Его была и есть ничто. Каждый, кто уверует в Его последующее явление, будто уверовал он во [все] Его предшествующие и будущие явления в целом...

Посему-то всякий, кто уверует в Того, Кого явит Бог, равно как и в то, что повелел Он, уверовал в Господа ...».

طوبى لمن ينظر الى نظم بهاءالله و يشكر ربه فانه يظهر و لا مردّ له من عند الله في البيان

[*Вахид* 3, гл. 16. Л. 126/а, б]

«Благо тому, кто устремляет взор к [миро]порядку/устройству Славы Божией (бахā'аллāх) и благодарит Господа своего, ибо, поистине, будет явлена она. Бог, воистину, непреложно [установил сие] в Байане».

«Бахā'аллāх» открывает перечень «лучших имен»:

ملخص اين باب انكه خداوند اذن فرموده عباد خود كه تسميه كنند نفوس خودرا باسمآئى كه مدل بر اواست... و بهترين اسمآء اسمى است كه منسوب الى الله شود مثل بهآءالله يا جلال الله يا جمال الله يا نور الله يا فضل الله يا جود الله و امثال اين نوع اسمآ...

[*Вахид* 5, гл. 4. Л. 187/б]

«Суть сей главы в том, что Господь соблаговолил разрешить Своим рабам нарекать людей (букв. „своих людей“) именами, указующими на Него... Лучшие же из имен суть имена, кои имеют отношение к Богу, например, „Бахā'аллāх“ или „Джалāлаллāх“, или „Джамāлаллāх“, или „Нӯраллāх“, или „Фазлаллāх“, или „Джӯдаллāх“ и им подобные».

Знаменательно, что первый месяц бабидского календаря именуется «Бахā'»[17] и посвящен «Тому, Кого проявит Бог»:

ملخص اين باب انكه خداوند عالم خلق فرموده كل سنين را بامر خود و از ظهور بيان قرار داده عدد هر سنينى را عدد كل شئ و ان را نوزده شهر قرار داده و هر شهر نوزده روز فرموده... شهر اول را بهاء و اخر را علاناميده ... و انرا خداوند شهر بهاء ناميده بمعنى انكه بهاء كل شهور در ان شهر است و انرا مخصوص كردانيده بمن يظهره الله

[*Вахид* 5, гл. 3. Л. 185/а, б, 186/а, б]

«Краткое содержание сей главы в том, что Господь мира Велением Своим сотворил каждый год и от явления 'Байана' определил каждому году число „всякой вещи“[18] и установил ему девятнадцать месяцев, а каждому месяцу придал девятнадцать дней.... Первый месяц нарек Он „Бахā'“, а последний — „'Алā“... И смысл того, что назвал его Господь "Бахā' ", [состоит] в том, что „Бахā'“ заключает в себе все месяцы, и предназначил его [Господь] Тому, Кого проявит Бог».

В самом раннем Писании Баба — Ḳаййӯм ал-'Асмā (Комментарии на *суру* Иосифа) содержатся следующие строки (перевод наш)[19]:

---

[17] «Бахā'» означает «великолепие, слава, блеск». В персоязычной среде «Бахā'» выступает еще как сокращенная форма имени Бахā'уллāх (Бахаулла), переводящегося как «Величие Божие/Слава Божия/Блеск Божий», аналогично сокращению других имен с компонентом -уллāх (-аллāх): Нӯруллāх (Нӯруллā) — сокращенная форма Нӯр; Хидāйатуллāх (Хидāйатуллā) — сокращенная форма Хидāйат и т.п.

[18] Буквы, составляющие словосочетание «всякая вещь» (по-арабски كل شئ), в сумме дают число 361: ك = 20, ل = 30, ش = 300, ى = 10, ء = 1.

[19] Здесь и ниже выдержки из Ḳаййӯм ал-'Асмā приводятся по рукописи В 1141 из собрания СПбФ ИВ РАН, которую в части цитируемых выдержек мы сверили с рукописью С 1167 из того же собрания.

اني قد اغرست بايدي اشجارا على هيئات البهآء و على الاوراق اطيار من درّ الحمرآء يسبحون الله في الليل و النهار

[Указ. рук. Л. 221б (комментарий на Коран 12: 100)]

«Я посадил руками деревья в образе (букв.: в образах) Бахā', на листьях птицы из червонного жемчуга славят Бога денно и нощно».

В августе 1852 г. двое молодых бабидов[20] в порыве отчаяния и в отместку за казнь Баба совершили неудавшееся покушение на жизнь Нāṣир ад-дīн шаха. Хотя подавляющее большинство их единоверцев было непричастно к заговору и осудило этот безрассудный акт, последний был использован властями как повод для полного разгрома общины. С того момента бабидов арестовывали и казнили повсеместно. Арестован был и видный бабид аристократического происхождения Ḥусайн 'Алī Нӯрī. «Нӯрī» (нисба) означает «из Нура» — местечка в провинции Мазендаран. Обратим внимание на эту нисбу, так как мы к ней еще вернемся при анализе образов Скрижали. В бабидской среде Ḥусайн 'Алī Нӯрī был более известен как Бахā'. После признания непричастности Бахауллы к заговору, при определенном ходатайстве русской дипломатической миссии в Тегеране тюремное заключение было заменено Бахаулле в самом начале 1853 г. на высылку в Багдад в пределах Османской империи. В Тегеране Бахаулла был заключен в подземелье, именовавшееся Сийах-Чаль (Сийāх Чāл) «Черная яма», с сентября 1852 г. по начало января 1853 г. В Писаниях Бахауллы говорится, что именно тогда на Бахауллу впервые снизошло божественное откровение[21]. Еще Баб утверждал, что открытому объявлению «Тем, Кого явит Бог» о своей Миссии будет предшествовать период «сокрытости», в течение которого Пророк вынужден будет держать ее втайне. Исходя из логики событий, период сокрытости у Бахауллы, объявившего в конце апреля — начале мая 1863 г., что он и есть обещанный Бабом «Тот, Кого явит Бог», длился с конца 1852 г. по апрель–май 1863 г. Бахаулла был выслан в мае 1863 г. из Багдада в Константинополь, куда прибыл в сентябре 1863 г., а в декабре того же года был переселен в Адрианополь. Перед высылкой из Багдада Бахаулла объявил узкому кругу сподвижников о своей пророческой миссии. Это событие, знаменовавшее окончание периода «сокрытости», получило символическое название «разрывания завес».

Ниже приводится текст Скрижали по петербургской рукописи с нашим предварительным переводом:

هو العزيز المحبوب

ان يا ملاح القدس فاحضر سفينه البقاء فى ملاء الاعلى فسبحان ربّى الابهى ثم امسكه على بحر القدم ببديع من الاسمآء فسبحان ربّى الابهى ثم اركب عليها هياكل الرّوح باسم الله العلىّ الاعلى فسبحان ربّى الابهى اذا فاطلق زمام الفلك لتجرى على قلزم الكبريأ فسبحان ربّى الابهى ليصل اهلها الى مواقع القرب فى مكمن البقا فسبحان ربّى الابهى و اذا وصلتم الى شاطى القدس ساحل بحر الحمرا فسبحان ربّى الابهى اذا فاخرجهم عن الفلك فى هذا المقام الالطف الاخفى فسبحان ربّى الابهى و هذا مقام فيه تجلّي الله بنار الجمال فى سدرة البقا فسبحان ربّى الابهى و فيه خلعوا هياكل الامر نعل النفس و الهوى فسبحان ربّى الابهى و فيه يطوف موسى العزّ بجنود البقا فسبحان ربّى

[20] По другой версии, их было трое.

[21] Об этом см.: *Иоаннесян*. Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 3.

الابهى و هذا مقام الذى خرج فيه يد الله عن رداء الكبريا فسبحان ربّى الابهى و هذا مقام الذى لن يحرك فيه سفينه الامر ولو يقرء عليها كلّ الاسمآء فسبحان ربّى الابهى اذا يا ملاح علّم اهل السّفينه ما علّمناك خلف حجبات العما فسبحان ربّى الابهى لئلاّ يعطلون فى وادى الكثيب البيضا فسبحان ربّى الابهى و يطرون بجناحين الروح الى مقام الذى قدسه الله عن الذّكر فى ممالك الانشا فسبحان ربّى الابهى و يتحرّكون فى الهوآء كطيور القرب فى جبروت اللّقا فسبحان ربّى الابهى و يطلعون بالاسرار فى لجج الانوار فسبحان ربّى الابهى و ينقطعوا منازل التحديد حتى وصلوا الى مقام التوحيد فى مركز الهدى فسبحان ربّى الابهى و ارادوا ان يصعدوا الى مقام الذى جعله الله فوق مراتبهم اذا اطرادهم شهاب الدّرى من سكّان ملكوت اللّقا فسبحان ربّى الابهى و سمعوا لحن الكبرياء عن ورآء سرادق الغيب فى مكمن السّنا فسبحان ربّى الابهى بان يا ملائكة الحفظ ارجعوا هوالاء الى مواقعهم فى ناسوت الانشا فسبحان ربّى الابهى لانهم ارادوا ان تطيروا فى هوآء الذى ما طارت فيه اجنحة الورقا فسبحان ربّى الابهى و لن يحرّك فيه سفائن الظّنون و الافئدة اولى النّهى فسبحان ربّى الابهى اذا اخرجت حوريّة الرّوح رأسها عن غرفات الاعلى فسبحان ربّى الابهى و اشارت بطرف حاجبها الى ملاء القدسا فسبحان ربّى الابهى و اشرقت انوار جبينها من الارض الى السّماء فسبحان ربّى الابهى و وقع اشراق الجمال على اهل التّراب فسبحان ربّى الابهى اذا اهتزّت هياكل الوجود عن قبور الفنا فسبحان ربّى الابهى ثم نادت بلحن الذى ما سمعه اذن السّميع فى ازل القدما فسبحان ربّى الابهى و قالت تاالله من لم يكن فى قلبه روايح الحبّ من الفتى العلوى العراقى النّورا فسبحان ربّى الابهى لن يقدر ان يسعد الى رفرف الهاء فى هذا الجبروت القصوى فسبحان ربّى الابهى اذا امرت جاريّة من جواريها الاحلى فسبحان ربّى الابهى فقالت انزلى عن قصور البقا على هيكل الشمس فيهذا الفضا فسبحان ربّى الابهى ثم التفتى اليهم فيما اسرّوه فى سراير سرّهم الاخفى فسبحان ربّى الابهى فان وجدت روايح القميص عن غلام الّذى ستر فى سرادق النّور من ايادى الاشقيا فسبحان ربّى الابهى اذا صحّى فى نفسك ليطلّع بذلك كلّ من سكن فى غرفات الفردوس من هياكل الفنا فسبحان ربّى الابهى و ينزلنّ كلّهنّ عن غرف البقا فسبحان ربّى الابهى و يقبلنّ ارجلهم و ايديهم لما طاروا فى هوآء الوفا فسبحان ربّى الابهى و لعلّ يجدنّ روايح المحبوب عن قميص هوالاء فسبحان ربّى الابهى اذا اشرقت حوريّة القرب عن افق الغرفات كاشراق وجه الغلام عن افق الرداء فسبحان ربّى الابهى و نزلت بطراز اشرقت السّموات و ما فيها فسبحان ربّى الابهى و حرّكت فى الهواء اذا عطرت كلّ الاشيأ فى اراضى القدس و السّنا فسبحان ربّى الابهى فلمّا بلغت الى المقام قامت كخطّ الاستواء فى قطب البداء فسبحان ربّى الابهى ثمّ استنشقت منهم فى زمان الّذى ما يجرى عليه حكم الابتداء و لا ذكر الانتهاء فسبحان ربّى الابهى و ما وجدت منهم ما ارادت و هذا من قصص العجبا فسبحان ربّى الابهى ثمّ صاحت و ضجّت و رجعت الى مقامها فى قصرها الحمرا

فسبحان ربّی الابهی ثمّ تکلمت بکلمة سرّیة خفیة تحت لسانها الرّوحی فسبحان ربّی الابهی و نادت من ملاء الاعلی و حوریّة البقا فسبحان ربّی الابهی تالله ما وجدت من هؤلاء المدّعین من نسمات الوفا فسبحان ربّی الابهی و تالله بقی الغلام فی ارض الغربه وحیدا فریدا بین ایادی الفسقا فسبحان ربّی فی لاهوت الحزنا و بعد ذلك اصرخت فی نفسها بصریخ الّذی صرخت و تزلزت اهل ملاء الاعلی فسبحان ربّی الّذی تردّی برداء السودا و وقعت علی التّراب و ماتت کانّها دعیت و اجابت من دعاها فی لاهوت العما فسبحان من خلقها من جوهر الحبّا اذا اخرجن عن الغرفات حوریّات التی ما وقعت علی جمالهنّ عیون احد من اهل جنان الاسنا فسبحان ربّنا الاعلی و جمعن علیها وجدن جسدها مطروحة علی التّراب الغبرا فسبحان ربّنا الاعلی فلمّا شهدن حالها و علمن حرفا من قصص الغلام عررن راوسهنّ و شققن ثیابهنّ و لطمن علی وجوههنّ و بدلن عیشهن و یبکین بعیونهن و ضربن باید یهنّ علی خدودهن و هذا من مصایب الخفی الاخفی الاغطی فسبحان ربّنا العلی الاعلی

Он — великий, возлюбленный!

О Мореход святости[22]! Представь корабль вечности сонму вышних, хвала Господу моему преславному!

Затем установи его в море предвечности дивным из имен[23], хвала Господу моему преславному.

После сего усади в него храмы духа именем Бога вознесенного, всевышнего, хвала Господу моему преславному.

Потом отвяжи ремни ковчега, чтобы он понесся по Красному Морю[24] божественности, хвала Господу моему преславному,

Дабы его обитатели достигли сфер [божественной] близости в потаенных пределах вечности, хвала Господу моему преславному.

Когда вы достигните брега святости — побережья Чермного моря, хвала Господу моему преславному,

То высади их из ковчега в том изысканнейшем и наименее зримом из мест, хвала Господу моему преславному.

Сие есть место, в котором явился Бог в пламене красоты на лотосе вечности, хвала Господу моему преславному,

И в нем совлекли с себя храмы [божественного] Промысла сандалии себялюбия и страсти, хвала Господу моему преславному.

В нем кружит Моисей величия с воинствами вечности, хвала Господу моему преславному.

Сие есть место, в котором из одеяния величия простерлась десница Божия, хвала Господу моему преславному.

И сие есть место, в котором не придет в движение корабль [божественного] Промысла, хотя бы и названы были ему все имена [Божии], хвала Господу моему преславному.

---

[22] Вар.: Святой Мореход.

[23] Вар.: новым из имен.

[24] В тексте: قلزم . Кульзум — древний город у Синая, بحر القلزم — «Красное море».

О мореход, обучи обитателей корабля тому, чему обучили мы тебя из-за покровов в вышних, хвала Господу моему преславному,

Дабы не замешкались в низине белоснежных сыпучих песков[25], хвала Господу моему преславному,

И воспарили на крыльях духа в место, кое освятил Бог от упоминания в странах творения[26], хвала Господу моему преславному,

И взмыли в воздух как птицы [божественной] близости в горнем царстве сретения [Божиего], хвала Господу моему преславному,

И постигли бы тайны в безбрежных разливах[27] лучей света, хвала Господу моему преславному.

Они отрешились от пристанищ[28] ограниченности, пока не достигли места единения в средоточии [божественного] водительства, хвала Господу моему преславному.

И пожелали они вознестись к месту, которое соделал Бог превыше всех их ступеней, тогда отогнал их блистающий светоч от обитателей вышнего царства сретения [Божия], хвала Господу моему преславному.

Услыхали они Глас величия из-за чертога Сокровенного в потаенных пределах возвышенности, хвала Господу моему преславному:

«О ангелы защиты, верните сих на их места в царство человечества [и] сотворения, хвала Господу моему преславному,

ибо возжелали они парить в сфере, в которой не взмахивала крыльями горлица, хвала Господу моему преславному,

и никогда не пронесутся по ней корабли сомнений, [как] и сердец рассудительных, хвала Господу моему преславному».

Тогда небесная дева Духа высунула главу из вышних покоев, хвала Господу моему преславному,

И сделала знак святому сонму движением бровей, хвала Господу моему преславному.

И озарилось [все] от земли до небес сиянием ее чела, хвала Господу моему преславному.

Свет красоты упал на обитателей праха земного, хвала Господу моему преславному,

Тогда затрепетали храмы бытия в своих бренных гробницах, хвала Господу моему преславному.

Затем воззвала она[29] гласом, коего не слышало ухо слышащего в седовласой вечности, хвала Господу моему преславному,

Говоря: «Клянусь Богом! Тому, у кого нет в сердце благоуханий любви, [исходящих] от возвышенного светозарнейшего иракского юноши, хвала Господу моему преславному,

Тому не удастся никогда вознестись к шлейфам ‘ха’ в сем далеком горнем царстве, хвала Господу моему преславному».

И вот повелела одной из самых прелестных своих служанок, хвала Господу моему преславному, сказав (букв.: и сказала): «Спустись из чертогов вечности в образе солнца в воздушное пространство сие, хвала Господу моему преславному.

Затем обрати свой взор на них, к тому, что спрятали они[30] в глубинах самых сокровенных тайников своих душ, хвала Господу моему преславному.

---

[25] Вар.: белых песчаных холмов.
[26] Букв.: созидания.
[27] Букв.: в пучине.
[28] Вар.: ступеней.
[29] То есть небесная дева.
[30] Ср.: Коран 12 (Сура Иосифа): 19.

И если обнаружишь ты [у них] благоухания одеяния от юноши, который скрыт в чертоге света от рук злодеев, хвала Господу моему преславному,

то возвысь свой глас, чтобы узнали о сем все из храмов бренного[31], кто проживает в райских покоях, хвала Господу моему преславному,

И спустились бы все из горниц вечности, хвала Господу моему преславному,

И целовали их ноги и руки, так как парили они в сфере верности[32], хвала Господу моему преславному.

Быть может, ощутят они благоухания возлюбленного от одеяний их, хвала Господу моему преславному».

Вот просияла небесная дева [божественной] близости с окоема горниц подобно сиянию лика юноши над [его] облачением[33], хвала Господу моему преславному.

Спустилась [так], что засверкали [от ее] узора небеса и то, что в них, хвала Господу моему преславному,

Произвела она колебание в воздухе и наполнила благоуханием все сущее в землях святости и возвышенности, хвала Господу моему преславному.

После того как достигла она места [назначения], расправила прямой стан свой в средоточии творения, хвала Господу моему преславному.

Затем вдохнула она аромата от них во время, которому неведомо ни понятие начала, ни конца, хвала Господу моему преславному.

И не уловила от них того, что хотела, и сие — одна из самых удивительных историй, хвала Господу моему преславному.

После сего исторгла вопль, заголосила и вернулась на свое место в алом своем чертоге, хвала Господу моему преславному.

Потом сладкозвучным[34] своим языком изрекла едва уловимое сокровенное слово, хвала Господу моему преславному.

И возопила из сонма вышних и небесных дев вечности, хвала Господу моему преславному:

«Богом клянусь, не обнаружила я у сих притязателей порывов[35] верности, хвала Господу моему преславному!

Богом клянусь, юноша в чужой земле остался в полном одиночестве в руках нечестивых!» — преславный Господи мой в духовном мире своей божественности[36] …

После сего издала она всем своим существом крик отчаяния, от которого вскричали и сотряслись причисленные к сонму вышних, Господь мой преславный, который облачился в черное одеяние!

И пала наземь, и испустила дух, словно была позвана и ответила Тому, Кто позвал ее в горнем царстве божественности, хвала Тому, кто сотворил ее из субстанции дружества.

Когда вышли из горниц небесные девы, на красоту которых не падал взор никого из обитателей самых вознесенных райских кущ, славен Господь наш Всевышний,

Собрались они вокруг нее, найдя[37] ее тело лежащим на запыленной земле, славен Господь наш Всевышний.

После того как узрели они состояние ее и узнали нечто[38] из историй о юноше, то оголили головы свои, разорвали на себе одежды, били себя по лицу, лишились своего

---

[31] Вар.: храмов тленного — метафора, указывающая на обладателей земных богатств.

[32] Вар.: воспарили они в сферу верности.

[33] Букв.: с горизонта одеяния.

[34] В нашей рукописи الرّوحى . Поскольку в рукописи из Хайфы проставлена огласовка (фатха): الرَوحى , мы переводим не как «на духовном своем языке», а как «сладкозвучным своим языком». Это соответствует и английскому переводу: «by her honeyed tongue».

[35] Вар.: дуновений.

[36] Следующее слово нам непонятно.

[37] Букв.: нашли.

[38] Букв.: букву.

веселья — из их очей полились слезы[39] — и ударяли руками по своим ланитам. Сие есть одно из самых скрытых, окутанных завесой бедствий. Славен Господь наш, наивысший из высших!

Прежде чем перейти к разбору некоторых образов Скрижали священного морехода, напомним читателю, что, как отмечали мы в Очерках, даже если бы нам ничего не было бы известно о факте объявления Бахауллой о своей Миссии перед высылкой из Багдада, 1863 год как год провозглашения им своей Миссии высчитывается по его Писаниям со всей определенностью[40]. Скрижаль священного морехода дает нам основание заявлять об этом с еще большей уверенностью. Вспомним, что ее появлению 26 марта 1863 г. предшествовало в 1861/62 г. (1278 г.х.) одно из ключевых Писаний Бахауллы — Китāб-и Йқāн, в котором Бахаулла, еще не объявляя открыто о своей Миссии, готовил бабидов к этому событию. Так, в завершающей части этой Книги содержатся строки, которые мы приведем здесь в персидском оригинале по литографии PsII 164 из собрания СПбФ ИВ РАН и в нашем академическом переводе[41] (в скобках указаны страницы литографии):

از فقهاء و علمای بیان استدعا مینمایم که چنین مشی ننمایند و بر جوهر الهی و نور ربّانی و صرف ازلی و مبدء و منتهای مظاهر غیبی در زمن مستغاث وارد نیاورند انچه در این کور وارد شد و بعقول و ادراك و علم متمسّك نشوند و بان مظهر علوم نامتناهی ربّانی مخاصمه ننمایند اگرچه با جمیع این وصایا دیده میشود که شخصی اعور که از رؤسای قوم است در نهایت معارضه برخیزد و همچنین درهر بلدی بر نفی انجمال قدسی برخیزند و اصحاب ان سلطان وجود و جوهر مقصود در کوهها و صحراها فرار نمایند و از دست ظالمین مستور شوند و برخی توکل نمایند و با کمال انقطاع جان در بازند و گویا مشاهده میشود نفسیکه بکمال زهد و تقوی موصوف و معروف است بقسمیکه جمیع ناس اطاعت اورا فرض شمرند و تسلیم امرش را لازم دانند بمحاربه بان اصل شجره الهیّه قیام نمایند و بمنتهای جهد و اجتهاد بمعارضه برخیزد اینست شأن ناس باری امیدواریم که اهل بیان تربیت شوند و در هوای روح طیران نمایند و در فضای روح ساکن شوند حق را از غیر تمیز دهند و تلبیس باطل را بدیده بصیرت بشناسند

[С. 205–207]

«Умоляю ученых и знатоков ‘Байана’ не идти по такому пути и в пору ‘Того, к кому взывают о помощи’, не причинять Божественной Сущности, Свету Господню, Беспредельной Вечности, Началу и Концу Явлений Сокровенного, нечто такого, что содеяно было в сем [временном] круге[42]. Пусть не полагаются они на [собственные] разумение, понимание и ученость и не будут враждебны Являющему безграничные небесные знания. Но, несмотря на все эти увещания, пред взором встает некто одноглазый, один из главенствующих над людьми. Он поднимается для неистового противления. Подобным же образом восстанут на ту Святую Красу в каждом граде, а сподвижники Владыки бытия и Искомой Сущности устремятся в горы и пустыни, чтобы укрыться от рук гонителей. Иные, уповая [на Бога], жизнь отдадут в полной отрешенности. Пред очами возникает образ, будто муж, столь прославленный и известный предельным подвижничеством и набожностью, что люди все почитают долгом послушание ему, а покорность его воле — обязанностью, поднимается на проти-

[39] Глагол здесь в нашей рукописи стоит в форме настоящего времени, в рукописи из Хайфы — в прошедшем времени, что соответствует и контексту. Мы также переводим его формой прошедшего времени.

[40] См.: *Иоаннесян*. Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 2.

[41] Полностью этот перевод см.: Бахаулла. Китāб-и Йқāн / Академический перевод с персидского, предисл., коммент. и текстологическое приложение Ю.А. Иоаннесяна. СПб., 2001.

Считаем уместным оговорить, что данный перевод не является официально принятым переводом Китāб-и Йқāн на русский язык.

[42] То есть в эпоху откровения Баба. Речь идет о гонениях, выпавших на долю самого Баба и его последователей.

воборство Корню божественного Древа и восстает, чтобы обрушить [на Него] всю силу и пыл. Таково положение, в котором пребывают люди! Уповаем, однако, на то, что народ 'Байана'[43] просветится, воспарит к сфере духа, утвердится на его просторах, отличит Истину от иного и распознает оком проницательности потаенную ложь».

После этих слов, относящихся, как может показаться, к абстрактному Посланнику будущего, обещанному Бабом в Персидском Байане и других Писаниях, Бахаулла вдруг делает резкий переход и переносит описанную ситуацию на себя:

اگرچه در این ایّام رائحه ء حسدی وزیده که قسم بمربّی وجود از غیب و شهود که از اوّل بنای وجود عالم باانکه انرا اوّلی نه تا حال چنین غلّ و حسد و بغضائی ظاهر نشده و نخواهد شد چنانچه جمعی که رائحه انصاف را نشنیده اند رایات انفاق بر افراخته اند بر مخالفت این عبد اتّفاق نموده اند و از هر جهت رمحی آشکار و از هر سمت تیری طیّار با اینکه با احدی در امری افتخار ننمودم و بنفسی برتری نجستم مع هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربان و رفیقی بغایت بردبار و رایکان با فقرا مثل فقرا بودم و با علما و عظما در کمال تسلیم و رضا مع ذلک فو الله الّذی لا الله الا هو بل انهمه ابتلا و باسآء و ضرّآء که از اعداء و اولی الکتاب وارد شد نزد انچه از احباء وارد شد معدوم صرفست و مفقود بحت

[С. 207–208]

«Впрочем, во дни сии повеяло дуновением такой зависти, что, клянусь Воспитателем сущего — зримого и незримого, не было явлено подобной ненависти, зависти и злобы от начала мира, хотя и нет у него начала, как и не будет [явлено впредь]. Ибо некоторые, [те], кто не вдохнул благоухания беспристрастности, подняли стяги раздора и сплотились против Раба сего. Со всех сторон сверкают копья, стрелы летят отовсюду. И это несмотря на то, что не возвышал [Я] себя ни над кем и ни в чем, не искал превосходства ни пред единой душой. С каждым был предельно дружелюбным собеседником, крайне терпеливым и совершенно бескорыстным другом. В [обществе] бедняков был подобен беднякам, с учеными и знатными был полон покорности и смирения. Клянусь Богом, кроме которого нет бога, несмотря на всё, те бедствия, злоключения и горести, которые [Меня] постигли из-за врагов и людей Писания, совершенно незначительны и ничтожны в сравнении с тем, что причинили [Мне] друзья».

Очевидно, что вышеприведенные строки содержат намек, даже кажущийся прозрачным, если рассматривать ситуацию с позиции последующих событий, тем не менее и прозрачный намек есть всего лишь намек.

Если исходить только из контекста самой Книги несомненности (Китāб-и Йқāн) и из непосредственных обстоятельств ее появления, то не представляется возможным достоверно определить, кого имел в виду Бахаулла под неким мужем, который «восстанет, дабы подсечь самый корень Божественного Древа, и станет всей своей силою противиться и препятствовать Ему». Предсказывал ли он в этих строках то яростное сопротивление, которое будет оказывать ему брат, Субх-и Азаль, с той поры, как Бахаулла объявит о своей Миссии? Или, быть может, в этих словах содержится намек на грядущие события, связанные с интригами мусульманских богословов и персидского консула, не оставлявшего бабидов в покое в Ираке? Однако в свете Скрижали священного морехода, появившейся примерно через год после Китāб-и Йқāн, первая гипотеза представляется наиболее вероятной. Обратимся теперь к тексту самой этой Скрижали.

[43] «Народ/люди Байана» — обозначение бабидов в бабидской литературе и ранней литературе бахаи. «Байаном» в широком смысле называются Писания Баба. См. также о термине «народ/люди Байана» и его трансформации в «народ/люди Баха» ниже.

Комментарий

Первая же фраза вводит два ключевых образа Скрижали:

О Мореход святости! Представь корабль вечности сонму вышних, хвала Господу моему преславному!

«Мореход», как указывали мы выше со ссылкой на правомочного толкователя Писаний Бахаи Шоги Эффенди, — это Бахаулла, а «корабль» или «ковчег» — «Ковчег» его Дела; А. Тахер-заде по этому поводу отмечает: «В Его (т.е. Бахауллы. — *Ю.И.*) писаниях „ковчег“ часто символизирует Промысл Божий и Завет. Те, кто вступают в него, защищены и в безопасности, они из тех, кто плывет к берегам спасения и обретает божественный свет»[44].

После сего усади в него храмы духа именем Бога вознесенного...

Можно предположить, что «храмы духа» означают здесь верующих и вообще людей, по отношению к которым Пророк (Бахаулла) призван осуществить свою миссию. «Храм» в священных текстах религий нередко подразумевает тело человека, которое служит «храмом» его духа.

Потом отвяжи ремни ковчега, чтобы он понесся по Красному Морю божественности...

Образ мистического «Красного/Чермного моря», выраженного словосочетанием Қулзум ал-ḥамрā', встречается и в Писаниях Баба. Приведем выдержку из Қаййӯм ал-'Асмā (Комментария на Суру Иосифа):

يا عباد الرحمن فاتقوا الله في ودايعنا فيكم و احفظوه كما تحفظون انفسكم حفظاً على الحق بالحق جميلا فان لم تستطيعوا فردوه الى الله الحق و القوة وراء قلزم الحمرآء في عالم العمآء و اكتموه في قطب البهآء على الطور السينآء

«О слуги Всемилостивого! Итак, бойтесь Бога в том, что оставили Мы [вам] в вас самих на хранение[45], и берегите его, как бережете самих себя, — так, как надлежит беречь [его], истинно и достойно. А если окажитесь вы неспособны, то верните его вы Богу истины и силы за Чермным морем в вышнем мире и скройте его в полюсе Бахā' на горе Синай».

[Қаййӯм ал-'Асмā, гл. 20: рук. В 1141. Л. 36б]

...высади их из ковчега в том изысканнейшем и наименее зримом из мест... Сие есть место, в котором явился Бог в пламене красоты...

Очевидная библейская и кораническая аллюзия. Вспомним ветхозаветное повествование о Моисее и терновом кусте (неопалимой купине в христианской традиции), в котором Яхве явился Моисею, призывая его к избавлению народа израильского от рабства египетского:

«И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает» (Исход 3:2);

«Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я!» (Исход 3:4).

А вот как описан тот же эпизод в кораническом стихе 28:30:

فلمّا اتاها نودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انّى انا الله ربّ العالمين

[44] См.: *Taherzadeh.* The Revelation of Bahá'u'lláh. P. 236. Здесь и ниже при ссылках на этого и других зарубежных авторов перевод наш.

[45] Может быть понято и как «что оставили Мы [вам] в вас самих в качестве залога».

«Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей! Я Бог, Господь миров“» (пер. Г.С. Саблукова).

Данная метафора («явление Бога в пламени красоты») в Скрижали, очевидно, служит указанием на мистический источник божественного откровения, который получил пророк, в данном случае Бахаулла. Бахаулла прибегает к этому образу и в более позднем своем Писании — Послании к царям (Сӯрат ал-мулӯк)[46]:

يا ملوك الارض اسمعوا نداء الله من هذه الشجرة المثمرة المرفوعة التي تنبهت على ارض كثيب الحمراء برية القدس... هذه بقعة التي باركها الله لواردیها و فیها یسمع نداء الله من السدرة قدس رفیع...

[С. 40]

«О цари земли! Внемлите зову Бога от сего Древа, плодородного и возвышенного, что расцвело (букв.: пробудилось, поднялось) на-червонной почве песчаного холма в долине Святости... Сия есть равнина, кою благословил Бог для вступающего в нее. И раздается в ней божественный призыв из вознесенного Лотоса Святости».

И в нем совлекли с себя храмы [божественного] Промысла сандалии себялюбия и страсти...

Данный образ усиливает параллелизм с указанным выше сюжетом, ср.:

«И сказал Бог: Не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход 3:5).

Таким образом, в данных строках Бахаулла отождествляет себя с носителем (носителями) божественного откровения прежде него. Это впечатление усиливается следующей фразой:

О мореход, обучи обитателей корабля тому, чему обучили мы тебя из-за покровов в вышних... дабы... воспарили они на крыльях духа... и постигли бы тайны в безбрежных разливах лучей света...

Следовательно, миссия Пророка заключается в том, чтобы нести людям божественное знание, знание, которое исходит от Бога. «Покровы в вышних» могут служить указанием на сокровенный характер этого богооткровенного знания, доступного лишь Пророкам Божиим. По поводу «воспарили они на крыльях духа» А. Тахер-заде отмечает:

«Всякий, кто достигнет этого положения (т.е. положения признания божественного откровения через Пророка. — *Ю.И.*), станет олицетворением самоотречения, смирения и служения, умрет для себя и будет жить в Боге. Такой верующий действительно, как говорит Бахаулла в Скрижали священного морехода, достоин того, чтобы воспарить на крыльях духа...»[47]. Здесь представляется нам уместным процитировать выдержку из Қаййӯм ал-'Асмā (Комментария на Суру Иосифа) Баба:

فان سرّ هذا الباب مستور تحت عماء السّطر و مرقوم فوق حجاب السّتر بايدي الله ربّ السّر والسّطر و لقد خلق الله في حول تلك الباب (ذلك الباب)[48] بحوراً من مآء الاكسير محمّرا بالدّهن الوجود و حيوانا بالثمرة المقصود و قدر الله له سفنا من ياقوته الرّطبة الحمرآء و لا يركب فيها الا اهل البهآء باذن الله العلى

[Қаййӯм ал-'Асмā, гл. 57: рук. B 1141, Л. 122а–б]

[46] Арабский текст (с нашим переводом) цитируется по изданию В.Р. Розена: Первый Сборник Посланий Бабида Бехáуллаха / Изд. Бар. В. Розен. СПб., 1908. В скобках указан номер страницы этого издания. Подробнее о Послании к царям см.: *Иоаннесян*. Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 2.

[47] См.: *Taherzadeh*. The Revelation of Bahá'u'lláh. P. 239.

[48] В скобках указан вариант рукописи С 1167.

«Тайна же сих Врат поистине спрятана под застилающим [взоры] предвечным облаком[49] и начертана над сокровенным покровом руками Бога, Господа тайны и сокровенности. Подлинно, Бог сотворил близ сих Врат моря божественного эликсира, окрашенного в багрянец сутью бытия и оживленного животворящей силою желанного плода; и Бог уготовил для них Ковчеги из тонкого багряного рубина, в коих не поплывет никто, кроме народа Баха, по изволению Всевышнего Бога[50].

Процитированный отрывок помимо того, что перекликается с приведенной выше частью Скрижали Бахауллы, интересен еще и в том отношении, что Баб говорит о «людях Баха». Этот термин закрепился за бахаи, т.е. за общиной последователей Пророка Бахауллы намного позже. При жизни Баба бабиды именовались «народом Байана». Последнее обозначение прилагал к бабидам и к бахаи и Бахаулла до объявления о своей Миссии и в первые годы после этого события (ср.: приведенный выше отрывок из Книги несомненности). Лишь в более поздних своих Писаниях, когда подавляющее большинство бабидов признало Бахауллу, он стал называть своих приверженцев «народом/людьми Баха». Так предсказал Баб в этих строках. Как будет именоваться община бахаи в будущем, когда бабиды в своем большинстве признают Бахауллу как «Того, Кого явит Бог», — «народ/люди Баха»? Предоставим каждому решить этот вопрос для себя самому. Отметим лишь, что утвердительный ответ на него, в свете процитированного отрывка, едва ли покажется совершенно необоснованным.

И пожелали они вознестись к месту, которое соделал Бог превыше всех их ступеней, тогда отогнал их блистающий светоч от обитателей вышнего царства сретения [Божия]... ибо возжелали они парить в сфере, в которой не взмахивала крыльями горлица...

«Блистающий светоч» или «метеор» — коранический образ. «Светочи» — это стражи, которые охраняют горние сферы от проникновения в них непрошенных гостей, ср.:

«И мы коснулись неба и нашли, что оно наполнено стражами могучими и светочами. И мы сидели около него на седалищах, чтобы слушать, но, кто прислушивается теперь, тот находит для себя подстерегающий светоч. И мы не знаем, зло ли желалось для тех, кто на земле, или желал им Господь их прямого пути» (Коран 72: 8–10, пер. И.Ю. Крачковского, ср. также 37: 10).

М. Сурс усматривает в символизме этих строк Скрижали параллель с изгнанием Иблиса[51] в исламской традиции и с падением Люцифера[52] в иудейской и христианской[53]. А. Тахер-заде пишет: «Но всегда были люди, которые, распознав Богоявление[54], поднимаются, чтобы противодействовать Ему, и сознательно пытаются возвысить себя...»[55].

«Сжигающий метеор, — продолжает этот автор, — может символически обозначать могущественное средство, которое установил Бахаулла для защиты Его Дела,

[49] Ср.: *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийа) / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А.Д. Кныша. СПб., 1995. С. 230 (примеч. 56).

[50] Этот отрывок, за исключением первого предложения, приводится по официальному переводу данного текста в книге: Баб. Избранное из Писаний / Пер. с англ. М., 2006. С. 53. Ср.: Selections from the Writings of the Bab. Haifa, 1988. P. 57–58.

[51] Ср.: Коран 2: 32; 38: 74–78.

[52] Ср.: Исаия 14: 12–15.

[53] См.: *Sours M.* The Tablet of the Holy Mariner. P. 45.

[54] Богоявление/Явитель Божьей Воли/Явитель Бога — так обозначается в учении бахаи носитель божественного откровения, (любой) Пророк–основатель самостоятельной религии (англ. Manifestation/Divine Manifestation/Manifestation of God; ар.-перс.: مظهر, ظهور الهي).

[55] См.: *Taherzadeh.* The Revelation of Bahá'u'lláh. P. 240.

а именно Его Завет»[56]. По мнению А. Тахер-заде, впервые столь отчетливо вводится понятие очередного Завета между Богом и человечеством через Пророка Бахауллу. Люди, нарушающие Его Завет, будут отторгнуты от людей Баха[57]. О Завете речь пойдет и в следующей Скрижали. Отметим лишь, что идею Завета проводит и Баб:

اتقوا الله و لا تقولوا في ذكر الله الاكبر بشئ من دون الله فانا نحن قد اخذنا ميثاقه عن كل نبي و امّته بذكره و ما نرسل المرسلين الاّ بذلك العهد القيّم و ما نحكم بالحقّ بشئ الاّ بعد عهده في ذلك الباب الاعظم فسوف يكشف الله الغطآء بصآنركم في الوقت المعلوم هنالك انتم لتنظرهنّ الى ذكر الله العلي شديداً

[Қайййӯм ал-'Асмā, гл. 5: рук. В 1141. Л. 10а–б]

«Бойтесь Бога, да не слетит с уст ваших и единого слова о Величайшем Поминании Его, кроме заповеданного Богом, ибо Мы утвердили особый завет, почитая Его вместе со всеми Пророками и последователями Его. Ведь Мы не посылали Вестников без сего крепкого завета и, подлинно, Мы не судили ни о чем до того, как утверждался завет Того, кто есть Верховные Врата. Недалек час, когда завеса спадет с ваших глаз в назначенный срок. Тогда узрите вы возвышенное Поминание Божие безоблачным и ярким. *Глава V*»[58].

Тогда небесная дева Духа высунула главу из вышних покоев... И сделала знак святому сонму движением бровей... И озарилось [все] от земли до небес сиянием ее чела...

Образ небесной девы часто встречается в Писаниях Бахауллы. Именно с этим образом связывает Бахаулла получение своего откровения в тегеранской темнице Сийах Чаль, о чем повествует в Скрижали храма и в некоторых других более поздних Писаниях[59]. На параллелизм между этими строками и соответствующей частью Скрижали храма указал и анонимный эксперт в письме, приложенном к нашей рукописи [60].

М. Сурс усматривает аналогию между «небесной девой» и «премудростью», особенно в Книге премудрости Соломона[61].

Затем воззвала она гласом, коего не слышало ухо слышащего в седовласой вечности...

Говоря: «Клянусь Богом! Тому, у кого нет в сердце благоуханий любви, [исходящих] от возвышенного (= небесного) светозарнейшего иракского юноши... Тому не удастся никогда вознестись к шлейфам 'ха' в сем далеком горнем царстве...

Эти строки, как нам представляется, крайне знаменательны и содержат больше информации, чем на первый взгляд может показаться. Уделим им особое внимание, для чего процитируем отдельные их части в оригинале:

فسبحان ربّى الابهى و قالت تاالله من لم يكن فى قلبه روايح الحبّ من الفتى العلوى
العراقى النورا ... لن يقدر ان يسعد الى رفرف الهاء فى هذا الجبروت القصوى

[56] Ibid. P. 241.

[57] Ibid.

[58] Перевод приводится по неопубликованному пока русскому переводу с английского книги: Selections from the Writings of the Bab. P. 54–55.

[59] Об этом повествовании в Скрижали храма см.: *Иоаннесян*. Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 2. Из других Писаний, в которых приводится этот эпизод, назовем Послание к сыну волка.

[60] См. выше.

[61] См.: *Sours M.* The Tablet of the Holy Mariner. В Книге премудрости Соломона «премудрость» описывается следующим образом: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его. Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков» (Прем. 7: 25–27).

Общий смысл воззвания небесной девы заключается в том, чтобы указать со всей определенностью, что Пророком является не кто иной, как Бахаулла, который назван «возвышенным светозарнейшим иракским юношей». «Иракский» может подразумевать, что в данный момент Бахаулла еще находится в Ираке, что вполне соответствует историческому контексту. Многозначным представляется и другой эпитет: النورا (ан-наурā — форма женского рода превосходной степени прилагательного *наййир* от корня нур)[62], в котором можно усмотреть и намек на область в Мазандаране, откуда происходил Бахаулла, — Нур. В этой связи уместно вспомнить, что именем Бахауллы от рождения было Ҳусайн ‘Алӣ Нӯрӣ. Если наше предположение о двойной символике этого эпитета верно, то все сочетание можно еще понимать и как «иракский юноша из Нура». Очевидно, что при всей образности языка, который использует Бахаулла, он делает заявление о своей Миссии и подводит собеседника вплотную к осознанию, что предсказанный его Провозвестником, Бабом, Пророк и есть он сам.

Образ «юноши» мы рассмотрим ниже. Сложность для понимания представляет رفرف الهاء (рафраф ал-хā’). Первое слово (*рафраф*) труднопереводимо. А.Д. Кныш предлагает передавать его словом «шлейфы»[63], что делаем и мы. Символика «хā’» крайне многозначна. Робин Михршахи (Robin Mihrshahi) любезно позволил нам воспользоваться отрывком из его неопубликованной пока книги, который мы с благодарностью воспроизводим здесь в нашем русском переводе:

«Буква ‘Хā’ в сочетании ‘Аййām-и Хā’ (вставные дни по календарю бахаи. — *Ю.И.*) может передавать ряд различных значений. Выражая числовое значение 5-ти, она может, с одной стороны, подразумевать максимальное количество вставных дней. С другой стороны, число 5 также ассоциируется с титулом ‘Бāб’, имеющим то же цифровое значение. Более того, схожая по форме с человеческим телом пятиконечная звезда, которую Бāб называл ‘Хайкал’ (храм), служит символом человеческих очертаний Явителя Божьей Воли и, таким образом, согласно Шоги Эффенди, символизирует не только [Веру] Бāбӣ, но и Веру Бахаи[64]. Кроме этого, буква ‘Хā’ также подразумевает ‘Хува’ (Он), что означает Бога, и ‘Хувиййа’ (сущность, самость) — термин, который прилагается к непознаваемой Божественной Сущности. Наконец, согласно Писаниям Бахаи, эта Божественная Сущность обитает в божественной сфере ‘Хāхӯт’ — название, которое, вероятно, образовано сочетанием буквы ‘Хā’ и слова ‘Хува’».

В главе 16 Комментария на Суру Иосифа Баб говорит:

فقد جعلوا حروف الاحديّة حرف الهآء [65]

[Ḳайййӯм ал-’Асмā, гл. 16: рук. В 1141. Л. 122а–б]

«И соделали буквами [божественной] единственности букву хā’»[66].

В Четырех долинах Бахаулла говорит:

حيننذ اجد رايحة المسك من قمص الهآء عن يوسف البهاء [67]

«В миг сей ощущаю я сладостный аромат рубахи ‘хā’ от Иосифа Бахā’»[68].

---

[62] Так нам пояснили эту грамматическую форму в Исследовательском отделе при Всемирном центре бахаи.

[63] См.: *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения. С. 116, 247 (примеч. 247). В контексте данного труда Ибн ал-Араби А.Д. Кныш трактует это понятие как «шлейфы откровения», которые опустились на Пророка Мухаммада.

[64] См.: Lights of Guidance. P. 110.

[65] В рукописи С 1167 — Л. 19б–20а.

[66] На эту фразу наше внимание любезно обратил Хазе Фананапазир (Khazeh Fananapazir).

[67] Цит. по кн.: Writings of Bahá’u’lláh (Ásár-e-Qalam-e-A‘lá). Vol. III. New Delhi, 1965. P. 151.

[68] Мы даем здесь буквальный перевод.

В примечании к официально принятому английскому переводу этого Писания поясняется, что буква 'хā' здесь подразумевает Бахауллу[69].

Исходя из контекста Скрижали священного морехода, «шлейфы хā'» в ней скорее всего означают божественную сферу в целом, но, возможно, содержат еще и намек на Бахауллу.

И вот повелела одной из самых прелестных своих служанок...: «Спустись из чертогов вечности в образе солнца в воздушное пространство сие...

Затем обрати свой взор на них, к тому, что спрятали они[70] *в глубинах самых сокровенных тайников своих душ...»*

«Спрятали» здесь, очевидно, многозначно. Речь может идти, в частности, о будущем предательстве Субх-и Азаля[71], и тогда «спрятали... в глубинах душ» должно обозначать намерения, которые втайне вынашивали брат Бахауллы и поддержавшее его меньшинство бабидов. Ср. коранические стихи из главы об Иосифе, в которых повествуется о предательстве со стороны братьев Иосифа[72]:

«И пришли путники и послали своего ходока; тот спустил ведро свое и сказал: „О радость, это — юноша", они спрятали его как товар...» (Коран 12:19);

«И продали они его за малую цену...» (Коран 12:20).

Вот как говорит сам Бахаулла о предательстве некоторых из своих последователей — хотя и здесь он использует образ Иосифа, очевидно, что под последним Бахаулла разумеет себя (выдержка приводится по компиляции Текстов Бахауллы, которой мы располагаем лишь в официально изданном русском переводе):

«Скажи: О люди! Прах заполнил ваши уста, и пепел слепит вам очи, ибо вы продали за бесценок Божественного Иосифа. О, какое бедствие постигло вас, о вы, столь далеко заблудшие! Ужели вы мните в сердцах ваших, что властны вы превзойти Его

---

[69] См.: Bahá'u'lláh. The Seven Valleys and The Four Valleys / Transl. by Marzieh Gail in consultation with Ali-Kuli Khan. Wilmette, 1991. P. 59, n. 39.

[70] Ср.: Коран 12 (Сура Иосифа): 19.

[71] См.: *Taherzadeh.* The Revelation of Bahá'u'lláh. P. 241–242.

Субх-и Азаль, под этим именем в бабидской среде был известен брат Бахауллы по отцу — Мӣрзā Йаҳйā, на 13–14 лет моложе Бахауллы, который заменил ему отца. Последний умер, когда Мӣрзā Йаҳйā был малолетним ребенком. Его мать умерла при родах, и вскормила его мать Бахауллы. Именно старший брат, по меткому выражению А.Г. Туманского, выступал по отношению к младшему наставником и учителем.

Считается, что Баб в ожидании своей кончины назначил Субх-и Азаля своего рода главой общины бабидов. Хотя достоверно документированных свидетельств этого назначения не выявлено, верующие-бахаи не оспаривали самого этого факта. Известный английский востоковед Э. Браун (E.G. Browne) в свое время пытался обосновать тезис о назначении Субх-и Азаля с помощью материалов, в том числе полученных им непосредственно от Субх-и Азаля (их критический анализ см.: *Иоаннесян.* Очерки Веры Баби и Бахаи. Очерк 1). Но и из тех материалов, на которые ссылался Э. Браун, со всей очевидностью следует, что функции такого главы общины исчерпывались с объявлением «Того, Кого явит Бог» о своей Миссии. Исследователи, включая самого Э. Брауна, отмечали формальный (номинальный) характер главенства Субх-и Азаля (см.: *Иоаннесян.* Очерки Веры Баби и Бахаи. С. 38–39, 49, 58).

В Персидском Байане Баб неоднократно указывал на необходимость признания «Того, Кого явит Бог» бабидами где бы и когда бы тот ни объявил о себе. Недопущение сомнений в отношении личности этого грядущего Пророка и безоговорочную лояльность к нему Баб недвусмысленно определял как составную часть Завета с ним (с Бабом). Несмотря на все увещания Баба, содержащиеся в Байане, Субх-и Азаль, вскормленный матерью Бахауллы и воспитанный своим старшим братом, отверг Бахауллу, когда тот объявил, что он и есть обещанный Бабом Пророк. В этом смысле представляется уместным говорить именно о предательстве со стороны Субх-и Азаля, вокруг которого сплотилось меньшинство бабидов, противоборствовавших Бахаулле. Но их круг постепенно редел, и в итоге они окончательно сошли с исторической сцены. Сам Субх-и Азаль, по свидетельству Э. Брауна, поддерживавшего с ним личную переписку, умер в полном одиночестве и даже покинутый своими сыновьями (см.: *Иоаннесян.* Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 1).

[72] Иосиф — библейский и коранический персонаж. В библейской традиции Иосиф, сын патриарха Иакова и первенец от Рахили, стал любимцем своего отца, и это вместе с его сновидениями, предвещавшими ему и великое будущее, и с даром истолковывать сны навлекло на него вражду и зависть его братьев. По их злобе он был вероломно продан в Египет (см.: Быт. 37–50). Этому же сюжету с некоторыми отличиями посвящена 12-я глава Корана, которая называется «Иосиф/Йусуф».

и Дело Его? Ничего подобного! О сем свидетельствует Он Сам, Всемогущий, Всевышний, Величайший»[73].

Прослеживается интересная аналогия между предсказанием Бахауллой предательства своего брата и предсказанием Иисусом Христом предательства Иуды, о чем повествуется в Новом Завете, ср.:

«И когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Мф. 26:21);

«Он же сказал им в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня» (Мф. 29:23)[74].

И если обнаружишь ты [у них] благоухания одеяния от юноши, который скрыт в чертоге света (ан-нӯр) от рук злодеев... то возвести...

Это — очевидный намек на Иосифа и его рубаху. С рубахой Коран связывает возможность прозрения как преодоления физической слепоты (см. примеч. ниже).

Образы «Юноши» (мистического Иосифа) и «рубахи Иосифа» обыгрываются Бабом в Қайюм ал-'Асмā (Комментарии на *суру* Иосифа). В главе, посвященной комментарию на стих 93 указанной суры Корана[75], читаем (Л. 206а, б)[76]:

يا اهل العرفان قوموا من حول القبر و اسمعوا ندآئي من هذا القميص المغمّس من دمي و المتخرّق من اربعة الاف سهام من اهل الشّرك من عبيدي و اني انا المقتول بالنّحرين و اني انا المذبوح بالسّيفين و اني انا المطروح في الارضين و اني انا المتكلّم في المقامين ان لا اله الا الله وحده لا اله الا هو و سبحان الله العلي الذّي لا اله الا هو الله كان عزيزا حكيما و ان الله قد اوحي الي في خيط من ذلك القميص المحمّرة بالدّم المطّهرة

«О люди познания! Встаньте вокруг могилы и внемлите гласу Моему, [исходящему] от сей рубахи, окунутой в Мою кровь и пронзенной четырьмя тысячами стрел, [выпущенными] многобожниками из Моих рабов! Воистину многократно заколот Я насмерть, воистину принесен Я в жертву саблями, воистину Я лежу поверженный на земле (букв.: на землях) и изрекаю повсеместно: 'подлинно нет божества, кроме одного лишь Бога, нет бога, кроме Него, вознесен Бог Всевышний, Тот, кроме которого нет божества, а Бог велик и мудр; истинно Бог ниспослал Мне откровение в нити от той рубахи, обагренной чистой кровью'».

В комментарии на стих 94[77] говорится (Л. 207б):

و لقد عرفوا النّاس نعمة الله كالشّمس في نقطة الزوال ثمّ ينكرونها على هوآء الشّيطان ما لي و لهؤلاء المشركين من اهل المشركين فسوف يحكم الله بالحق بينهم و بين قرة عيني هذا الغلام العجمي...

«Уже познали люди благодать Божию, [коя] столь же очевидна, сколь и полуденное солнце, [но] затем они отвергают ее по прихоти сатаны. Что мне до тех многобожников из многобожников? Рассудит Бог по справедливости между ними и зеницей Моих очей — сим персидским Юношей...».

В комментарии на стих 99/100[78] читаем (Л. 222б–223а):

---

[73] Крупицы из Писаний Бахауллы (пер. с английского). СПб., 1994. CIII. С. 130.

[74] Ср. также: Мк.14: 18; Ин. 13: 21.

[75] Стих звучит следующим образом: «Уйдите с этой моей рубахой и набросьте ее на лицо моего отца — он окажется зрячим, и придите ко мне со всей вашей семьей».

[76] Ссылки приводятся на страницы рукописи B 1141, так как именно она подробно описана бароном B.P. Розеном (Collections Scientifiques. T. 1. P. 179–191).

[77] Стих звучит следующим образом: «И когда отошел караван, сказал их отец: „Я чувствую запах Иосифа. Если бы вы не считали меня безумцем"».

[78] Стих звучит следующим образом: «И когда они вошли к Иосифу, он принял к себе своих родителей и сказал: „Войдите в Египет, если Богу угодно, в безопасности"». Ср. следующий за ним стих: «Он поместил своих родителей на высоком седалище, они пали ниц, поклоняясь ему...»

يا اهل المقام ادخلوا مصر الاحدية انشا الله فان يوسف على عرش الفواد قد كان بالحقّ على الحقّ مستويا مستورًا و في قطب النار قد كان مشهوداً

«О люди, [достигшие] мистической стоянки! Вступите в Египет [божественного] единства, если угодно Богу! Ибо уже воссел Иосиф в истине и поистине на престоле сердца и был сокрыт, и был он зрим в средоточии пламени».

В комментарии на стих 96[79] говорится (Л. 213а):

فما من نفس قد جاء بالقميص المحمّرة من اقمص الباب على وجه فواده الا و قد ارتدت بالله (باذن الله [80]) عينيه على الحقّ بالحقّ بصيراً

«Никто из людей не прикладывал еще к лику сердца своего обагренной [кровью] рубашки из рубашек Баба без того, чтобы, клянусь Богом[81], не вернулись [к нему] в истине и поистине очи видящие…»

В одном из Посланий, опубликованных бароном В.Р. Розеном, Бахаулла так объясняет символику «рубахи Иосифа» и переносит образ Иосифа на себя:

اين نامهء اين مسجون است باسم منير و قميص يوسف مصر الهى است بكلمهء بصير قميص غلام كنعنى بصر ظاهر بخشيد و قميص غلام رحمانى بصر باطن بخشود [82]

«Сие есть послание Узника сего во имя озаряющее и рубаха Иосифа божественного Египта в словах прозорливых. Рубаха ханаанского Юноши наделила зрением внешним, а рубаха Юноши [Бога] Всемилостивого одарила внутренним видением».

Во фразе «скрыт в чертоге света от рук злодеев» можно усмотреть важное указание на то, что данная Скрижаль появилась во время периода «сокрытости», т.е. до конца апреля 1863 г., о чем мы говорили выше.

После того как достигла она места [назначения]… вдохнула она аромата от них…

И не уловила от них того, что хотела… После сего исторгла вопль, заголосила и вернулась на свое место в алом своем чертоге… Потом сладкозвучным своим языком изрекла едва уловимое сокровенное слово… И возопила из сонма вышних и небесных дев вечности…:

«Богом клянусь, не обнаружила я у сих притязателей порывов верности, хвала Господу моему преславному! Богом клянусь, юноша в чужой земле остался в полном одиночестве в руках нечестивых!»

После сего издала она… крик отчаяния… И пала наземь, и испустила дух…

Кто эти притязатели, лишенные верности? Едва ли на этот вопрос можно дать один исчерпывающий ответ. Однако в самом общем виде этот образ, очевидно, указывает на тех, кто, пока еще находясь среди бабидов, в ближайшем будущем отвергнет Бахауллу, когда тот, выйдя из «сокрытости», объявит о себе открыто.

К этой же теме и в тех же образах Бахаулла обращается и в других своих Писаниях. Приведем для сравнения некоторые выдержки из упомянутой компиляции Текстов Бахауллы. В первой из них говорится о «Юноше», а во втором отрывке возникает уже известный нам образ «Небесной Девы». Вот как повествует Бахаулла о своем периоде «сокрытости» и его окончании:

«А когда череда последовательных Откровений достигла высшей ступени, на коей Его несравненный, Его пресвятой и возвышенный Лик должен был предстать пред

[79] Стих гласит: «Когда же пришел вестник, он набросил ее на лицо, и тот снова стал зрячим».

[80] Так в рукописи С 1167.

[81] Вар.: по изволению Бога.

[82] См.: Первый Сборник Посланий Бабида Бахáуллаха. С. 140.

очами людей, Он предпочел укрыть Самого Себя за тысячью завес, дабы нечестивые взоры смертных не постигли славы Его. Так поступил Он в то время, когда изливались на Него знаки и знáмения божественно рожденного Откровения — знаки и знáмения, кои никто не может исчислить, кроме Господа, Бога твоего, Господа всех миров. Когда же подошел к концу установленный срок сокрытия, Мы послали, все еще окутанные во множество покровов, бесконечно малое мерцание лучезарной Славы, что осияла Лицо Юноши, и вот — все собрание обитателей горних Царств было охвачено бурным волнением и избранные Богом пали ниц, поклоняясь Ему. Воистину, явил Он такую славу, коей не видел никто во всем творении, ибо восстал Он, дабы самолично возгласить Дело Свое всем сущим на небесах и на земле»[83].

Нижеследующие строки обнаруживают явный параллелизм с концовкой нашей Скрижали:

«О Сын Справедливости! В ночное время краса бессмертного Существа отправилась с изумрудной высоты верности к древу Садратул-Мунтаха и зарыдала столь сильным рыданием, что вышние Сонмы и жители горних обителей горестным стоном откликнулись на Ее плач. Затем последовал вопрос: „Отчего сей плач и рыдания?“ Она отвечала: „Согласно велению Я пребывала на горе веры в ожидании, но не донеслись до Меня от жителей земли благоухания верности. Призванная вернуться, увидела я, как голубицы святости бьются в когтях земных псов“. Тогда Небесная Дева, с непокрытым ликом, сияющая, поспешила выйти из Своего таинственного чертога и вопросила об их именах, и были названы все, кроме одного. И опять вопрошала Она, и тогда была оглашена первая буква имени, и обитатели небесных палат бросились прочь из своих славных покоев. А когда прозвучала вторая буква, все они как один пали ниц во прах. В сей миг послышался глас из сокровенного святилища: „До сих пор, но не далее“. Воистину, Мы свидетельствуем о том, что они сделали и что творят ныне»[84].

Завершая комментарий этой Скрижали, обратим внимание читателя на то, что в отличие от Книги несомненности в Скрижали священного морехода Бахаулла заявляет о себе не намеком, а, хотя и мистическим языком, вплотную подводит собеседника к выводу, что именно он и есть обетованный Бабом и ожидаемый бабидами великий Пророк. Неудивительно, что всего через месяц он уже заявит об этом открыто, правда узкому кругу сподвижников, составлявших на тот момент его аудиторию.

Мы переходим теперь к другой Скрижали — Скрижали колокола (Лауḥ-и нāқӯс). Эта Скрижаль также точно датируется, как известны и обстоятельства ее появления. Они раскрыты в письме правомочного толкователя Текстов Шоги Эффенди. Скрижаль колокола появилась 19 октября 1863 г. в Константинополе[85], по просьбе одного из сподвижников Бахауллы — Āқā Муḥаммада ʻАлӣ Тамбāкӯфурӯш-и Исфахāнӣ, переданной через сына Бахауллы, Абдул-Баха[86]. Она также известна под своим другим названием — «Субḥāника Йā Хӯ», «Хвала Тебе, о [Тот, кто есть] Он», из-за этого неизменного рефрена (см. ниже). В ней, вышедшей из-под пера Бахауллы всего через полгода после Скрижали священного морехода, весть о новом Откровении сообщается уже не завуалированно, а громогласно. Это и понятно. Последнюю от первой Скрижали отделяет весьма важное событие — открытое провозглашение Бахауллой своей Миссии перед выездом из Багдада в Константинополь, именуемое также «разрыванием завес». Вот как характеризует эту Скрижаль колокола А. Тахер-заде: «...она ясным и величественным слогом возвещает восход Светила Его (Бахауллы. — *Ю.И.*) Откровения, утверждает, что Тот, кто был спрятан за завесами сокрытости,

[83] Крупицы из Писаний Бахауллы. XXXI. С. 52–53.
[84] Там же. XLII. С. 62–63.
[85] В наши Очерки... (С. 146, сноска), очевидно, вкралась опечатка: вместо 19 октября указано 16 октября.
[86] Ср.: *Taherzadeh A.* The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 2. Adrianople, 1863–1868. Oxf., 2001. P. 18.

явлен теперь зримо, превозносит мощь и славу Его Дела, возглашает наступление Дня Господня, увещевает насельников вышнего рая подготовиться и обрести способность для того, чтобы удостоиться божественного присутствия, велит любящим ликовать и праздновать пришествие Возлюбленного и взывает ко всему сотворенному благовествовать об этом Откровении человечеству»[87]. Понимание «Дня Господня» и «обретения божественного присутствия» в вероучении бахаи мы затронем при комментировании Скрижали. О «разрывании завесы» говорилось выше, но и к этому мы еще вернемся. Здесь же укажем, что, как справедливо отмечает в предисловии к своему размещенному в интернете английскому переводу Скрижали колокола Стефан Ламбден (Stephen Lambden)[88], «колокол» — один из образов, прилагаемых Бахауллой к самому себе. Так, в более поздней Скрижали — Скрижали храма (Лауḥ-и хайкал), обращаясь к Наполеону III, Бахаулла говорит следующее[89]:

يا ملك الباريس نبّي القسيس بان لا يدقّ النواقيس تالله الحقّ قد ظهر الناقوس الافخم علي هيكل اسم الاعظم و تدقه اصابع مشيّة ربّك العلي الاعلي في جبروت البقاء باسمه البهي

«О властелин Парижа! Прикажи священникам не звонить более в колокола. Клянусь единым Богом истинным! Самый Могучий Колокол заговорил устами Того, Кто носит Величайшее из Имен, и под руками воли Господа твоего, Наивысочайшего и Пречистого, благовестит Он на небесах Вечности во Имя Его, Всеславного»[90].

Переходим теперь к тексту самой Скрижали колокола. Исследователи обычно не без основания отмечают, что она содержит немало христианских аллюзий и относится к тем Писаниям Бахауллы, что адресованы прежде всего христианскому миру. Обращаем внимание читателей на различие в стиле между этой и приведенной выше Скрижалью священного морехода. Наш перевод нижеследующего арабского текста[91] также нужно рассматривать как самый предварительный и сугубо академический, а комментарии никак не носят характер канонических (официально принятых в вере бахаи) толкований.

[87] Ibid. P. 19 (перевод наш).

[88] Этот перевод размещен на сайте: http://bahai-library.org/resources/tablets-notes/lawh-naqus/notes.html. По техническим причинам мы не имели возможности сличить его со своим, имея в распоряжении лишь отдельные комментарии к тексту, сделанные указанным автором в предисловии к переводу.

[89] Нижеследующие строки в арабском оригинале цитируются нами по тексту рукописи Скрижали храма, опубликованному В.Р. Розеном (Collections Scientifiques. T. VI. P. 178).

[90] Мы здесь следуем официально изданному русскому переводу труда Ш. Эффенди, в котором цитируется этот отрывок. См.: *Эффенди Ш.* Настал день обетованный (пер. с англ.). СПб., 1997. С. 35–36.

[91] Публикуется по книге: رساله ايام تسعه. تاليف اشراق خاوری. نشر بنجم. تهران . С. 100–106.

قوله تعالى . هُوَ الْعَزِيزُ هٰذِهِ رَوْضَةُ الْفِرْدَوْسِ ارْتَفَعَتْ
فِيهَا نَغْمَةُ اللهِ الْمُهَيْمِنِ الْقَيُّومِ وَفِيهَا اسْتَقَرَّتْ حُورِيَّاتُ الْخُلْدِ مَا مَسَّهُنَّ
اَحَدٌ اِلَّا اللهُ الْعَزِيزُ الْفَدُّوسُ وَفِيهَا تَغَرَّدَ عَنْدَلِيبُ الْبَقَآءِ عَلَى اَفْنَانِ
سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى بِالنَّغْمَةِ الَّتِي تَتَحَيَّرُ مِنْهَا الْعُقُولُ وَفِيهَا مَا يُقَرِّبُ الْفُقَرَآ
اِلَى شَاطِئِ الْغَنَآءِ وَيَهْدِي النَّاسَ اِلَى كَلِمَةِ اللهِ وَاِنَّ هٰذَا الْحَقُّ مَعْلُوُ
بِسُمِكَ الْهُوَ وَاِنَّكَ اَنْتَ الْهُوَ يَا هُوَ يَا رَاهِبَ الْاَحَدِيَّةِ اضْرِبْ عَلَى النَّ
بِمَا ظَهَرَ يَوْمُ اللهِ وَاسْتَوٰى جَمَالُ الْعِزِّ عَلٰى عَرْشِ قُدْسٍ مُنِيرٍ سُبْحَانَ
يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا هُوَدَ الْحُكْمِ اضْرِبْ عَلَ
النَّاقُورِ بِاسْمِ اللهِ الْعَزِيزِ الْكَرِيمِ بِمَا اسْتَقَرَّ هَيْكَلُ الْقُدْسِ عَلٰى كُرْسِ
عِزٍّ مَنِيعٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا لَلَّ
الْبَقَآءِ اضْرِبْ بِاَنَامِلِ الرُّوحِ عَلٰى رَبَابِ قُدْسٍ بَدِيعٍ بِمَا ظَهَرَ جَمَا
الْهُوِيَّةِ فِي رِدَآءِ حَرِيرٍ لَمِيعٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْ
اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا مَلَكَ النُّورِ انْفُخْ فِي الصُّورِ فِي هٰذَا الظُّهُورِ بِاَرَكِ

حَرْفُ الْهَآءِ بِحَرْفِ عِزٍّ قَدِيمٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ
اِلَّا هُوَ يَا عَنْدَلِيبَ الثَّنَاءِ غَنِّ عَلَى الْاَغْصَانِ فِي هٰذَا الرِّضْوَانِ عَلَى اِسْمِ
الْحَبِيبِ بِمَا ظَهَرَ جَمَالُ الْوَرْدِ عَنْ خَلْفِ حِجَابٍ غَلِيظٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ
يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا بُلْبُلَ الْفِرْدَوْسِ رَنِّ عَلَى الْاَغْصَانِ
فِي هٰذَا الزَّمَنِ الْبَدِيعِ بِمَا تَجَلَّى اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ مَنْ فِي الْمُلْكِ اَجْمَعِينَ
سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا طَيْرَ الْبَقَآءِ طِرْ فِي
هٰذَا الْهَوَآءِ بِمَا طَارَ طَيْرُ الْوَفَآءِ فِي فَضَآءِ قُرْبٍ كَرِيمٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ
يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا اَهْلَ الْفِرْدَوْسِ غَنُّوا وَتَغَنُّوا
بِاَحْسَنِ صَوْتٍ مَلِيحٍ بِمَا ارْتَفَعَتْ نَغْمَةُ اللّٰهِ خَلْفَ سُرَادِقِ قُدْسٍ رَفِيعٍ
سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ يَا اَهْلَ الْمَلَكُوتِ
تَرَنَّمُوا عَلٰى اِسْمِ الْمَحْبُوبِ بِمَا لَاحَ جَمَالُ الْاَمْرِ عَنْ خَلْفِ الْحُجُبَاتِ بِطِرَازِ
رُوحٍ مُنِيرٍ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ

يا اهل ملكوت الاسماء زينوا الرفارف الاقصى بما ركب الاسم الاعظم
على سحاب تقديس عظيم سبحانك يا هو يا من هو هو يا من ليس لاحد
الا هو يا اهل جبروت الصفات فى افق الابهى استعدوا للقاء الله
بما هبت نسمات القدس عن مكمن الذات وان هذا لفضل مبين
سبحانك يا هو يا من هو هو يا من ليس احد الا هو يا رضوان الاحدية
تبهج فى نفسك بما ظهر رضوان الله العلى المقتدر العليم سبحانك
يا هو يا من هو هو يا من ليس احد الا هو يا سماء العز اشكري الله
فى ذاتك بما ارتفعت سماء القدس فى هواء قلب لطيف سبحانك
يا هو يا من هو هو يا من ليس احد الا هو يا شمس الملك اكسفي وجهك
بما اشرقت شمس البقاء عن افق فجر لبيع سبحانك يا هو يا من هو
هو يا من ليس احد الا هو يا ارض المعرفة ابلعي معارفك بما انبسطت
ارض المعرفة فى نفس الله المتعالي العزيز الكريم سبحانك يا هو

يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا سراج الملك اطفأ في نفسك بما
اضاء سراج الله في مشكاة البقاء واستضاء منه اهل السموات والارضين
سبحانك يا هو يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا بحور الارض اسكنوا
عن الامواج في انفسكم بما تموج البحر الاحمر بأمر بديع سبحانك يا هو
يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا طاووس الاحدية تشهق في
اجمة اللاهوت بما ظهرت نغمة الله عن كل طرف قريب سبحانك
يا هو يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا ديك الصمدية تدلع في
اجمة الجبروت بما نادى منادي الله عن كل شطر منيع سبحانك
يا هو يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا ملأ العشاق ابشروا .
بأزواجكم بما تم الفراق وجاء الميثاق وظهر المعشوق بجمال عزٍ منيع
سبحانك يا هو يا من هو هو يا من ليس احدٌ الا هو يا ملأ العرفان
سروا بذواتكم بما ذهب الهجران وجاء الايقان ولاح جمال الغلام

بِطِرَازِ الْقُدْسِ فِي فِرْدَوْسِ اِسْمِ مَكِّيْنِ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا
مَنْ لَيْسَ لَهُ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ يَا اِلٰهِي اَسْئَلُكَ بِيَوْمِكَ الَّذِي فِيهِ
بَعَثْتَ كُلَّ الْاَيَّامِ وَبِاِنٍ مِنْهُ اَحْصَيْتَ زَمَنَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ سُبْحَانَكَ
يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ وَبِاِسْمِكَ الَّذِي جَعَلْتَهُ سُلْطَانًا
فِي جَبَرُوْتِ الْاَسْمَآءِ وَحَاكِمًا عَلٰى مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرَضِيْنَ سُبْحَانَكَ
يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ اَنْ تَجْعَلَ هٰؤُلَآءِ اَغْنِيَآءَ عَنْ
دُوْنِكَ وَمُقْبِلِيْنَ اِلَيْكَ وَمُنْقَطِعِيْنَ عَمَّنْ سِوَاكَ وَاِنَّكَ اَنْتَ الْمُقْتَدِرُ
الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ
ثُمَّ اجْعَلْهُمْ يَا اِلٰهِي مُقِرِّيْنَ بِوَحْدَانِيَّتِكَ وَمُذْعِنِيْنَ بِفَرْدَانِيَّتِكَ بِحَيْثُ
لَا يُبَادِرُوْنَ دُوْنَكَ وَلَا يَنْظُرُوْنَ غَيْرَكَ وَاِنَّكَ اَنْتَ عَلٰى ذٰلِكَ لَمُقْتَدِرٌ
قَدِيْرٌ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا هُوَ ثُمَّ اَحْدِثْ
يَا مَحْبُوْبِي فِي قُلُوْبِهِمْ حَرَارَةَ حُبِّكَ عَلٰى قَدْرٍ يَحْتَرِقُ بِهَا ذِكْرُ غَيْرِكَ لِيَشْهَدُوا

فِي أَنْفُسِهِمْ بِأَنَّكَ لَمْ تَزَلْ كُنْتَ فِي عُلُوِّ الْبَقَاءِ وَلَمْ يَكُنْ مَعَكَ مِنْ شَيْءٍ وَتَكُونُ
بِمِثْلِ مَا قَدْ كُنْتَ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ الْكَرِيمُ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ
يَا مَنْ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا هُوَ لِأَنَّ عِبَادَكَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَرْتَقُوا إِلَى
مَعَارِجِ تَوْحِيدِكَ لَوْ تَسْتَقِرُّ أَنْفُسُهُمْ عَلَى ذِكْرِ دُونِكَ لَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِمْ
حُكْمُ التَّوْحِيدِ وَلَنْ يَثْبُتَ فِي شَائِمِ نِسْمَةِ التَّفْرِيدِ سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ
هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا هُوَ فَسُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ يَا إِلٰهِي لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ
كَذٰلِكَ أَنْزِلْ مِنْ سَحَابِ رَحْمَتِكَ مَا يُطَهِّرُ بِهِ أَفْئِدَةَ مُحِبِّيكَ وَيُقَدِّسُ
بِهِ قُلُوبَ عَاشِقِيكَ ثُمَّ ارْفَعْهُمْ بِرَفْعَتِكَ ثُمَّ غَلِّبْهُمْ عَلَى مَنْ عَلَى
الْأَرْضِ وَهٰذَا مَا وَعَدْتَ بِهِ أَحِبَّائَكَ بِقَوْلِكَ الْحَقِّ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ
عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ
سُبْحَانَكَ يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا هُوَ .

Речет Всевышний, велик Он: Сие есть райский сад, в котором раздался напев Бога, Охранителя, Неколебимого. Обосновались в нем[92] [райские] девы бессмертия[93], которых не коснулся никто, кроме Бога, Великого, Святого. И в нем заголосил Соловей вечности[94] на ветвях Лотоса крайнего предела, заливаясь трелью, которой изумляются умы и в которой — то, что приближает нищих [духом] к брегу богатства и ведет человечество к Слову Божьему. Сия есть несомненная очевидная истина, во имя Твое: 'Он'. Воистину Ты еси Он. О, Он!

О монах [божественной] Единственности, бей в колокол, [возвещая] о том, что явлен День Господень и воцарилась Красота величия на святом лучезарном Престоле[95].

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О Хӯд мудрости[96], труби в трубу[97] во имя Бога, Великого, Великодушного, [возвещая о том], что утвердился храм Святости на Престоле величия непреступного!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О лик вечности! Играй пальцами духа на лютне невиданной святости, [возвещая] о том, что явилась Краса Его [божественной] Сущности в сияющем шелковом наряде!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он ! О тот, кроме Которого нет никого!

О ангел света! Труби в рог в сие [Бого]явление, [возвещая] о том, что воссела верхом буква «хā» на букву предвечного величия![98]

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он ! О тот, кроме Которого нет никого!

О соловей вознесенности! Воспой на ветвях в сем райском саду, во имя Любимого, о том, что из-за густых покровов явилась Красота розы!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О райский соловей! Заголоси на ветвях в сие дивное время, [возвещая] о том, что просиял Бог надо всеми, кто в материальном мире.

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О птица вечности, воспари в сфере сей, ибо взмыла Птица верности над просторами близости Великодушного!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он ! О тот, кроме Которого нет никого!

О обитатели райского сада! Пойте и воспевайте нежнейшими и сладкозвучными голосами, ибо за возвышенным чертогом святости раздался божественный напев!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О жители горнего царства! Выводите трели пред именем Возлюбленного, ибо из-за завес заблистала узором лучезарного духа Красота Веления!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О обитатели вышнего царства имен! Украшайте самые дальние шлейфы, ибо воссело Величайшее Имя на облака великой святости!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О насельники рая [божественных] качеств на преславном окоеме! Готовьтесь к сретению Бога, ибо поднялись нежные дуновения святости из потаенной обители Сущности! Воистину, сия есть очевидная благодать.

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О Цветник [божественной] единственности! Возвеселись о себе, ибо явился райский Сад Бога, Всевышнего, Всемогущего, Знающего!

---

[92] То есть в саду.

[93] Может быть осмыслено и как «райские девы вечности».

[94] Вариант: «Соловей непреходящей жизни».

[95] Букв.: лучезарной Святости.

[96] Ср.: Коран 19: 13; 3: 73 и т.п.

[97] Ср.: Коран 74: 8.

[98] Иначе: «пустилась в путь буква „хā“ над буквой предвечного величия».

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О небосвод величия! Возблагодари Бога в самом себе, ибо в сфере средоточия нежности возвысилось небо святости!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О солнце физическое! Да поблекнет лик твой, ибо с окоема блистающей зари воссияло солнце вечности!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О земля знания! Поглоти свои знания, ибо распростерлась земля познания в Самом Боге, Всевышнем, Великом, Щедром!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О светильник физический! Загаси свет в себе[99], ибо в лампаде вечности воссиял Светильник Божий, и озарились от него жители небес и земель!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О моря земные! Да стихнут волны в вас, ибо взволновались, по новому велению, волны моря Чермного!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О павлин [божественного] единства! Завопи в роще божественности, ибо со всех ближних концов раздался Божий напев!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О петух неколебимости! Придай себе задора в роще вышнего царства, ибо заголосил Глашатай Божий со всех неприступных сторон!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О сонм влюбленных! Возликуйте в духе своем[100], ибо завершилась разлука и наступил Завет, явился Возлюбленный в красоте недосягаемого величия!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

О сонм [мужей] мистического познания! Закрывайте свои кельи, ибо ушло расставание и пришло несомненное знание, и просияла краса Юноши узором святости в райском цветнике неколебимого Имени!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

Хвала Тебе, Боже, о Боже, молю тебя Днем Твоим, в который ниспослал Ты все дни и единым мигом которого исчислил вехи начальные и конечные!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

И Именем Твоим [молю], которое соделал Ты властелином в горнем царстве имен и повелителем тех, кто в небесах и в землях!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

Созижди тех, кто независим ото всего, помимо Тебя, и приемлет Тебя и отрешен ото всех, кроме Тебя! Ты, воистину, всемогущ, велик, милосерд.

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

Затем соделай их, о Боже, приближенными к Твоей единственности и признающими Твою неповторимость, в той мере, чтобы не созерцали они ничего, помимо Тебя, и не взирали на то, что не есть Ты! Воистину, Ты властен над сим и могущ.

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

После сего породи, о Возлюбленный мой, в их сердцах столь сильный жар Твоей любви, чтобы сгорело в нем упоминание всего, помимо Тебя, дабы свидетельствовали они в самих себе, что Ты — непреходящ, был Ты в запредельной вечности, и никогда не будет сосуществовать с Тобой ничего, и пребудешь Ты таким, каким был изначально. Нет бога, кроме Тебя, великодушного!

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

[99] Букв.: затемни лик свой.
[100] Букв.: в духах.

Ибо слуги Твои, что сподвигнулись восходить по ступеням Твоего единобожия, если бы утвердились их души в поминании [чего-либо], помимо Тебя, то никак неприменимо было бы к ним понятие исповедания единобожия и не быть бы им никогда отмеченными достоинством признания божественной единственности.

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

Посему, о Боже Преславный, о Боже мой, [пока] этого не произошло, ниспошли с облаков Твоего милосердия то, чем очистятся сердца любящих Тебя и освятятся сердца влюбленных в Тебя, затем возвысь их возвышением Твоим, после чего сподобь их восторжествовать надо всеми, кто на земле. Сие есть то, что обетовал ты Своим друзьям Словом Твоим истинным: «Мы желаем оказать милость тем, кто был ослаблен на земле, и соделаем их духовными предводителями, и соделаем наследниками!»[101].

Хвала Тебе, о Боже, о тот, Кто есть Он! О тот, кроме Которого нет никого!

Комментарий

Позволим себе прокомментировать лишь некоторые образы и положения. Скрижаль начинается со слов: «Речет Всевышний, велик Он». С первой же фразы Бахаулла дает понять, что сказанное им следует воспринимать как божественное Откровение, он передает человечеству слова Бога, подчиняясь Его велению. Последуем далее за текстом:

Обосновались в нем [райские] девы бессмертия...

Эта фраза вновь возвращает нас к образу небесной девы/небесных дев. Предшествующая Скрижаль наглядно показала, что символика его может варьировать в зависимости от контекста. Однако при всей многозначности этого образа он может прилагаться лишь к чему-то возвышенному. С. Ламбден усматривает здесь, как и во всей Скрижали колокола, параллель с 29-й главой Комментария на суру Иосифа, «в которой Баб повествует о частичном и вместе с тем поразительном сбрасывании покровов с богоявления (theophanic disclosure) в образе сокрытой за покрывалом облаченной в шелк райской девы, отмеченной сверкающей красотой (ал-Бахā')»[102]. Процитируем этот отрывок из указанного Комментария с нашим переводом по рукописи B 1147 (Л. 56а, б):

يا قرّة العين فاذن علي حورية الفردوس باللبس الحسن و القناع من الحرير الاحسن ثم ادّن لخروجها من قصرها علي هيئة الحورآء في الارض وحدة و اسمعها تغنا من نفحات قدسك علي سرير العرش و الافلاك بل لعّل اهل السّكرآء من اهل الارض ينتبهون من امرك اقلّ من رأس الشعرة التي قد جعل الله في خلف شعرها و ان الله قد كان بكل شيئا عليما يا اهل الارض تالله الحقّ اني لحورية قد ولدتني البهآء في قصر من قطعة الياقوت الرّطبة[103] المتحركة و اني تالله ما رأيت شئا في ذلك الجنة الاكبر الا و قد نطقت عن الذكر في وصف هذا الغلام الفتي العربيّ و ان ربكم الرحمن لا اله الا هو فعظموا قدره باذن الله فانه في قطب جنة الفردوس لموقوف[104] علي هيئة التسبيح في هيكل التهليل مرّة اسمع صوته عن الحيّ القديم و مرّة عن سر

[101] Коран 28: 4/5.

[102] *Lambden S.* Введение к упомянутому выше английскому переводу (цит. в нашем переводе).

[103] Так в рукописи B 1147, что более соответствует официально принятому английскому переводу этого отрывка (см. ссылку на него ниже). В списке под шифром C 1167: الرتبة (Л. 38б).

[104] Здесь мы отходим от списка под шифром B 1141, в котором: لموفوق, и следуем рукописи C 1167 (Л. 38б), так как представленный в ней вариант больше согласуется со смыслом и английским официально принятым переводом.

اسمه العظيم اذا تكبر بالتكبير قد تشهقت الفردوس شوقا الي لقآئه و اذا يسبّح بالتسبيح قد سكنت الفردوس كالثلج في قطب جبل البرد كاني قد رايته متحركا علي الخط الاستوآء في كل الجنان جنانه و في كل السّمآء سمآئه و كل الارضين و من فيها كحلقة في ايدي عبيده فسبحان الله بارئه ذي العرش القديم فما هو الا عبد الله وباب بقية الله موليكم الحق

«О зеница ока! Так возвести о райской деве в благолепном наряде, под маской из прелестнейшего шелка. Затем возвести о ее исходе из своего замка в образе черноокой [красавицы] в землю одиночества[105] и побуди ее исполнить песнь из дуновений твоей святости на престоле царственной власти и на небосводе. Быть может, от повеления твоего пробудится сонм опьяненных [любовью к Богу] среди людей земли. Убавь от кончика волоса, что соделал Бог с задней стороны ее волос[106]. Воистину, Бог обо всем был знающ.

'О жители земли! Богом клянусь истинным! Я подлинно небесная дева, рожденная [от] Баха, в замке из покачивающейся глыбы нежного рубина. Богом клянусь, не лицезрела в сем величайшем раю ничего я, что не вещало бы о Поминании [Божием], превознося сего Арабского Юношу. Господь ваш подлинно всемилостив, и нет Бога, кроме Него. Так чтите его, с дозволения Божия, по достоинству его. Истинно застыл он в сердцевине райского сада как олицетворение прославления [Бога] в храме [Его] восхваления. Временами слышу глас его, [повествующего] о [Боге] Живущем, Предвечном, временами — [изрекающего] тайну Его великого Имени. Когда славословит [Бога] он славословием, то томится райский сад тоскою страстной по сретению Его. Когда же величает [Бога] он величанием, погружается рай в гробовое молчание наподобие льдины, [скованной] в сердце промерзшей горы. Будто созерцаю я его движущимся по прямой стезе в каждом раю, [который] есть рай его, в каждом небе, [которое есть его небо], а всякая земля и все, что в ней, подобны перстню на руках слуг его. Славен Бог, Творец его, владыка Престола извечного. Не кто иной он, как Божий раб, Врата остатка Божиего, [Того, кто] Властелин ваш истинный'»[107].

О монах [божественной] Единственности, бей в колокол, [возвещая] о том, что явлен День Господень и воцарилась Красота величия на святом лучезарном Престоле.

Обращение к монаху (именно к монаху, а не к мусульманскому дервишу) в начальной части текста выводит всю Скрижаль за пределы исламского контекста, так как в исламе отсутствует институт монашества. Колокольный звон также характерен лишь для христианских храмов. Очевидно, что Бахаулла провозглашает весть о новом Откровении всему миру.

Эта фраза также вводит столь важное для религии бахаи и других религий понятие, как День Господень/Божий. Остановимся на нем подробнее. Для этого вкратце рассмотрим учение бахаи о прогрессирующем Откровении: Бог в своей сокровенной Сущности непознаваем и недостижим для творений. Так как всякая непосредственная связь между божественной Сущностью и созданиями невозможна, Бог реализует

[105] Букв.: в одинокую землю.

[106] Здесь просматривается суфийская аллюзия. Образ волос символизирует в мистицизме все, что скрывает Божество от взора мистика, вклинивается между ними. Поэтому «волосы» необходимо убрать. См. Словарь суфийских терминов, опубликованный Е.Э. Бертельсом (*Бертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 172–173). Использование некоторых суфийских образов в литературе бабизма и бахаи не противоречит неизменно подчеркиваемому нами положению об их независимом от ислама характере. Суфийские аллюзии объясняются следующими факторами: а) обращенностью ряда Писаний к мусульманской среде и непосредственно к суфиям; б) сильным воздействием суфийской символики на персидское языковое мышление. И то и другое приобретают особую актуальность в таком тексте, как Комментарий на кораническую суру (Иосифа).

[107] Ср. официально принятый английский перевод второй части этого отрывка: Selections from the Writings of the Bab. P. 54–55.

Свою Волю — аналог Логоса неоплатоников, Слова у христиан[108] и Перворазума в некоторых учениях — через божественных Наставников и Учителей — Пророков-основателей религий, которых Он последовательно (с промежутком приблизительно в 1000 лет) посылает в мир для духовного водительства человечества. В этих особых существах не только бывает явлена единая божественная Реальность — Божия Воля, но они также олицетворяют собой в максимальной полноте все имена и атрибуты Бога. В вероучении бахаи они называются Явителями Божьей Воли, Божественными Явителями, Богоявлениями. Приведем некоторые отрывки из Книги несомненности. Персидский текст ее здесь и ниже цитируется по литографии PS II 164 из собрания СПбФ ИВ РАН, русский перевод — по нашему академическому переводу[109] (номер страницы литографии указан в квадратных скобках):

و چون ابواب عرفان ذات ازل بر وجه ممکنات مسدود شد بهذا باقتضای رحمت واسعه سبقت رحمت کل شیٔ و وسعت رحمتی کلشیٔ جواهر قدس نورانی را از عوالم روح روحانی بهیاکل عزّ انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از ان ذات ازلیه و سانح قدمیّه و این مرایای قدسیّه و مطالع هویّه بتمامهم از ان شمس وجود و جوهر مقصود حکایت مینمایند مثلا علم ایشان از علم او و قدرت ایشان از قدرت او و سلطنت ایشان از سلطنت او و جمال ایشان از جمال او و ظهور ایشان از ظهور او و ایشانند مخازن علوم ربّانی و مواقع حکمت صمدانی و مظاهر فیض نامتناهی و مطالع شمس لایزالی

[С. 77–78]

«Поскольку перед созданиями затворились врата познания неизменной (букв.: извечной) Сути, то [Он] во исполнение [реченного]: „Его всеобъемлющая милость превзошла милость всего сущего“ и „Милость Моя охватила всякую вещь“ — соблаговолил явить среди людей светозарные Жемчужины Святости в преславных человеческих образах из миров Духовного, чтобы Те поведали о непреходящей Сущности и извечном целительном Эликсире. Эти Зерцала Святости и Восходы Его [божественного] Бытия все без исключения свидетельствуют о Том, [кто есть] Светило сущего и самое Цель. Так, Их знания — от Его знания, сила Их — от Его мощи, власть Их — от Его владычества, Их красота — от Его красы, а явление Их — от Его явления. Они суть Вместилища сокровищниц божественных знаний, Хранилища мудрости Господа Несокрушимого, Выразители нескончаемой благодати и Восходы немеркнущего Светила».

چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نکشته چنانچه جمیع بر اینمطلب مقرّ و مذعنند و ایشانند محال ومظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیّه و ایشانند مرایائیکه تمام حکایت مینمایند و جمیع انچه بایشان راجعست فی الحقیقه بحضرت ظاهر مستور راجع و معرفت مبدء و وصول باو حاصل نمیشود مگر بمعرفت و وصول این کینونات مشرقهء از شمس حقیقت پس از لقاء این انوار مقدسه لقاء الله حاصل میشود و از علمشان علم الله و از وجهشان وجه الله

[С. 115]

«Ибо, по всеобщему признанию, не существовало в мирах бытия [никого] превосходнее и значительнее Их. Они суть вместилища и олицетворения всех качеств Извечного и имен Божества. Они также суть зерцала, которые отражают в совершенстве. Все то, что относимо к Ним, воистину, [применимо] к Властителю Явному и Сокровенному. Познание Первопричины и соприкосновение с Ней недостижимы иначе, чем через познание сих сияющих сущностей, восходящих от Солнца Истины, и соприкосновение с Ними. Таким образом, сретением сих Светочей святости совершается сретение Бога, от знания Их [проистекает] знание Бога, в Их лике [открывается] Божий Лик».

[108] См. Евангелие от Иоанна.
[109] Бахаулла. Китāб-и Йқāн.

Заострим внимание на последней фразе: «Таким образом, сретением сих Светочей святости совершается сретение Бога[110], от знания Их [проистекает] знание Бога, в Их лике [открывается] Божий Лик». Иными словами, поскольку «сретение Бога/встреча с Богом» непосредственно невозможна, а все, что постигает человек о Боге, он постигает от и через Явителей Божией Воли, то, следовательно, встреча с этими божественными Учителями равнозначна «сретению Господа»[111]. Эта мысль выражена предельно конкретно в приведенном ниже отрывке:

لهذا هر نفسی که باین انوار مضیئه ممتّنعه و شموس مشرقهء لائحه در هر ظهور موفّق و فائز شد او بلقآ الله فائز است و در مدینهء حیات ابدیّه باقیه وارد و این لقاء میّسر نشود برای احدی الا در قیامت که قیام نفس الله بمظهر کلّیه خود

[С. 116]

«Следовательно, всякая душа, которая при каждом Явлении преуспеет в озарении сими недосягаемыми сияющими лучами и [светом этих] блистательных и ясных Солнц, зрит и „лице“ Господа, вступая в град непреходящей, вечной жизни. И „лицезрение“ сие не достигается кем-либо иначе как в Воскресении, которое есть выступление Бога Самого во всеобъемлющем Своем проявлении»[112].

Из сказанного выше логично вытекает, что ниспослание Богом в мир очередного божественного Учителя, носителя нового Откровения, и есть то, что символическим языком Священных Писаний различных религий названо «Днем Господним/Днем Господа/Божиим Днем». Собранные правомочным толкователем Писаний бахаи Шоги Эффенди изречения Бахауллы дают представление об учении Бахауллы о «Дне Божием» в целом и «Дне» собственного Откровения в частности:

«Очевидно, что всякий век, в который жил Явитель Божьей воли, установлен самим Богом и может в определенном смысле быть обозначен как условленный День Божий. Сей же День уникален, и его до́лжно отличать от тех, что предшествовали ему… [Это —] День, который стал свидетелем пришествия Возлюбленного, Того, кто на протяжении всей вечности был предметом восторженных ожиданий как Желание мира[113]». «Мир бытия сияет в День сей блеском этого Божественного Откровения. Все сотворенное превозносит его спасительную благодать и поет ему хвалу. Вселенная охвачена восторженным порывом и ликованием. Писания прежних Откровений славят великое празднество, которое должно ознаменовать сей величайший День Божий. Счастлив тот, кто дожил до лицезрения Дня сего и осознал его значение»[114].

В свете сказанного выше слова Бахауллы в Скрижали колокола: «явлен День Господень», по нашему мнению, правомерно понимать как объявление Бахауллой о новом Пророке, пришедшем в мир, и об очередном божественном Откровении, которое Бог ниспослал через него человечеству.

О Худ мудрости, труби в трубу…

Худ — пророк, о котором повествуется в Коране. По поводу этого имени М.Б. Пиотровский замечает: «Имя это представляет собой некоторую загадку. Оно созвучно употребляемой, в частности и в Коране, форме множественного числа от

[110] По терминологии бахаи «сретение Бога» передается часто как «достижение божественного присутствия».

[111] Ср. слова Иисуса Христа в Евангелии: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14: 9).

[112] Подробнее об учении о Явителях Божьей Воли и прогрессирующем/поступательном откровении см.: *Иоаннесян*. Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 2.

[113] Ср.: И придет Желаемый всеми народами (Агг. 2: 7).

[114] *Effendi Sh.* The World Order of Bahá'u'lláh. Selected Letters (1st pocket-sized ed.). Wilmette, 1991. P. 106–107 (цит. в нашем предварительном переводе с английского).

йахуд ('иудей'). Это подтолкнуло комментаторов к тому, чтобы отождествить коранического Худа с Евером, предком-эпонимом евреев»[115]. Мы не беремся однозначно ответить на вопрос, использовал ли Бахаулла намеренно эту двусмысленность (ассоциацию имени «Худ» со словом «иудеи»).

О ангел света! Труби в рог в сие [Бого]явление, [возвещая] о том, что воссела верхом буква «хā» на букву предвечного величия!

По нашему мнению, это едва ли не ключевая фраза всей Скрижали. В ней Бахаулла однозначно заявляет о себе как о Пророке Божием. Буква «предвечного величия» — очевидно, буква, с которой, по вероучению бахаи, начинается существовавшее в предвечности Величайшее Имя Бога: (Йā) Бахā' ул-Абхā (О, Слава Прославная!)[116], т.е. «б». Толкованию этого вопроса посвящена одна из Скрижалей Абдул-Баха — Скрижаль Величайшего Имени[117]. Согласные «б» и «х» (без учета гласных), соединившись, образуют имя «Бахā'», указывающее на Бахауллу[118]. Величайшее Имя состоит из слова «Бахā'», употребленного дважды, второй раз — в превосходной степени[119]. См. также пояснение ниже.

...из-за густых покровов явилась Красота розы!

«Разрывание покровов/завес» символически означает завершение периода сокрытости и выступление Пророка на публичное поприще. Возможно, фраза содержит намек и на предание, о котором говорит в своем предисловии к переводу С. Ламбден: «...хорошо известный пророческий хадис (очень полюбившийся Рӯзбихāну Бақлӣ Шӣрāзӣ — ум. 1209 р. Хр.), согласно которому считается, что пророк Мухаммад в своей предвечной Сущности сказал: 'Красная роза выражает благолепие Бога' (алвард ал-аḥмар мин Бахā' Аллāх)»[120].

...ибо воссело Величайшее Имя на облака великой святости!

Шоги Эффенди так поясняет Величайшее Имя в вероучении бахаи: «Под Величайшим Именем подразумевается, что Бахаулла явился во Величайшее Имя Господне, другими словами, что Он есть Наивысшеее Богоявление (Наивысший Явитель Божией Воли. — *Ю.И.*)»[121].

Готовьтесь к сретению Бога...

См. комментарий по поводу «Дня Господня» и «сретения Бога» выше.

О Цветник [божественной] единственности! Возвеселись о себе, ибо явился райский Сад Бога, Всевышнего, Всемогущего, Знающего!

В арабском оригинале «райскому саду» соответствует слово «ридвāн». Так же в истории веры бахаи называется сад губернатора Багдада Наджиба-паши (изначально «сад Наджӣбӣйа»), в котором в период с конца апреля по начало мая 1863 г. произошло «разрывание завес» — объявление Бахауллой о своей Миссии. Возможно, эти строки содержат намек не только на данное событие, но и на место, в котором оно произошло.

---

[115] См.: *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 57.
[116] См.: Lights of Guidance. P. 266.
[117] Мы обязаны этой информацией Хазе Фананапазиру.
[118] Об этом пишет и С. Ламбден в своем предисловии к переводу.
[119] В религии бахаи Величайшее Имя относят к Бахаулле.
[120] Перевод наш.
[121] Lights of Guidance (перевод наш).

О небосвод величия... в сфере средоточия нежности возвысилось небо святости!
Вот как раскрывает Бахаулла символику «небес/небосвода» в Книге несомненности:

و لفظ سما در بیانات شموس معانی بر مراتب کثیره اطلاق میشود و مثلا سمآء امر و سمآء مشیّت و سمآء اراده و سمآء عرفان و سمآء ایقان و سمآء تبیان و سمآء ظهور و سمآ بطون و امثال ان و در هر مقام از لفظ سمآء معنیئ اراده میفرماید که غیر از واقفین اسرار احدّیه و شاربین کأوس ازلیّه احدی ادراک ننماید

[С. 55]

«Слово „небеса“ в изречениях Солнц [духовного] Смысла используется во многих случаях, например:„Небосклон Веления“, „Небеса Воли“, „Небо [божественного] Промысла (букв.: Изволения)“, „Небосклон [Бого]познания“, „Небеса Достоверности“, „Небо Изъяснения“, „Небосклон Откровения“, „Небосклон Сокровенного“ и прочее. В каждом случае в слово „небо“ вкладывает [Он] особый смысл, доступный разумению не иначе как посвященных в тайны Единого, испивших из чаши бессмертия».

همچنین از این بیانات واضحه محکمهء متقنهء غیر متشابهه تفطر سمارا که از علائم ساعت و قیامت است ادراک غا اینست که میفرماید اذا السمآء انفطرت مقصود سماء ادیانست که در هر ظهور مرتفع میشود و بظهور بعد شکافته میکردد یعنی باطل و منسوخ میشود قسم بخدا که اگر درست ملاحظه شود تفطر این سما اعظم است از تفطر سماء ظاهری قدری تامّل فرمائید دینی که سالها مرتفع شده باشد و جمیع در ظلّ ان نشو و غا نموده باشند و باحکام مشرقهء ان مدّتها تربیت یافته و از آباء و اجداد جز ذکر انرا نشنیده بقسمی که چشمها جز نفوذ امرش را ادراک نکرده و کوشها جز احکامش را استماع ننموده بعد نفسی ظاهر شود و جمیع اینهارا بقوت و قدرت الهی تفریق نماید و فصل کند بلکه همه را نفی فرماید خال فکر غا که این اعظمست یا انچه این همج رعا کمان نموده اند

[С. 35–36]

«Подобным же образом в сих ясных, убедительных, неоспоримых и недвусмысленных изречениях усмотри [указание на] раскалывание небес, служащее одним из знамений Часа и Судного Дня. Вот, как [Он] речет: „Когда небо расторгнется“[122]. Подразумеваются „небеса религий“, которые возводятся при каждом Явлении и раскалываются при последующем, то есть утрачивают воздействие и упраздняются. Богом клянусь, если глубоко вдуматься, „раскалывание“ сих „небес“ значительнее разверзания неба видимого. Представьте на мгновение религию, господствовавшую долгие годы, под сенью которой взлелеяны и предписаниям, воссиявшим [из лона] которой все издавна обучены. От отцов и дедов слышали они лишь о ней[123]. Не зрели никогда [людские] очи иного, кроме всепокоряющего величия этой религии, и не внимали уши ничему, кроме ее заповедей. И вот явится некто и Божьей силой и мощью „рассечет“ все сие „на мелкие осколки“, более того, упразднит. Рассуди теперь сам, [какой из „переломов“ значительнее]: сей или другой, как представляют его жалкие [невежды]?»

Таким образом, при каждом явлении в мир Пророка возводятся «небеса нового пророческого Откровения», которые «раскалываются» при последующем. Очевидно, возведение таких «небес» с объявлением Бахауллой о своей Миссии и подразумевается в этих строках Скрижали колокола.

О сонм влюбленных! Возликуйте в духе своем, ибо завершилась разлука и наступил Завет, явился Возлюбленный в красоте недосягаемого величия!

В первой части, возможно, подразумевается завершение периода сокрытости, уподобляемого «разлуке», и открытое выступление Бахауллы на пророческом поприще.

[122] Коран 82: 1.

[123] Здесь мы должны внести исправление в перевод. Данное предложение и следующее за ним в оригинале связаны союзом بقسمي که («так что»), который был опущен в опубликованном нами переводе. Тогда перевод фразы — «От отцов и дедов слышали они лишь о ней, так что не зрели [их] очи иного, кроме...» и т.д.

Завет ясно указывает на новую религию, так как верующие каждой религии заключают Завет с Богом через своего Пророка. Заключение Завета через Бахауллу и верность этому Завету составляют одно из ключевых положений символа веры бахаи (см. также пояснение этого понятия в комментарии к предшествующей Скрижали).

Закрывайте свои кельи, ибо ушло расставание и пришло несомненное знание, и просияла краса Юноши узором святости в райском цветнике неколебимого Имени!

Эта фраза развивает ту же мысль, что и разобранные выше строки. О «мистическом Юноше» мы говорили в связи с предшествующей Скрижалью. «Неколебимое Имя» — несомненно, то же, что и Величайшее Имя, указывающее на Бахауллу (см. комментарии выше).

Созижди тех, кто независим ото всего, помимо Тебя, и приемлет Тебя и отрешен ото всех, кроме Тебя!

По этому поводу А. Тахер-заде пишет: «...Он молится за своих сотоварищей, чтобы они смогли отрешиться от всего, кроме Него[124], чтобы сердца их возгорелись любовью к Нему и стали бы чисты и очищены от желаний»[125].

Итак, мы видим, как Писания Бахауллы отражают поэтапное объявление Бахауллой своей Миссии человечеству. Трудно не заметить перемену в стиле и языке от Писания к Писанию, в которых раскрывается это положение. В Книге несомненности (1861/62 г.) он заявляет об этом намеком. В Скрижали священного морехода (26 марта 1863 г.), обращенной преимущественно еще к бабидам, Бахаулла мистическими образами вплотную подводит собеседника к выводу, что именно он и есть обетованный Бабом и ожидаемый бабидами великий Пророк. Оставалось только объявить о том громогласно. В период с конца апреля по май 1863 г., перед высылкой из Багдада в Константинополь, Бахаулла открывает свою Миссию узкому кругу сподвижников. В Скрижали колокола (19 октября 1863 г.) он языком, не допускающим сомнений, провозглашает ее всему человечеству. В дальнейшем, с конца 1863 — начала 1864 г., уже из Адрианополя, основатель религии бахаи возвещает о своем пророческом поприще царям и правителям земли прежде всего в двух скрижалях — в Скрижали царям и несколько позже в Скрижалях правителям[126]. Не следует полагать, что в шестимесячном промежутке между Скрижалью священного морехода и Скрижалью колокола из-под пера Бахауллы не выходили послания аналогичного содержания. Некоторые из них не сохранились и упоминаются лишь в исторических хрониках. Среди сохранившихся следует особо отметить Лауḥ-и хаудадж (Скрижаль паланкина), появившуюся на свет в Самсуне, во время путешествия Бахауллы из Багдада в Константинополь, в которой он увязал последнюю Скрижаль со Скрижалью священного морехода, указав на то, что «изучение обеих этих Скрижалей поможет верующим постичь тайны Божьего Промысла и укрепиться в вере»[127]. Упоминания заслуживает и Послание турецкому султану, отправленное этому монарху перед высылкой Бахауллы из Константинополя в Адрианополь и приблизительно совпавшее по времени со Скрижалью колокола. Все эти Тексты, как можно видеть, приходятся на 1863 г. Этот год прослеживается по Писаниям Бахауллы со всей определенностью

[124] «Кроме Него» здесь, очевидно, относится к Богу.

[125] *Taherzadeh A.* The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 2. P. 19–20 (перевод наш).

[126] См.: *Иоаннесян.* Очерки Веры Баби и Бахаи. Гл. 2. В Очерках название Скрижалей правителям передано как «Скрижаль к монархам».

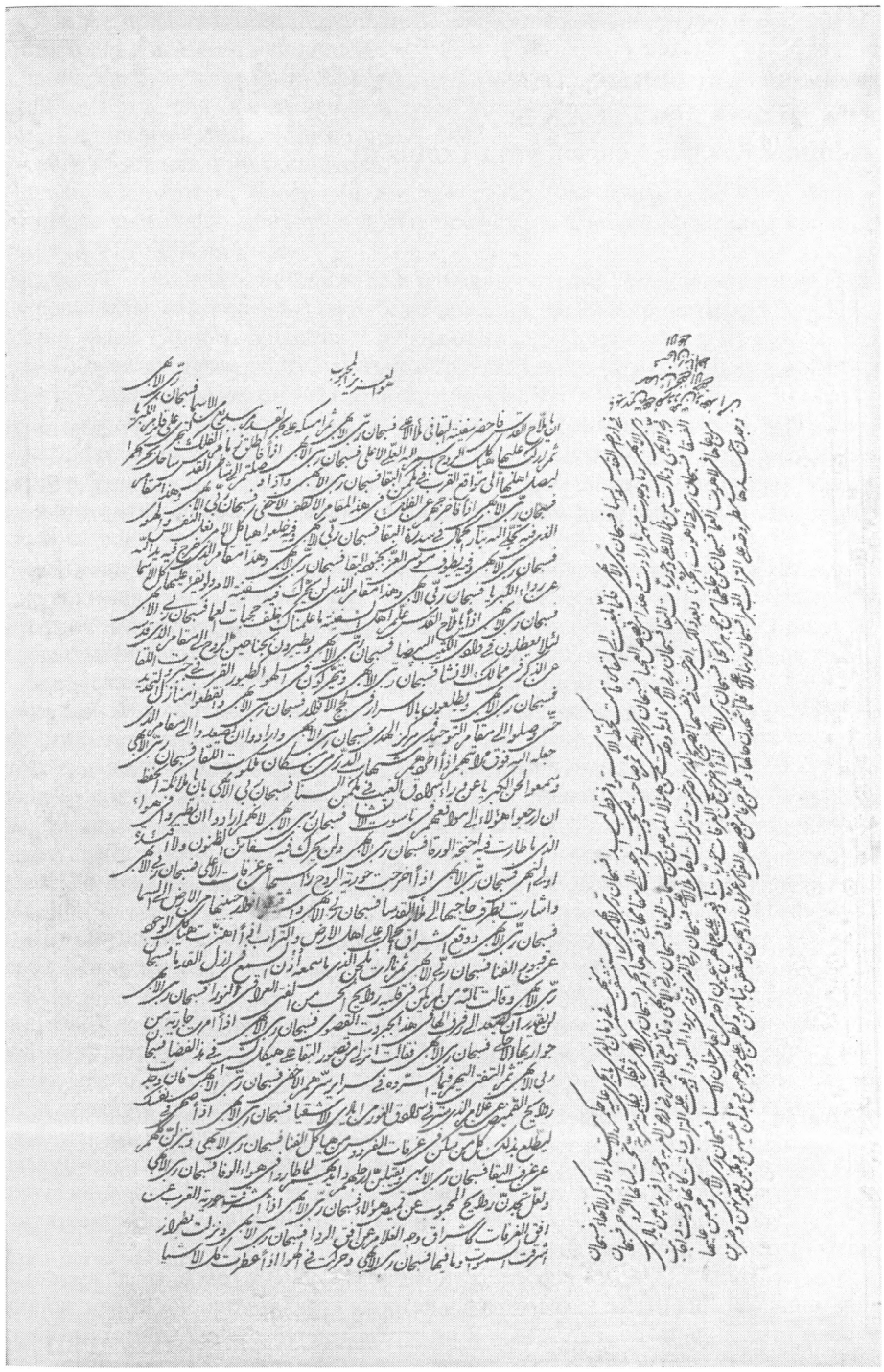
[127] *Taherzadeh A.* The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 2. P. 6 (перевод цитаты наш). Прекрасный список Скрижали паланкина (озаглавленный «Скрижаль Самсуна») был недавно обнаружен нами в Архиве РАН в Санкт-Петербурге.

как год объявления Бахауллой своей пророческой миссии. Важная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН вносит ценную лепту в освещение данного и других аспектов религии бахаи.

Summary

Yu. A. Ioannesyan
**Two Tablets of Baha'u'llah revealed in 1863:
a valuable discovery in the manuscript collection
of the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies**

The present article deals with two relatively early Writings of Baha'u'llah, the founder of the Baha'i Faith, in which he proclaims his Prophetic mission: the *Tablet of the Holy Mariner* and the *Tablet of the Bell*. In the manuscript collection of the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies under the Russian Academy of Sciences there is a unique manuscript of the former Tablet, which, according to yet unconfirmed data, might be written in the hand of Baha'u'llah himself. The article contains the original Arabic text of both Tablets, their provisional Russian translation and commentaries. It also presents pictures of the above manuscript from St.-Petersburg and of a manuscript of the same Tablet from the Baha'i World Centre in Haifa.



Рукопись Скрижали священного морехода из архива Всемирного центра бахаи в Хайфе, написанная рукой Абдул-Баха

С.О. Курбанов

Корейские каменные стелы хёхэнби (孝行碑) конца XIX — начала XX в.

(провинция Южная Кёнсан, уезд Тхонъён)

1. Общие замечания

В провинциях Южной Кореи администрация округов, областей, уездов по мере своих сил старается сохранять и поддерживать местную культуру, собирать материалы по истории края. В каждой местной управе имеется своя библиотека, в которой помимо общегосударственных изданий собраны сочинения, изданные в данной местности.

В частности, местная южнокорейская администрация занимается сбором и публикацией материалов, посвященных истории и культуре подчиненных административных единиц[1]. Причем подобная литература, как правило, не представлена в центральных южнокорейских библиотеках, и ознакомиться с ней возможно, только посетив местные библиотеки при провинциальной (уездной, областной) администрации.

Изучение указанной краеведческой литературы представляется особенно важным в контексте исследования местных эпиграфических памятников письменности, среди которых особое место занимают каменные стелы, воздвигнутые в честь тех, кто самоотверженно служил родителям, исполняя требования сыновней почтительности. В провинциях Республики Корея имеется большое количество подобных стел, носящих особое название — *хёхэнби* (孝行碑), что значит «стела в честь акта почтительности к родителям», но до сих пор они не были объектом исследований отечественных корееведов.

Предлагаемая читателю статья является первой попыткой проанализировать тексты стел *хёхэнби*, воздвигнутых в провинции Южная Кёнсан (в приморской области Тхонъён — 통영군, 統榮郡) на рубеже XIX–XX вв.

Ослабление центральной государственной власти, имевшее место в Корее в первой половине XIX в., разрушение традиций, последовавшее за «открытием» Кореи внешнему миру в 1870–1880-е годы, а также ряд реформ конца XIX столетия, направленных на модернизацию страны, — всё это в конечном счете привело к тому, что государство перестало уделять должное внимание совершаемым населением страны актам почтительности к родителям, контролировать их фиксацию (увековечение), материально поощрять тех, кто совершал особые, «героические» поступки во имя родителей. Подобная практика поощрений реализовывалась в предшествующие столетия правления династии Ли (XIV–XVIII вв.).

Поэтому с конца XIX в., а в особенности начиная с 1910-х годов, когда вместе с падением династии Ли (1910 г.) завершилась история «традиционной» Кореи, вопросом установки стел в честь почтительных к родителям детей стали заниматься частные

[1] См., например: *Курбанов С.О.* Из корейских дневников // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 5–6. СПб., 2003. С. 287–288.

© С.О. Курбанов, 2006

лица или же представители подчиненной японским колониальным властям местной администрации по своей инициативе.

Хронологически примерно половина описанных в краеведческой литературе стел уезда Тхонъён в честь почтительных детей установлена еще в конце XIX — начале XX в., а вторая половина — уже после 1945 г., т.е. после освобождения Кореи от японского колониального господства.

Однако, несмотря на более чем вековой разброс во времени установления стел, большая их часть описывает образцовые поступки служения родителям конца династии Ли (XVIII–XIX вв.).

Рассмотрим особенности описания в памятных стелах *хёхэнби* актов почтительности к родителям, совершенных на рубеже нового и новейшего времени в Корее в ряде областей уезда Тхонъён провинции Южная Кёнсан. Причиной выбора именно этого региона Кореи является доступность материала: тексты с указанных стел были собраны и опубликованы уездной администрацией в 1990 г.[2].

Для большей наглядности описания особенностей актов служения родителям основные показатели, характеризующие эти акты, **сведены в таблицы**. Среди этих показателей следует особо выделить несколько наиболее важных, относящихся как к категории «технического описания» стел, так и к категории выявления *особенностей* актов служения родителям.

В *названии* стелы заключается информация о том, кем — мужчиной или женщиной — совершался акт служения родителям.

К важнейшим «техническим показателям» относится указание на *год сооружения* стелы и год (или годы) описываемых событий. Здесь очень важно обращать внимание на то, насколько *длительный период* отделяет время совершения поступка служения родителям от даты установки стелы. В среднем срок от момента совершения особого поступка для родителей до времени установки стел — это 20–50 лет, хотя иногда этот период может доходить и до 90–100 лет.

Также очень важно отметить, что из 31 стелы, рассмотренной в настоящей статье, только одна *предположительно* установлена в конце XIX в. Все остальные стелы были сооружены исключительно в XX в., т.е. уже после того, как закончилась история государства Чосон — «Страны Утренней Свежести», в котором правительство проводило политику поощрения совершения актов служения родителям.

Начиная с 1897 г. — с объявления о создании Империи Великая Хан (так стало называться новое корейское государство) — в Корее с еще большей интенсивностью стали проводиться реформы, направленные на модернизацию страны. Правда, поскольку эти реформы реализовывались не без влияния (и в известной степени контроля Японии), то с 1905 г. Корея стала терять свою самостоятельность, попав под протекторат Японии, а в 1910 г. «войдя в состав» японской империи.

Указанная выше «модернизация» предполагала во многом отказ от традиционных категорий культуры, по крайней мере на официальном правительственном уровне. Очевидно, что «простой народ», включая провинциальную интеллигенцию, не принимал подобную «модернизацию» и по-своему реагировал на изменения государственных приоритетов: в начале и середине XX столетия на частные средства в провинции сооружались стелы, прославлявшие «праведных» героев той или иной местности. Поскольку «героями», чьи поступки описывались в стелах, были в основном простолюдины, то и основными видами поступков были акты служения детей родителям (т.е. «сыновней почтительности» *хё* — 孝) или акты служения жен мужьям (*ёль* — 열, 烈).

[2] См.: Хёёльхэн чжокпи нокчип 효열행적비록집, 孝烈行蹟碑錄集 (Собрание текстов стел в честь почтительных детей и верных жен). Уезд Ёнтхон, 1990.

Помимо указания даты совершения поступков служения родителям и сооружения памятной стелы в приведенных ниже таблицах также рассматриваются *типы поступков* служения родителям. При этом они разделены на две большие категории. Первая — это «нормальные» поступки, как, например, уход за престарелыми родителями (собственными или родителями мужа), трехлетний траур или жизнь рядом с могилой родителя, моление Небу, доставание какого-либо особого продукта или лекарства, крайне необходимого родителю. Вторая категория — «ненормальные», «экстраординарные» поступки. К ним прежде всего относятся такие действия, как, например, отрезание пальца руки или плоти бедра для приготовления лекарства больным родителям, пробование на вкус экскрементов родителей для определения состояния их здоровья или же отсасывание гнойного нарыва.

В особый раздел выделены необычные события, происходившие с почтительными детьми, в частности приход тигра на могилу предка, у которой живет почтительный сын. Данный аспект рассматривается особо по той причине, что именно в корейских описаниях XVII–XX вв., связанных со служением родителям, тигр появляется не в качестве отрицательного персонажа, угрожающего жизни «героя», а как некий «дух-животное», защищающее почтительного сына или дочь от бед. Рассмотрение «персонажа» тигра в корейской культуре не является целью исследования в данной работе, однако может быть полезным для будущих научных изысканий. Вот почему на эту не изученную в отечественной литературе проблему обращается особое внимание.

Завершает таблицы информация о полученных почтительными детьми наградах. Здесь прежде всего нужно иметь в виду то, что сам факт установки памятной стелы уже являлся некоей «посмертной наградой» для совершившего особый поступок служения родителям. Кроме того, в представленном анализе текстов стел особое внимание уделяется аспектам *материального вознаграждения*, таким, как освобождение от налогов и податей, получение небольшой (нередко формальной) чиновничьей должности.

Последнее стало *возможным* лишь в Корее нового времени в связи с процессом социального расслоения, приведшим, с одной стороны, к обезземеливанию правящего класса *янбан*, а с другой — к возможности повышения социального статуса крестьян и торговцев путем, например, покупки должностей[3].

2. Акты почтительности к родителям в области Ённам уезда Тхонъён

Всего в области Ённам, по состоянию на 1990 г., было обнаружено 12 стел, поставленных на рубеже XIX–XX вв. в честь почтительных сыновей и преданных жен (烈女). Из них поступки почтительных сыновей и дочерей описывают 9 стел (75%). Среди 10 персонажей, показавших образцовое служение родителям (в одной из стел описываются поступки двух братьев, поэтому персонажей не 9, а 10), только три — женщины, причем все они заботились не о собственных родителях, а о родителях мужа.

Ниже представлена таблица, в которой систематизированы основные моменты в актах почтительности к родителям уезда Ённам.

[3] См. подробнее: *Курбанов С.О.* Курс лекций по истории Кореи с древности до конца XX века. СПб., 2002. С. 263–267.

Таблица 1. Описание актов почтительности к родителям в стелах области Ённам (용남면, 龍南面) уезда Тхонъён (통영군, 統營郡)

№ (стр. в тексте книги)	Название стелы	Год сооружения	Год событий	Забота о своих родителях	Забота о родителях мужа	Жизнь у могилы 3 года и более	Траур 3 года	Моление Небесам	Доставание особого продукта	Отрезание пальца	Отрезание плоти бедра	Проба экскрементов	Отсос гнойного воспаления	Другие поступки, события	Тигры охраняют могилу	Получение должности	Освобождение от налогов
1 (7)	Ким из Кимхэ	1952	?	X			X							X X			
2 (13)	Госп. Кан	1954	?		X												
3 (17)	Госп. Чху	1900	?		X экс						X						
4 (21)	Братья Ким	?	? 1917	X экс						X		X					
5 (25)	Чон из Кёнчжу	1919	1874	экс		X	X			X				X	X	X	X
6 (29)	Чон Хваён из Кёнчжу	1981	?	экс						X							
7 (33)	Чон Ингон из Кёнчжу	1919	до 1893	X		X									X	X	X
8 (37)	Госп. Ким	1979	1910	экс	X					X							
9 (40)	Кан Чжэхан	1918	1881–1991	X		X	X		X	X				X			

Согласно данным табл. 1, т.е. по материалам области Ённам, можно выделить следующие основные особенности в «провинциальном» служении родителям в Корее конца XIX — начала XX в.

Прежде всего обращает на себя внимание преобладание актов членовредительства во имя родителей — 6 случаев из 9; при этом братья Ким (№ 4), например, не только отрезали свои пальцы рук в целях приготовления лекарства для родителей, но и пробовали на вкус экскременты родителей (чтобы узнать о состоянии их здоровья).

В отдельную категорию биографий можно выделить описание поступков Чона из Кёнчжу (№ 5) и Чон Ингона, также родом из Кёнчжу (№ 7). Оба они жили у могилы умерших родителей по три года, к обоим на могилы родителей приходили тигры, оба получили чиновничьи должности и были освобождены от налогов.

Иногда создается впечатление, что описания на стелах в известной степени «мифологичны», т.е. представляют не реально произошедшие события, а словно приписывают «героям» все те идеальные качества, которыми должен был бы обладать всякий образцовый почтительный сын или почтительная дочь.

Одним из подобных примеров, *возможно*, является стела, поставленная в честь Кан Чжэхана (강재한, 姜載漢). Ниже представлен близкий к тексту пересказ основного содержания стелы[4].

Кан Чжэхан с ранних лет проявлял заботу о родителях. Когда отцу исполнилось 90 лет (в 1891 г.), он заболел. Тогда и Кан Чжэхан, и его жена делали все для того, чтобы кормить отца вкусной пищей и готовить всевозможные лекарства (*стандартная забота о родите-*

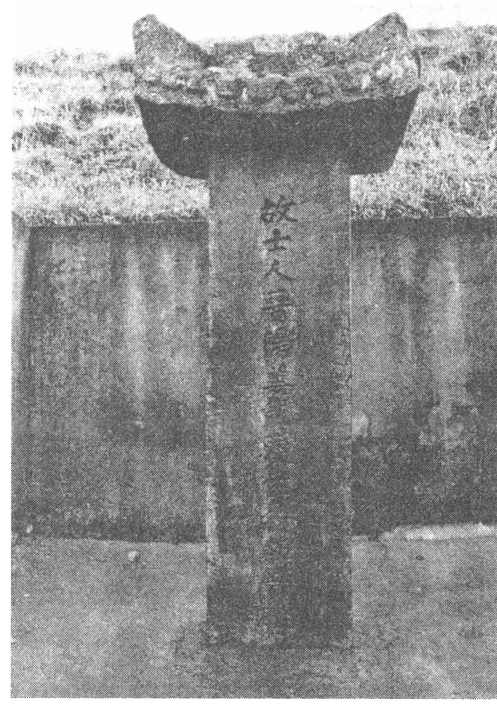
[4] Там же. С. 40–42.

лях). Однажды зимой отец очень захотел съесть свежий огурец. А вокруг все было покрыто снегом. Что делать? Расстроенный Кан Чжэхан отправился на свое поле, заплакал от безысходности. И вдруг ему показалось, что на земле лежат два огурца. Взял их, принес домой, накормил отца, и тому стало легче (*доставание особого деликатесного продукта чудесным образом*). Затем Кан построил молельню и стал просить Небеса о продлении жизни отца. Но ничто не помогало, и отец с каждым днем становился все слабее. Тогда Кан отрезал палец своей руки, дал отцу свою кровь и тем самым продлил жизнь отца еще на три дня. И все же отец скончался. Тогда Кан устроил подобающие похороны и в течение трех лет соблюдал положенный траур. В любую погоду утром и вечером приходил на могилу отца и совершал жертвенные подношения у могилы. После того как завершился траур, Кан не ел огурцов, которые любил отец, не пользовался отцовскими сосудами для вина.

Вскоре тяжело заболела и мать Кана. Тогда сын старался прислуживать матери так же, как и отцу; кроме того, постоянно совершал моления Небесам. После смерти матери Кан Чжэхан совершил все положенные траурные церемонии. И его скорбь по родителям была настолько велика, что здоровье Кана значительно ослабло.

И тем не менее даже в возрасте 85 лет он тщательно исполнял церемонии «кормления духов предков» (제사, 祭祀), никогда не мылся в течение трех дней до церемонии поминовения и трех дней после ее завершения.

Далее автор текста стелы пишет, что и одного поступка из перечисленных вполне бы хватило для того, чтобы Кан вошел в историю как особо отличившийся почтительный сын. Тем не менее Кан Чжэхан не смог получить никаких почестей от государства в знак признания своих заслуг. И это несмотря на то, что в свое время в управе было принято соответствующее решение. Вот так [далеко не в лучшую сторону] меняются нравы народа. Поэтому для передачи добрых традиций последующим поколениям в 1918 г. было принято решение о составлении сего текста и установлении стелы.



Стела в честь почтительного Кан Чжэхана.
Провинция Южная Кёнсан, уезд Тхоннъён, область Ённам

Таким образом, можно заметить, что по форме и содержанию текст стелы во многом напоминает биографии почтительных к родителям детей в памятнике «Тонгук синсок самган хэнсильдо»[5].

Кроме того, текст стелы напрямую говорит о том, что на рубеже XIX–XX вв. корейское государство перестало официально поощрять совершение поступков служения родителям, а многие формы поощрения такого образцового поведения, как, например, установление стелы с памятным текстом, перешли на уровень местной частной инициативы.

3. Акты почтительности к родителям в области Санъян уезда Тхонъён

Все семь памятных стел области Санъян, тексты которых представлены в рассматриваемом сборнике материалов, посвящены актам почтительности к родителям. Любопытно отметить, что в пяти из них в роли почтительных к родителям детей выступают женщины. При этом не все биографии являются описанием *исключительно* актов почтительности к родителям. Так, например, госпожа Ким из Кымнёна (금년김씨, 金寧金氏) сначала проявила себя в роли преданной жены *ёллё* (열녀, 烈女), ухаживая за больным мужем, и лишь затем, после смерти мужа, совершила положенные траурные церемонии по умершим вслед за сыном родителям мужа.

Итак, согласно текстам стел о почтительных к родителям детях области Санъян, можно указать на следующие особенности совершения актов служения родителям в этом уезде на рубеже XIX–XX вв.

Таблица 2. Описание актов почтительности к родителям в стелах области Санъян (산양면, 山陽面) уезда Тхонъён (통영군, 統營郡)

№ (стр. в тексте книги)	Название стелы	Год сооружения	Год событий	Забота о своих родителях	Забота о родителях мужа	Жизнь у могилы 3 года и более	Траур 3 года	Моление Небесам	Доставание особого продукта	Отрезание пальца	Отрезание плоти бедра	Проба экскрементов	Отсос гнойного воспаления	Другие поступки, события	Тигры охраняют могилу	Получение должности	Освобождение от налогов
1 (56)	Ким Ынчхан	1941	1889-91										X				
2 (62)	Госп. Ким из Кымнёна	1930	?		X			X									
3 (66)	Госп. Чон из Кёнчжу	?	?		X		X							X X			
4 (68)	Госп. Ким из Кымнёна	1958	1886				X							X			
5 (74)	Госп. Ким из Чончжу	1940	1929		X								X	X			
6 (76)	Госп. Чу из Синана	1920	?		X								X				
7 (80)	Со Гёнху	1925	1872	X				X		X							X

[5] 동국신속삼강행실도, 東國新續三綱行實圖 (Новое продолжение иллюстраций реальных поступков [следования] Трем заповедям в Корее). Т. 1–9. Сеул, 1992.

В случае с актами почтительности к родителям в области Санъян обращает на себя особое внимание практически полное отсутствие фактов совершения членовредительства ради родителей. Только в одном случае из семи некто Со Гёнху (서경후, 徐慶厚) еще в 10-летнем возрасте отрезал палец своей руки, чтобы напоить кровью больную мать, чем спас ее от преждевременной смерти. Кроме того, Со Гёнху также *в целом* проявлял особую заботу о родителях, молился «Семи звёздам»[6] (칠성, 七星) во имя выздоровления больной матери, поэтому был награжден освобождением от различного рода налогов. Однако же памятная стела в честь поступка Со Гёнху была сооружена только в 1925 г.

Стела в честь почтительного Со Гёнху.
Провинция Южная Кёнсан, уезд Тхоннъён, область Санъян

[6] *Чхильсон* — божество, отвечающее, согласно корейским народным верованиям, за урожайность, долголетие, благосостояние. См.: Хангук минчжок мунхва тэбэкква сачжон (Большая энциклопедия корейской национальной культуры). Сеул, 1991.

В корейской справочной литературе нет единого мнения относительно того, что из себя представляют «Семь звезд». Например, Большой корейско-русский словарь (Т. 1–2. М., 1976) дает перевод этого слова как «Большая Медведица» (Т. 2. С. 241). Аналогично трактуют слово *хильсон* (칠성) и корейско-английские словари (см. например: Minjung's Essence Korean-English Dictionary. Seoul, 2004. P. 2237). С одной стороны, указанная выше «Большая энциклопедия корейской национальной культуры» утверждает, что *чхильсон* — это божество одной единственной звезды. С другой стороны, Полярная звезда обозначается в корейском языке совершенно другим словом — *пукккыксон* (북극성). Таким образом, представление о «Семи звездах» оказывается очень непростым, спорным и не до конца объясненным.

4. Акты почтительности к родителям в области Тосан уезда Тхонъён

В области Тосан к 1990 г. было обнаружено девять памятных стел, посвященных деяниям почтительных детей и преданных жен, из них категория почтительности к родителям *хё* описывается лишь в шести стелах.

Поступки, связанные с заботой и служением родителям, жителей уезда Тосан в сравнении с поступками жителей соседних уездов в целом пожалуй, схожи между собой. В двух случаях из шести имели место акты членовредительства: отрезание пальцев руки, а также плоти бедра для того, чтобы накормить ею своих родителей. Кроме того, в стелах области Тосан зафиксирован случай пробы на вкус экскрементов для выяснения самочувствия родителей. Однако немалая часть поступков служения родителям ограничивалась «стандартной» заботой о них, т.е. соблюдением 3-летнего траура, иногда — жизнью рядом с могилой умершего родителя, т.е. была достаточно «мирной», «классической».

Еще одной особенностью памятных стел области Тосан является *совмещение* описания двух «родственных» качеств в поведении *женщин* — почтительности дочери и преданности жены. Подобные стелы имеют свое особое родовое название — *хёёльби* (효열비, 孝烈碑), т.е. «стела почтительной к родителям дочери и верной жены».

Подобные стелы обозначены звездочками в первой графе табл. 3, представленной ниже.

Таблица 3. Описание актов почтительности к родителям в стелах области Тосан (도산면, 道山面) уезда Тхонъён (통영군, 統營郡)

№ (стр. в тексте книги)	Название стелы	Год сооружения	Год событий	Забота о своих родителях	Забота о родителях мужа	Жизнь у могилы 3 года и более	Траур 3 года	Моление Небесам	Доставание особого продукта	Отрезание пальца	Отрезание плоти бедра	Проба экскрементов	Отсос гнойного воспаления	Другие поступки, события	Тигры охраняют могилу	Получение должности	Освобождение от налогов
1 (86–87)	Госп. Соль (*)	1916	1820-е		X		X			X							
2 (92)	Чон из Чинъяна	1927	?	X										X			X
3 (96)	Хёбэк	1958	1824 (1884?)	X		X	X					X				X	
4 (100–101)	Ким из Кимхэ	нач. XX в.	1877 (1817?)	X													
5 (109)	Чха Пхильги	1883?	1881?	X			X				X				X	X	
6 (123)	Госп. Ким из Кимхэ (*)	1950	кон. XIX — нач. XX в.		X									X			

В представленной выше табл. 3 видно, что некоторые из поступков служения родителям жителей области Тосан не вписываются в «общепринятые» в корейском обществе XIX столетия и определены в таблице как «другие поступки». Кроме того, даже в «стандартном наборе» поступков поведение героев иногда оказывается весьма необычным.

Например, женщина по фамилии Соль (설, 薛), ухаживавшая за больным мужем, отрезала палец руки, чтобы «кровью напоить» мужа, и тем самым продлила ему жизнь на 5 дней. Когда заболела свекровь, то для тех же целей Соль отрезала не один, а *сразу 4 пальца* руки. Тщательная забота о престарелых родителях не могла не восхищать жителей селения, где жила Соль. Но как указано в тексте памятника, государство не имело возможностей по достоинству оценить поступок женщины, и памятная стела была сооружена только в 1916 г., почти через 100 лет после совершения поступков служения мужу и родителям мужа.

Что касается «нестандартных» поступков, то здесь можно привести в пример заботу о родителях необразованного Чона родом из Чинъяна (진양정씨, 晋陽鄭氏), который ради того, чтобы обеспечить родителям пропитание, продал свою мебель, посуду из дома, скот и даже занимался попрошайничеством. Весть об этом дошла до провинциальных властей, и Чон был освобожден от налогов и повинностей[7].

Верная жена и почтительная невестка — некая Ким из Кимхэ (김해김씨, 金海金氏) лично стирала одежду, запачканную окровавленными экскрементами своего мужа, а когда заболел свекор, молилась горным духам (산신, 山神) о том, чтобы духи взяли ее жизнь, но оставили в живых свекра[8].

В остальных случаях биографии почтительных детей района Тосан можно считать *типичными* как в смысле жертвенности, присутствующей во многих актах служения родителям XIX в., так и во многих других аспектах, как то: воздаяние в виде получения должности или появление на могиле усопшего родственника *тигра-защитника*.

Например, некто Хёбэк с раннего детства (родился в 1824 г.) проявлял особую заботу к родителям, еще в возрасте 4–5 лет старался поделиться с родителями самой вкусной пищей. Когда отец заболел, то пробовал на вкус экскременты отца, чтобы узнать состояние его здоровья, каждый день молился Небесам. Когда отец скончался, Хёбэку было всего 20 лет. И тем не менее он совершил все траурные церемонии, выдержал положенный трёхлетний траур, живя все это время у могилы отца. Мать Хёбэка умерла в 80 лет. Почтительный сын также провел три года в трауре у могилы матери. За свои заслуги был удостоен почетной чиновничьей должности, и в его честь была водружена памятная стела. Однако со временем стела разрушилась и была восстановлена заново в 1958 г.[9].

Другая стела из области Тосан, установленная в 1883 г. *на государственные средства,* рассказывает о некоем Чха Пхильги (차필기, 車弼基), который происходил из довольно знатного рода, поэтому с детства отличался высокими моральными качествами, с ранних лет научился прислуживать родителям. Когда отцу Чха Пхильги исполнилось 80 лет, тот внезапно заболел. Какие бы лекарства ни пробовал давать отцу Чха, ничто не помогало, но он усердно молился Небу за выздоровление отца. И вот однажды к нему в дом пришла старая женщина и сказала, что лишь человеческая плоть сможет вылечить отца. И тогда почтительный сын дважды отрезал плоть из своего бедра и кормил ею своего отца. Благодаря подобной заботе сына отец прожил до 101 года. За свое достойное поведение Чха Пхильги был удостоен чиновничьей

[7] Хёёльхэн чжокпи нокчип. С. 92.
[8] Там же. С. 123.
[9] Там же. С. 96.

должности *чобон тэбу* (조봉대부, 朝奉大夫). После кончины отца Чха Пхильги совершил все необходимые траурные церемонии и поселился у могилы отца, где жил в течение трех лет. Все это время к могиле приходил *тигр*, который защищал Чха. Многие дровосеки, что промышляли в округе, видели этого тигра и прозвали место, где находилась могила, «Долиной тигра». Кроме того, все они знали, что тигр добрый, прозвали его «Тигром почтительного Чха» и говорили всем окрестным жителям, чтобы тигру никто не причинял вреда. О служении родителям почтительного Чха Пхильги, а также о чудесах, которые сопровождали Чха, было доложено государю, и по его личному повелению в области Тосан была установлена памятная стела.

Стела в честь почтительного Чха Пхильги.
Провинция Южная Кёнсан, уезд Тхоннъён, область Тосан

Последняя биография в известном смысле является собирательной, «идеальной», поскольку в ней как бы собраны все основные качества, которые должны присутствовать в «образцовой» биографии почтительного сына в Корее XIX в.: искренняя забота о родителях, вплоть до членовредительства (отрезание плоти бедра); трехлетний траур и житие у могилы родителей; чудесные события, идущие «от духов и Небес» и помогающие почтительному сыну (дочери) в его служении родителям; воздаяние за служение родителям при жизни — получение чиновничьей должности; воздаяние после смерти путем установления памятной стелы.

5. Акты почтительности к родителям в области Квандо уезда Тхонъён

В рассматриваемом в настоящей работе сборнике фактических материалов по стелам из уезда Тхонъён, в области Квандо, к 1990 г. было обнаружено 13 памятных стел. Формально, исходя из названий стел, можно сказать, что все они так или иначе описывают акты служения родителям. Однако реально, исходя из текстов стел, следует отметить, что категории почтительности к родителям *хё* посвящены тексты только 10 из них. В пяти случаях речь идет о женщинах с «двойными заслугами», т.е. проявивших себя как верные жены (열부, 烈婦) и как почтительные дочери (효녀, 孝女).

Таблица 4. Описание актов почтительности к родителям в стелах области Квандо (광도면, 光道面) уезда Тхонъён (통영군, 統營郡)

№ (стр. в тексте книги)	Название стелы	Год сооружения	Год событий	Забота о своих родителях	Забота о родителях мужа	Жизнь у могилы 3 года и более	Траур 3 года	Моление Небесам	Доставание особого продукта	Отрезание пальца	Отрезание плоти бедра	Проба экскрементов	Отсос гнойного воспаления	Другие поступки, события	Тигры охраняют могилу	Получение должности	Освобождение от налогов
1 (130–131)	Ким Кёнчхоль	1931	1888	X	X[10]			X		X		X		X			
2 (140)	Ким Минчхоль	1923	1880-е (?)	X	X	X		X		X		X			X		
3 (148)	Ким Донсун	1906	1906			X								X X	X		
4 (152)	Ким Ынпхиль	1906	1892	X			X	X								X	
5 (159)	Госп. Сим из Чхонсон	1925	1896		X					X				X X			
6 (163)	Госп. Пак из Мильсона (*)	1934	?	X	X												
7 (165)	Госп. Со из Тальсона (*)	1955	?	X	X		X							X			
8 (169)	Ан Юльчжун и его жена госп. Ким	1915	1863, 1877, 1881, 1882	X			X	X				X		X			
9 (177)	Госп. Хон из Намъяна (*)	1972	?	X	X					X[11]		X		X			
10 (180)	Сим Санчжик	1947	?	X		X		X		X				X	X		

[10] В тексте биографии рассказывается одновременно о почтительном служении как «главного героя» — Ким Кёнчхоля, так и его жены — госпожи Сим (심씨, 沈氏).

[11] Акты отрезания пальца и пробы экскрементов на вкус совершались госпожой Хон только ради своего больного мужа.

Как видно из материалов табл. 4, акты служения родителям, совершенные в области Квандо на рубеже XIX–XX вв., также являются достаточно показательными в контексте изменения представлений о категории почтительности к родителям *хё* в указанное время: стелы Квандо достаточно часто описывают акты самопожертвования во имя родителей, вплоть до членовредительства. Например, в 5 из 10 рассматриваемых случаев почтительные дети отрезали пальцы своих рук для того, чтобы собственной кровью лечить родителей. Во всех трех случаях трехлетнего жития у могилы умершего родителя к могилам приходили тигры и защищали сына, соблюдающего траур.

Наиболее *типичным* способом проявления служения родителям в области Квандо на рубеже XIX–XX вв. следует считать повседневную заботу о своих родителях или родителях мужа — 9 случаев из 10 рассматриваемых.

Приведем конкретный пример служения родителям из тех, что описаны в стелах Квандо.

Ким Кёнчхоль (김경철, 金景喆) еще в возрасте 7–8 лет научился служению родителям. Уже через много лет, когда отец Кима состарился и в 1888 г. заболел, сын молился Небесам о том, чтобы те взяли его собственную жизнь, но сохранили жизнь отцу. Ничто не помогало. Тогда Ким Кёнчхоль стал вместе со своей женой усердно искать любые средства к выздоровлению отца, пробовал на вкус его экскременты, чтобы узнать о состоянии здоровья. В конце концов он отрезал палец своей руки и приготовил отцу лекарство, чем продлил его жизнь на *три дня*. После кончины отца Ким полностью исполнил все полагающиеся траурные церемонии. Когда заболела мать, он также тщательно заботился о ней, как и об отце. Через некоторое время Ким Кёнчхоль заболел сам. Тогда его жена, чтобы вылечить мужа, дважды надкусывала безымянный и средний пальцы своей руки, чтобы кровью как лекарством напоить мужа, тем самым продлив его жизнь на пять дней. Перед смертью муж наказал жене заботиться о его матери. Госпожа Сим так и сделала, проведя вместе с матерью последующие 10 лет. Памятная стела в честь обоих супругов была установлена по государственному указу в... 1931 г.[12].

Стела в честь почтительного Ким Кёнчхоля.
Провинция Южная Кёнсан, уезд Тхоннъён, область Квандо

[12] Там же. С. 130–131.

Приведенное выше указание на год сооружения стелы представляется необычным и весьма значимым. Если дата — 1931 год — не является ошибкой переписчика, то, возможно, данный факт указывает на то, что в начале 1930-х годов местное корейское самоуправление, существовавшее при японских колониальных властях с 1919 г.[13], имело некоторые властные полномочия, позволявшие проводить политику, направленную на поддержание *корейских* исторических национальных традиций.

* * *

В целом же характер описания актов почтительности к родителям (효행, 孝行) в провинциальных стелах конца XIX — начала XX в. можно охарактеризовать как *отражающий основные корейские представления* о почтительности к родителям, зафиксированные в памятнике XVII в. «Тонгук синсок самган хэнсильдо».

Summary

S.O. Kurbanov

Korean stone stelae *hyohangbi* (孝行碑)
of the late 19th—early 20th cc.
(South Kyongsang province, Tongyeong district)

South Korean local administration is participating in collecting and research activities for the preservation of historical and cultural relics. One of the objects of its special attention is stone stelae erected in honor of filial sons, daughters and daughters-in-law who piously served their parents or parents-in-law.

The article analyzes texts of 32 stone stelae for filial children put up in the South Korean province of South Kyongsang. The author has discovered that the textual structure and content of the texts on *hyohangbi* stelae follows the tradition of the filial children's biographies published in 1617 in the "New Sequel of Illustrations of Practice of Following the Three Precepts in Korea" (東國新續三綱行實圖). In addition, *hyohangbi* stelae reflect a specific *Korean* understanding of filial piety (孝) in late medieval and early modern times which included self-sacrificing service to parents and that should be rewarded by the state authorities.

[13] *Курбанов С.О.* Курс лекций по истории Кореи. С. 371.

«Основы вероучения» ʾАбӯ Ḥāмида ал-Ḡазāлӣ

Комментированный перевод с арабского

С.М. Прозорова

Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси (450/1058-59–505/1111) — одна из знаковых фигур в истории мусульманской религиозно-философской мысли, ученый-энциклопедист и полемист, автор нескольких десятков сочинений в разных областях религиозных знаний, в том числе по философии, догматическому богословию и суфизму. Труды ал-Газали были широко известны не только в средневековом мусульманском обществе, но и в Европе, более того, они остаются востребованными и в современном мире. Об этом свидетельствует многовековая традиция переписки, издания, переводов и исследований письменного наследия этого мыслителя[1].

Авторитет ал-Газали среди мусульманских ученых был настолько высок, что его признали «обновителем» (ал-муджаддид) 5-го века хиджры, а его главный труд Ихйа' 'улум ад-дин — одним из этапных в истории мусульманского богословия, соединившим в себе догматы суннитско-традиционалистского ислама и ценности «умеренного» суфизма.

Ниже следует перевод первых двух разделов (из четырех) Китаб кава'ид ал-'ака'ид («Книга об основах вероучения») — одной из «книг» Ихйа' 'улум ад-дин. Первый раздел содержит истолкование исламского символа веры — «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха!». Это — исходное из пяти предписаний, или «устоев», «основ» (аркан, ед. ч. рукн) нормативного ислама и в то же время — «корень» двух главных догматов ислама: безусловного признания единобожия (ат-таухид) и признания истинности пророчества (ан-нубувва). Из первой части аш-шахады («Нет никакого божества, кроме Аллаха») вырос догмат об абсолютном единобожии, а из второй ее части («Мухаммад — посланник Аллаха») — признание пророчества и Мухаммада как «печати пророков» (хатм ал-анбийа'). В трудах мусульманских философов и богословов истолкование догмата о единобожии рассматривалось в плане решения проблемы соотношения божественной субстанции (ал-джаухар) и ее акциденций (ал-а'рад, ед.ч. ал-'арад), или божественной сущности (аз-зат) и ее атрибутов (ас-сифат). Излагая этот догмат и объясняя подлинный смысл божественных атрибутов, упомянутых в Коране, ал-Газали исходил из твердого убеждения в неразрывном единстве божественной сущности и ее атрибутов как сути единобожия.

---

[1] Четверть века назад московский арабист В.В. Наумкин опубликовал перевод избранных глав из Ихйа' 'улум ад-дин, предварив его обстоятельным исследованием исторического контекста появления этого сочинения и системы взглядов ал-Газали. См.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.

Современный иракский ученый, проживающий в Москве, Майсам ал-Джанаби подготовил и опубликовал (на араб. яз.) фундаментальное (в 4-х томах) исследование творческого наследия ал-Газали (*Майсам ал-Джанаби.* Ал-Газали: ат-Таāлуф ал-лахути ал-фалсафи ас-суфи. Ал-Джуз' 1–4. Димашк/Дамаск, 1998).

См. также: *Кныш.* Мистицизм. С. 158–168 и сл.

О бытовании рукописей сочинений ал-Газали в Дагестане см.: *Khalidov A.B, Shikhsaidov A.R.* Manuscripts of al-Ghazali's Works in Daghestan // Manuscripta Orientalia. 1997. Vol. 3, № 2, June. P. 18–30.

© С.М. Прозоров, 2006

Второй раздел содержит описание поэтапного наставления молодых людей на «правильный» путь «благочестивых предков» (ас-салаф) и взращивания в их сердцах «твердой» веры, способной противостоять «недозволенным новшествам» (ед.ч. ал-бид'а) и уловкам ученых-схоластов.

Раздел первый. Истолкование вероучения суннитов о двух частях речения символа веры (*аш-шахада*) — одной из основ ислама.

Мы говорим — при споспешествовании Аллаха: Хвала Аллаху, творящему, воскрешающему, всегда делающему то, что Он желает, обладателю славного трона и мощной силы, ведущему лучших рабов своих по праведному пути и прямой дороге, дарующему им милость — после произнесения [ими] символа единобожия (*ат-таухид*) — обережением их вероучения от мрака сомнения и колебания, идущему с ними к следованию за Его избранным Посланником и следованию по стопам его самых благородных, почитаемых сподвижников посредством поддержки и наставления на прямой путь, являющемуся им в своей сущности и в своих деяниях через свои прекрасные качества, которые постигает только тот, кто внимал [Ему], а это — свидетель возвещающего их о том, что в сущности своей Он — один, нет сотоварища у Него, единственный, нет подобного Ему, глава, нет соперника у Него, единоличный, нет равного Ему. Он — один предвечный, нет у Него начала, безначальный, нет у Него начинания, вечно сущий, нет у Него конца, бесконечный, нет Ему окончания, вечный, нет Ему прекращения, постоянный, нет для Него истечения (времени). Он не переставал и не перестанет отличаться качествами величия, [90] не погубит Его истечение (времени), окончание веков и пресечение жизненных сроков, нет, «*Он — первый и последний, явный и тайный, и Он — всякую вещь знающий*» (Коран 57:3)[2].

«Очищение» (*ат-танзих*) [означает], что Он — ни тело (*джисм*), представляемое в каком-либо виде, ни ограниченная, определенная размером субстанция (*джаухар*); что Он — не сравним ни в отношении тел, ни в отношении определения размера, ни в отношении допущения делимости; Он — ни субстанция, и субстанции не пребывают в нем, ни акциденция (*'арад*), и акциденции не пребывают в нем, нет, Он — не подобен существующему (*мауджуд*), и существующее — не подобно Ему «*...нет ничего, подобного Ему*» (Коран 42:9/11), и Он не подобен чему-либо; что Его не ограничивает размер, не окружают края, не охватывают стороны, не объемлют ни земли, ни небеса; что Он утвердился на Троне таким образом, как Он сказал, и в том смысле, как Он пожелал, — утверждением, свободным от соприкосновения, пребывания, занятия места, помещения и перемещения, Его не несет Трон, нет, Трон и его носильщики несомы милостью Его могущества, принужденные Его властью, Он же — над Троном и небом, над всем — до пределов недр (?) земли, таким возвышением, которое не превосходит Его близостью к Трону и небу, как не превосходит Его и удаленностью от земли и ее недр, нет, Он — в высшей степени удален от Трона и неба, как в высшей степени удален и от земли и ее недр. И вместе с тем, Он близок ко всему существующему, Он ближе к рабу божьему, чем сонная артерия, — ведь Он — «*всякой вещи свидетель*» (Коран 5:117), поскольку Его близость не подобна близости тел, как не подобна Его сущность сущности тел; Он не пребывает ни в чем, как ничто не пребывает в Нем, Он — превыше того, чтобы Его заключало в себе пространство, так же как и свободен от того, чтобы Его ограничивало время, нет, Он был до того, как сотворил время и пространство, и ныне Он — в том состоянии, в котором был; что Он отличается от всего, что сотворил, Своими атрибутами, — нет в Его сущности ничего, кроме Него, и нет Его сущности ни в чем, кроме Него; что Он —

[2] Коранические цитаты даны в откорректированных мной переводах И.Ю. Крачковского и Г.С. Саблукова.

свободен от изменения и превращения, — Его не постигают случайности и не поражают превратности, нет, в отношении качеств Своего величия Он не перестает быть свободным от исчезновения, а в отношении атрибутов своего совершенства — не нуждающимся в дополнении совершенства; что в сущности Его — бытие, познаваемое разумом, сущность, видимая взорами как милость и благодеяние с Его стороны по отношению к благочестивым в постоянном жилище (раю, *дар ал-карар*) и как завершение с Его стороны блаженства взирать на Его славный лик.

«(Вечная) жизнь» и «могущество» (*ал-хайат ва-л-кудра*) [означают], что Всевышний — (вечно) живой, всемогущий, могущественный, господствующий, Его не поражают ни неспособность, ни бессилие, Его не берут ни возраст, ни сон, Ему не противостоят ни тленность, ни смерть; что Он — обладатель земного царства и мира божественного владычества, величия и мира божественного могущества, Ему принадлежат высшая власть и господство, творение и повеление, небеса, свернутые в его правой руке, и творения, покорные в его горсти; что Он, единоличный в творении и изобретении, единственный в созидании и сотворении, сотворил людей и их деяния, определил их блага и их жизненные пределы, не выскользнет из Его горсти предопределенное и не скроются от Его могущества превратности обстоятельств, неисчислимы Его возможности и беспредельна Его осведомленность.

«Знание» (*ал-'илм*) [означает], что Он обо всем осведомлен, обладает полным знанием о том, что происходит [на пространстве] от пределов земель до высшего из небес; что Он — знающий, от Его знания не скроется вес пылинки ни на земле, ни на небесах, напротив, Он знает о черном муравье, ползающем темной ночью по массивной скале, постигает движение пылинок в воздушном пространстве, знает тайное и самое скрытое, узнает сокровенные помыслы, движения мыслей и сердечные тайны посредством безначального, предвечного знания, которым Он не перестает отличаться в безначальной вечности, не посредством обновляющегося, возникающего в Его сущности путем вселения и перемещения знания.

«Желание» (*ал-ирада*) [означает], что Всевышний — желающий все существующее, устроитель (*мудаббир*) всего происходящего; не совершается в земном царстве и в мире божественного владычества редкое или частое, малое или большое, добро или зло, польза или вред, вера или неверие, признание или неодобрение, успех или неудача, увеличение или уменьшение, повиновение или ослушание иначе как благодаря Его решению, Его предопределению, Его премудрости и Его желанию, и что Он пожелал, то было, а что не пожелал, того не было. Не отклонится от Его желания ни мгновенный взгляд смотрящего, ни внезапная мысль, нет, Он — создающий [людей] в начале (*ал-мубди'*), возвращающий [их в день Воскресения] (*ал-му'ид*), постоянно делающий (*ал-фа''ал*) то, что пожелает, — нет ни отвергающего Его повеление, ни следующего Его решению, ни заставляющего раба (Божьего) бежать от ослушания Ему, иначе как благодаря Его споспешествованию и Его милости. И нет у него силы на повиновение Ему, иначе как благодаря Его воле и Его желанию, и даже если бы люди и *джинны*, ангелы и *шайтаны* собрались сдвинуть в этом мире пылинку или сделать ее неподвижной помимо Его желания и Его воли, то они бессильны сделать это. Его желание существует в Его сущности, в совокупности Его атрибутов так же, как Он не перестает быть наделенным им, [91] желающим в Своей предвечности существование вещей в те сроки, которые Он предопределил им, и они существовали в свои сроки, как Он пожелал это в Своей предвечности, — без опережения и без опоздания, нет, они происходили в соответствии с Его знанием и Его желанием, без замены и без изменения. Он устроил дела не путем упорядочения размышлений и не путем выжидания (какого-то) времени, и поэтому Его не занимало одно дело за другим.

«Слух» (*ас-сам'*) и «зрение» (*ал-басар*) [означают], что Всевышний — слышащий, видящий, Он слышит и видит, не ускользнет от Его слуха слышимое, хотя бы и было оно скрытым, и не скроется от Его видения видимое, хотя бы и было оно мелким. Его слуху не препятствует даль и Его видению не мешает мрак. Он видит не посредством зрачка и век и слышит не посредством слуховых каналов и ушей, подобно тому как Он знает не сердцем (умом, — *калб*), применяет силу не членами (тела) и творит не орудием, поскольку Его атрибуты не похожи на качества тварей, подобно тому как Его сущность не похожа на сущности тварей.

«Речь» (*ал-калам*) [означает], что Всевышний — говорящий, повелевающий, запрещающий, обещающий, грозящий посредством изначального, предвечного Слова, существующего в Его сущности, — оно не похоже на речь тварей, так что не является ни звуком, который возникает от извлечения воздуха или стука тел, ни буквой, которая прерывается смыканием губ или приведением в движение языка; что Коран, Тора, Евангелие, Псалмы — Его Писания, ниспосланные Его посланникам — мир им!; что Коран читается устами, записывается в списках, хранится в сердцах и что вместе с тем он — вечен, существует в сущности Аллаха Всевышнего, неотделим и неразделим при перемещении в сердца и на листы (бумаги); что Муса / Моисей — да благословит его Аллах и да приветствует! — слышал речь Аллаха не посредством звука и не посредством буквы, подобно тому как в потустороннем мире праведники видят сущность Аллаха Всевышнего без субстанции и без акциденции, а когда у Него были эти атрибуты, то Он был живым, знающим, могущим, желающим, слышащим, видящим, говорящим посредством жизни, могущества, знания, желания, слуха, зрения, речи, не посредством отвлеченной (лишенной атрибутов) сущности.

«Действия» (*ал-аф'ал*) [означают], что нет ничего существующего, кроме Преславного и Всевышнего, иначе как возникающего благодаря Его действию и проистекающего от Его справедливости наилучшим, самым совершенным, самым законченным и самым справедливым образом; что Он — премудрый в своих действиях, справедливый в своих приговорах, Его справедливость не сравнивается со справедливостью рабов божьих, поскольку несправедливость со стороны раба представляется благодаря тому, что он распоряжается по своему усмотрению властью другого, несправедливость же со стороны Аллаха Всевышнего не представляется, ибо Он не встречает власти другого, пока тот не распорядится ею несправедливо. А все, что помимо Него, — люди и *джинны*, ангел и *шайтан*, небо и земля, животные, растения и минералы, субстанция и акциденция, постигаемое разумом и познаваемое чувством, — возникающее, которое Он произвел — после небытия — своим могуществом как открытие и создал его как творение после того, как оно не было чем-либо, поскольку существовал только Он один и ничего другого не было вместе с Ним. А после этого Он создал все тварное как проявление своего могущества и удостоверение в истинности того из Его желания, что предшествовало, и того из его Слова, что Он считал обязательным в предвечности, — не из-за своей нужды и потребности в этом; что Он, облагодетельствующий творением, произведением и вменением в обязанность не по необходимости и оказывающий милость благодеянием и справедливым действием не по обязанности, но Ему принадлежит милость, благодеяние, благодейственность и признательность, поскольку Он способен излить на рабов своих различного рода наказания и испытать их разными видами страданий и болезней, и если бы Он сделал это, то это было бы с Его стороны справедливым и не было бы с Его стороны ни непристойным, ни несправедливым; что Он — велик Он и славен! — укрепляет своих верующих рабов в послушании в силу щедрости и обещания (воздаяния), не в силу своего права и потребности, поскольку Он не обязан кому-либо действием, не представляется с Его стороны несправедливость и Он не обязан кому-либо правом; Его же право на послушание [Ему] обязательно для людей в силу вменения его в обя-

занность устами Его пророков — мир им! — не в силу голого разума, но Он послал посланников и показал их правдивость посредством явных чудес, и они сообщили о Его повелении и запрещении, о Его обещании (воздаяния) и угрозе (наказания), так что стало обязательным для людей признание их правдивыми в том, что они принесли.

Вторая (часть) речения, а это — свидетельствование о посланничестве посланников, означает, что (Аллах) послал пророка, простого курайшита Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — со своим Посланием ко всем арабам и не-арабам, *джинн*ам и людям и отменил своим Законом (прежние) законоуложения, кроме тех из них, которые Он подтвердил. Он предпочел его (Мухаммада) всем прочим пророкам и сделал его господином (*саййид*) рода человеческого. Он укрепил полноту веры свидетельствованием о признании единобожия, а это слова «*Нет никакого бога, кроме Аллаха*», — пока с ним не соединилось свидетельствование о Посланнике, а это твои слова «Мухаммад — посланник Аллаха», и вменил в обязанность людям признать его правдивым во всем том, о чем он сообщил из вещей мирской жизни и потустороннего мира; что не принимается [92] вера раба божьего, пока он не уверует в то после смерти, о чем сообщил (Посланник). И начало этого — вопрошание Мункара и Накира[3], а это — два ужасных, внушающих страх существа, которые усаживают раба в его могиле прямо, обладающим духом и телом, и спрашивают его о единобожии и посланничестве, говоря ему: кто твой Господь, какова твоя вера, кто твой пророк? Это — два могильных мучителя, а их вопрошание — начало мучения после смерти; что он верит в наказание в могиле, что оно — истинно, а Его приговор — справедлив к телу и духу, как Он того пожелает; что он верит в весы с двумя чашами и сторожком, — по величине их описывают подобными ярусам небес и земли, — могуществом Аллаха Всевышнего на них взвешиваются деяния (людей), а разновески в тот день — тяжести пылинки и горчичного семени ради установления полной справедливости; списки добрых дел в прекрасном виде кладут на светлую чашу, и весы отягощаются ими соразмерно их достоинствам пред Аллахом по милости Аллаха, списки же плохих дел в безобразном виде бросают на темную чашу, и весы облегчаются ими по справедливости Аллаха; что он верит в то, что Путь (*ассират*) — истина, а это — мост, протянутый над главной частью преисподней, острее меча и тоньше волоска, ноги неверующих по приговору Аллаха — хвала Ему! — скользят по нему, и они низвергаются в ад, ноги же верующих по милости Аллаха твердо держатся на мосту, и они отправляются в постоянное жилище (рай — *дар ал-карар*); что он верит в посещаемый водоем, водоем Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — из которого верующие пьют перед вхождением в рай, после прохождения Моста: кто выпил из него глоток, тот после него никогда не испытывал жажды; ширина пруда — пространство, преодолеваемое за месяц, вода его — белее молока, слаще меда, вокруг него — кувшины, количество которых — по числу звезд на небе, в водоеме — два сточных желоба, которые вливаются в него из (райской реки) ал-Каусар; что он верит в «отчет»[4] и в различение людей в нем, под-

[3] Мункар и Накир — имена двух ангелов, которые устраивают «допрос» (*су'ал*) в могиле умершему человеку о его вере. С именами этих ангелов связано конкретное представление народного ислама о «будущей жизни» (*ал-ма'ад*). Согласно этим представлениям, ангелы подвергают неверующих и грешников «предварительному» наказанию еще в могиле (*'азаб ал-кабр* — «мучение в могиле»). Прямого упоминания имен этих ангелов в Коране нет, однако мусульманские богословы толкуют некоторые «знамения» (*айаты*) как указание на неизбежность этого испытания. Упоминание этих ангелов и описание «мучений в могиле» содержатся в догматических сочинениях с изложением суннитского вероучения (*ал-'ака'ид*) и особенно часто — в эсхатологической литературе. См., например: *М.П.* (*М.Б. Пиотровский*). Мункар и Накир // ИЭС. С. 172; *он же.* 'Азаб ал-кабр // ИЭС. С. 14.

[4] Имеется в виду «день отчета», или «подсчета» (*йаум ал-хисаб*). Это — элемент одного из главных догматов ислама — веры в «возвращение» (*ал-ма'ад*), в «будущую жизнь». Согласно мусульманским представлениям, в этот день (другие определения этого дня: «день восстания из мертвых» — *йаум ал-*

разделяемых на оспариваемых в (день) отчета, прощаемых в этот день и тех, кто входит [93] в рай без отчета, а это — приближенные (к Аллаху, — *ал-мукаррабуна*); Аллах Всевышний спросит тех, кого Он пожелает из пророков, о сообщении (ими) Послания, и тех, кого Он пожелает из неверующих, об обвинении (ими) во лжи посланников, спросит людей, вводивших недопустимые новшества (*ал-мубтади'а*), о *сунне*, спросит мусульман о деяниях; что он верит в выведение исповедующих единобожие (*ал-муваххидуна*) из ада после наказания, так что в преисподней по милости Аллаха Всевышнего не останется ни одного единобожника и ни один единобожник не будет вечно пребывать в аду; что он верит в заступничество пророков, затем — ученых мужей (*ал-'улама'*), затем — мучеников за веру (*шухада'*), затем — всех мусульман в соответствии с их достоинством и почетным местом пред Аллахом Всевышним, а кто из верующих остался, не имея заступника, тот будет выведен (из ада) по милости Аллаха — велик Он и славен! — и ни один верующий не будет вечно пребывать в аду, нет, тот, в чьем сердце была вера весом хотя бы с пылинку, будет выведен из него; что он признает достоинство сподвижников (Посланника) — да будет доволен ими Аллах! — и их расположение по порядку, что самый достойный из людей после Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — Абу Бакр, затем — 'Умар, затем — 'Усман, затем — 'Али — да будет доволен ими Аллах! — что он хорошего мнения обо всех сподвижниках и восхваляет их, как восхвалял Аллаха — велик Он и славен! — и Его посланника — да благословит его Аллах и да приветствует всех их!

Все это — из того, о чем сообщают рассказы и о чем свидетельствуют предания, и кто признал все это, будучи убежденным в этом, тот — из числа людей истины (*ахл ал-хакк*) и приверженцев *сунны*, тот оставил толпу заблуждения (*ад-далал*) и партию вводивших недопустимые новшества (*ал-бид'а*). И мы просим у Аллаха совершенства истинного знания и хорошей твердости в вере для нас и для всех мусульман благодаря Его милости, ибо Он — самый милостивый из милосердных, и да благословит Аллах нашего господина Мухаммада и каждого избранного раба.

[94] **Раздел второй.** О способе постепенного продвижения к наставлению на правильный путь и о расположении по порядку ступеней веры (*ал-и'тикад*).

Знай: то, что мы рассказали относительно разъяснения вероучения (*ал-'акида*), следует преподать юноше в начале его развития, чтобы он запомнил это наизусть. Затем смысл этого мало-помалу продолжает открываться ему и в его старости, так что начало этого — запоминание, затем — понимание, затем — вера (*ал-и'тикад*), убежденность (*ал-икан*) и признание истинности (*ат-тасдик*) этого. Это — то, что приобретается в юноше без доказательства. Милость Аллаха Преславного для сердца человека — то, что Он раскрыл его для веры (*ал-иман*) в начале его развития без потребности в доказательстве и свидетельства. Как же отрицать это и все верования простого люда, начала которых — исключительно наставление и чистое подражание (*ат-таклид*)? Да, верование (*ал-и'тикад*), приобретаемое посредством только подражания, не свободно от некоего вида слабости в начале, в том смысле, что он (юноша) принимает отклонение за его противоположность; если же оно даровано ему, то необходимо усиливать и укреплять его в душе юноши и простолюдина, чтобы оно стало твердым и не колебалось. Путь к его усилению и укреплению — не владение

кийама, «день Суда», или «Судный день» — *йаум ад-дин*) будут подсчитаны все дела людей, добрые и злые, записанные в книгах, и взвешены на весах (*ал-мавазин*). В этот же день все восставшие из мертвых люди должны пройти по Мосту (*ас-сират*) «тоньше волоса и острее меча», протянутому над адом. Праведники пройдут по нему до райских садов «с быстротой молнии», а грешники свалятся вниз, в «зияющее адское болото». См.: *М.П.* (*М.Б. Пиотровский*). Ал-Ма'адд // ИЭС. С. 148–149; *С.П.* (*С.М. Прозоров*). Ас-Сират // ИЭС. С. 209–210.

искусством спора (*ал-джадал*) и схоластики (*ал-калам*), а занятие чтением Корана и его толкованием, изучением Предания (*ал-хадис*) и его смыслов, занятие отправлением культов, и тогда его верование непрестанно возрастает твердостью благодаря поражающим его слух доказательствам и доводам Корана, благодаря опровергающим его свидетельствам преданий и их полезным замечаниям, благодаря распространяющемуся на него свету культов и их исполнению, благодаря овладевающими им созерцанию благочестивых, общению с ними, выражению их лиц, слушанию их, их готовности к смирению Аллаху — велик Он и славен! — страху пред Ним и покорности Ему. Начало наставления подобно бросанию семени в грудь, а эти средства подобны поливу и выращиванию его, пока не произрастет то семя, окрепнет и поднимется прекрасное, крепкое дерево, корень которого неподвижен, а его ветви — в вышине.

Следует предельно оберегать его слух от спора (*ал-джадал*) и схоластики (*ал-калам*), ибо то, что запутывает спор, больше того, что он выравнивает, а то, что он портит, — больше того, что он исправляет. Нет, укрепление его посредством спора подобно битью железной колотушкой по дереву в надежде укрепить его тем, что умножатся его части, а может быть, это раскрошит его на мелкие части и погубит его, и это — скорее всего.

Созерцание удовлетворит тебя в этом в качестве разъяснения, а видение воочию достаточно для тебя в качестве доказательства. Сравни вероучение благочестивых (*ахл ас-салах*) и богобоязненных из числа простолюдинов с вероучением богословов-схоластов (*ал-мутакаллимуна*) и диалектиков (*ал-муджадилуна*) и ты увидишь веру простолюдина непоколебимой, подобно высоко вздымающейся горе, которую не пошевелят напасти и молнии, и вероучение богослова-схоласта, оберегающего свою веру посредством заклинаний диалектики, подобным посланной в воздух стае (?), которую ветер возвращает то так, то эдак. Однако тот из них, кто услышал доказательство верования, тот подхватил его в качестве подражания (*таклид*), подобно тому как он подхватил само верование в качестве подражания, поскольку он не установил различия в подражании между обучением доказательству или изучением смысла. Но разъяснение доказательства — одно дело, а приведение доказательства путем рассуждения — другое дело, далекое от этого.

Далее, когда развитие юноши произойдет в соответствии с этим вероучением, если он занимался приобретением мирских благ, то ему не откроется ничего другого, кроме них, однако в будущей жизни он признает веру людей истины (*ахл ал-хакк*), поскольку Божественный Закон не возложил на неотесанных арабов больше, чем уверенное признание истинности очевидного в этих вероучениях. Что касается исследования, поиска и обременения себя упорядочением доказательств, то на него это вовсе не возлагали. Если же он захотел быть в числе следующих по пути к (?) будущей жизни и ему содействовало споспешествование (Аллаха), так что он занимался (благим) делом, неотступно предавался благочестию, воздерживался от пристрастных суждений, занимался (духовными) упражнениями и усердствовал (на пути Аллаха), то ему отворятся врата от ведения верным путем (*ал-хидайа*), которое откроет истины этого вероучения посредством божественного света, который вселится в его сердце благодаря его усердию (на пути Аллаха), в исполнение Его — велик Он и славен! — обещания, раз Он сказал: «*А тех, которые усердствовали ради Нас, — Мы непременно поведем их верно нашими дорогами. Поистине, Аллах, конечно, — с добродетельными!*» (Коран 29:69). А это — драгоценная сущность, которая есть предел веры «правдивейших» (*ас-сиддикуна*) и «приближенных» (*ал-мукаррабуна*). На это есть указание тайной, которая запала в грудь Абу Бакра ас-Сиддика («Правдивейшего») — да будет доволен им Аллах! — так что народ предпочел его. Раскрытие той тайны, нет, тех тайн имеет (разные) степени в соответствии со степенями усердия

и степенями скрытого в отношении чистоты и очищенности от того, что помимо Аллаха Всевышнего, и в отношении освещения светом достоверного знания, а это — подобно различию между людьми в отношении тайн врачевания, мусульманского права (*ал-фикх*) и прочих наук, поскольку это (последнее) разнообразно благодаря разнообразию *иджтихада* и разнообразию природы в отношении проницательности и разума. И подобно тому как не ограничиваются те степени, (точно) так же — и эти.

Вопрос. Если спросишь: обучение спору и схоластике (*ал-калам*) — порицаемо, как обучение звездам, или оно [95] дозволено или рекомендуемо? — то знай, что в отношении этого у людей — крайность и неумеренность во взглядах. Одни говорят, что это — недопустимое новшество (*бид'а*) или запрещенное и что для раба божьего встретить Аллаха — велик Он и славен! — с любым грехом, кроме многобожия, лучше, чем встретить Его со схоластикой. Другие говорят, что это — долг и (религиозная) обязанность — общественная или индивидуальная и что это — достойнейшее из деяний и наивысшее снискание расположения (Аллаха), ибо это — исследование (*тахкик*) «науки о единобожии» (*'илм ат-таухид*) и защита религии Аллаха Всевышнего.

Запретность этого признавали аш-Шафи'и, Малик, Ахмад б. Ханбал, Суфйан и все сторонники предания (*ахл ал-хадис*) из числа (благочестивых) предков (*ас-салаф*). Ибн 'Абд ал-А'ла[5] — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Я слышал, как аш-Шафи'и — да будет доволен им Аллах! — однажды в диспуте с Хафсом ал-Фардом[6], а это — один из схоластов-му'тазилитов, сказал: „Воистину, для раба божьего встретить Аллаха — велик Он и славен! — с любым грехом, исключая неверие в Аллаха, лучше, чем встретить Его с чем-либо из схоластического богословия (*'илм ал-калам*)". — А я действительно слышал от Хафса слова, которые не могу передать. — Еще он говорил: „Я узнал от богословов-схоластов (*ахл ал-калам*) нечто, о чем я и не думал вовсе. Воистину, для раба божьего лучше быть испытанным всем тем, что запретил Аллах, кроме многобожия, чем рассуждать о схоластике"».

Ал-Карабиси[7] рассказывал, что аш-Шафи'и — да будет доволен им Аллах! — спросили о чем-то из схоластики, тот рассердился и сказал: «Спроси об этом Хафса ал-Фарда и его сторонников — да посрамит их Аллах!» Когда аш-Шафи'и — да будет доволен им Аллах! — заболел, к нему вошел Хафс ал-Фард и спросил его: «Кто я?» — Тот сказал: «Хафс ал-Фард — да не позаботится о тебе Аллах и да не хранит

---

[5] Это — Йусуф б. 'Абд ал-А'ла, один из видных *факих*ов-шафи'итов второго поколения, прославился тем, что «опроверг» *ра'иса Мисра* Ибн Асбага по вопросу сотворенности Корана и тем самым «помог» суннитам (*ахл ас-сунна*). См.: *ал-'Аббади.* Табакат. С. 52.

[6] Абу 'Амр (или Абу Йахйа) Хафс ал-Фард — богослов-джабарит. Египтянин по происхождению, он прибыл в ал-Басру и под влиянием Абу-л-Хуззайла ал-'Аллафа (ум. в 235/849 г.) и Дирара б. 'Амра ал-Гатафани (110/728–200/815) сначала принял учение му'тазилитов. Однако затем он разошелся с ними и признал сотворенность человеческих поступков, посвятив несколько сочинений защите этого тезиса и «опровержению» му'тазилитов. См.: *Ибн ан-Надим.* Ал-Фихрист. С. 229–230; *аш-Шахрастани.* Книга о религиях. С. 87, 204–205, примеч. 8.

[7] Ал-Хусайн б. 'Али Абу 'Али ал-Карабиси (ум. в 245/859 или 248/862 г.) — *мутакаллим*-джабарит, занявший видное место в истории суннитской доксографии, наставник (*устаз*) в *ал-каламе*, *ал-фикхе* и *хадисах*. В *ал-фикхе* он придерживался учения «сторонников личного мнения» (*асхаб ар-ра'й*) и считался учеником аш-Шафи'и (ум. в Фустате в 204/820 г.). В свою очередь, с его слов рассказывали «учитель захиритов» (*шайх ахл аз-захир*) Да'уд б. 'Али ал-Исфахани (ум. в 270/883 г.) и ал-Бухари. В вопросе о Коране ал-Карабиси разделял мнение ал-Хариса ал-Мухасиби, Мухаммада б. Насра ал-Марвази и других, считавших произнесение (*лафз*) Корана сотворенным, что Ахмад б. Ханбал определял как «недопустимое новшество» (*бид'а*).

Ал-Карабиси был автором многих сочинений, в том числе «Китаб фи-л-макалат», из которого *мутакаллим*ы черпали сведения об учениях хариджитов и прочих «людей пристрастных суждений» (*ахл ал-ахва'*). См.: *Ибн ан-Надим.* Ал-Фихрист. С. 230–231; *аш-Шахрастани.* Книга о религиях. С. 119 и сл.; *Прозоров.* Ислам. С. 103 и сл.

тебя Он, пока ты не раскаешься в том, в чем ты!» И еще он говорил: «Если бы люди знали о тех пристрастных суждениях, которые в схоластике, то они бежали бы от нее, как они бегут от льва». И еще он говорил: «Когда я слышу, как ученый муж говорит: „Имя (*ал-исм*) это — определенное или неопределенное?“, я свидетельствую, что он — из числа богословов-схоластов и нет у него никакой религии».

Сказал аз-За'фарани[8]: аш-Шафи'и говорил: «Мой приговор в отношении сторонников схоластики, чтобы их били голыми пальмовыми ветвями, водили их по племенам и родам и говорили: „Это — воздаяние тому, кто оставил Священное Писание (Коран) и Предание (*сунну*) и принялся за схоластику“».

Ахмад б. Ханбал говорил: «Сторонник схоластики никогда не достигнет желаемого, и ты едва ли увидишь кого-нибудь, кто рассуждал о схоластике, без того, чтобы в сердце его не было порочности». И он употребил все усилия в порицании ее, так что порвал узы дружбы с ал-Харисом ал-Мухасиби[9] — несмотря на его воздержание и благочестие — из-за написания им книги «Опровержение вводящих недопустимые новшества» (Китаб фи-р-радд 'ала-л-мубтади'а) и сказал ему: «Горе тебе! Разве ты сначала не рассказываешь об их недопустимом новшестве, затем опровергаешь их? Разве ты своим сочинением не побуждаешь людей к изучению недопустимого новшества и размышлению о тех сомнениях, а это призывает их к самостоятельному суждению (*ар-ра'й*) и исследованию?»

Ахмад — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Ученые-схоласты — не верующие в единобожие (*занадика*)». Малик — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Видел ли ты, если приходит к нему больший спорщик, чем он, разве он не оставляет свою религию ежедневно ради новой религии?», — имея в виду, что верования участников диспутов переменчивы. Малик — да будет милостив к нему Аллах! — говорил еще: «Свидетельствование людей недопустимых новшеств и пристрастных суждений (*ахл ал-ахва'*) не допускается». Некто из его сторонников, разъясняя это, сказал, что под «людьми пристрастных суждений» он имел в виду богословов-схоластов, какой бы школы они ни придерживались. Абу Йусуф[10] говорил: «Кто ищет религиозное знание (*ал-'илм*) посредством схоластики, тот не верующий в единобожие (*тазандака*)». Ал-Хасан[11] говорил: «Не спорьте с людьми пристраст-

---

[8] Это, скорее всего, ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах Абу 'Али аз-За'фарани, один из активных приверженцев аш-Шафи'и, «книги» которого он распространял («читал») в ал-'Ираке. В его «чтении» эти «книги» слушали Ахмад б. Ханбал, багдадский *факих* и *муфти* Абу Саур Ибрахим б. Халид ал-Багдади, ал-Хусайн ал-Карабиси. Для одной из этих «книг» — «иракской», приписываемой аш-Шафи'и, аз-За'фарани попросил у последнего «разрешения» (*ал-иджазу*) на дальнейшую передачу, на что тот якобы ответил: «Я знаю только то, что читалось под моим руководством». В результате он разрешил ал-Хусайну ал-Карабиси передавать то, что читал аз-За'фарани. См.: *ал-'Аббади.* Табакат. С. 23.

[9] Абу 'Али ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби (род. в ал-Басре в 165/781 г., ум. в Багдаде в 243/857 г.) — знаменитый багдадский богослов-мистик, знаток учений «подвижников», один из первых теоретиков суфизма, последователь *мазхаба* аш-Шафи'и, автор свыше 30 сочинений по мистике и основам вероучения. Он изучал *ал-калам* и написал «Опровержение му'тазилитов», с которыми расходился прежде всего в понимании божественных атрибутов. Его обвиняли в пропаганде спекулятивного богословия, недопустимых новшеств и заставили покинуть Багдад.

Непосредственно из сочинений ал-Мухасиби и через известного басрийского суфия Абу Талиба ал-Макки (ум. в 386/996 г.) Абу Хамид ал-Газали воспринял его взгляды. См.: *А.Кн.* (*А.Д. Кныш*). Ал-Мухасиби // ИЭС. С. 182–183; *Кныш.* Мистицизм. С. 50–55; *Прозоров.* Ислам. С. 112, примеч. 195 (там же указаны источники и лит-ра), и др.

[10] Наиболее известен под этим именем — Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи (113/731–182/798), *факих*-ханафит, первый верховный судья (*кади ал-кудат*) в исламе, автор знаменитой «Книги о харадже» (Китаб ал-харадж). См., например: *А.Б.* (*А.С. Боголюбов*). Абу Йусуф // ИЭС. С. 9.

[11] Это имя упоминается дважды (см. также ниже, примеч. 14). Вероятно, имеется в виду ал-Хасан ал-Басри (ум. в 110/728 г.) — известный басрийский проповедник-аскет раннего ислама, на авторитет которого ссылались впоследствии и «традиционалисты», и «рационалисты». См.: *Т.И.* (*Т. Ибрагим*), *А.С.* (*А.В. Сагадеев*). Ал-Хасан ал-Басри // ИЭС. С. 275–276; *Кныш.* Мистицизм. С. 16–19 и сл.

ных суждений, не общайтесь с ними и не слушайте от них». И в этом были согласны «сторонники Предания» (*ахл ал-хадис*) из числа (благочестивых) предков (*ас-салаф*). Переданные нами от них утверждения не ограничиваются этим. Они говорили: «Сподвижники (Пророка) умолчали о ней, — притом, что они лучше знали (сокровенные) истины и правильнее выражались, чем другие, — только потому, что знали о том зле, которое происходит от нее». И поэтому Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Погибнут проявляющие дотошность! Погибнут проявляющие дотошность! Погибнут проявляющие дотошность!», т.е. углубляющиеся в исследование и изыскание. В качестве доказательства они ссылались также на то, что если бы это было частью религии, то это было бы самым важным, что повелел бы посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — поведал бы о его пути и восхвалил бы его и его наставников. Но он учил их добиваться спасения, призывал их к знанию религиозных обязанностей, восхвалял их и удерживал их от разговоров о предопределении (*ал-кадар*), говоря: «Воздержитесь от предопределения!» И на этом твердо стояли сподвижники — да будет доволен ими Аллах! Дополнять же Учителя — произвол и несправедливость. Они — учители и пример для следования, мы же — последователи и ученики.

Что касается другой категории людей, то в качестве доказательства они говорили: «Если опасность от схоластики (*ал-калам*), что она была выражением «субстанции» (*ал-джаухар*) и «акциденции» (*ал-'арад*), а это — чужеземные термины, с которыми не были знакомы сподвижники [96] — да будет доволен ими Аллах! — то дело обстоит близко к этому, потому что нет науки без того, чтобы в ней не создались впервые термины для разъяснения, как то *ал-хадис*, *ат-тафсир*, *ал-фикх*, а если бы представили им выражения «разрушение», «разбитие», «сложение», «переходность», «порочность состояния» ко всем проблемам, которые приводят к аналогии (*ал-кийас*), то они не разумели бы этого. Создать впервые выражение для указания посредством его на истинное намерение подобно созданию впервые сосудов по новой форме для их общедоступного использования. Если опасность это — смысл (*ал-ма'на*), то мы разумеем под ним только познание доказательства возникновения мира и единства Творца и Его атрибутов, как сообщается в Божественном Законе. Откуда же запрещается познание Аллаха Всевышнего посредством доказательства? Если опасность это — разделение, пристрастность, вражда, сильная ненависть и то, к чему приводит схоластика, то это — запрещено, и его следует остерегаться, подобно тому как высокомерие, тщеславие, лицемерие, стремление к власти — то, к чему приводит *хадис*оведение, толкование (Корана — *ат-тафсир*), правоведение (*ал-фикх)*, это — запрещено, его следует остерегаться, но это не отвращает от науки из-за того, что она приводит к этому. Как же может быть запрещенным упоминание доказательства, поиск его и исследование его, тогда как Аллах Всевышний сказал: «*Скажи*: „*Представьте ваши доказательства...*“» (Коран 2:105/111); Он — велик Он и славен! — сказал: «*...чтобы погиб тот, кто погиб с ясным доказательством (ал-байина), и чтобы жил тот, кто жил с ясным доказательством*» (Коран 8:44); Всевышний сказал: «*Разве есть у вас какое-либо свидетельство* (*султан*) *об этом?*»[12], т.е. довод и доказательство; Всевышний сказал: «*Скажи:* „*Убедительный довод — у Аллаха!*“» (Коран 6:150/149); Всевышний сказал: «*Разве ты не видел того, кто препирался с Ибрахимом / Авраамом о Господе его...*» — до Его слов «*И смущен был тот, который не верил*» (Коран 2:260/258), когда Преславный упомянул доводы Ибрахима, его спор и его принуждение замолчать своего противника в ходе славословия Ему; Он — велик Он и славен! — сказал: «*И это — наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа*» (Коран 6:83); Всевышний сказал: «*Они сказали*: „*О Нух / Ной, ты*

[12] В Коране (10:69/68): «*Нет у вас никакого свидетельства (султан) об этом*».

уже спорил с нами и как много ты спорил с нами!“» (Коран 11:34/32); в рассказе о Фир‘ауне / Фараоне Всевышний сказал: «[Сказал Фир‘аун]: „*А кто же Господь миров*?“...» (Коран 26:22/23) — до Его слов: «*А если бы я представил тебе что-нибудь очевидное?*» (Коран 26:29/30).

Вообще Коран от начала до конца — спор с неверующими. Опора доказательств богословов-схоластов в отношении единобожия — слова Всевышнего: «*Если бы на них обоих*[13] *были боги, кроме Аллаха, то они (небо и земля) погибли бы*» (Коран 21:22); в отношении пророчества: «*А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспослали рабу Нашему, то приведите суру из подобного этому*» (Коран 2:21/23); в отношении воскресения мертвых (*ал-ба‘с*): «*Скажи:* „*Оживит их тот, кто создал их в первый раз*“» (Коран 36:79) — и другие «знамения» (*айат*) и доказательства.

И не прекращали посланники — да будет благословение Аллаха над ними! — опровергать не признающих (Аллаха) и спорить с ними. Всевышний сказал: «*...и спорь с ними посредством того* (*доказательства*), *которое лучше*» (Коран 16:126/125). Сподвижники — да будет доволен ими Аллах! — также препирались с не признающими (Аллаха) и спорили, но — при необходимости, а необходимость в этом в их времена была редкой. Первый, кто ввел обычай путем спора призывать вводящих недопустимые новшества к истине (*ал-хакк*), — ‘Али б. Аби Талиб — да будет доволен им Аллах! — когда он послал Ибн ‘Аббаса — да будет доволен ими обоими Аллах! — к хариджитам. Тот обратился к ним с речью и сказал: «За что вы осуждаете вашего *имам*а?» — Они сказали: «Он сражался, но не ругал (их) и не захватил добычу». (Ибн ‘Аббас) сказал: «Это касается борьбы с неверующими! Считаете ли вы, что если бы ‘А’иша — да будет доволен ею Аллах! — причинила ущерб доле одного из вас, то вы захватили бы у нее то, что захватываете у своего властителя, а ведь она — ваша мать, согласно ясному указанию Корана?» — Они сказали: «Нет!», и благодаря его спору две тысячи из них вернулись к повиновению.

Рассказывали, что ал-Хасан дискутировал с кадаритом[14], и тот отступился от предопределения (*ал-кадар*). ‘Али б. Аби Талиб — да возвеличит его Аллах! — дискутировал с человеком из кадаритов. ‘Абд Аллах б. Мас‘уд — да будет доволен им Аллах! — дискутировал с Йазидом б. ‘Умайрой[15] о вере (*ал-иман*), ‘Абд Аллах спросил: «Если бы я сказал, что я — верующий, то я сказал бы, что я — в раю?» — Йазид б. ‘Умайра сказал ему: «О сподвижник посланника Аллаха! Это — ошибка с твоей стороны. Разве вера — только то, что ты веришь в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников, воскресение мертвых, весы и соблюдаешь молитву, пост, *закат*? У нас есть грехи, если бы мы знали, что они будут прощены нам, то знали бы, что мы — из числа обитателей рая. И поэтому мы говорим, что мы — верующие, но не

[13] На небе и на земле.

[14] Кадариты (*ал-кадарийа*) — сторонники учения о свободе человека в выборе своих действий с одновременной ответственностью за свои поступки. В противоположность детерминистам-джабаритам (*ал-джабарийа*, *ал-муджбира*), отстаивавшим идею безусловного божественного предопределения (*ал-кадар*, впоследствии этот термин стали толковать как «свобода человеческой воли»), кадариты проповедовали, что человек — творец (*халик*) своих действий. Среди ранних кадаритов — христианин из ал-‘Ирака Ма‘бад ал-Джухани (казнен в 80/699 г.), Гайлан ад-Димашки (казнен в 124/742 г.), Джахм б. Сафван (казнен в 127/745 г.). Идейными преемниками кадаритов стали му‘тазилиты, хотя сами они отрицали правомерность применения к ним этого прозвания. См.: *Прозоров*. Ислам.

Среди оппонентов кадаритов здесь назван ал-Хасан ал-Басри, очевидно, на том основании, что он решительно осуждал греховные поступки и считал человека, совершившего тяжкий грех, полностью ответственным за свои действия (ср.: *Кныш*. Мистицизм. С. 18).

[15] ‘Абд Аллах б. Мас‘уд (ум. в 68/687 г.) — двоюродный брат пророка Мухаммада, считающийся основателем жанра «толкование Корана» (тафсир ал-Кур’ан).

Йазида б. ‘Умайру идентифицировать не удалось, вероятнее всего, это — один из сподвижников (*ас-сахаба*) Мухаммада.

говорим, что мы — из числа обитателей рая». Ибн Мас'уд сказал: «Ты прав, клянусь Аллахом, с моей стороны это — ошибка».

Следует сказать: их (сподвижников) разговоры об этом были редкими, не частыми, краткими, не долгими и по необходимости, не путем сочинения (книг), преподавания и избрания этого ремеслом, и сказать: что касается редкости их разговоров об этом, то это было из-за малой потребности, потому что в то время недопустимое новшество не проявлялось; что касается краткости, то целью было принуждение противника замолчать, его признание, раскрытие истины и устранение сомнения, а если бы сомнение противника или его упорство были долгими, то, несомненно, было бы долгим и их принуждение (*илзам*). Они не измеряли величину потребности ни весами, ни меркой после того, как приступали к этому. Что касается их невмешательства в преподавание и сочинение (книг) об этом, то по своему обыкновению они так же поступали в отношении правоведения (*ал-фикх*), толкования (Корана, — *ат-тафсир*) и Предания (*ал-хадис*), хотя было дозволено сочинение (книг) по *ал-фикх*у и составление редких форм, которые соответствуют только редким случаям, — либо в качестве заготовки на день их осуществления, хотя это было редко, либо в качестве заострения мыслей. И мы так же упорядочиваем методы [97] спора в ожидании осуществления потребности путем возбуждения сомнения или ярости вводящего недопустимое новшество, либо ради заострения мысли или заготовки доказательства, пока это не будет достигнуто при необходимости внезапно и экспромтом, подобно тому, кто готовит оружие до сражения для дня сражения.

Вот то, что можно напомнить этим двум категориям людей. Если же спросишь: «Что, по твоему мнению, предпочтительнее в этом?», то знай, что истина в том, что безусловное поношение ее (схоластики) в любом случае или безусловное восхваление ее в любом случае — ошибка, но необходимо подробное разъяснение этого. Во-первых, знай, что нечто может быть запретным по сути своей, подобно вину и мертвечине. Под моим выражением «по сути своей» я имею в виду, что причина запрещения этого — свойство в его сути, а это — опьянение и смерть. И когда нас спрашивают об этом, мы безусловно утверждаем, что это запрещено, и не обращается внимания на дозволенность (употребления в пищу) мертвечины в случае нужды, на дозволенность питья вина малыми глотками, если человек подавился куском пищи и не нашел того, что помогло бы проглотить его, кроме вина, на то, что запрещено по другой (причине), подобно торговле через торговлю твоего брата-мусульманина во время выбора (? *ал-хийар*) и торговле во время призыва (на молитву), подобно поеданию глины, ибо это запрещено из-за содержащегося в ней причинения вреда. Это подразделяется на то, малое количество чего и обилие чего наносят вред, так что в отношении этого безусловно утверждают, что оно запрещено, подобно яду, малое количество которого и обилие которого убивают, и на то, что наносит вред при обилии, так что в отношении этого безусловно утверждают, что оно дозволено, подобно меду, ибо большое количество его вредно для испытывающего жар, и подобно поеданию глины. Как будто безусловное признание запретным глины и вина и признание дозволенным меда суть обращение к большинству обстоятельств! Но если что-то вмешалось, то в нем сопоставляются обстоятельства. Самое достойное и наиболее удаленное от путаницы — разъяснять.

Вернемся к схоластике (*'илм ал-калам*) и скажем: действительно, в ней есть польза и в ней есть вред. Принимая во внимание ее пользу во время использования, она — дозволена, или рекомендуема, или обязательна, как потребует этого обстоятельство, а принимая во внимание ее вред во время нанесения вреда и его место, она — запретна. Что касается ее вреда, то (это) — возбуждение сомнений, расшатывание вероучений и их удаление от уверенности и решительности, а это — то, что приобретается в начале, возвращение этого посредством доказательства — сомнительно, и лю-

ди (*ашхас*) расходятся во мнениях в отношении его. Это — ее вред в отношении истинного верования. Другой вред от нее — в укреплении верования вводящих недопустимые новшества и в утверждении его в их сердцах, так что выступают их проповедники и усиливается их жажда к упорству в этом. Однако этот вред — благодаря утомлению, которое возникает от спора, и поэтому ты думаешь, что верование простого человека, вводящего недопустимое новшество в (божественную) милость, может прекратиться в скорейшее время, если только его развитие не было в стране, в которой являются очевидными спор и пристрастность, и воистину, если бы он согласился с этим, то «*первые и последние*» (Коран 56:49) не смогли бы вырвать недопустимое новшество из его сердца, напротив, увлеченность, пристрастность и ненависть к противникам диалектиков и к партии несогласных овладеют его сердцем и помешают ему постичь истину, так что если бы ему сказали: «Хочешь ли ты, чтобы Аллах Всевышний открыл тебе покров и дал тебе знать воочию, что истина — с твоим противником?», то он не пожелал бы этого из страха, что этим обрадуется его противник. Это — неизлечимая болезнь, которая распространилась в стране и в рабах божьих, это — вид порочности, которую возбудили диалектики благодаря пристрастности, и это — ее (схоластики) вред.

Что касается ее пользы, то иногда полагают, что польза ее — открытие истин и познание их как они суть. Отнюдь! Нет в схоластике исполнения этого благородного желания, может быть, в ней ввержения в путаницу и введения в заблуждение больше, чем открытия и познания. И если ты слышал это от знатока преданий (*мухаддис*) или от хашвита[16], то, возможно, пришло тебе на ум, что люди — враги того, чего они не знают. Послушай же это от того, кто испытал схоластику, затем возненавидел ее после действительного испытания, после проникновения внутрь ее вплоть до степени богословов-схоластов, прошел через это до углубления в другие науки, соответствующие виду схоластики, и убедился, что путь к истинам познания с этой стороны — прегражден. Клянусь своей жизнью, схоластика не отделяется от раскрытия, определения и разъяснения части вопросов, однако — в редких случаях относительно известных вопросов, которые едва понятны до углубления в искусство схоластики. Нет, ее польза — одна, это — охрана вероучения, которое мы излагаем простому народу, и оберегание его от искажений людей, вводящих недопустимые новшества посредством (разных) видов схоластики, ибо простой человек слаб, его расстраивает спор вводящего недопустимые новшества, хотя он и был порочным, а соперничество порочного с порочным отталкивает его. Люди служат Аллаху посредством этого вероучения, которое мы представили, потому что Божественный Закон ниспослан с ним ради того, что в нем есть из праведности их религии и их мирской жизни. Праведные предки (*ас-салаф ас-салих*) были единодушны в отношении его, и ученые мужи (*ал-'улама'*) служат Аллаху посредством оберегания его для простых людей от надувательств людей, вводящих недопустимые новшества, подобно тому как правители (*ас-салатин*) служат Аллаху посредством оберегания их имущества от насильственного захвата со стороны злодеев и грабителей. И если произошло полное понимание ее вреда и ее пользы, то следует, что она — подобна искусному врачу в применении опасного лекарства, потому что он кладет его только на свое место, и это — в случае потребности и соразмерно потребности.

---

[16] *Ал-Хашвийа (ал-хашавийа)*, или *ахл ал-хашв*, — прозвище мусульманских «сторонников Предания» (*асхаб ал-хадис*), «традиционалистов», проповедовавших антропоморфистские взгляды. *Ахл ал-хашв* обозначает тех, кто «начиняет», «наполняет» свою речь подлинными или апокрифическими *хадис*ами. Во II/VIII в. это название закрепилось за теми «сторонниками Предания», которые допускали антропоморфистские выражения в отношении Аллаха, признавали вечность Корана и божественное предопределение. К хашвитам причисляли в том числе таких известных *мухаддис*ов и *факих*ов, основателей догматико-правовых толков, как Малик б. Анас (ум. в ал-Мадине в 179/795 г.) и аш-Шафи'и (ум. в Фустате в 204/820 г.). См.: *С.П.* (*С.М. Прозоров*). Ал-Хашвийа // ИЭС. С. 277; *Прозоров*. Ислам. С. 44–45.

Поясним это. Простые люди, занимающиеся ремеслами и производством, должны оставить в целости свои верования [98], которые они исповедовали, как бы они ни постигли истинное верование, которое мы изложили. Ибо обучение их схоластике — чистый вред в отношении их, потому что это может возбудить в них сомнение и поколебать им верование, и после этого невозможно заниматься исправлением. Что касается простого человека, исповедующего недопустимое новшество, то его следует призывать к истине (*ал-хакк*) любезным обхождением, не пристрастием, и деликатной речью, удовлетворяющей душу, действующей на сердце, близкой к изложению доказательств Корана и Предания (*ал-хадис*), смешанной с видом увещевания и предостережения. Воистину, это — полезнее, чем спор, предложенный на условии богословов-схоластов, потому что простой человек, услышав это, поверит, что это — вид искусства спора, которому обучился богослов-схоласт, чтобы привести людей к своему верованию, и если он не в состоянии ответить, он решит, что спорщики из числа приверженцев его толка также смогут отразить это. Спор с этим и с первым — запретен, так же как и с тем, кто впал в сомнение, потому что следует устранять его благорасположением, увещеванием и подходящими, приемлемыми, далекими от углубления в схоластику доказательствами. Исследование спора полезно только в одном положении, а именно: простому человеку, который уверовал в недопустимое новшество благодаря какому-нибудь виду услышанного им спора, вменяется в обязанность сопоставить тот спор с подобным ему и вернуться к истинному верованию. И это касается того, для кого благодаря спору стало очевидным из задушевной беседы то, что удерживает его от удовлетворенности обыкновенными увещаниями и предостережениями, и это уже достигло состояния, от которого его исцелит только лекарство спора, тогда допустимо обратиться к нему.

Что касается местностей, в которых недопустимое новшество является незначительным и в которых толки не расходятся между собой, то там он (богослов-схоласт) ограничивается разъяснением веры, которое мы изложили, не противится доказательствам и выжидает проявления сомнения, и если оно проявилось, он излагает по мере потребности. Если же недопустимое новшество стало распространенным, и он опасался за юношей, что они будут обмануты, то не беда, что они узнают меру, которую мы поместили в книгу «Святое послание» (ар-Рисала ал-кудсийа)[17], чтобы это стало средством устранения влияния споров людей, вводящих недопустимые новшества, если они попали к ним. Это — сокращенная мера, и мы поместили ее в эту книгу из-за ее краткости. И если в нем была проницательность и он благодаря своей проницательности обратил внимание на предмет вопроса или в его душе возникло сомнение, уже обнаружилась опасная болезнь и стал явным недуг, то не беда, что он от этого продвинется до меры, которую мы изложили в книге «Умеренность в вере» (ал-Иктисад фи-л-и'тикад)[18], а это — мера пятидесяти листов, и в ней нет отхода от размышления об основах вероучения к иным объектам исследования богословов-схоластов. И если это удовлетворило его, то он воздержится от нее, а если это не удовлетворило его и слабость уже стала хронической, недуг — преобладающим, болезнь — овладевающей им, то пусть врач обходится с ним любезно по мере своей возможности и ожидает приговора Аллаха Всевышнего в отношении него до того, что откроется ему истина благодаря обращению внимания со стороны Аллаха Пре-

[17] В конце раздела ал-Газали приводит полное название этого трактата — ар-Рисала ал-кудсийа фи кава'ид ал-'ака'ид («Святое послание об основах вероучения»), краткое изложение которого он и дает в третьем разделе этой книги.

[18] Это — главный труд ал-Газали по догматике, в котором он широко пользовался аристотелевской логикой, в особенности дедуктивным методом. В отличие от традиционных сочинений по догматике (*ал-'ака'ид*), ал-Иктисад фи-л-и'тикад более предназначено для подготовки читателей к восприятию «гностического» способа познания (*ал-ма'рифа*) суфиев (*Кныш.* Мистицизм. С. 163).

славного, либо он будет пребывать в колебании и сомнении до того, что Он предопределил ему. Мера же, которую содержат в себе та книга и подобного рода сочинения, это — то, на пользу чего он надеется.

Что касается выходящего за пределы ее, то это — две части. Одна из них — исследование не основ вероучения, подобно исследованию «физических сил» (*и'тимадат*), «состояний» (*акван*)[19], «чувственных познаний» (*идракат*), разговоров о лицезрении Аллаха (*ар-ру'йа*) — есть ли у него противоположность, которая называется «запрет» или «слепота»? И если была, то это — одно, это — запрещение всего того, что не видимо, либо подтверждение для всякой видимой вещи, лицезрение которой возможно, запрета сообразно ее числу, — и прочие ведущие к заблуждению нелепости. Вторая часть: увеличение подтверждения тех доказательств в отношении иных основ и увеличение вопросов и ответов, а это — также исследование, которое увеличивает только заблуждение и невежество в том, кого не удовлетворила та мера, и часто подробное изложение и подтверждение увеличивает непонятность речи. И если бы кто-то сказал: польза в исследовании определения «чувственных познаний» и «верований» — заострение мысли, мысль — орудие религии, подобно тому как меч — орудие войны за веру (*ал-джихад*), и нет беды в ее заострении, то это подобно тому, что он сказал бы: игра в шахматы заостряет мысль, и это также часть религии (*ад-дин*). Но это — сумасбродство, ибо мысль заостряется всеми науками Божественного Закона и не боится в них вреда.

Благодаря этому ты уже познал меру порицаемую и меру одобряемую в схоластике, обстоятельство, при котором она порицается, и обстоятельство, при котором она одобряется, человека, который использует ее, и человека, который не использует ее. Если же скажешь: как бы я ни признавал потребность в ней при отвержении людей, вводящих недопустимые новшества, а ныне недопустимые новшества уже распространились, беда стала всеобъемлющей, потребность обременила, необходимо, чтобы занятие этой наукой стало частью обязательных умений, подобно занятию охраной имущества и всех прав, подобно судейству, управлению и другим (делам). И пока ученые мужи не занялись распространением этого, обучением этому и исследованием этого, она не продолжится, и если она оставлена полностью, мы не обучаем, а только во врожденности нет умения разрешать сомнения людей, вводящих недопустимые новшества, пока она не [99] изучается. Следует, что обучение этому и исследование этого также является частью обязательных умений в противоположность времени сподвижников — да будет доволен ими Аллах! — ибо не было крайней необходимости в этом.

Так знай: Истина в том, что в каждой местности необходим занимающийся этой наукой, самостоятельный, устраняющий сомнения людей, вводящих недопустимые новшества, которые распространились в той местности, и это продолжается благодаря обучению. Однако неправильно обучать этому вообще, подобно обучению правоведению (*ал-фикх*) и толкованию (Корана, *ат-тафсир*), ибо это (последнее) подобно лекарству, а правоведение — подобно пище, вред от пищи не опасен, а вред от лекарства опасен из-за тех видов вреда, которые мы изложили в отношении его. Ученый муж, которому надлежит специально заниматься обучением этой науке, — тот, в ком три качества. Одно из них: всецелое предание себя науке и жажда ее, ибо рабо-

[19] *И'тимад* (мн.ч. *и'тимадат*) — сила давления тела, физическая сила. Согласно учению одного из столпов му'тазилитской догматики, *ал-кади* 'Абд ал-Джаббара б. Ахмада (ум. в 415/1024 г.), эта сила порождает «состояния», «собственные свойства» (*акван*, ед.ч. *каун*) телесной субстанции (*джаухар*). Таких «состояний» четыре: движение (*харака*), покой (*сукун*), соединение (*иджтима'*) и разделение (*ифтирак*). Для того чтобы субстанция была «принуждена» занять особое место (*мутамаккин*), необходимо существование этих «состояний» в совокупности. Об этом см.: *M. Bernand.* La notion de *'ilm* chez les premiers Mu'tazilites // Studia Islamica. 1972. T. 36. P. 39.

та мешает занимающемуся каким-нибудь ремеслом в доведении (обучения) до конца и в устранении сомнений, если они возникли. Второе: проницательность, понятливость и красноречие, ибо нет пользы от разумения глупого и нет пользы от спора бестолкового, но опасаются за него вреда от схоластики и не надеются на пользу от нее в отношении его. Третье: чтобы в его природе были праведность, религиозность и богобоязненность, а вожделения не возобладали над ним, ибо нечестивый при малейшем сомнении отходит от религии — это снимает с него запрет и устраняет преграду, которая между ним и наслаждениями, и он не жаждет устранения сомнения, наоборот, использует его, чтобы избавиться от бремени исполнения религиозных обязанностей. И станет то, что он портит, подобно этому ученику, больше того, что он исправляет.

И если ты познал эти разделения, то тебе стало ясно, что этот похвальный довод касательно схоластики относится именно к роду коранических доводов — деликатные выражения, воздействующие на сердца, удовлетворяющие души, без вхождения в детали и тонкости, которые не понимает большинство людей, а если бы они поняли их, они признали бы, что это — шарлатанство и ремесло, которому научился их владелец для надувательства, и когда ему встречается подобный ему в этом искусстве, он противится ему.

Ты узнал, что аш-Шафи'и и все (праведные) предки удерживали от разговоров о ней и занятия ею именно из-за содержащегося в ней вреда, на который мы обратили внимание. То, что передано со слов Ибн 'Аббаса — да будет доволен ими обоими Аллах! — из спора с хариджитами, и то, что передано со слов 'Али — да будет доволен им Аллах! — из спора о предопределении (*ал-кадар*), и другое, было очевидной, явной схоластикой и в нужном месте, и это — похвально в любом случае. Да, времена иногда расходятся относительно многочисленности потребности и ее незначительности, и вполне вероятно, что расходится определение этого. Это — определение вероучения, посредством которого люди поклоняются, и определение пути его защиты и его сохранения. Что касается устранения сомнения, открытия истин, познания вещей таковыми, как они суть, постижения тайн, которые разъясняют очевидное выражение этого вероучения, то нет ключа к этому, кроме усердия, покорения вожделений, обращения лицом к Аллаху Всевышнему полностью и неотступного следования чистому размышлению, без примесей споров. Это — милость со стороны Аллаха — велик Он и славен! — которая обильно изливается на того, кто предается ее благоуханиям, соразмерно уделу, в соответствии с отдачей, в соответствии с принятием дозволенного и чистотой сердца. А это — море, дно которого не доступно, и берег которого не достижим.

Вопрос. Если скажешь: эти слова указывают на то, что у этой науки есть внешние стороны и сокровенные, часть ее — очевидная, она обнаруживается с самого начала, а часть — скрытая, она проясняется благодаря усердию, упражнению, проворному исканию, чистому размышлению и помыслу, свободному от всяческих дел мирской жизни, кроме искомого. Но это едва ли не противоречит Божественному Закону (*ашшар'*), потому что нет у Божественного Закона очевидного и скрытого, тайны и явности, наоборот, очевидное и скрытое, тайна и явность — едины в нем. — Так знай, что разумный не отрицает разделения этих знаний на скрытые и очевидные, это отрицают именно отсталые, которые схватили что-то мгновенно в начале юности и застыли на этом, и не было у них движения вперед, к высокому сану и положению ученых мужей (*ал-'улама'*) и святых (*ал-аулийа'*). И это — очевидно из доказательств Божественного Закона: он (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Воистину, у Корана есть очевидное и скрытое, запретное и разрешенное». И 'Али — да будет доволен им Аллах! — сказал, указав на свою грудь: «Воистину, здесь — обильные знания, если бы нашлись для них носители!» И (Пророк) — да

благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Мы — пророки, нам велено разговаривать с людьми соразмерно их разумению». Он — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Не передавал кто-либо людям предание, которое не постиг их разум, без того, чтобы оно стало испытанием для них». Сказал Аллах Всевышний: «*Эти притчи мы привели людям, но разумеют их только сведущие*» (Коран 29:42/43). (Пророк) [100] — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Воистину, есть (религиозное) знание, подобное сокровенной тайне, — его познают только сведущие об Аллахе Всевышнем», — смотри этот *хадис* до конца, как мы привели его в «Книге о (религиозном) знании» (Китāб ал-'илм)[20]. Он — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Если бы вы знали то, что знаю я, вы бы смеялись редко, а плакали часто». О, если бы я знал! Если это не было тайной, которая препятствовала раскрытию этого из-за неспособности умов постичь это или из-за другой идеи, то почему он не изложил им это? Нет сомнения, что они поверили бы ему, если бы он изложил им это. Ибн 'Аббас — да будет доволен ими обоими Аллах! — о Его словах — велик Он и славен! — сказал: «*Аллах — тот, кто сотворил семь небес и из земли подобное им. Нисходит повеление между ними...*» (Коран 65:12); «Если бы я изложил вам толкование этого, то вы побили бы меня камнями», по другому выражению: «то вы сказали бы, что это — неверующий».

Абу Хурайра[21] — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Я сохранил от посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — два сосуда. Что касается одного из них, то я распространил его, а что касается другого, то если бы я распространил его, то это перерезало бы горло». (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Абу Бакр превосходит вас не частыми постом и молитвой, но тайной ноши в своей груди» — да будет доволен им Аллах! Нет сомнения в том, что та тайна была связана с основами религии, не выходила за их пределы, и то, что относилось к основам религии, не было скрытым для другого своим очевидным смыслом (*аз-завахир*). Сахл ат-Тустари[22] — да будет доволен им Аллах! — сказал: «У ученого — три (вида) знаний: очевидное знание, которое он щедро дарит „сторонникам очевидного“ (*ахл аз-захир*), тайное знание, открывать которое он может только своим последователям, и знание, а это — то, что между ним и Аллахом Всевышним, которое он не открывает никому». Некто из гностиков (*ал-'арифуна*) сказал: «Раскрытие тайны божественного господства (*ар-рубубийа*) — неверие». А кто-то из них сказал: «У божественного господства есть тайна, если бы она была раскрыта, то стало бы ложным пророчество, и у пророчества есть тайна, если бы она была раскрыта, то стало бы ложным (религиозное) знание (*ал-'илм*), и у сведущих (*ал-'улама'*) об Аллахе есть тайна, если бы они открыли ее, то стали бы ложными заповеди (*ал-ахкам*)». Если этот говорящий не имел под этим в виду ложность пророчества относительно слабых из-за недостаточности их разумения, то изложенное им — неверно, а правильно то, что в этом нет противоречия, и что совершенный (человек) тот, свет познания которого не гасит света его благочестия, главная же часть благочестия — пророчество.

---

[20] В списке известных сочинений ал-Газали эта «Книга» не упоминается.

[21] Абу Хурайра — один из ближайших сподвижников пророка Мухаммада, передатчик многочисленных *хадисов*.

[22] Абу Мухаммад Сахл б. 'Абд Аллах ат-Тустари (ум. в 283/896 г.) — ранний суфийский экзегет и мыслитель, ведший суровый аскетический образ жизни. Имел тесные связи с аскетико-мистической школой ал-Басры и через своих последователей оказал заметное влияние на суфийскую гносеологию и психологию. Одним из главных толкователей и распространителей идей ат-Тустари был Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.), который изложил эти идеи в фундаментальном труде Кут ал-кулуб («Пища сердец»). В свою очередь, Кут ал-кулуб оказал значительное влияние на «Воскрешение наук о вере» ал-Газали. См.: *А.Кн.* (*А.Д. Кныш*). Ат-Тустари // ИЭС. С. 238–239; *Кныш.* Мистицизм. С. 95–99.

Вопрос. Если скажешь: к этим «знамениям» (*ал-айат*) и преданиям (*ал-ахбар*) проторяют дорогу (иносказательные) толкования (*та'вилат*), и нам ясно обстоятельство расхождения между явным и тайным, ибо если тайное было противоположным явному, то в этом — признание ложным Божественного Закона. Это — мнение того, кто сказал, что истина — противоположна Божественному Закону, — а это — неверие, потому что Божественный Закон представляет собой явное, а истина представляет собой тайное, хотя оно не противоречит ему и не расходится с ним, это — то же самое, и благодаря этому прекращается разделенность, у Божественного Закона нет тайны, которая не раскрывается, нет, скрытое и явное — едино.

Так знай: этот вопрос приводит в движение важное дело, вовлекает в «науку откровения» (*'улум ал-мукашафа*) и выходит за рамки предмета «науки взаимоотношения людей» (*'илм ал-му'амала*), а это — цель этих книг, ибо вероучения, которые мы изложили, относятся к деяниям сердец, и, действительно, мы служили Аллаху посредством наставления их путем принятия и подтверждения истинности согласия сердца с ними, не с тем, чтобы оно старалось достигнуть того, чтобы нам открылись их (вероучений) истины. Ибо это не вменялось в обязанность всем людям, и если бы это не относилось к деяниям, то мы не привели бы его в этой книге, а если бы это не было ни деянием внешней стороны сердца, ни деянием скрытой его стороны, то мы не привели бы это в первой половине книги. Истинное открытие (*ал-кашф*) — это именно описание тайны сердца и его скрытой стороны, однако, когда схоластика (*ал-калам*) вовлечена в приведение в движение воображения относительно противоположения очевидного скрытому, то необходимо кратко сказать о допустимости этого. Кто сказал, что истина противоречит Божественному Закону или скрытое противоположно очевидному, тот ближе к неверию, чем к вере. А тайны, которыми наделены исключительно «приближенные» (к Аллаху) благодаря постижению их, в знании которых не участвует с ними большинство (людей) и от раскрытия которых им они воздерживаются, сводятся к пяти частям.

Первая часть. (Эта) вещь сама по себе является тонкой, большинство умов утомляется от постижения ее, и постижением ее наделяются исключительно «избранные» (*ал-хавасс*), они же не должны раскрывать ее недостойным ее. Это становится испытанием для них, поскольку их умы не способны постигать. Сокрытие тайны пророческого духа (*ар-рух*) и воздержание посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — от разъяснения ее относятся к этой части, ибо истина ее в том, что умы утомляются от постижения ее, а воображения не способны представить себе ее сущность. Но не думай, что это не было открытым для посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — ибо кто не познал пророческого духа, тот как будто не познал себя, а кто не познал себя, [101] как же он познает Господа своего Преславного? И вполне вероятно, что это открыто для некоторых святых (*ал-аулийа'*) и ученых мужей (*ал-'улама'*). И хотя они не были пророками, но они следуют нравственной этике Божественного Закона и умалчивают о том, о чем умолчал он. А среди атрибутов Аллаха — велик Он и славен! — из тайн то, что не способны постичь умы масс. И посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — упомянул из них только очевидные для умов стороны атрибутов «знание», «способность» (*ал-кудра*) и другие с тем, чтобы люди поняли их в виде соответствия, которое они представляли себе, их знанию и их способности. Поскольку из качеств у них было то, что они называют знанием и способностью (*ал-кудра*), то они представляют себе это в виде сопоставления. Если бы он упомянул из Его атрибутов то, чего нет у людей, из того, чему соответствует неким соответствием вещь, то они не поняли бы этого. Если бы мальчику или импотенту рассказали об удовольствии от соития, то они поняли бы это только в связи с удовольствием от вкушенной пищи, которую они постигают (чувственно), но это не является достоверным пониманием.

Различие между «знанием» Аллаха Всевышнего и Его «способностью» и знанием людей и их способностью больше, чем различие между удовольствием от соития и от еды. Одним словом, человек постигает только себя и качества самого себя — из тех, которые имеются у него сейчас, или из тех, которые были у него прежде. Затем путем сопоставления с ним он разъясняет это другому, затем он часто убеждается в истинности того, что между ними обоими есть отличие в величии и совершенстве. В силах рода человеческого только признать у Аллаха Всевышнего то, что Он установил для себя из «действия», «знания», «способности» и других атрибутов, вместе с признанием истинным того, что это — самое совершенное и величественное. Бóльшая часть Его запретов относится к атрибутам Его самого, не к тому величию, которым наделен исключительно Господь Всевышний. И поэтому (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Несметно восхваление Тебя, подобно тому как восхвалил Ты себя сам!» Это не означает, что я не в состоянии выразить то, что я постиг, нет, это — признание неспособности постичь сущность Его величия. И поэтому некто из них сказал: «Не познал Аллаха в действительности никто, кроме Аллаха — велик Он и славен!» Ас-Сиддик — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Хвала Аллаху, Который не определил людям дорогу к Его познанию, кроме как бессилием Его познать».

Давайте удержим поводья речи от этой манеры и вернемся к цели, а это одна из частей — то, от постижения чего утомляются умы, в том числе — пророческий дух и в том числе — некоторые из атрибутов Аллаха Всевышнего. Возможно, указание на подобное этому — в его словах — да благословит его Аллах и да приветствует! — «Воистину, у Аллаха Преславного и Всевышнего — семьдесят занавесей из света: если бы Он открыл их, то излучения Его лица сожгли бы каждого, кого достигнул Его взор».

Вторая часть. Среди тайн, от упоминания которых воздерживались пророки и «правдивейшие» (*ас-сиддикуна*), — то, что понятно само по себе, от чего не утомляется ум, однако упоминание его вредит большинству слушателей и не вредит пророкам и «правдивейшим». Тайна предопределения (*ал-кадар*), от раскрытия которой удерживали ученые мужи (*ахл ал-ʻилм*), относится к этой части. Вполне вероятно, что упоминание некоторых истин вредно некоторым людям, подобно тому как солнечный свет вреден зрению летучих мышей, как запахи розы вредны скарабеям. Как невероятно это, но наши слова, что неверие, прелюбодеяние, ослушания, зло — все это — по решению Аллаха Всевышнего, Его воле и Его желанию — истина сама по себе. Слушание этого повредило его высказыванию, поскольку это предполагало, по их мнению, что это — доказательство слабоумия, противоположное мудрости, довольство скверным и несправедливостью. Ибн ар-Раванди и партия «брошенных на произвол судьбы» (*ал-махзулуна*)[23] уже уклонились (от истины) посредством подобного этому. Так же и тайна предопределения: если бы она была раскрыта, то, по мнению большинства людей, это предполагало бы бессилие (*ʻаджз*), потому что их умы не способны постичь то, что удаляет от них это представление. И если бы кто-то сказал: если бы был упомянут определенный срок воскресения, что оно — через тысячу лет, или больше, или меньше, то это было бы понятным. Однако он не упомянут ради блага людей, из опасения вреда, — может быть, срок до него долгий, время затянет-

[23] Ахмад б. Йахйа Абу-л-Хусайн Ибн ар-Раванди (ум. в Багдаде в 298/910 г.) — известный мусульманский богослов, не раз менявший свои религиозно-политические взгляды, автор свыше 40 сочинений, большая часть которых — «Опровержения» (суннитов, муʻтазилитов, «дуалистов» и др.). Несколько сочинений он посвятил критике исламской догматики, за что сунниты заклеймили его как «заблудшего» (*мулхид*) и «не верящего в Аллаха» (*зиндик*). «Брошенные на произвол судьбы» (*ал-махзулуна*) — вероятно, это люди, оставшиеся без покровительства Аллаха из-за неверия в единобожие. (См.: *С.П.* (*С.М. Прозоров*). Ибн ар-Раванди // ИЭС. С. 84–85; *Прозоров*. Ислам. С. 108–109 и сл.).

ся, и если бы люди ждали с нетерпением время наказания, то их забота о воскресении уменьшилась бы. А может быть, воскресение было близким по знанию Аллаха Преславного, и если бы оно было упомянуто, то увеличился бы страх, люди отстранились бы от дел, земной мир стал бы необитаемым. Если бы эта идея пришла в голову и верна, то она — пример для этой части.

[102] *Третья часть*. Вещь существует, так что, если она упомянута ясно, она понята и в ней нет вреда. Однако ее выражают путем метафоры и намека, чтобы ее попадание в сердце слушателя стало наиболее вероятным, и благо для него в том, чтобы время этого состояния в его сердце стало важным. Подобно тому, как если бы кто-то сказал: «Я видел, как такой-то повязывает на шеи свиней жемчуг». Этим он намекнул на раскрытие знания и распространение мудрости на не заслуживающего ее. Слушатель часто торопится понять это в буквальном выражении, исследователь же (*алмухаккик*), поразмыслив и узнав, что при том человеке не было жемчуга и что в его месте не было свиньи, уразумеет постижение тайного и скрытого.

Люди различаются в отношении этого. К этому поэт сказал:

Двое мужчин — портной, а другой — ткач * встретились на Спика.
Не переставал тот ткать рубище неудачника, * а его спутник —
шить платье преуспевающего.

Так он ясно выразил небесный путь в преуспевании и в неуспехе посредством двух мастеровых мужчин. Этот вид сводится к ясному выражению смысла посредством образа, который содержит в себе сущность этого смысла или подобие ему. К этому (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Мечеть пусть сомкнется от мокроты, как смыкается кожица на огне». А ты видишь, что двор мечети не сжимается с мокротой. Это означает, что дух мечети является главной частью, и плевок мокротой в ней — презрение к нему. Смысл «мечетское» является противодействующим противодействию огня соединенности частей кожицы. Подобно этому — его высказывание — да благословит его Аллах и да приветствует! — «Разве не боится тот, кто поднимает свою голову прежде *имам*а, что его голова превратится в голову осла?» В формальном отношении этого никогда не было и нет, но по смыслу это существует, потому что ослиная голова не была его бытием и его видом по существу своему, но по особенности своей, а это — тупость и глупость. Кто поднял свою голову прежде *имам*а, голова того стала головой осла в смысле тупости и глупости, — и это — значение (цель), а не форма, которая есть оболочка смысла, — потому что пределом глупости является совмещение подражания и предводительства, ибо они несовместимы.

Действительно, известно, что эта тайна противоположна очевидному либо рациональным доказательством, либо основанным на божественном законе (*шар'и*). Что касается рационального, то согласование его с очевидным невозможно, как сказал (Пророк) (да благословит его Аллах и да приветствует!): «Сердце верующего — между двумя пальцами из пальцев Милосердного», потому что, если бы мы обследовали сердца верующих, мы не нашли бы в них пальцев. Известно, что это — метономическое выражение могущества, которое есть тайна пальцев и их скрытый дух. Могущество обозначено пальцами, потому что это — максимальное попадание в понимание полноты мощи. В этом роде в его метономическом выражении могущества — слова Всевышнего: «*Когда Мы пожелаем быть чему-нибудь, то Мы только скажем ему „Будь!" — и оно будет*» (Коран 16:42), ибо очевидный смысл их недоступен, потому что Его речение «Будь!», если оно было обращено к вещи до ее бытия, невозможно, если несуществующее не понимает речи, пока не явится; если же оно было после бытия, то она не нуждается в творении. Однако когда это метономическое

выражение стало наиболее действенным в душах в отношении разъяснения предела могущества, то оно стало равным ему.

Что касается постигаемого посредством Божественного Закона, то исполнение его согласно очевидному смыслу возможно, однако передают, что под этим имеется в виду не очевидное, как говорится в толковании (*тафсир*) слов Всевышнего «*Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им...*» (Коран 13:18/17). Вода здесь означает Коран, а высохшие русла означают сердца — некоторые из них несли много, некоторые — мало, некоторые не несли (вообще). Пена — подобна неверию и лицемерию, и если вода пролилась ливнем на голову, то она не удержится, а ведение верным путем, которое приносит людям пользу, остается.

В эту часть углубилась масса людей (*джама'а*), и они (иносказательно) толковали то, что говорится о потустороннем мире относительно весов, моста и других (вещей), а это — недопустимое новшество, потому что это не передавалось путем устной передачи. Исполнение его согласно очевидному смыслу — не невозможно, стало быть, следует исполнять его согласно очевидному смыслу.

Четвертая часть. Человек постигает вещь в целом, затем постигают ее в деталях путем исследования и пробы с тем, чтобы тотчас придерживаться этого. Различаются два (вида) знаний: первое подобно кожуре, второе подобно сердцевине, первое подобно очевидному, второе подобно скрытому. [103] Это подобно тому, как представляется человеку в его глазах какой-нибудь предмет в темноте или вдали, и он приобретает некий вид знания. Когда же он увидит его вблизи или после исчезновения темноты, он постигнет разницу между ними. Последнее не является противоположностью первого, нет, это — дополнение к нему. Подобно этому — (религиозное) знание, вера и признание истинности (*ат-тасдик*), потому что человек часто признает истинным существование страстной любви, болезни, смерти до того, как это случится, однако его убежденность в этом более полная при осуществлении, нежели до осуществления. У человека в вожделении, страстной любви и прочих состояниях — три различных состояния и три разных восприятия. Первое — признание им истинности существования этого до того, как оно осуществилось, второе — при его осуществлении, третье — после его окончания. Воистину, твоя убежденность в голоде после его прекращения отличается от уверенности до прекращения. Таким же образом в религиозных знаниях (*'улум ад-дин*) есть то, что становится испытанием, затем совершенствуется, и это является подобным скрытому в дополнение к тому, что (было) до этого. Существует разница между знанием больного о здоровье и знанием здорового о нем.

Люди различаются в отношении этих четырех частей, но нет в чем-либо из них скрытого, которое противоречило бы очевидному, наоборот, оно дополняет его и совершенствует его подобно тому, как сердцевина дополняет кожуру. И привет!

Пятая (*часть*). Языком речи ясно выражается язык состояния. Слабо разумеющий останавливается на очевидном и признает его как речь, проницающий же в истины постигает в нем тайну. Это — подобно тому, что кто-нибудь сказал бы: «Сказала стена колу: „Зачем ты пробиваешь меня?“ Он сказал: „Спроси того, кто забивает меня, и зачем оставляет меня позади меня камень, который позади меня?“» Это — ясное выражение языка состояния языком речи. К этому (относятся) слова Всевышнего: «*Потом Он прямо направился к небу, а это — дым, и сказал ему и земле: „Идите (ко Мне) — добровольно или невольно“. И они оба сказали: „Мы оба пришли покорными“*» (Коран 41:10/11). Глупый нуждается при уразумении этого в том, чтобы им обоим были определены жизнь, разум и понимание речи, а речь это — звук и буква, которую слышат небо и земля, отвечают буквой и звуком и говорят: «*Мы оба пришли покорными*». Проницательный же знает, что это — язык состояния и что это — возвещение о том, что оба они будут подчинены по необходимости и принуж-

дены к подчинению. К этому (относятся) слова Всевышнего: «*Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой...*» (Коран 17:46/44). Глупый нуждается при этом в том, чтобы неорганическим веществам были определены жизнь, разум и речь посредством звука и буквы, с тем чтобы сказать «Слава Аллаху!», чтобы осуществилось его восхваление. Проницательный же знает, что под этим не имеется в виду речь языка, нет, Он восхваляем своим существованием, Он освящен своей сущностью, Он свидетельствует о единственности Аллаха Преславного, как говорят:

В каждой вещи у Него — чудо (айа),
которое указывает на то, что Он — единственный,

и как говорят: «Это совершенное произведение свидетельствует в пользу его создателя о хорошем устроении и совершенном знании, не в том смысле, что оно говорит: „Я свидетельствую о речи", но — о сущности и о состоянии». Таким образом, нет вещи, которая не нуждается сама по себе в создателе, который создает ее, хранит ее, делает вечными ее свойства и возвращает ее в ее состояния, а она своей потребностью свидетельствует в пользу своего создателя о святости (*ат-такдис*). Это свидетельствование постигают проницательные, а не застывшие на очевидном смысле (*'ала-з-завахир*). И поэтому Всевышний сказал: «*...но вы не разумеете прославления их*» (Коран 17:46/44). Что касается неспособных, то они не разумеют вовсе. Что касается «приближенных» (*ал-мукаррабуна*) и ученых, твердых в религиозных знаниях (*ар-расихуна*)[24], то они не разумеют его сущности и его совершенства, потому что у каждой вещи различные свидетельства святости Аллаха Преславного и Его восхваления, и каждый в отдельности постигает в меру своего разума и свой проницательности. Перечисление тех свидетельств недостойно науки взаимоотношения людей (*'илм ал-му'амала*). Эта отрасль также относится к тому, в знании чего расходятся сторонники очевидного смысла (*арбаб аз-завахир*) и «проницательные» (*арбаб ал-баса'ир*) и благодаря чему обнаруживается отличие скрытого от очевидного. В отношении этой позиции (*ал-макам*) у «занимающих позиции» (*арбаб ал-макамат*) — крайность и умеренность. Кто чрезмерно превозносил очевидный смысл, тот дошел до изменения всех очевидных смыслов и доказательств или большинства из них, так что они приводили слова Всевышнего «*...будут говорить нам их руки, и будут свидетельствовать их ноги...*» (Коран 36:65) и слова Всевышнего «*И сказали они своим шкурам: „Почему вы свидетельствовали против нас?" Они сказали: „Нас создал говорящими Аллах, который создал говорящей каждую вещь"*» (Коран 41:20/21). Таковы же разговоры, которые ведутся в отношении Мункара и Накира, о весах, мосте, (окончательном) расчете, спорах обитателей ада с обитателями рая относительно их слов «*Излейте на нас* (*часть*) *воды или того, что даровал вам Аллах*» (Коран 7:48/50). Они утверждали, что все это — посредством языка состояния.

Другие, среди них Ахмад б. Ханбал — да будет доволен им Аллах! — преувеличивали в отношении закрытия врат (толкования), так что запрещали (иносказательное) толкование Его слов «*...„Будь!" — и оно будет*» и утверждали, что это — речь, которую творит Аллах Всевышний посредством буквы и звука в каждый миг по числу сотворенного бытия. Я даже слышал, как один из его приверженцев говорил: «Закрытие врат толкования касается только трех выражений: его (Пророка) высказывания [104] — да благословит его Аллах и да приветствует! — „Черный камень — правая рука Аллаха на Его земле", его высказывания — да благословит его Аллах и да приветствует! — „Сердце верующего — между двумя пальцами из пальцев Милосердного" и его высказывания — да благословит его Аллах Всевышний и его род и да при-

[24] Коранические образы, см., например: Коран 4:170/172 («ангелы приближенные»), Коран 4:160/162 («твердые в знании»).

ветствует его! — „Воистину, я нахожу душу Милосердного со стороны правой руки“». К закрытию этих врат склонялись сторонники очевидного смысла (*арбаб аззавахир*). Предполагается, что Ахмад б. Ханбал — да будет доволен им Аллах! — знал, что «утверждение (на троне)» не есть пребывание, а «сошествие» не есть перемещение, однако он удерживал от (иносказательного) толкования ради закрытия врат и заботы о благочестии людей. Ибо, если бы открыли врата, то расширилось бы отверстие, это дело вышло бы из-под контроля и был бы преступлен предел умеренности, потому что предел того, что преступило умеренность, точно не устанавливается. И нет беды в этом удержании. В пользу этого свидетельствует образ действия (благочестивых) предков (*ас-салаф*), ибо они говорили: «Они повелевали принимать их („знамения“?), как они пришли», так что Малик — да будет милостив к нему Аллах! — когда его спросили об «утверждении (на троне)», сказал: «Утверждение — известно, каким образом — не известно, вера в него — обязательна, вопрошание о нем — недопустимое новшество».

Часть ученых мужей (*та'ифа*) последовала умеренности. Они открыли врата (иносказательного) толкования всего того, что связано с атрибутами Аллаха Преславного, оставили то, что связано с потусторонним миром, в соответствии с его очевидным смыслом, и запретили (иносказательное) толкование его. Это — аш'ариты[25].

Му'тазилиты превзошли их, так что (иносказательно) толковали из атрибутов Всевышнего лицезрение, (иносказательно) толковали Его существование как слышащего, видящего, (иносказательно) толковали «вознесение» (*ал-ми'радж*), утверждая, что оно не было телесным, (иносказательно) толковали наказание в могиле, весы, мост и ряд заповедей (*ахкам*) о потустороннем мире. Однако они признавали сбор тел, рай с содержащимися в нем съестными припасами, благоухающими растениями, совокупленными женщинами и осязаемыми наслаждениями и ад с содержащимся в нем осязаемым телом, которое сгорает горением кожи и растапливается жирами.

К их продвижению к этой грани добавили философы. Они (иносказательно) толковали все то, что говорится о потустороннем мире, и относили это к умозрительным и духовным страданиям и к умозрительным наслаждениям. Они отрицали сбор тел, признавали вечность душ и то, что они будут либо наказаны, либо облагодетельствованы наказанием и блаженством, которое не постигается чувством. Это — «неумеренные». Грань умеренности между всей этой распущенностью и косностью ханбалитов — тонкая, незаметная, ее видят только споспешествуемые, которые постигают эти вещи благодаря божественному свету, не благодаря слушанию. Затем, когда им открылись тайны вещей таковыми, как они суть, они обращались к слушанию и имеющимся выражениям, и то, что соответствовало увиденному ими благодаря свету достоверного знания, они утверждали, а что противоречило — (иносказательно) толковали.

Что касается того, кто заимствовал познание этих вещей только от слушания, то не утвердилась его стопа в этом и не определилось его положение. Яркий пример ограничивающегося только слушанием — позиция (*макам*) Ахмада б. Ханбала — да будет милостив к нему Аллах! — Ныне снятие покрова с грани умеренности в этих ве-

[25] Аш'ариты — последователи Абу-л-Хасана 'Али б. Исма'ила ал-Аш'ари (ум. в Багдаде в 324/936 г.), знаменитого мусульманского богослова-*мутакаллима*, ставшего эпонимом школы спекулятивного богословия (*'илм ал-калам*). Его относили к «людям познания», считавшим, что рациональные рассуждения и дедуктивный метод ведут к познанию (*ал-ма'рифа*) Всевышнего. В заслугу ал-Аш'ари ставили то, что «учения благочестивых предков» (*мазахиб ас-салаф*) он подкрепил основами *ал-калама*. Аш'ариты разработали свое учение о божественных атрибутах (*ас-сифат*), заняли особую (промежуточную) позицию в споре об *ал-кадаре* (предопределение или свобода выбора?). «Умеренность» аш'аритов отмечает и ал-Газали, который в вопросах догматики оставался последовательным аш'аритом. Подробнее об ал-Аш'ари и аш'аритах см.: *Прозоров*. Ислам. С. 110–127 и сл.

щах входит в науку откровения (*'илм ал-мукашафа*), разговор об этом долгий, и мы не будем погружаться в него. Цель — разъяснение соответствия скрытого очевидному, что оно не противоречит ему.

Благодаря этим пяти частям уже стали очевидными многие вещи. Если же мы полагали, что на первой ступени вместе со всеми простыми людьми ограничимся разъяснением вероучения, которое мы изложили, и что они обязаны исполнять только это, разве только был страх внесения путаницы из-за распространения недопустимого новшества, то поднимемся на вторую ступень к вероучению, в котором блески доказательств кратки, без углубления. И мы действительно приведем в этой книге те блески и ограничимся в них тем, что мы изложили людям святости (*ахл ал-кудс*) и что назвали «Святым посланием об основах вероучения» (ар-Рисала ал-кудсийа фи кава'ид ал-'ака'ид), а оно заключено в этом третьем разделе этой книги.

(*Продолжение следует*)

Список сокращений

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

ал-'Аббади. Табакат — Китаб табакат ал-фукаха' аш-шафи'ийа. Та'лиф *Аби 'Асим Мухаммад б. Ахмад ал-'Аббади.* Leiden, 1964.

Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист — Китаб ал-фихрист ли-н-Надим. Техран, 1971.

Кныш. Мистицизм — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. Пер. с англ., составл. указ. М.Г. Романов. М.–СПб., 2004.

Прозоров. Ислам — *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.

аш-Шахрастани. Книга о религиях — *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984.

Summary

The Foundations of the Religious Doctrine
by Abu Hamid al-Gazali
Annotated translation from Arabic by S.M. Prozorov

This is an annotated translation of the first two division from the chapter "Kitab qawa'id al-'aqa'id"—one of "books" from the work *Ihya' 'ulum ad-din* by the famous Muslim scholar Abu Hamid al-Gazali (450/1058-59–505/1111).

The first division contains an interpretation of the Islamic Creed (*ash-shahada*) which is a "root" of the two principal dogmas of Islam—the recognition of the absolute monotheism (*at-tawhid*) and the prophecy (*an-nubuwwa*) of Muhammad as the "seal of prophets". In the works of the Muslim scholars, the dogma of *at-tawhid* is examined as the solution of the problem of correlation between the divine essence (*ath-that*), or the divine substance (*al-jawhar*), and the divine attributes (*as-sifat*), or the divine accidences (*al-a'rad*). Al-Gazali himself is fighting the insoluble unity of the divine essence and its attributes as the essential feature of *at-tawhid.*

The second division contains a description of the gradual edification of young men on the "true road" of the "pious ancestors" (*as-salaf*).

Юсупова З.А.

«Диван» курдского поэта первой половины XIX века Нали

Многовековая курдская литература, прошедшая сложный и во многом уникальный путь своего развития, создавалась и продолжает создаваться на разных диалектах курдского языка, что во многом обусловлено территориальной расчлененностью Курдистана, препятствующей консолидации языка в выработке единой литературной формы. Поэтому в разных частях Курдистана и в разные периоды его истории статус литературного языка имели такие крупные диалекты, как *курманджи*, *горани* и *сорани*. На этих диалектах, как впрочем и на тех, что оставались на уровне локальных (*аврамани*, *мукри*, *кандулаи* и др.), имеется богатая, но еще мало исследованная литература[1].

Особое место в истории курдской словесности занимает классическая литература, представленная многочисленными памятниками светской и духовной литературы, свидетельствующими о существовании у курдов национальной письменной традиции, долгое время отрицавшейся западными авторами. О наличии этой традиции прежде всего говорят собрания курдских манускриптов в библиотеках и хранилищах рукописей как Востока, так и Запада[2]. В наши дни исследователи располагают двумя изданными каталогами собраний курдских рукописей, один из которых опубликован в России, другой — в Германии. Первое собрание, насчитывающее 84 списка, включает рукописи, хранящиеся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, а также в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской академии наук[3]. Основу этого собрания составляет уникальная коллекция курдских рукописей, приобретенная известным русским востоковедом Александром Жаба в бытность его на посту консула в Турции в 1835–1856 гг.

Второе собрание, описанное курдским ученым Камалом Фуадом для серии «Указатель восточных рукописей в ФРГ», содержит 94 списка, 54 из которых включают рукописи на горани[4]. Как, однако, следует из разного рода источников, значительные собрания курдских рукописей находятся в личном владении в самом Курдистане и за его пределами. К примеру, одну из таких коллекций, содержащую несколько сот рукописей, видел, по словам О.Л. Вильчевского, Ю.Н. Марр в Тегеране[5].

Следует сказать, что большая заслуга в изучении и публикации рукописных памятников курдской словесности принадлежит ленинградским-петербургским ученым

[1] *Хазнадар М.* Очерк истории современной курдской литературы. М., 1967; *Руденко М.Б.* Курдская литература XVII века // НАА. 1971. № 3.

[2] Крупная коллекция курдских рукописей имеется, в частности, в Британском музее. Она описана Ch. Rieu в его "Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum".

[3] *Руденко М.Б.* Описание курдских рукописей ленинградских собраний. Л., 1961.

[4] Kurdische Handschriften / Beschrieber von Kamal Fuad. Wiesbaden, 1970. См. также: *Сафонова Н.Г.* Собрание курдских рукописей на диалекте горани // ППиПИКНВ. XXIII, ч. I. М., 1990. С. 76–84.

[5] *Вильчевский О.* Библиографический обзор зарубежных курдских печатных изданий в XX столетии // Иранские языки. I. М.–Л., 1945. С. 150.

© З.А. Юсупова, 2006

(К.К. Курдоев, М.Б. Руденко, Ж.С. Мусаэлян, К.Р. Эйюби)[6]. Особое место занимают труды М.Б. Руденко, которая осуществила исследование и первые переводы на русский язык произведений (на курманджи) средневековых поэтов.

Неоценимый вклад в изучение письменных памятников на горани, имевшем с конца XII до середины XIX в. статус литературного языка Юго-Восточного Курдистана, внес известный иранист М. Мукри, издав серию памятников религиозного содержания[7].

За последнее полстолетие курдскими филологами Ирака опубликованы десятки поэтических сборников, большую часть которых составляют диваны на сорани (современный литературный язык курдов Ирака). Классическая литература на сорани представлена плеядой ярких поэтов, среди них наиболее известны Нали (1800–1856), Салим (1805–1869) и Курди (1812–1856).

Настоящая статья знакомит читателя с поэзией Нали, которого считают основоположником литературы на сорани. Нали — псевдоним поэта, его подлинное имя Мала Хыдыр Шавайс Микаили. Личности и творчеству Нали посвящено немало публикаций как курдских, так и европейских авторов. По мнению М. Хазнадара, одного из исследователей творчества поэта, «ни один из курдских поэтов, писавших на южном наречии (сорани), не был столь известен при жизни, как Нали». О нем писали поэты и литературоведы, историки и журналисты. Вместе с тем сведения о биографии Нали весьма скудны. Как указывают различные источники, родился Нали в селе Хак-у-Хол («Пески»), расположенном в долине Шахризур Сулейманийской области. Исследователи приводят разные даты рождения и смерти поэта: одни авторы (Амин Заки, Камал Фуад, Маруф Хазнадар) определяют их как 1800–1856 гг., Ала-ад-дин Суджади называет 1797–1855. Мала Карим Мударис, первым осуществивший научное издание «Дивана» Нали, основываясь на высказываниях современников поэта и его стихах, подвергает сомнению указанные даты смерти поэта. Он ссылается на слова современника Нали — Хаджи муллы Абдуллы Джали-заде (отца главного муллы г. Коя), утверждавшего, что он встречался с Нали в 1288/1871-72 г. в Мекке и что поэт был в весьма преклонном возрасте.

Нали был человеком высокообразованным: он в совершенстве владел арабским, персидским и турецким языками, на которых также писал свои стихи. Как явствует из стихов поэта, Нали обладал широкими познаниями в области ближневосточной литературы, теологии, астрономии, истории и географии. Чтобы получить духовную степень, он объездил весь Курдистан и получил сан муллы. Нали подолгу пребывал в известных религиозных центрах городов Сенне, Соблах (Мехабад), Халабджа и Сулеймания, где учился у известных шейхов. Свой жизненный путь, по некоторым данным, Нали завершил в эмиграции — в Стамбуле.

Впервые избранные стихи Нали были опубликованы в 1913 г. в Стамбуле на страницах журнала «Рож-и курд» («Курдский день»)[8]. В 1920 г. Амин Фаизи издает отрывки из газелей Нали в журнале «Анджуман-и адибани курд» («Собрание курдских литераторов»), сопровождая их некоторыми комментариями[9].

В 1931 г. в Багдаде выходит в свет «Диван» Нали, подготовленный курдскими филологами Курди и Маривани[10]. Это издание (объем 69 с.) включает около сотни газелей и касыд, тексты которых восстановлены по ряду рукописей. Публикация предваряется некоторыми данными из биографии поэта, но без указания источников. Цен-

[6] См.: *Мусаэлян Ж.С.* Библиография по курдоведению. Ч. I–II.СПб., 1996.

[7] *Mokri M.* Le grande assemblée des Fidèles de Vérité au tribunal sur le mot Zagros en Iran... P., 1997.

[8] Rojî kurd. Istemul, 1913, Jimare 1.

[9] Encumenî edîbanî kurd. Istemul, 1920.

[10] Dîwanî Nalî. Beĕdad, 1931.

ность этого издания состоит в том, что текст стихов приводится без исправлений, за исключением того, что глагольный префикс настояще-будущего времени e- заменен на форму de-, хотя, как замечает М. Хазнадар, во всех имеющихся рукописях используется форма e-, характерная для сулейманийского диалекта курдского языка. В связи с выходом в свет первого издания «Дивана» Нали известный знаток курдской классической литературы Хаджи Тауфик Пирамерд в одной из своих статей, посвященных творчеству Нали, назвал его крупнейшим курдским поэтом, «стихи которого отличаются благозвучием и глубокой мыслью».

В 1939 г. курдский историк Амин Заки в своей книге приводит некоторые факты из жизни поэта[11]. А в 1941 г. ученый-просветитель Джаладат Бадыр-хан, писавший на севернокурдском диалекте курманджи, опубликовал в журнале «Хавар» («Призыв») статью «Наши классики», где также приводятся сведения о жизни и творчестве Нали, почерпнутые из предисловия к «Дивану» Нали издания 1931 г.[12].

В 1948 г. в Сенне выходит в свет новое издание «Дивана» Нали, подготовленное Али Мукбилем Сенендеджи[13]. По мнению М. Хазнадара, это лучшее издание «Дивана» Нали, поскольку стихи здесь приводятся без каких-либо изменений и, в отличие от багдадского издания, почти не содержат типографских ошибок. Однако отметим, что этот «Диван», включающий в себя 73 с., издан в персидской орфографии. Текст стихов предваряется биографией поэта, фактически повторяющей данные, приведенные в багдадском издании, но на персидском языке. Стихи сопровождаются комментариями также на персидском языке.

Курдский поэт первой половины XX в. Горан в книге «Памяти Пирамерда», отдавая должное таланту и поэтическому мастерству Нали, справедливо замечает, что поэзия Нали, продолжающая традиции персидско-арабской литературы, мало доступна широким слоям населения[14].

В 1956 г. М. Хазнадар осуществил перевод на арабский язык двух газелей Нали, предварив его некоторыми новыми сведениями о жизни поэта[15]. В статье другого курдского литературоведа Ихсана Фуада содержатся воспоминания о Нали некоего Карим-бека, а также характеристика избранных стихов поэта[16].

В 1962 г. Г. Мукриани выпускает в свет новое издание «Дивана» Нали, которое затем переиздает в 1974 г.[17]. Эти публикации, как и указанные выше, по мнению М. Хазнадара, далеки от научных. Тем не менее они важны для изучения поэтического наследия Нали.

Литературоведческий анализ стихов Нали содержится в трудах Ала-ад-дина Суджади, которому принадлежит и публикация известной касыды поэта, адресованной его современнику поэту Селиму, и ответной касыды последнего[18].

Серия статей о жизни и творчестве Нали под общим названием «Букет из цветника Нали» была опубликована Масудом Мухамадом в «Трудах Курдской академии наук» (1974–1975). А в 1975–1976 гг. в разных печатных изданиях выходят в свет статьи М. Хазнадара.

Первое упоминание имени Нали в европейской литературе мы находим в работе русского ориенталиста А. Ходзько, где он говорит о том, что в 1853 г. при встрече

---

[11] *Muĥemed Emîn Zekî.* Tarîx-î Silêmanî u wilatî. Beẍdad, 1939. C. 245.

[12] Herekol azîzan. Klasîkên me — yan şa'îr u edîbên meyên kevn (l. 6–12) // Kovar-î Hawar. Jimare 33. Sal-î (9), oktoberî 1941. C. 12.

[13] Dîwanî Nalî yadgarî şa'îrî şehîrî kurd, naşir aẍay 'Elî Muqbîl Senendecî, çapxaney Behramî, 1327/1948.

[14] *Goran.* Bilawkirawey "Yadî Pîremerd". Beẍda, 1951. C. 75.

[15] *Xeznedar M.* Aẍanî Kurdistan. Beẍdad, 1956.

[16] Ihsan Fuad Hendê yadgarî edebî "Defterî kurdewarî". Jimare 2. Beẍda. C. 118–123.

[17] Dîwanî Nalî yadgarî Melay Xizirî şarezûrîye. Çapxaney Kurdistan. Hewlêr, 1962; 1974.

[18] *E'laeddîn Sicadî.* Dû çamekey Nalî u Salim. Beẍda, 1973.

с неким Ахмад-ханом из Сулеймании, прибывшим в Европу из Стамбула, он услышал имя курдского поэта Нали[19].

В 1913 г. английский ученый Э. Сон в предисловии к «Грамматике курдского языка» называет Нали известным поэтом первой половины XIX в. и приводит образцы его газелей[20].

Известный русский востоковед В.Ф. Минорский в книге «Курды» говорит о «популярном курдском поэте Нали» и приводит образцы его стихов в русском переводе[21].

Имя Нали можно встретить и в работах французских ученых, по мнению которых он «открыл врата новой курдской литературе»[22].

В книге, посвященной истории курдской литературы, М. Хазнадар пишет: «В первой половине XIX в. литература на южном диалекте дала трех крупнейших поэтов — Нали (1800–1856), Салима (1805–1869) и Курди (1812–1856). Эти основатели поэзии на южном диалекте воспитаны на лучших произведениях классической персидской и арабской литератур»[23].

Завершают историю изучения поэзии Нали на данном этапе два последних издания его «Дивана». Первое издание, вышедшее в свет в 1976 г., осуществлено филологом Мала Абдул Каримом Мударисом совместно с Фатах Абдул Каримом под редакцией Мухаммада Мала Карима[24]. Это известные курдские ученые, авторы ряда литературоведческих работ и публикаций письменных памятников классической литературы на разных диалектах курдского языка. Данное издание (далее — Д I), общий объем которого составляет 752 с., содержит предисловие (74 с.), текст дивана, включая критический текст и комментарий (с. 75–720), и заключение. В предисловии излагается история изучения поэзии Нали, сведения из биографии поэта, дается краткая характеристика стихов, тематически выделенных в следующие группы: 1) любовная лирика; 2) пейзажная лирика; 3) обращения к Богу (религиозная дидактика); 4) патриотические стихи; 5) траурные элегии; 6) панегирики.

Как следует из предисловия, при составлении Д I издатели использовали ставшие библиографической редкостью предыдущие его издания, а также рукописные варианты, хранящиеся в частных коллекциях, из которых указаны следующие:

1) рукопись Мала Мухаммада Чырустани, положенная в основу издания;
2) рукопись Мала Арифа Чынгниани;
3) рукопись Расула Хаджи Ахмада Турбани;
4) рукопись Мала Фатиха Кагирдали;
5) рукопись Мала Азиза Рашави;
6) рукопись из личной библиотеки Тоуфика Вахби;
7) рукопись из библиотеки Махмуда Амина Заки-бека;
8) две рукописи из архива Шех-Махмуда Хала;
9) рукопись Мала Ахмади;
10) рукопись Мала Абдуллы Галами;
11) рукопись Мала Джалали.

Помимо перечисленных рукописей был использован и «Альбом» («Кашкол») со стихами Нали, приобретенный Курдской академией наук у Шейха Мухаммада Карадахи — известного курдского литератора. Следует сказать, что издатели Д I не толь-

[19] *Chodzko A.* Études philologiques sur la langue kurde (dialecte de Suléimanié) // Journal asiatique. 1857. Ser. 5, t. IX. P. 297–356.

[20] *Soan E.B.* Grammar of the Kurmanci or Kurdish Language. L., 1913. P. 168.

[21] *Минорский В.Ф.* Курды. Пг., 1915. С. 17.

[22] *Blau J.* Le problem kurde. Essai sociologique et historique. Brux., 1963. P. 16–17.

[23] *Хазнадар М.* Очерк современной курдской литературы. С. 36–37.

[24] Dîwanî Nalî (Mela Xidirî Eĥmedî Şaweysî Mikayelî) / Lêkolînewe u lêkdanewey Mela 'Ebdul Kerîmî Muderîs... Beẍda, 1976.

ко перечисляют использованные ими рукописи, но и дают их описание с указанием объема рукописи, имени переписчика и даты переписки; рассматривают также вопросы орфографии текста рукописей.

Основную часть Д I составляют газели и касыды. Он содержит немало смешанных стихов: полустишие на курдском, полустишие на арабском или персидском, а также стихи, написанные на указанных языках. Стихи сопровождаются обширным комментарием, в дополнение к которому дается разъяснение неясных слов и выражений, что во многом помогает раскрытию содержания стихов. Иногда приводятся варианты стихов (по рукописям), а также разночтения одного и того же стиха. Иначе говоря, издателям фактически удалось выполнить серьезный текстологический анализ стихов Нали.

Издание «Дивана» Нали 1977 г. (далее — Д II) принадлежит М. Хазнадару[25]. Книга (объем 425 с.) содержит предисловие (41 с.), текст стихов (с. 42–169), глоссарий, включающий значительную часть лексики «Дивана», как собственно курдскую, так и персидско-арабскую (с. 173–403), и заключение (на арабском и курдском языках — с. 403–410). Однако пользование словарем затруднено тем, что в нем приводятся все значения того или иного слова, но не то, в котором оно употреблено в конкретном контексте. При подготовке данного издания, по словам составителя, он взял за основу издание, выпущенное Али Мукбилем Сенендеджи в 1948 г., а также использовал все имеющиеся публикации[26] «Дивана» Нали и следующие рукописные варианты:

1) фотокопия рукописи Мала Абдуллы (1898);
2) фотокопия рукописи Джамала Мала Ахмада (1913);
3) фотокопия карманного «Дивана» Нали, принадлежащего Амину Заки;
4) рукопись «Дивана» конца XIX — начала XX вв.;
5) рукопись 1903 г.;
6) рукопись из каталога К. Фуада;
7) рукопись Хусайна Карадахи (начала XX в.);
8) рукопись Наджмаддина муллы;
9) рукопись В. Минорского, найденная им в 1914 г. в Зохабе;
10) рукопись, датируемая 1889 г.

Помимо опубликованных и рукописных вариантов «Дивана» М. Хазнадар использовал и так называемые «баязы» (альбомы со стихами), составленные из отдельных стихотворений поэтов[27].

Таким образом, на сегодняшний день существует пять изданий «Дивана» Нали, из которых доступными для нас стали два последних издания (1976 и 1977 гг.). На материале этих публикаций и построено настоящее исследование[28].

Лексико-грамматические особенности языка Нали

Насколько позволяет судить текст (Д I), язык Нали имеет ряд грамматических особенностей, отличающих его от современного литературного сорани. Прежде всего это относится к системе глагола, где зафиксировано:

[25] Dîwanî Nalî u ferhengî Nalî / Lêkolînewe u saẍkirdinewe nûsînî doctor Marif Xeznedar. Beẍda, 1977.

[26] По непонятным причинам автор не упоминает издание «Дивана» Нали 1976 г., осуществленное Мала Каримом Мударисом и являющееся, по нашему мнению, наиболее полным, с широко откомментированным критическим текстом стихов.

[27] Как известно, «баязы» собирались главным образом в мечетях и в частных библиотеках. Один из таких «баязов», датируемый 1338/1919-20 г., содержит около 500 стихов Нали.

[28] Наш анализ и перевод стихов дается по изданию 1976 г. (Д I).

1. Частое употребление глагола gutin (осн. наст. вр. bêj/wêj)[29] «говорить» наряду с литературной формой wutin (осн. наст. вр. lê), отмеченного в формах:

а) настояще-будущего времени изъявительного наклонения:

dewranîye wek hêlekî sewda serî gêjim

boye be deqîqî mesele herçî debêjim (276)

Моя безумная голова кружится словно сито [в руках]

[И] поэтому все, что я изрекаю, — точно и ясно;

б) простого прошедшего времени изъявительного наклонения:

gutim: ey mah, dilî min be dilî xot bikr̄e,

gutî: min berdî qîmet be kebabî nadem (306)

Я сказал: «О [мой] месяц, обрети мое сердце взамен на свое»,

Она сказала: «Я не меняю драгоценный камень на жареное мясо».

2. Случаи употребления окончания 3-го лица ед. ч. -êtin в формах, образованных от настоящей основы, наряду с нормативной формой -ê (реже -êt)[30]:

meh be şew heldê, pena degrêt u denwêtin le r̄oj (694)

Луна является в ночную пору, [а] днем она спит, скрываясь от солнца.

ger benîadem bixinkêtin ser awe, nek bin aw (365)

Если человек тонет, он оказывается поверх воды, но не под водой.

3. Возможное употребление глагола çûn «уходить» в форме сослагательного I преимущественно без модальной частицы bi, наличие которой в литературной форме строго обязательно. Ср.:

tirsam ke le pêt biçê… (287)

Я боялся, как бы [мои ресницы] не пронзили твои ступни…

lem r̄êge serîşî ke biçê… (626)

Если на этом пути он лишится головы…

4. Употребление императива 2-го лица ед. ч. глагола çûn в супплетивной форме heŕo вместо нормативной biçe/bir̄o: «ступай же» (392) (ср. в курманджи heŕe).

5. Выпадение в определенных случаях начального согласного h в глаголах hawêtin (109) «бросать» и hatin (670) «приходить». Ср.: hawêt (109) вместо hawîşt и deratû (670) вместо derhatû.

6. Замена гласного настоящей основы ê глагола hatin «приходить» в форме 3-го лица ед. ч. сослагательного I на краткий гласный e. Ср.: ger bêye derê и neye derê (93) «если выйдет наружу» и «[если] не выйдет наружу».

7. Употребление переходных глаголов kuştin «убивать» и simîn «стирать» в пассивном значении без суффикса пассива ra:kuja (626) вместо kujra и sima (607) вместо simra.

8. Употребление глагола zanandin «знать» (365) с каузативным суффиксом (выражающим транзитивность) наряду с формой zanîn, характерной для нормативного языка.

9. Употребление основы прошедшего времени глагола sûtan «гореть» без основообразующего суффикса -a: sût (148) вместо sûta, выявляемого в перфектной форме sûtawe (266, 288, 294).

10. Употребление основы настоящего времени глагола bêjan (202) «просеивать» в форме bêj, в нормативном языке соответствующей форме bêjê-.

В системе имени привлекают внимание случаи стяжения суффикса неопределенности -êk с конечным гласным имени и его поглощения: cêg-êk (183) (cêga «место»); par-êk (87) (pare «деньги»); xan-êk (491) (xane «дом»); nal-êk (82) (nale «стон»); r̄êg-êk (488) (r̄êga «путь»; «дорога»).

[29] Форма bêj- характерна для севернокурдского диалекта (курманджи).

[30] В текстах классической литературы на курманджи отмечены формы -it и itin.

Наряду со стяженными формами отмечены формы с вставным -у-, что характерно для нормативного языка: nuqte-y-êk (500), cêga-y-êk (529); sewda-y-êk (461); sewda «страсть»; temaşa-y-êk (461) (temaşa «взгляд»); temmena-y-êk (461) (temmena «мольба»); qetre-y-êk (300) (qetre «капля»).

При именах с согласным исходом неопределенный артикль выступает в вариантных формах -êk/ê: gul-êk (610) (gul «цветок»); zam-êk (592) zam «рана»; aw-êk (178) (aw «вода»); seyr-ê (184) (seyr «взгляд»); bar-ê (146) (bar «груз»); tîr-ê (151) (tîr «стрела»).

Изафетная форма имени с гласным исходом имеет показателем -yî и реже -у, тогда как в нормативном языке после гласного, как правило, используется форма -у: xarayî sewz «зеленый муар» (665); rûnakîyî nûrî «сияние ее света» (290); peçeyî perçemî «покрывало ее волос» (124). Ср.: kanîy beqa «вечный источник» (608); naley dilî «стон его сердца» (707); kulûy befr «снежные хлопья» (259); seday ney «звуки свирели» (712).

В составе местоимений отмечены:

1. Личное местоимение 1-го лица ед. ч. ez «я», характерное для севернокурдских диалектов, наряду с литературной формой min и, реже, emin, употребляемой в сулеймаийском диалекте курдского языка:

narî sînem ger nebê x̌erqim emin
awî çawim ger nebê sûtawim ez (222)
Не будь в моей груди огня [любви], я потону [в слезах],
Не будь в моих глазах слез, я сгорю [от страсти].
min delêm: şew bû be r̄oj (243)
Я говорю: «Ночь превратилась в день».

2. Две формы личного местоимения 2-го лица ед. ч.: наиболее употребительная форма to, свойственная литературному языку, и форма eto, характерная для сулеймаийского диалекта:

be bê dîdarî to lale nalî (380)
Не лицезрея тебя, Нали безмолствует.
gutit: nalî, eto bimre, emin dêm (716)
Ты сказала: «Нали, умри, и [тогда] я приду».

3. Усеченная форма энклитического местоимения 1-го лица мн. ч. ma (используемая и в горани) вместо стандартной формы -man:

gul hate derê lafî le h̄usnî bûtî ma da (183)
Цветок пробился наружу и стал хвалиться [своей] красотой [перед] нашей красавицей.

4. Случаи употребления энклитического местоимения -ê в составе предложно-послеложных сочетаний têda, pêda, pêwe в собственно местоименном значении 3-го лица ед. ч. (как и в курманджи), тогда как в литературной форме оно утратило эту функцию, образовав вместе с указанными сочетаниями лексикализованные формы. Ср.:

têda ummîd u bîm u girye u soz (353)
В нем [пребывают] надежда, страх, слезы и страсть.
her le êstawe serma-y têda serma debê (358)
С этого мгновения в нем [самом] холод испытывает холод.

Как видим, в первом из приведенных примеров энклитика -ê соотносится с местоимением 3-го лица ед. ч., во втором она входит в состав предложно-послеложного сочетания, которое управляет косвенным объектом, выраженным личным энклитическим местоимением 3-го лица ед. ч. -у, стоящим при прямом объекте serma, по отношению к которому сложный предлог têda стоит в постпозиции.

Наряду с формой têda в тексте «Дивана» отмечена форма tiya (с выпадением d послелога), что свойственно сулеймаийскому диалекту:

ey xwa çi bikeyn le jêr em kawley kes tiya nemawe? (353)
О Боже, что же нам делать под этими руинами, [где] никого не осталось?

şew emma xor tiya goya le şermî nûrî penhane (511)

Однако ночью солнце сокрыто в нем, словно от стыда перед ее сиянием.

Наконец, зафиксирован пример самостоятельного употребления сочетания tê (без послелога) в связочном предложении:

wek qefes em hucre kun tê-ye ke wa girtûme naw (355)

Эта келья с дырой в ней [вместо окна] обхватила меня [словно] клетка.

В указанных функциях энклитика ê отмечена также в составе предложно-послеложных сочетаний pêda и pêwe.

Укажем также зафиксированные в тексте «Дивана» стяженные формы порядковых числительных dûmîn (437) «второй» и sêmîn (437) «третий». Ср. в нормативном языке: dûwem(în) и sêyem(în).

Лексикон «Дивана» Нали помимо основной соранийской лексики содержит слова и из других курдских диалектов:

awir (221) «огонь» (тж. в горани) — лит. agir
bila (602) «пусть» (тж. в курманджи) — лит. ba
beravêtin (364) «выкидывать» (ср. курманджи beravîtin) — лит. berxistin
bijang (129, 158, 386) «ресницы» (тж. в курманджи) — лит. birjang
bên (127, 129, 158, 386) «запах», «аромат» (тж. в курманджи) — лит. bon
gelû (654) «горло» (тж. в файли) — лит. gerû
gulûk(256) «цвет (плодового дерева)» (?)
girdek (613) «холмик» — лит. girdolke
girye (115, 139) «плач» (тж. в горани) — лит. giryan
êdî (230, 128, 146, 643) «впредь», «больше» (тж. в курманджи) — лит. îtir
hawêtin (109) «бросать» (тж. в курманджи) — лит. hawîştin
heltawesîw (251) «свисающий» — лит. helwasîw
le kin (233, 234, 383, 408, 450, 458) «у», «около» (тж. в мукри) — лит. le lay
emêsta (282, 383), emêste (682), îste (287, 386) «теперь» — лит. êsta
lemê (637), lemêda (286, 270) «здесь», «тут» — лит. lêre
nanî-nanî (591) «ненасытный»
şor (495) «соленый» (тж. в курмаджи) — лит. swêr
taw (294) «солнце» (тж. в курмаджи) — лит. hetaw
wa (549) «раскрытый» (тж. в горани)
wabûn (371) «раскрываться» (в курманджи vebûn)
wabesten (457) «привязывать» — лит. bestinewe
yekdî (178) «друг друга» — лит. yektir
zabîl «корзина» (курм. zembîl) — лит. zemîl.

Заслуживают внимания слова, отсутствующие в известных нам толковых и двуязычных словарях курдского языка: demnêş (291) «жалящий, сосущий, высасывающий (кровь)», mîndef (452) (?), mûkar (557) «очень острый», eda kirdin (260) «доставлять», «доводить», neysewar (334) (?), peyn (364) «мусор» (?), puştan (598) (?) qedkewan (212) «с согбенным станом, сгорбленный», sareban (488) «ведущий караван», sirkefroş (593) «с кислым выражением лица», «недовольный».

Д I изобилует характерной для курдской классической литературы арабско-персидской лексикой, значительная часть которой фонетически приближена к нормам курдского произношения.

Система графики в тексте Д I в целом соответствует современной, но имеет ряд отличий:

1. Долгие гласные î, û передаются соответственно графемами ێ и ۆ. В нормативном языке используются соответственно графемы ی и و.

2. Раскатистое r̄ обозначается с помощью надстрочного знака ˘ ڕ. В нормативном языке этот знак ставится под графемой: ڕ.

3. В арабских заимствованиях сохранены графемы أ (a), ث (s), ذ (z), ض (z), ظ (z), ط (t). В нормативном языке им соответствуют графемы: ا // ئا (в начальной позиции ت, ز, س).

4. Геминаты передаются удвоением соответствующей графемы.

Графическая система в тексте Д II полностью соответствует современной, отличаясь от нее лишь обозначением дифтонга uê, который передается графемой وَ (в нормативном языке — وێ).

Образцы стихов и перевод

(1) AX LE GEL ÊME ĦEBIBE...
ax le gel ême ħebîbe ser u peywendî nîye
neyşeker qedde bela[31] bendî heye, qendî nîye
'adetêkî heye hergîz le kesê napirsê
zalimêkî weye qet xewfî xudawendî nîye
derħeqî[32] min zehir u sirkefroşe be biro[33]
derħeqî ẍeyrî emin ẍeyrî şekerxendî nîye
dulberêkim heye meşhure be bêmanendî[34]
bê şik u şubhe xuda şahîde manendî nîye[35]
ehlî dinyayî[36] le ber ħîrs u teme' huşyarin
be xusûsî bigeŗêy mest u xîredmendî nîye
xaneqaş herweku meyxane ke her awa bê
meclîsêkî heye emma gep u gobendî nîye[37]
waqî'en xaneqe xoş zemzemeyêkî têda[38]
ye bela[39] qendî heye gendî[40] heye ŗendî nîye
medrese meħbeseye mebħeseyî wesweseye
kesî têda heye emma xoş u xursendî nîye
talîbî ŗahî ħîcazim le muxalîf helden
bê newa qelbî ħezînim quwetî[41] bendî nîye
şî'rekanim, ke cigergoşî[42] minin derbederen
dilî nalî çi ŗeqe qet ẍemî firzendî nîye (Д I, с. 592)

(2) NEMIRDIM EGER EMCARE BÊ TO
nemirdim min eger emcare bê to
neçim şert bê[43] heta em xware bê to
derûnim xalîye wek ney denalê
hewarêkî çi piŗ haware bê to
bînayîm kwêre helnayê be ŗûy kes
mujem yek yek delêy bizmare bê to

[31] Д II: bila. Здесь и далее разночтения даются по тексту Д II.
[32] Данному слову предшествует слово daîmen.
[33] Д II: be birew.
[34] Д II: bê hemtayî.
[35] Данное двустишие следует за пятым двустишием.
[36] Д II: dunyayê.
[37] Данное двустишие следует за третьим двустишием.
[38] Д II: têdaye.
[39] Д II: hem.
[40] Д II: kendi.
[41] Д II: qewet.
[42] Д II: cîger.
[43] Д II: şerte.

hemû e'zay nalînim denalê
serapam mîslî mesîqare bê to[44]
qesem bew şerbetî dîdarî paket
şerabim 'eynî jehrî mare bê to
le kin to xar u xes gulzare bê min
le kin min xermenî gul xare bê to
le kin min ba wicûdî nas u ecnasim
kesî têda nîye em şare bê to
heta tom aşna bûy aşnam bûn
emêsta mû be mûm eẍîyare bê to
hemû r̄ojê le taw hîcranî emsal
temennay mirdinî pêrare bê to
le ẖesret serwî qeddit çawî nalî
du coge belku dû r̄ûbare bê to (Д I, c. 380)

(3) ẖENAYI KIRḐÛE PENCEY...
ẖenayî kirdûe pencey be xwênawî dilî zarim
eme r̄enge[45] şehadet bê ke kuştey destî dildarim
gutim aya be zarî xot depirsî ẖalî zarî min
biroy hênaye yek wek şiklî (la) ye'nî ke bêzarim
'eceb estêre şew heldê le tawî xusrewî xawer
be r̄ûy[46] tom dîde helnayê şew u r̄oj erçî[47] bêdarim
tebîbî min debê dexlî hebê saẖîb îşaret bê
meger çawit[48] bizanê min le ber çî mest u bîmarim
be serwim wit[49] ke r̄aste[50] serkeş u berzî keçî lerzî
ke ferqîşim bigate asman bendey qedî yarim
le şîrînîy eto ey xusrewî textî zemîn r̄enge
bigate asmanî bêstûn ferhadî hawarim
birot balî huma sayey serî[51] sultanî ẖusnit bû
xetit hat u witî[52] min nasîxî tuẍrayî xunkarim[53]
serapa herwekû ẖelqey zirê perwêzeyî xwênim
be yek yek tîrî[54] mujganî zirêdozit[55] birîndarim
ẖemayêl ke demî têẍit le ẖelqey[56] gerdinî[57] nalî
meger têraw bibim[58] bew r̄enge tînûy sa'îdî yarim (Д I, c. 271)

(4) PEÇÈYÎ PERÇEMÎ...
peçeyî perçemî u pirçî sîa
her delêy mangeşewe kulmî tîa
lade desrokeyî hewrî le cebîn

[44] Данное двустишие следует за седьмым двустишием.
[45] Д II: r̄engî.
[46] Д II: le r̄ûy.
[47] Д II: gerçî.
[48] Д II: çawut.
[49] serum got.
[50] Д II: r̄ast.
[51] Д II: le ser.
[52] Д II: wutî.
[53] Данное двустишие следует за третьим двустишием.
[54] Д II: nûkî tîrî.
[55] Д II: dûzit.
[56] Д II: le ẖelqu.
[57] Д II: gerdenî.
[58] Д II: bibê.

derkewê şems u qemer nûr u zîa
lêwî to awî beqa min xizirim[59]
feyzî to rehmet u min sewze gîa
ferşî keffî berî pête nergis[60]
serî daxistûe wek çawî heya
memxere hawîyeyî hewlî fîraq
destî min damenî to rojî qîa
gêl[61] eger turkî te'al er 'erebî
bê eger kurdî eger fursî[62] bîa
serî ferhadim u dendûkî quling
destî mecnûnim u damênî çîa
xatirî zahîdî[63] xalî xalî
nîye elbette le bênêkî rîa
dûr le to îdî mepirse qurban
halî nalî ke ne mird u ne jîa (Д I, с. 124)

(5) GER DEPIRSÎ
ger depirsî min le ber çî kem dexom
min be birsî qet mezane xem dexom
awî swêrî çaw u barî talî lêw
swêr u talî demdem u jemjem dexom
ta serî zulfit[64] le ser rû helqe da
min wekû marî ser agir xem dexom
awî kewser toşî sefî bê ke min
awî însan ye'nî maçî dem dexom
şerbetî xeuf u recay exyar u yar
tirş u şîrîn hem deçêjim hem dexom
min le tewrî 'alem u dewrî[65] felek
zerbî lazîb zexmî bê merhem dexom
talî bê yar u dîyar u tar u mar
'elqemî çî erqemî çî ser dexom
new'e însane heye xem qûtîye
min xemî xom u xemî 'alem dexom.
xem delê nalî ke xemxwarîm neka
na'îlacim min benîadem dexom (Д I, с. 295)

(6) BÊ CWÊ BÛNEWEYÊ ...
bê cwê bûneweyê[66] zexm u birîn u eserê
tîrî mujganî dirêjit le ciger[67] têdepêrê
sofîyî xelwenişîn bo nezerêkî gulî rût[68]
renge wek nergisî[69] ter çawî sipî bêt u derê[70]

[59] Д II: xidirim.
[60] Д II: nêrgis.
[61] Д II: gel.
[62] Д II: farsî.
[63] Д II: zahîd u.
[64] Д II: zulfî.
[65] Д II: cewrî.
[66] Д II: bo cwê bûnewe bo.
[67] Д II: cîger.
[68] Данное двустишие следует за третьим двустишием.
[69] Д II: nêrgisî.
[70] Д II: bête derê.

zulfî dû tayî tirazû[71] meselî dilkêşit[72]
r̄oh̄[73] dekêşin be dû ser em be serê ew be serê
min le îh̄ramî[74] edebdam u etoş seîdî h̄erem[75]
mudde'î herweku seg boçî be ême dewer̄ê
yadî çawî[76] be futûrit le derûnda mereze
ẍemî zulfî be xemit bû le dilimda be girê[77]
weku perwane be şew hênde be muştaqî dêm[78]
be çiray kulmitewe r̄enge 'eses lêm bigerê
le ciger[79] goşeyî şî'rim mede me'nayî xirap
bê xeta kes nîye r̄azî ke le ewladî dirê
r̄astî cewherîye tîẍî zubanî nalî
nerm u tund awî[80] gelûgîre qisey pê debr̄ê (Д I, с. 650)

(7) BINWAR̄E NEWBEHAR...
binwar̄e newbehar u fatûhatî gulşenî
gul zarî kirdewe le demî ẍunçe pêkenî.
lem parçeloke hewre be qed r̄ûy hemû zemîn[81]
bem r̄ayele qedîfeyî sewzî 'eceb tenî
burcî dirextî sewz[82] u bulendî wek asman
pêwe[83] şigofe[84] herweku necmin be r̄oşinî[85],
bezmî huzare[86] qel fir̄î eẍyare dewrî gul
sofî bir̄o mebe be dir̄k to le ême nîyî[87]
her dare berg u her gule r̄engê[88] ẍelatîye
her cûdî newbehare ke 'alem deka xenî
dîsan le bigre berdeyî gulçîn u baẍeban
bulbul kenarî girt u dilî ẍunçe r̄açinî
xarayî sewz u şînî le ber kirdûe cebel
damênî[89] werdî sûre[90] ke destim be damenî
wadî bûe be wadeyî pir̄ nûrî turî nar
ne'leyn le pê fir̄ê bide nalî be eymenî (Д I, с. 662)

(8) ÇAWEKET AGIR LE SINEY...
çaweket agir le sîney 'aşiqî mîskîn deka

[71] Д II: terazû.
[72] Данное двустишие следует за первым двустишием.
[73] Д II: r̄ûh̄.
[74] Д II: eh̄ramî.
[75] Данное двустишие следует за пятым двустишием.
[76] Д II: dîdey.
[77] Данное двустишие следует за вторым двустишием.
[78] Данное двустишие следует за шестым двустишием.
[79] Д II: cîger.
[80] Д II: tundawu.
[81] Д II: zewî.
[82] Д II: şewzî.
[83] Д II: pêwey.
[84] Д II: şikofe.
[85] Д II: r̄ewşenî.
[86] Д II: hezare.
[87] Д II: nî.
[88] Д II: r̄engî.
[89] Д II: dawênî.
[90] Д II: werde sûrkeye.

meste meylî çen[91] kebabêkî dilî xwênîn deka
talîbî lêwîn u elqey[92] zulfman nîşan deda
raṙewî[93] mîsrîn u ew ṙûman le mulkî çîn deka
ta mu'eyen bê ke zorin desgirî u deskujî
ferqî ser pencey be xwênawî ẖena ṙengîn deka
bê qisey ẍunçey demit katî tebesum ṙû be ṙû
hetikî şu'ley berq u nezmî daîrey perwîn deka.
tîrî mujganit le sînemda deçê be pîrî[94] dil
hênde keç ayîne qesdî xanedanî dîn deka
gul be dem bądî sebawe pêkenî ye'nî were
to le weslim bo bere, ew boye bulbul şîna deka
çawî min beẖrî muẖîtî toye bo def'î gezend
lêt mu'eyen bê ke nalî gul be dil perjîn deka (Д I, с. 111)

(9) WERE SAQI...
were saqî be şîn u nedb u wawey[95]
ewa ferşî ẖeyatî xom dekem tey
dezanî xo deçîne[96] cêy ẍerîban
be mergî xot eger çawan sîa key
gile nakem ewendey denke coyê
eger kelley serîşim pîṙ le ka key
hemû weqtim du'aye daxo key bê[97]
be tîrêkim şehîdî kerbela key
çi xoşe min weku tazî binûṙim[98]
etoş herwek ẍezaley beṙ heṙa key
be ẖesret 'umrî min yekbare fewta
meger 'umrê[99] dubarem pê 'eta key
gutit nalî eto bimre min dêm
xuda key bê xuda key bê xuda key[100] (Д I, с. 707)

(10) DEWRANÎYE WEK HÊLEKÎ SEWDA...
dewranîye wek hêlekî sewda serî gêjim
boye be deqîqî mesele herçî debêjim
her perçem u pêşanîye fîkrî şew u ṙojim
her gerden u zulfe emelî dûr u dirêjim,
bê dîde u dîdarî hemû[101] xwêne degrîyêm[102]
ye'nî gul u nergis[103] ke nebê lale denêjim,
ṙeng u eserî[104] şoṙişî le'lî nimekîne

[91] Д II: çend.
[92] Д II: ẖelqey.
[93] Д II: ṙehṙewî.
[94] Д II: çawî.
[95] Д II: be şînî mezhebî dey.
[96] Д II: xew deçête.
[97] Д II: bêy.
[98] Д II: binûzim.
[99] Д II: 'umrî.
[100] Данное двустишие отсутствует.
[101] Д II: eto.
[102] Д II: girînim.
[103] Д II: nêrgis.
[104] Д II: eser u.

em eşke ke bem surî u swêrîye dērêjim
bê nîyetî[105] teqbîlî demit ‘atîle ȳojûm
bê ẖezretî mîẖrabî birot batîle[106] nwêjim
nalî weku lale ke şehîdî ẍem u daẍe
lem baẍe bifermû ke ewîş lêre denêjim (Д I, c. 276)

(11) XAW U BÊ XAWÎ...
xaw u bê xawî du zulfî xawim ez
çawe çawî yek ẍezale çawim[107] ez
ger nîye awir[108] le sînemda be taw
boçi le ber qulqul ẍerîqî awim[109] ez
narî sînem, ger nebê ẍerqim emin,
awî çawim[110] ger nebê, sûtawim[111] ez.
ẍeyrî zulfî to ke ȳiştey ‘umirme,
des le mafîẖay zeman bīryawim[112] ez.
taze ebrot wisme[113] kêşawe be naz
dil letî şimşêrî taze sawim[114] ez
ey ȳefîqan suẖbetî nalî meken
boçi ke min lewra wekû bednawim ez[115] (Д I, c. 221)

(12) KE TOY QÎBLE...
ke toy qîble demit sa bêne qurban
le ser[116] quble dilim meşkêne qurban.
were binwaȳe dû destî ẖenayîm
ẖenayî çî hemû xo xwêne qurban[117]
şeqî ke[118] ẍeyrî ẖubbî toy têda[119] bê
be destî xot dilim derbêne, qurban
le bo xelqî xelat bexşanî maçe,
xelatî min hemû xo xwêne, qurban
futûrî çawekanit nanwênî[120]
be nalî fîtne bes binwêne qurban (Д I, c. 315)

(13) EY SERWÎ BULENDQEDD...
ey serwî bulendqedd u biro taq u memik cût
kê destî degate bey u narî negeîştût
dem hemdemî ẍunçêke nepişkûtûe hêşta

[105] Д II: teqbîlî.
[106] Д II: ‘atîle.
[107] Д II: çawum.
[108] Д II: agir.
[109] Д II: awum.
[110] Д II: çawum.
[111] Д II: sutawum.
[112] Д II: bīryawum.
[113] Д II: wesme.
[114] Д II: sȁwum.
[115] Д II: sûk debin ȳîswa u hem bednawim ez.
[116] Д II: le bo.
[117] За вторым двустишием следует еще одно двустишие, отсутствующее в Д I: le awî çawî minda xot bibîne Lebatî menzere u awêne qurban.
[118] Д II: eger dil.
[119] Д II: tîa bê.
[120] Д II: nanwênê.

ba keşfî nekird bergî ‘etirpoşî gulî rût
giryanî min xendeyî to êste deşubhê[121]
bew mewsîmî[122] barane ke wa xunçe depişkût
xilxalî qedim[123] wek xemî zulfeynî serapat
piştanî qedit bêt u fîday baznî bazût
xalî nîye, nalî, dileket satê ke hîcran
ta tarî wicûdit[124] nepisênê melekulmût (Д I, c. 152)

(14) BÎH̄EMDÎLLA[125]
bîh̄emdîlla, du çawî yarim oxey
be bê mey meste bê mey meste bê mey
le bustanî îremda qet nîye wek
şemamey wek şemamey wek şemamey
şewî hîcr u beqay ‘umrî r̄eqîbim
xuda tey bê xuda tey bê xuda tey
were mutrîb be kwêrîy çawî eẍyar
seday ney dê seday ney dê seday ney
le dûrîy nazenînim r̄eng zerdim
wekû bey her wekû bey, her wekû bey
le nehreynî du çawim eşkî xwênîn
peyapey dê peyapey
gutî nalî eto bimre, emin dêm,
xuda key bê xuda key bê xuda key (Д I, c. 711)

(15) SERMAYEYÎ SEWDA...
sermayeyî sewda ke delên zulfî dû taye
her pêçişî tayêkî sed aşûbî tîaye
bîde be dilim şîfte bo şîfte çake
bîxe milim ew qeyde be dêwane r̄ewaye
ew xakî dere[126] meskenî sed saleme şayed
carê le demî to bîbîem[127] seg be wefaye
zulfit sebebe dil be ‘uzarit ke desûtê
sûçî şewe wa qatîlî perwane çiraye.
nalî ke wîqarî nîye bê baqe le xelqî
sofî ke silûkêkî heye ‘ucib u r̄îaye (Д I, c. 563)

(16) BÎDÎ MECNÛNE WICÛDIM...
bîdî mecnûne wicûdim le hemû ber berîye
ne kesê muntefî‘î yek berîya sêberîye
çît le kakolî ser u mûyî mîyanî dawe
hemû her hemim u perêşanî u derdî serîye
be r̄îa barî tekalîfî[128] r̄usûmî be xelq[129]

[121] Д II: deşubhên.
[122] Д II: musîmî.
[123] Д II: qedem.
[124] Д II: wucûdit.
[125] Д II: данная газель отсутствует.
[126] Д II: xakî derket.
[127] Д II: bibîyêm.
[128] Д II: tekalifu.
[129] Д II: r̄usûmî xelqî.

çi dekêşî eme humqêke[130] ‘elawey kerîye
mutmeîn xatir[131] u eymen mebe hergêz le şerî
nefsî emmare ke em mare le gel to şerîye
lomeyî nalîyî dêwane meken ey ‘uqela
eme muddêke[132] zedey letmeyî destî perîye (Д I, с. 585)

(17) DIL DELÊ…
dil dele seyrî çemen xoşe cewabî nadem
muddetêke le qefesdaye ‘ezabî nadem,
meclîsêkî çemen u bulbul[133] u bermî gul u mul
be dûsed medrese u ders[134] u kîtabî nadem
gutim ey mah dilî[135] min be dilî xot bikîre
gutî min berdî be qîmet be kebabî nadem
goşegîrim le birot u mutewehhîş le mujet
rohî[136] şîrîne eber[137] şîr u qulabî nadem
telebi sineyî çakim meke bew çawane
sînekem çake be însanî xerabî nadem
nalîya em xezelet[138] taze be[139] taze wutûe
be dused[140] mesnewî u lubbî lubabî nadem (Д I, с. 305)

(1) АХ, НЕ ЖЕЛАЕТ ХАБИБА…
Ах, не желает Хабиба близости с нами,
[И хотя] стан ее [подобен] сахарному тростнику, нет от нее сладости, [но] она пленит.
[И] есть у нее привычка — никогда не думать ни о ком.
Она так жестока [и] вовсе не боится Всевышнего.
Со мной[141] она строга [и] сердито хмурит брови,
[А] с моим соперником исключительно нежна и приветлива,
[Вот такая] у меня любимая, известная своей бесподобностью.
Без сомнений, и Бог тому свидетель, нет [никого] равных ей.
Мирские люди страстны в алчности к земным богатствам,
[А] в делах сердечных они не испытывают [любовного] опьянения.
В их ханака[142] как и в питейном доме, будь он благословенен.
Есть компании, но нет в них шуток и острот.
В самом деле, в ханака ведутся живые беседы,
Есть в них что-то приятное и неприятное[143], [но] нет в них мыслей.
В сущности медресе — это тюрьма, и беседы в них [одно] пустословие,
Есть в них стоящие люди, но [у] них нет радостей.

[130] Д II: barêke.
[131] Д II: xatîr.
[132] Д II: muddetêke.
[133] Д II: bilbil.
[134] Д II: dersî.
[135] Д II: dilekey.
[136] Д II: rûhî.
[137] Д II: weber.
[138] Д II: xezele.
[139] Д II: ke.
[140] Д II: dûsed.
[141] Букв. «в отношении меня».
[142] Жилище для учащихся в медресе; молельня.
[143] Букв. «есть и сладкое и гнилое».

[И поскольку] я стремлюсь к хиджазу[144], гоните меня — недовольного,
[Ибо] без мелодий моему опечаленному сердцу нет сил для привязанности.
Мои стихи, [что] для меня [словно] любимые чада, скитаются повсюду,
Как [же] жестоко сердце Нали, оно совсем не заботится о своих чадах!

(2) ЕСЛИ НА СЕЙ РАЗ…
Если на сей раз не умер я [в разлуке] — без тебя,
Клянусь не уйти, пока [я в силах] пережить [ее] — без тебя.
Душа моя пуста, она стонет подобно свирели — [без тебя],
[И] как сильно она взывает о помощи — без тебя.
Глаза мои слепы [и] не глядят ни на кого — [без тебя],
Каждая моя ресница тяжела словно гвоздь — без тебя,
Каждая частица моего стонущего тела сетует — [без тебя],
С головы до ног я подобен звучащей [свирели] — без тебя.
Клянусь щербетом твоего ясного лика, [что]
Вино для меня отныне точно яд змеиный — без тебя,
Для тебя колючки с сухой травой — цветник — без меня,
Для меня [же] гумно с колосьями — колючки — без тебя.
Для меня [ни] знакомых, [ни] близких — [никого],
Никого не существует в этом городе — без тебя,
Пока ты зналась со мной и я знался с ними,
Теперь [же все они] чужды каждой моей волосинке — без тебя.
Каждый день разлуки этого года [столь] тяжек, [что]
[Нали] молит о скорейшей смерти — без тебя,
В тоске по твоему стану-кипарису глаза Нали —
[Словно] два ручья, нет — две реки [слез] — без тебя.

(3) КРОВЬЮ МОЕГО ИЗРАНЕННОГО СЕРДЦА…
Кровью моего израненного сердца, [словно хной], она окрасила свои ладони,
[И пусть] это будет свидетельством [того], что я сражен рукой любимой.
Я сказал: «[Может] теперь своими устами ты справишься о состоянии моей раны?»
[Но] она сдвинула брови подобно [начертанию] слова «нет»[145], что [означало] «надоел».
Удивительно, [но ведь] звезды появляются в ночи от сияния солнца,
[И] хотя я бодрствую по [ночам], я не смею поднять на тебя глаз ни днем ни ночью.
[Но ведь] моя целительница должна иметь связь [со своим больным] и давать [ему] предписания.
Ведь только ее хмельным глазам ведомо, отчего я болен и возбужден.
Я сказал кипарису: «Ты и впрямь горд и непокорен», но он, задрожав [ветвями, молвил в ответ]:
«Если даже своей макушкой я упрусь в [самое] небо, [все равно] я останусь рабом [твоей любимой]».
О царица земного трона, может, мои восторги от твоей нежности
Достигнут небес [над самим] Бистуном[146]!

[144] Хиджаз — музыкальное название одного из макамов классической иранской музыки.
[145] Сочетание букв арабского алфавита «алеф» и «лям» — поэтический образ сросшихся бровей.
[146] Название горы близ города Керманшах, которую Фархад — герой восточного сюжета «Фархад и Ширин» — должен был в наказание прорубить киркой.

Твои брови, словно крылья [птицы] Хумаюн[147], охраняют твою красоту.
Мое тело, с ног до головы изрешеченное [твоими ресницами], словно покрыто кровавой кольчугой,
[И] весь я изранен серебряными стрелами твоих ресниц,
Острыми концами своих локонов пронзи шею Нали, обвив ее кольцами, [и]
Может тогда, [напившись кровью], я таким образом утолю жажду к локонам любимой.

(4) ПОКРЫВАЛО ЕЕ ЧЕРНЫХ ВОЛОС…
Покрывало ее черных волос да кудри, [обрамляющие ее лик],
Подобны лику луны в темной ночи.
Скинь с лица этот шелковый платок,
[И тогда] выглянут солнце и месяц, свет и сияние.
Твои губы — неиссякаемый источник, я же — Хызыр[148],
Твоя нежность — благодатный дождь, я — [взращенная им] трава.
Ковром для твоих [легких] ступней[149] служат нарциссы,
Опустив головы, они [словно] смущены [твоей красотой].
[Только] ты не бросай меня в страшный ад разлуки, [и]
Я буду молить тебя об этом до [самого] Судного дня
[И повторять слово] «приди», иначе «гел», если по-турецки, «таал», если по-арабски,
«Бе», если по-курдски, и «биа», если по-персидски.
[Если не придешь], я уподоблюсь Фархаду с его [острой] киркой,
Меджнуну[150], [скитавшемуся] в горах с [воздетыми в мольбе] руками.
[Да], душа отшельника лишь внешне лишена всего мирского,
[И] конечно же, она не свободна от лицемерия.
Я вдали от тебя, [и] больше не спрашивай, любимая,
Каково состояние Нали, который и не умирает, и не живет.

(5) ЕСЛИ СПРОСИШЬ…
Если спросишь, отчего я [так] скудно питаюсь, [отвечу]:
«Не думай, я вовсе не голоден, [ведь] я питаюсь печалью,
Едой мне служат слезы глаз да груз горечи на губах,
[Иначе говоря], постоянно, раз за разом я вкушаю соль и горечь,
[И] пока концы завитков твоих кудрей будут виться над твоим ликом,
Я, словно змей, [корчась] в огне любви, буду питаться печалью,
[И] пусть райский источник будет питьем для суфиев, я же
Буду напиваться земной водой, то есть поцелуями губ любимой,
А также шербетом, [настоянным на] страхе [перед соперником] и надежде [на нежность] любимой,
[То есть] я буду вкушать и испытывать и горечь и радость[151].
От человечкских поступков и круговерти судьбы я [постоянно]
Испытываю удары и [боль] от неизлечимых ран,
Я вкушаю [столько] горечи от отсутствия любимой, друзей и полного разорения, [что]
Что тебе колоквинт и что — ядовитый змей, я [ведь] вкушаю яд.

[147] Хумаюн — птица-феникс (по поверью приносит счастье тому, на кого упадет ее тень).
[148] Хызыр — пророк, который по мусульманским преданиям нашел живой источник.
[149] Букв. «подошвы ног».
[150] Меджнун — имя героя восточного сюжета «Лейли и Меджнун». Т.е. в ней нет истинного источника любви.
[151] Букв. «кислоту и сладость».

Есть [на земле] порода людей, живущих[152] [одной] своей печалью,
Я [же] испытываю [и] свою, и всеобщую печаль [на этой земле],
[Ибо, как] говорит печаль, если Нали не будет сочувствовать мне,
Я буду вынуждена уничтожить [печалью] весь род человеческий.

(6) НЕ ОТРЫВАЯСЬ…

Не отрываясь [от дуг бровей, не оставляя] следов от ран,
Стрелы твоих ресниц насквозь пронзают мне душу[153].
[И] [даже] суфий-отшельник от одного взгляда на цветок твоего лика
Может лишиться зрения[154], подобно свежесорванному нарциссу.
Два твоих локона [на висках], словно веревки весов, взвешивающих сердца,
Тянут душу в два конца: один — в один конец, другой — в другой конец.
[И] я пребываю в состоянии ихрама[155], ты же [словно] добыча в запретном храме [Мекки][156].
Так отчего же злопыхатель облаивает нас словно пес?!
Думы о твоих хмельных глазах стали болезнью моей души.
Тоска по завиткам твоих локонов стала болью в моем сердце[157].
Словно мотылек в ночи, я с таким вожделением лечу
На свет твоих ланит, [что], наверняка, ночной сторож простит меня.
Не придавайте моим стихам, [что] для меня любимое детище, дурной смысл,
[Ведь] никто не желает, чтобы его дитя было подвергнуто наказанию без [всякого] проступка.
На самом деле язык Нали — это меч, украшенный драгоценными камнями,
Он нежен и тверд, он захватывает дыхание [и] пресекает речь.

(7) ГЛЯНЬ НА [ЭТУ] ВЕСНУ…

Глянь на [эту] весну, на это изобилие цветов!
[Вон] распустилась роза, [это] улыбнулся ее бутон[158].
[А] из того клочка облака на всю землю [дождевые]
Нити сплели удивительно мягкое[159] зеленое покрывало.
Купола высоких зеленых деревьев, высоких, как небесный свод,
Покрыты сверкающими, словно звезды, цветами.
[Весна — это] праздник соловья, [время] избавления от злопыхателей [и пора] цветов,
[А потому], эй суфий, ступай, не мешай нам, [ведь] ты не из наших!
[Теперь] каждому дереву даруется [свое] облачение, каждому цветку [своя] окраска.
[И] каждый [из них] — дар весны, обогащающий [этот] мир.
[И] вновь в схватке между сборщиком цветов и садовником
Соловей взял сторону [цветка], и сердце его бутона вздрогнуло.
Зелено-синим муаром покрыты высокие горы,
[А] у их подножия [сплошь] алые тюльпаны, коснуться бы рукой их основания.
Горные долины превратились [с ними] в [пылающую] огнем долину горы Тур,
[И] ты, Нали, [подобно Моисею], скинь обувку и пройдись по ней[160]!

---

[152] Букв. «питающихся печалью».
[153] Букв. «проходят сквозь печень».
[154] Букв. «глаза его белеют и лезут наружу».
[155] Ихрам — воздержание (паломников от совершения недозволенных шариатом действий в Мекке).
[156] То есть недоступна.
[157] Букв. «завязалась узлом».
[158] Букв. «раскрыл уста».
[159] Букв. «бархатное».
[160] Тур — гора Синай, название, принятое в восточной поэзии. Здесь, по мнению издателя, имеется в виду эпизод из жизни Моисея о том, как он, увидев горевший в священной долине Тура огонь, подошел к нему, и в это время из огня с ним заговорил Бог (см. Д I, с. 666).

(8) ТВОИ ГЛАЗА ОБЖИГАЮТ…
Твои глаза обжигают грудь несчастного влюбленного,
Хмельные, [они] жаждут кебабов из его окровавленного сердца[161].
Мы жаждем ее губ, она [же] указывает нам на кольца своих локонов[162],
Мы стремимся в Миср[163], она же направляет нас в царство кудрей.
[И] чтобы стало явным, сколь многочисленны плененные и загубленные ею [влюбленные],
Она окрашивает себе ладони и макушку головы кровавой хной.
[Любимая], бутон твоих губ, [раскрываясь] в улыбке без слов, лицом к лицу
Вступает в состязание с блеском молнии и жемчугом звезд[164].
Стрелы твоих ресниц, проникающие сквозь мою грудь в самое сердце,
Столь безбожны, [что] покушаются на святая святых[165].
С утренним ветерком роза улыбнулась, [раскрыв лепестки], что означало: приди, [о ветер],
Вдохни в себя мой аромат, аромат — по которому рыдает соловей.
Мои [полные слез] глаза — бескрайний океан, отражающий [все] связанные с тобой беды,
[И] будет ведомо тебе, что Нали сердцем оберегает свою розу.

(9) ПРИДИ, О ВИНОЧЕРПИЙ…
Приди, о виночерпий[166], со слезами [на глазах] и причитаниями,
Я вот сворачиваю ковер своего жизненного пути,
Ведь ведомо тебе, [что все] мы отправимся в мир иной[167],
[Но] я молю тебя, не подводи своих глаз сурьмой[168],
Я ничуть[169] не стану упрекать тебя [даже],
Если ты набьешь мой череп соломой и станешь играть им [словно мячом].
Я постоянно пребываю в мольбах, когда же [ты придешь]
И стрелой [своего взгляда] превратишь меня в шахида Кербелы[170]?!
О, как сладостно мне скулить [от боли], подобно гончему псу,
Тебе же бежать от меня, подобно степной газели.
Моя жизнь совсем загублена тоской по тебе, [так]
Может, ты подаришь мне новую жизнь?
[Но] ты сказала: «Умри, Нали, и я приду».
О Боже, когда [же] это будет! Когда, о Боже? Когда?!

(10) ГОЛОВА МОЯ КРУЖИТСЯ…
Голова моя кружится, словно вертящееся [в руках] сито,
[И] потому, что бы я ни изрек, все четко и отточено[171].
День и ночь мои мысли лишь о ее челке и [прекрасном] челе,

[161] Иначе говоря, хмельному необходима закуска.
[162] То есть пленит.
[163] Миср — название Египта, страны Юсуфа — героя восточного сюжета «Юсуф и Зулейха».
[164] Букв. «плеядой звезд».
[165] То есть на сердце. Букв. «аромат моей любви».
[166] То есть возлюбленная (в суфийской поэзии).
[167] Букв. «в изгнание».
[168] То есть не облачайся в траур.
[169] Букв. «величиной с зернышко».
[170] Кербела — город в Ираке (святыня мусульман-шиитов). Здесь, по-видимому, имеется в виду мученическая смерть Хусайна (внука пророка Мухаммада).
[171] Букв. «является образцом», т.е. все слова просеяны как сквозь решето.

Лишь о ее [прелестной] шее и локонах мои бесконечные грезы.
Без ее лика и очей ее я рыдаю кровавыми слезами,
Говоря иначе, если нет розы[172] и нарцисса[173], я сею [алые] тюльпаны[174].
Цвет и вкус ее волнующих алых губ [содержатся]
В этих кровавых и соленых слезах, проливаемых мною.
Без желания лобызать твои губы пост мой напрасен,
Без лицезрения изгиба[175] твоих бровей мой намаз бесполезен.
[Сам] Нали подобен алому тюльпану, [ставшему] жертвой тоски и печали,
[Так] позволь и его предать земле здесь, в саду [твоих цветов].

(11) БЕЗ СИЛ И БЕЗ СНА…
Без сил и без сна из-за [этой] пары слабо накрученных локонов[176] — я,
В ожидании одной красавицы с глазами газели — я,
[Но] если в моей груди нет жаркого огня [любви],
К чему мне утопать в потоках слез [моих]?!
[И] если не будет в душе моей пламени [любви], потону[177] в слезах — я,
[Но] если не будет потока слез моих, [тогда] сгорю[178] — я.
Кроме локонов твоих, [что] являют собой нити жизни моей,
Я отрекся от всего, что составляет суть бытия.
[Вот] ты снова нежно насурьмила себе брови,
[И] сердце мое вновь рассечено свеженаточенным мечом [твоих] бровей.
[О] друзья, не водите дружбу с Нали.
Почему? [Да] потому, что теперь [унижен] и опозорен — я.
(12) ВЕДЬ ТЫ МОЯ КИБЛА…
Ведь ты моя Кибла[179], [так] обрати [ко мне] свои уста [для поцелуя], дорогая[180],
Не разбивай мне сердца ради одного поцелуя, дорогая,
Приди [и] посмотри на покрытые хной руки мои, [дорогая],
Какой [там] хной! Они покрыты кровью [от нанесенных тобою ран],
Разбей [мне сердце и], если в нем окажется [что-нибудь] кроме любви,
Извлеки мое сердце своими руками, дорогая!
Отчего же других ты одариваешь поцелуями, [дорогая],
Мне же в награду один лишь гнев, дорогая!
[Но] твои глаза не выражают безразличия, дорогая!
[Так] хватит тебе интриговать Нали, дорогая!

(13) О [ОБЛАДАТЕЛЬНИЦА] ВЫСОКОГО СТАНА…
О [обладательница] высокого стана, изогнутых бровей и [упругой] груди[181]!
Кто [посмеет] коснуться [этой] груди[182] и твоих розовых ланит[183]?!

---

[172] То есть лика любимой.
[173] То есть очей любимой.
[174] Букв. «проливаю кровавые слезы».
[175] Букв. «мехраба твоих бровей». Мехраб — ниша в верхней стене мечети, указывающая направление к Мекке.
[176] Имеются в виду локоны на висках.
[177] Букв. «я потонул».
[178] Букв. «я сгорел».
[179] Кибла — сторона, в которую обращается мусульманин при молитве (направление к Мекке).
[180] Букв. «да стану я твоей жертвой».
[181] Букв. «пары грудей».
[182] Букв. «плодов айвы».
[183] Букв. «незрелого граната».

[Воистину] твой [прелестный] ротик — наперсник нераспустившегося бутона,
[Но] ветерок [пока] не раскрыл благоуханные лепестки, скрывающие цветок твоего лика,
Теперь [же] мои слезы и твоя улыбка напоминают
Дождливую пору, когда вот-вот распускаются бутоны [цветов],
[И] пусть мой согбенный стан[184], [что] подобен [изгибу] колец, [рассыпанных] по твоему стану кудрей,
Прильнет к твоему стану [и обернется] жертвой для браслета, [что] на твоей руке.
Нали, твое сердце ни на миг не избавится от разлуки,
Пока ангел смерти не оборвет нить твоего бытия.

(14) ХВАЛА ВСЕВЫШНЕМУ…
Хвала Всевышнему, глаза моей любимой, ах [как]
Хмельны [и] без вина, без вина хмельны, без вина!
Даже в саду Ирема[185] нет столь ароматных дынек, как
Дыньки [ее грудей], как ее дыньки, как ее дыньки.
Ночь разлуки с любимой и торжество соперника
Да прервутся, Господи, да прервутся, Господи, да прервутся.
Эй, музыкант! Приди [же], наперекор сопернику!
[До меня] доносятся звуки свирели, доносятся звуки свирели, звуки свирели.
Вдали от моей любимой я покрылся желтым цветом,
Как плод айвы, как [плод] айвы, как плод айвы.
Из истоков обоих моих глаз [текут] кровавые слезы,
Текут беспрестанно, текут беспрестанно, беспрестанно.
[Наконец] она молвила: «Ты умри, тогда я приду!»
Боже! Когда же придет она, Боже! Когда придет? Когда?!

(15) ГОВОРЯТ, ИСТОЧНИКОМ ЛЮБОВНОЙ СТРАСТИ…
Говорят, источником любовной страсти служит пара локонов на висках любимой,
Каждый завиток которых таит в себе бурю волнений.
[Так] отдай [же] их моему сердцу, [ибо] волнению хорошо с волнением [влюбленного].
Обмотай ими мою шею, [ибо] эти путы позволительны безумцу.
Любимая! Земля у твоего порога — место моего вечного обитания [и] должно
Хотя бы раз услышать мне из твоих уст: «Он [мой] верный пес».
Из-за твоих локонов сердце [мое] горит от [уколов] их завитков,
Они — причина [появления] ночи, когда светильник становится убийцей мотылька.
Нали, лишенный надменности, не таится от людей,
[А] суфий, который следует правилам, высокомерен и лицемерен.

(16) МОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ…
Мое существование во всем бесполезно, подобно плакучей иве,
Нет от него никому ни плодов, ни [спасительной] тени,
[И] что тебе, [Нали], до локонов и тонкой[186] талии,
[Ведь] все [это лишь] причина тоски, печали и страданий.
[И] к чему тебе брать на себя сей тяжкий груз?
Это неумно и больше того — глупо.

[184] Букв. «ножной браслет».
[185] Ирем — сказочный сад в Аравии.
[186] Букв. «как волосинка».

Никогда не теряй твердости духа в борьбе
Со страстью, ибо эта змея [постоянно] пребывает в схватке с тобой.
О умники! Не упрекайте безрассудного Нали,
Он [и так] давно получает пощечины от руки красавицы[187].

(17) СЕРДЦЕ ШЕПЧЕТ...
Сердце шепчет[188] [мне]: «Приятна прогулка по лугу», —[и] я не возражаю,
[Ведь] оно так долго пребывает в тисках[189] моей груди, [и] я не сержусь на него.
Один пикник на лугу с соловьем да цветами [я и сам]
Не променяю на сотню медресе, книг и занятий,
[И] я сказал: «О [мой] месяц! Давай обменяемся сердцами»[190],
Она ответила: «Я не отдам ценный камень за жаркое».
[Тогда] я сказал: «Я ищу уединения от твоих бровей и бегу в горы от твоих ресниц,
Я не подставлю свою нежную душу под меч [твоего взгляда] и крючки твоих ресниц».
[Так что] не взывай к моей израненной этими очами душе,
Моя душа чиста, и я не отдам ее недоброму человеку.
О Нали! Эту только что прочитанную тобою газель
Я не променяю и на сотню[191] «Маснави» и «Лубб-и-лубаб»[192].

Summary

Z.A. Yusupova

Concerning the study of the 'Divan' by Nali, a 19th century Kurdish poet

The present article describes the two editions of the 'Divan' by Nali, Kurdish classical poet of the first half of the 19th century. These editions, based on privately owned manuscripts, were carried out in Iraq (Baghdad) in 1976 (editor Karim Mudaris) and in 1977 (editor Maruf Khaznadar).

The article comprises the following parts: the history of the study of Nali's literary legacy; the lexical and grammatical peculiarities of the language of the 'Divan' by Nali; examples from 17 *ghazals* (from the 1976 edition) presented in Latin transcription used in Russian Kurdish studies and supplied with a Russian translation and commentaries. A comparative analysis of the text of the two editions is provided.

[187] Букв. «пери».
[188] Букв. «говорит».
[189] Букв. «в клетке».
[190] Букв. «купи мое сердце за свое».
[191] Букв. «двести».
[192] Название произведений известных иранских мистиков XIII в. Джалал-ад-дина Руми и Сайфуль-ад-дина Амуди. — Примеч. издателя Д I (с. 308).

М.И. Воробьева-Десятовская

К вопросу о догматике раннего буддизма

Буддизм относится к числу религиозно-философских систем, распространившихся на огромной территории. Зародившись в Индии в VI в. до н.э., он вскоре вышел за ее пределы, проникнув сначала в Юго-Восточную и Центральную Азию, а затем на Дальний Восток. Благодаря своей способности воспринимать и усваивать местные религиозные верования и традиции буддизм завоевал себе место от берегов Волги и до островов Японии. Роль буддизма в истории мировой культуры значительна. Он стал проводником индийской культуры, оказавшей огромное влияние на культуру народов Центральной Азии и Дальнего Востока. В Центральной Азии первого тысячелетия н.э. сложился неподражаемый культурный комплекс, главными элементами которого стали индийская, иранская, тибетская, тангутская, китайская культуры. Если о роли буддизма в государственном устройстве различных государств в разные периоды истории можно говорить как о явлении, основы которого оставались неизменными, то буддизм как религиозно-философская система претерпел значительные изменения. Вырос объем литературы. От простейших сутр, приписываемых самому основоположнику Учения Будде Шакьямуни, буддизм прошел сложный путь к внушительным по размеру религиозно-догматическим произведениям и серьезной философской литературе, авторами которой стали выдающиеся индийские ученые. Буддизм определяет особенности историко-литературного процесса на Дальнем Востоке. Развитие буддийской литературы сопровождалось постепенным уходом от первобытного мифа и мистики. Благодаря совершенствованию мыслительных способностей в представлении его последователей постепенно прояснялась окружающая действительность, появлялось реалистическое восприятие мира. Будучи отпрыском собственно индийской ортодоксальной религиозно-философской основы, буддизм обращал особенное внимание на психологию сознания.

По всей видимости, можно говорить о том, что уже к I в. н.э. появляются самостоятельные идеи в области логики и философии буддизма. Уровень литературного процесса зависел от удаленности от крупных буддийских центров — монастырей и от образованности местных учителей и проповедников.

Еще в 1918 г. О.О. Розенберг писал: «Буддизм возник на почве брахманской ведической философии и теснейшим образом связан с другими системами Индии. От них он унаследовал множество идей и терминов, а также и метод рассуждения»[1].

Со времени вед и брахман и вплоть до эпохи хиндуизма в структуре индийских текстов всегда присутствовали дихотомия и антагонизм.

На родине буддизма вплоть до мусульманского вторжения буддийские монастыри процветали, правители приглашали ко двору буддийских проповедников и устраивали философские диспуты, на которых буддисты, как правило, одерживали победу; уцелели стелы и монументы с записями о тех, кто даровал деньги на их сооружение,

[1] *Розенберг О.О.* О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке // Труды по буддизму. М., 1991. С. 88.

© М.И. Воробьева-Десятовская, 2006

а эдикты Ашоки и других правителей высекались на скалах начиная с III в. до н.э. Однако буддийские письменные памятники на территории Индии почти не сохранились.

В последней четверти XIX в. русский консул в Кашгаре Н.Ф. Петровский сообщил С.Ф. Ольденбургу о находках фрагментов санскритских рукописей на территории Восточного Туркестана, сделанных местными жителями. С начала XX в. в Восточный Туркестан потянулись одна европейская экспедиция за другой: три экспедиции совершил английский ученый А. Стейн (в 1900–1901, в 1906–1908 и в 1913–1916 гг.); две французские экспедиции собрали большую коллекцию санскритских и китайских рукописей из Дуньхуана: это экспедиция Дютрёй де Рена (1890–1895 гг.) и экспедиция П. Пельо (1906 г.); северные оазисы — Турфан и Кучу — обследовали четыре немецкие экспедиции (с 1902 по 1914 г.). Японские экспедиции начиная с 1902 г. обследовали Восточный Туркестан три раза. И только в 1909–1910 гг. С.Ф. Ольденбургу впервые удалось попасть на территорию Восточного Туркестана и обнаружить, что почти все рукописи уже вывезены в Европу и находятся в руках европейских исследователей. Вторая экспедиция, которую С.Ф. Ольденбургу удалось провести в Восточный Туркестан (1914–1915 гг.), была предпринята с определенной целью: обследовать буддийский комплекс пещерных храмов Могао, который получил также название «Пещеры тысячи будд».

Рукописи из Восточного Туркестана, Дуньхуана и Хара-Хото (Северо-Западный Китай) начали поступать в Азиатский Музей Российской Академии наук с конца 80-х годов XIX в. благодаря деятельности Н.Ф. Петровского. Последнее по времени поступление относится к 1915 г. и явилось результатом двух поездок в Восточный Туркестан С.Е. Малова. В 1930 г. все рукописные коллекции Азиатского Музея стали достоянием только что созданного Института востоковедения АН СССР.

В 60–80-х годах XX в. фрагменты санскритских рукописей и надписей на керамических сосудах и иных предметах были найдены во время раскопок буддийских комплексов I–VIII вв. на территории бывшей советской Средней Азии — в Таджикистане, Туркмении, Киргизии, Узбекистане. После распада Советского Союза русские археологи практически почти перестали принимать участие в раскопках на территории Средней Азии (исключение составляют раскопки в Пенджикенте). Некоторые уже раскрытые памятники оказались в зоне военных конфликтов, раскопки там прекратились (это в первую очередь касается Термеза и Вахшской долины Таджикистана). Одна санскритская рукопись письмом брахми все же попала в руки питерских ученых: это так называемая Мервская рукопись, обнаруженная в земле в 1966 г., очевидно, в развале древней ступы. По всей вероятности, эта рукопись была переписана на территории Кашмира индийским брахми посткушанского периода; мы сочли целесообразным проанализировать ее тексты ниже.

За последние восемь лет в Европу хлынул поток рукописей и фрагментов рукописей из Афганистана и Пакистана. Это северо-западный угол территории, некогда принадлежавшей Индии. Особенно важные находки были сделаны на территории бывшей Гандхары и вокруг нее.

В 1999 г. на территории Афганистана, в пещерах буддийских храмов Бамьяна, которые в древние времена находились в крупнейшем центре индийской культуры — в Гандхаре, — местные жители нашли довольно большое количество буддийских рукописей. Сейчас эта ценнейшая коллекция, где оказались санскритские тексты буддийских сутр, до сих пор считавшиеся утраченными, находится в Осло, в частном собрании господина Скоена, который предоставил возможность специалистам изучить ее. Коллекция, состоящая в большинстве случаев из фрагментов, сохранилась в хорошем состоянии. Очевидно, рукописи запихивали в пещеры с единственной целью — спасти их от врагов. Сухой песчаный грунт, отсутствие света и постоянная

прохлада стали подходящей средой для сохранения фрагментов рукописей на бумаге, хотя среди них попадаются и сделанные на бересте и пальмовом листе. Та же самая ситуация была и в Центральной Азии, где сохранности рукописей способствовал климат.

На европейские аукционы попала еще одна рукопись на бересте — «Диргхагама». Имя ее покупателя остается неизвестным, но он предоставил немецким и японским ученым хорошие фотографии, позволившие провести первичные исследования, в которых принимают участие Дженс-Уве Хартманн, Клаус Вилле, Мацуда Кадзунобу. Рукопись, в которой первоначально находилось 454 листа (сохранился последний лист с колофоном), поступила в руки ученых с большими лакунами. В ней сейчас всего 160 листов: 72–116, 264–330, 385–464[2]. В самой же Индии климат был совершенно непригодным для хранения рукописей, а вражеские вторжения уничтожили большинство монастырей. Дольше других работали знаменитые индийские монастыри Наланда и Викрамашила, расположенные на северных окраинах Индии.

С началом периода войн буддизм оказался вытесненным на окраины Индии и за ее пределы. Центром распространения палийских рукописей сделался юг Индии, Цейлон, Бирма, Тихоокеанские о-ва. На Севере рукописи на санскрите с конца первого тысячелетия до н.э. перешагнули Гималаи и завоевали прочные позиции в оазисах Восточного Туркестана: в северных — Турфане и Куче — и в южных — Хотане и Кашгаре. По пути в Центральную Азию буддизм обосновался в предгорьях Гималаев — в Непале, Бутане, Гильгите. На новых территориях возникали буддийские монастыри, которые одновременно были и религиозными центрами, и школами, и библиотеками. Библиотеки складывались из рукописей, переписанных в этих центрах на средства донаторов — последователей буддизма.

История кодификации буддийской литературы

В буддийской монашеской среде антагонизм проявлялся в образе жизни и в понимании тех путей, которыми возможно получить освобождение и просветление. Если в момент зарождения буддийская община выделялась как сообщество людей, свободное от социума, победившее в себе человеческие слабости, а главным стремлением последователей Будды было обретение чистоты и простоты в образе жизни, то со временем пути монахов разошлись. Одна группа монахов выбрала себе путь **araññyāka**, т.е. жизнь в лесу, в уединении и занятие только медитацией. Другая группа — **grāmaka-viharin** — строила свои монастыри вблизи деревень и городов и занималась проповедью Учения среди мирян.

Таким образом, первыми возникли законы, определяющие поведение и образ жизни монахов, — тексты, которые позднее, в буддийском каноне, получили название Виная. Это интересные, легко читаемые и усваиваемые тексты, построенные по определенному принципу: монахи во время своих странствий видели различные поступки людей и спрашивали Будду: так ли нужно себя вести? Правильно ли поступают другие монахи? Будда отвечал на заданные вопросы и давал предписания по разным правилам поведения. Большинство западных ученых именно в Винае видят истоки буддийской литературы[3]. Основы Винаи остались неизменными в течение всего времени существования буддизма. Однако различные климатические условия,

[2] *Hartmann J.-U.* Fragmente aus dem Dīrghāgama der Sarvāstivādins. Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen u. Neueditionen, 1. Göttingen, 1989; *idem.* Untersuchungen zum Dīrghāgama der Sarvāstivādins. Göttingen, 1992; *idem.* Further Remarks on the New Manuscript of the Dīrghāgama // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. March 2002. Vol. V. P. 97.

[3] *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule. Saigon, 1955; *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1969.

культурные и политические традиции областей, отдаленных от Индии, где складывались главные правила Винаи, заставляли вносить некоторые изменения в правила монашеской жизни. При сравнении текстов Винаи, найденных в различных областях, местные условия жизни всегда необходимо учитывать.

Есть и другие причины различия текстов Винаи: они относятся к разным буддийским школам. Индийские ученые насчитывают семь отличающихся друг от друга Винай: Махасангхиков, Махасангхиков-Локоттаравадинов, Тхеравадинов, Махишасаков, Дхармагуптаков, Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов[4]. Виная Тхеравадинов на языке пали сохранилась полностью. Винаи Мулясарвастивадинов полностью сохранилась только на тибетском и китайском языках, причем на китайском сохранились отдельные ее главы, которые служат комментарием к «Пратимокшасутре». Спор о том, была ли Мулясарвастивада самостоятельной школой или она не отличалась от Сарвастивады, продолжается до сих пор. Поскольку слово «муля» в переводе на европейские языки означает «корень, основа», многие ученые называют ее главной среди прочих школ Винаи. Другие же, опираясь на переводы ее текстов на китайский язык, утверждают, что слово «муля» во многих случаях опускалось. Это могло означать, что оно отсутствовало и в санскритском тексте, взятом за основу перевода на китайский язык. Значительная часть санскритского текста была найдена среди гильгитских рукописей. Название в нем не сохранилось, но сравнение гильгитских текстов с Винаей Сарвастивадинов показывает, что то, что считается текстом Мулясарвастивадинов, подверглось значительной литературной обработке. Особенно это видно по джатакам и аваданам, сохранившимся на санскрите.

Винаи Сарвастивадинов дошла до нас в переводе на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1435, переводчики Пуньятара и Кумараджива, V в.). Из санскритской Винаи Сарвастивадинов сохранилось только значительное количество фрагментов «Пратимокша-сутры». Найдены также фрагменты комментариев к ней.

Винаи Дхармагуптаков сохранилась в китайском переводе и, возможно, как предполагает американский ученый Ричард Саломон, перевод этот был сделан с рукописей на пракрите гандхари, переписанных письмом кхароштхи[5]. Японские ученые считают ее одной из самых ранних, хотя на китайский язык она была переведена только в IV–V вв. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1428, переводчик Буддхаяшас и другие).

Винаи Махасангхиков в V в. была переведена на китайский язык (см.: «Трипитака Тайсё», № 1425, переводчик Буддхабхадра и другие). Санскритский текст не сохранился. Зато в коллекции Скоена были обнаружены санскритские фрагменты Винаи Махасангхиков-Локоттаравадинов, которые были переведены на английский язык Сейси Карасимой[6].

Меньше всего изучена Винаи Махишасаков. Известен ее перевод на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1421, переводчик Буддхаджива и другие, V в.). Из санскритского текста известна только глава, посвященная врачеванию, — «Bhaiṣajya-vastu».

Что касается догматической литературы — сутр, то они в течение долгого времени были известны только в китайском и тибетском переводах. Лишь с конца XIX в. благодаря найденным в Центральной Азии фрагментам санскритских оригиналов сутр стало возможным изучение процесса развития буддийской литературы. Именно эти находки показали ученым, что в Индии параллельно шло развитие буддийской лите-

[4] *Prebish Ch.S.* Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsaṃghikas and Mūlasarvastivādins. Pennsylvania State University, 1975. P. 28.

[5] *Allon M.* and *Salomon R.* Kharoṣṭhī Fragments of a Gāndhārī Version of the Mahāparinirvāṇasūtra // Manuscripts in the Schøyen Collection. Vol. 1. P. 243.

[6] *Seishi Karashima.* A Fragment of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins // Manuscripts in the Schøyen Collection. Vol. 1. P. 233–241; *idem.* Two More Folios of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins // Ibid. Vol. 2. P. 215–228.

ратуры на двух языках: на санскрите и языке пали. Среди санскритских рукописей оказались ранние и поздние варианты, которые дали возможность установить, что каждая из семи перечисленных выше школ имела свои редакции текстов, образовавшие со временем буддийский канон. Поскольку изучение палийской литературы в Европе началось значительно раньше, чем санскритской, палийский канон долгое время считался единственным буддийским каноном, самым ранним из зафиксированных в письменности. Позднее входящие в него сутры получили название «Хинаяна», или «Малая колесница». Поскольку многие из найденных санскритских сутр оказались редакциями палийских сутр, их также причислили к Хинаяне. Между тем ранние переводы этих сутр на китайский язык не именовались Хинаяной, это название появилось позднее, в эпоху кодификации буддийского канона и классификации входящих в него текстов. Таким же образом обозначение «Хинаяна» не встречается в тибетской Трипитаке, перевод которой начался в VII–VIII вв. Нужно также отметить, что палийские сутры Хинаяны не всегда были озаглавлены. В самих санскритских сутрах сохранилось название «Шравакаяна», т.е. «Колесница для шраваков». Среди ранних находок санскритских сутр многие не имели параллелей в Хинаяне. Их стали называть «Махаяной», или «Большой колесницей». Как представляется, для этого существует два основания. Во-первых, эти сутры в большинстве случаев в самом названии содержали слово «Махаяна». Как правило, они были больше по размеру, чем сутры Хинаяны. При сравнении текстов Хинаяны и Махаяны, имеющих одинаковое или сходное название, тексты Махаяны отличались большей разработкой деталей. Главными действующими лицами в них выступают бодхисаттвы, которые заканчивают свой земной путь и готовы к просветлению. Во-вторых, в сутры Махаяны были заложены философские идеи, которые поднимали их на ступеньку выше по сравнению с сутрами Хинаяны. В ряде сутр Махаяны говорится о том, что если последователь учения изучил эти сутры, то его не следует обучать сутрам Хинаяны, как учеников старших классов не следует обучать началам грамоты. Текстов Винаи, которые считались бы махаянскими, не существует.

Махаянские сутры не делятся на разделы, подобно хинаянским. Однако в каждой из них заложена философская идея, которая позволяет выделять на их основе махаянские школы. Особенно важное место в буддийской философии занимают школы Мадхьямака и Йогачара. Уже в I–II вв. возникает учение о том, что Хинаяна и Махаяна не являются главными в буддизме. В «Саддхармапундарика-сутре» Будда открывает монахам новое учение: единственной доктриной, которая является общей для всех последователей буддизма, объявляется «Буддхаяна», или «Колесница Будды», которая спасает всех.

Важное место в буддизме занимает литература круга «Праджняпарамиты» (букв. «Мудрость, переправляющая на другой берег»), которая также возникает в первых веках н.э. Важнейшим философским моментом этой литературы является учение о «пустоте» — шуньяте — и нирване. Для характеристики идей, заложенных в «Праджняпарамите», хотелось бы процитировать определение, предложенное Е.А. Торчиновым, который изучал переводы этой сутры на китайский язык: «Главное в учении праджня-парамиты — доктрина пустотности и бессущностности всех элементов бытия и вера в возможность интуитивного, непосредственного постижения бодхисаттвой истинной реальности как она есть»[7]. Сансара сравнивается с миражом: только неведение порождает идею о том, что всё в этом мире реально существует. На самом же деле все живые существа изначально пребывают в нирване, ибо по природе своей они являются буддами. «Праджняпарамита» таким образом доказывает, что нет разницы между нирваной и сансарой.

[7] Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 8.

Несмотря на то, что в махаянской литературе складываются свои философские школы, говорить о существовании канона Махаяны или особой Трипитаки нет оснований: буддийская традиция признает только канон Хинаяны. Некоторые ученые (в том числе и Е.А. Торчинов) считают, что канон Махаяны существовал, но до нас не дошел. Но он не сохранился как нечто целое и в китайском, и в тибетском переводах, где порядок расположения отдельных произведений Махаяны разработан самостоятельно. Мы вернемся к этому вопросу ниже, когда речь пойдет о процессе развития буддийской литературы.

Сутры Махаяны, помимо переводов на различные языки Центральной Азии (к настоящему времени, например, насчитывается семь переводов «Саддхармапундарика-сутры»), различаются также редакциями. «Саддхармапундарика», одна из самых популярных сутр в Центральной Азии, известна в двух редакциях: в непальско-гильгитской и центральноазиатской. Помимо этих редакций, найдены фрагменты многих вариантов этой сутры. Они отличаются временем и местом переписки. Ранней из санскритских редакций в настоящее время нужно считать сутру (Lüshun manuscript), сохранившуюся в рукописи в Порт-Артуре. Редакциями «Саддхармапундарики» занимается японский ученый Сейси Карасима[8]. Он же опубликовал тибетскую рукопись VII–VIII вв., самый ранний тибетский перевод буддийской сутры, переписанной в Хотане. Рукопись хранится в Музее этнографии Швеции[9].

Сравнивая центральноазиатские редакции одних и тех же сутр, ученые установили, что многие из них сохранили следы работы местных редакторов. Так, во многих сутрах появился новый буддийский пантеон, включивший имена божеств и духов аборигенов Центральной Азии. В некоторых сутрах проявляются пережитки шаманизма, анимизма, древних земледельческих культов и обрядов, которые в лоне буддизма получили новую смысловую функцию.

Эти культы трансформировали многие элементы индийской культуры, которые в буддийских текстах сохранились со времен вед и протоиндийской эпохи. Однако часть из них устояла, и благодаря ранней письменной фиксации в текстах из Восточного Туркестана можно обнаружить некоторые черты протоиндийской культуры.

Широкое распространение буддизма в массах привело к усилению в нем ритуальной обрядовой стороны. Это нашло отражение во многих текстах, которые создавались или адаптировались для чисто ритуальных целей. Так возникли многие краткие версии текстов круга «Праджняпарамиты» и «Сукхавативьюха-сутры», из ряда сутр были выделены отдельные главы, которые обрели самостоятельность, например 25-я глава «Саддхармапундарика-сутры», посвященная бодхисаттве Авалокитешваре. Пользовались большой популярностью дхарани и мантры, причем некоторые из них составляли часть сутр Махаяны. Можно предположить, что они играли огромную роль в быту, вобрав в себя и добуддийские заговоры. Так, например, увеличилось распространение культов богинь-матерей, спасающих от болезней, дурных воздействий светил, дурного глаза и пр. В IX в. заклинания из сутры «Пять защит», посвященные пяти женским божествам, были переведены на все языки Центральной Азии (в том числе и на тангутский через посредство китайского).

Изучение санскритских текстов из Центральной Азии позволяет установить, как постепенно вовлечение больших масс местных жителей в буддизм привело к возникновению некоторых «новых», ускоренных методов спасения, которые к концу первого тысячелетия н.э. превратились в самостоятельное направление буддизма — ваджраяну. В Тибете, слившись с местными добуддийскими верованиями, ваджраяна

[8] *Seishi Karashima.* A Trilingual Edition of the Lotus Sutra. New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions // Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004. P. 105–190.

[9] Ibid. P. 191–268.

приобрела особую форму тантризма, присущую только тибетско-монгольскому культурному региону.

Индийская космология и астрология благодаря слиянию с центральноазиатской культурной средой, с одной стороны, развилась в важную отрасль науки, с другой — вошла важной составной частью в религию. Появились новые описания ада и рая. Особое влияние приобрели сутры, посвященные будде Амитабхе, владыке западного рая Сукхавати, и будде Акшобхьи, владыке восточного рая Абхирати. Хотя эти культы зародились в Индии, в эпоху первобытного мифологического мышления, роль Центральной Азии в их становлении несомненна. Подтверждением этому служат многочисленные фрески в пещерных храмах Могао (Дуньхуан) и в других святилищах Восточного Туркестана. Некоторые из них вывезены в Европу. Так, например, фрески с изображением сцен ада выставлены в Музее индийского искусства в Берлине. Как нам удалось установить, некоторые фрески еще сохранились на территории теперешнего Синьцзяна, и наши ученые сфотографировали их.

В Хотане, вероятно, были составлены некоторые сборники повествовательных рассказов типа джатак и авадан, которые в Индии не упоминаются в числе буддийской литературы. К таким сборникам относится, например, «(Сказание) о мудрости и глупости». Известно, что оно было переведено на тибетский язык в Хотане с китайского языка[10].

Наконец, на территории Восточного Туркестана и особенно в Хотане получили жизнь некоторые апокрифические сутры. Ряд из них создавался на сакском языке. К таким относится, например, «Манджушринайратма-аватара-сутра», в которой подробно разобрана философская категория «клеша» («аффективное состояние»). Эта сутра больше не сохранилась ни на одном другом языке. В Хотане же на тибетском языке был создан ряд сутр, посвященный ранним правителям Хотана. В Дуньхуане шло активное составление апокрифических сутр на китайском языке.

Необходимо остановиться также на неканоническом произведении, составленном около V в., — философском трактате Васубандху «Абхидхармакоша», или «Энциклопедия Абхидхармы». Это произведение как бы подытоживает философскую доктрину школы Сарвастивадинов и дает возможность разобраться в том, как соотносились религиозно-доктринальный и логико-дискурсивный уровни в I тысячелетии н.э. Движущей силой развития буддийского учения как раз и являлось диалектическое соотношение этих двух уровней. Сначала учение пробивает себе дорогу и формирует доктрину, которая нуждается в философском обосновании. Как только доктрина сформулирована, она начинает привлекать на свою сторону все большее и большее число сторонников. Процесс продолжается, массы начинают оказывать на доктрину давление, с тем чтобы приспособить доктрину к своим потребностям в ритуале. Тогда религиозно-догматический уровень начинает развиваться на потребу масс, а логико-дискурсивный уровень застывает, превращаясь в оплот учения, сохраняющий его философскую основу. Конспект доктрины появляется уже в сутрах, где он присутствует в виде матрик — классификационных списков терминов, наделенных числовыми показателями. Поэтому в «Сутрапитаке» и «Абхидхармапитаке», несмотря на стилистические различия, имеется некоторый общий набор терминов. В этом смысле сутры, находившиеся в обращении в Восточном Туркестане, несомненно несли логико-дискурсивную нагрузку. Но самостоятельных философских разработок в них не было, это отмечают многие исследователи[11]. Восточный Туркестан первого тысячелетия н.э. является типичным примером выдвинутого О.О. Розенбергом

[10] *Парфианович Ю.М.* Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., предисл. и примеч. М., 1978.

[11] *Hajima Nakamura.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980. P. 158.

положения о несовпадении буддизма как популярной религии и философской системы[12].

Существует и еще одна важная причина, застопорившая развитие логико-дискурсивного уровня. В Центральной Азии начал распространяться ислам, и она перестала быть международным центром буддизма.

«Абхидхармакоша» развивает буддийскую космологию, в которой ученые находят как черты ведической космологии, так и влияние центральноазиатских космологических воззрений.

Сопоставление рукописей на пали, санскрите и их переводов на китайский язык

Сравнение фрагментов рукописей, привезенных из северных оазисов Восточного Туркестана — главным образом из Турфана и Кучи, — с фрагментами из южных оазисов — Хотана и Кашгара — показывает, что круг сочинений, распространенных в этих двух регионах, различается. Это особенно легко показать, если сопоставить турфанскую коллекцию Германии и коллекцию Н.Ф. Петровского, которая хранится в СПбФ ИВ РАН. Турфанская коллекция, единственная из всех европейских коллекций, полностью каталогизирована. Первая сравнительно небольшая немецкая коллекция была собрана экспедицией в 1902–1903 гг. в Турфане: районы Кочо и Идикутшари. Она включала всего пять фрагментов рукописей и шесть фрагментов ксилографов. Вторая экспедиция (1904–1905 гг.), помимо Кочо и Идикутшари, обследовала еще и Сангим, Тоёк и Ярхото и раздобыла 59 фрагментов рукописей. Самой плодотворной оказалась третья экспедиция (1905–1907 гг.), которая из Турфана, Кучи и Карашара привезла примерно 600 рукописей. Наконец, последняя немецкая экспедиция (1913–1914 гг.) работала в Куче и Тумшуке (около Маралбаши) и добавила еще около 20 рукописей[13]. Большинство из привезенных фрагментов относятся к Хинаяне. Самые ранние из них — грамматические и медицинские сочинения — датируются первыми веками н.э. Их письмо, по определению Лоре Зандер, — наклонное северотуркестанское брахми. Язык — санскрит. Помимо санскритских, в северных оазисах были найдены также фрагменты буддийской литературы на согдийском — восточноиранском языке. Все эти фрагменты также содержат отрывки хинаянской литературы.

Среди санскритских рукописей оказались и фрагменты хинаянских рукописей на тохарском языке Б (или кучинском). Есть основания предполагать, что одно из ранних индоевропейских племен — тохары — заселили Восточный Туркестан в глубокой древности. Тохары, очевидно, пришли в Восточный Туркестан одновременно с ариями или даже раньше их двумя потоками. Язык фрагментов, найденных в Турфане, принято называть тохарским А. В нем, очевидно, позднее появились некоторые элементы, заимствованные из тюркских языков. Фрагменты, найденные в Куче, сохранили в языке некоторые элементы иранских языков. В течение долгого времени тохары, по всей вероятности, оставались бесписьменными. Они заимствовали древнее индийское письмо брахми не раньше V в.

В СПбФ ИВ РАН хранится несколько коллекций рукописей из Восточного Туркестана. Самой большой по размеру является коллекция Н.Ф. Петровского. Поскольку Петровский сам не проводил раскопок, большинство присланных им в Петербург рукописей было куплено у местного населения. Точные места находок остаются не-

[12] *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Пг., 1918. С. 48.

[13] *Waldschmidt E., Clawiter W., Holzmann L.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Bd 1. Wiesbaden, 1965. S. XII, XV.

известными, но по почерку и языкам эти фрагменты относятся к оазисам Хотан и Кашгар. Большинство из них написаны южным вертикальным центральноазиатским брахми. Помимо санскритских фрагментов, в коллекции Петровского оказалось довольно значительное количество фрагментов на хотаносакском языке. Определяя круг буддийской литературы, пользовавшейся распространением на этой территории в первом тысячелетии н.э., можно с уверенностью сказать, что это была махаянская литература. В коллекции Петровского насчитывается около 500 единиц хранения. Фрагменты махаянской литературы хранятся также в коллекциях М.М. Березовского, Н.Н. Кроткова и И.П. Лаврова. В коллекции Березовского, который в 1905–1907 гг. работал в Куче (Онбаш-минуй, Таджит-минуй — главный храм и монастырь; Кызыл-минуй, Кызыл-Карга), также были найдены фрагменты рукописей на тохарском языке Б и хинаянских рукописей на санскрите.

Среди фрагментов санскритских хинаянских рукописей в Хотане и Кашгаре представлены главным образом школы Сарвастивада и Мулясарвастивада.

Взяв за основу строение канона Тхеравадинов на языке пали, ученые предложили хинаянский санскритский канон классифицировать по тому же принципу. До недавнего времени о составе «Сутрапитаки» Хинаяны было известно только по косвенным данным — по переводам текстов на китайский язык, по сообщениям Сюань Цзана и других китайских путешественников, посетивших Индию и Восточный Туркестан, по буддийской терминологической энциклопедии «Махавьютпатти», по цитатам в «Дивьявадане» и другим сборникам авадан и джатак и др.[14]. При изучении китайских переводов канона Хинаяны некоторые вопросы вызывали споры, и по сути дела до сих пор у ученых в руках нет прямых доказательств относительно принадлежности ряда текстов тем или иным буддийским школам. В начальный период исследования китайских переводов ученые полагали, что все четыре агамы принадлежат школе Сарвастивадинов и составляют ядро ее канона — «Сутрапитаку». С открытием санскритских фрагментов в Восточном Туркестане в первоначальное предположение были внесены некоторые изменения: Сарвастивадинам принадлежали только две агамы из четырех — вторая, или «Мадхьямагама», и третья — «Самъюктагама»[15]

Первая агама — «Диргхагама» («Собрание больших по размеру поучений Будды») — принадлежит Дхармагуптакам. Впервые это предположение было высказано Прабодх Чандра Багчхи в 1927 г.[16], затем эту точку зрения подтвердили Вальдшмидт, Джон Браф, А. Баро и др. Наконец, совсем недавно из Пакистана была привезена рукопись санскритской «Диргхагамы» (см. выше), исследованием которой занимается Дженс-Уве Хартманн[17]. Японский ученый Сёдзэн Кумои в «Энциклопедии буддизма», в статье «Агамы», привел таблицу классификации сутр в китайских переводах и разделения агам по школам, в которой, опираясь на традиционную точку зрения, установил следующие соотношения:

1) «Диргхагама» принадлежит школе Дхармагуптаков;

2) «Мадхьямагама» и «Самъюктагама» — школе Сарвастивада;

3) «Экоттарагама» — школе Махасангхиков[18].

В этой же «Энциклопедии» Люй Шэн на основании исследований японских ученых внес уточнение в классификацию Сёдзэна Кумои: «Мадхьямагама» относится к школе Сарвастивада, а «Самъюктагама» — к школе Мулясарвастивада[19].

[14] *Banerjee A.Ch.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. P. 18–20.

[15] *Prabodh Chandra.* Bagchi. Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. P., 1927–1938. Vol. I. P. 158–159, vol. II. P. 382.

[16] Ibid. P. 203.

[17] *Hartmann J.-U.* Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama. P. 85.

[18] *Kumoi Shōzen.* Agāma // Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. Ceylon, 1961. P. 248.

[19] Ibid. P. 242 sq.

Далее было установлено, что «Диргхагама» и «Экоттарагама», по всей вероятности, были переведены не с санскрита, а с пракрита, скорее всего, с северо-западного пракрита гандхари[20].

Первые итоги сопоставления санскритских текстов, найденных в Центральной Азии, с китайскими переводами были подведены еще в 1932 г. Е. Вальшмидтом[21]. Но это еще не был конечный результат. С каждой новой находкой санскритского фрагмента состав хинаянского канона становился всё яснее. Результаты сравнения с китайскими агамами показали, что в распоряжении ученых в настоящее время наиболее полно представлен санскритский канон Сарвастивадинов, причем провести разделение в «Сутрапитаке» на тексты Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов, как правило, невозможно.

Установлено, что «Сутрапитака» Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов состояла из четырех агам, которые в общих чертах по составу соответствуют четырем никаям палийского канона:

«Диргхагама» соответствует палийской «Диггханикае»; «Мадхьямагама» соответствует палийской «Маджджхиманикае»; «Самъюктагама» соответствует палийской «Самъюттаникае»; «Экоттарагама» соответствует палийской «Ангуттараникае».

Каков был порядок агам в «Сутрапитаке», до сих пор точно не установлено. Эгаку Маэда, суммируя результаты работ японских ученых, указал семь различных способов соединения агам, засвидетельствованных в различных памятниках на санскрите и переводах буддийских сочинений на китайский язык[22]: 1) «Диргхагама», «Мадхьямагама», «Самъюктагама», «Экоттарагама» — в палийском каноне Тхеравадинов, в переводах на китайский язык Винаи школ Махишасаков и Махаснгхиков; 2) «Самъюктагама» и «Экоттарагама» в переводах на китайский язык Винаи Дхармагуптаков меняются местами; 3) «Самъюктагама», «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Экоттарагама» — в «Дивьявадане», «Махавьютпатти» и в переводе на китайский язык «Йогачарабхумишастры»; 4) «Самъюктагама», «Диргхагама», «Мадхьямагама», «Экоттарагама» — в переводе на китайский язык «Мулясарвастивада-винаякшудрака-васту»; 5) «Экоттарагама», «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Самъюктагама» и 6) «Экоттарагама», «Мадхьямагама», «Самъюктагама», «Диргхагама» — в ряде переводов н а китайский язык шастр и в апокрифических сутрах на китайском языке. Ряд ученых необоснованно приписывает эту традицию Сарвастивадинам; 7) «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Экоттарагама», «Самъюктагама» — в переводе на китайский язык «Махапаринирвана-сутры», выполненном в IV–V вв. неизвестным переводчиком («Трипитака Тайсё», № 6). Школа неизвестна.

Из этой сводки видно, что в основном засвидетельствованы три способа: на первом месте — «Диргхагама» или «Мадхьямагама»; на первом месте — «Самъюктагама»; на первом месте — «Экоттарагама».

Среди фрагментов рукописей из Турфана больше всего представлены две агамы: «Диргхагама» и «Самъюктагама». Меньше всего фрагментов «Экоттарагамы». Очевидно, у Мулясарвастивадинов на первом месте была «Самъюктагама», однако Сарвастивадины, канон которых формировался одновременно с каноном Тхеравадинов, на первое место ставили все же сутры «Диргхагамы» (т.е. «Сутры большого размера»).

---

[20] *Brough J.* A Kharoshthi Inscription from China // BSOAS. 1961. Vol. XXIV. Pt 3. P. 49; *Waldshmidt E.* Central Asian Sutra Fragments and Their Relation to the Chinese Agamas // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen. 1980. No. 117. S. 136–174.

[21] *Waldschmidt E.* Bruchstucke buddhistischer Sutras aus dem zentralasiatischen Sanskrit-Kanon // Kleiner Sanskrit-Texte. H. IV. Lpz., 1932. S. 229–233.

[22] *Egaku Mayeda.* Japanese Studies on the Schools of the Chinese Agamas // Symposien zur Buddhismusforschung. III, 1. S. 96.

Вопрос относительно выделения в каноне Сарвастивадинов пятой агамы — «Кшудракагамы» (палийская «Кхуддаканикая») в настоящее время нельзя считать решенным, хотя в Турфанской коллекции Германии и среди рукописей, найденных в Гильгите, есть санскритские тексты «Уданы», «Дхармапады», «Стхавирагатхи», «Виманавасту» и «Буддхавамша», которые могут быть соотнесены с палийскими текстами, составляющими «Кхуддаканикаю».

Японские ученые провели сравнение китайских переводов агам и палийских никай и пришли к выводу, что различия между агамами и накаями — двоякого рода: по составу входящих в них сутр и по их содержанию.

1. В китайском переводе «Диргхагамы» — 30 сутр; в палийской «Диггханикае» — 34. 10 сутр пали отсутствуют в китайском переводе; 6 китайских сутр не могут быть отождествлены с палийскими. В последние годы появилась возможность сравнить часть палийской «Диггханикаи» с санскритской — раздел «Шиляскандха». Как уже упоминалось выше, из Пакистана была доставлена рукопись «Диргхагамы», которая в настоящее время находится в частной коллекции. Немецкий ученый Дженс-Уве Хартманн по предоставленным ему фотографиям описал эту рукопись и сумел исследовать ее состав и содержание, хотя рукопись сохранилась не полностью. На последнем листе рукописи сохранились два «оглавления» в стихотворной форме: antaroddāna (т.е. название последней сутры и ее ключевые слова) и uddāna (т.е. названия сутр всего раздела и их ключевые слова). Хартманн исследовал оба «оглавления» и составил таблицу для части «Диргхагамы» — «Śīlaskandha», восстановив некоторые названия сутр[23]. В уддана сохранилось всего 23 названия сутр. Из них 13 названий соответствуют названиям соответствующих палийских сутр. 10 сохранилось только в переводе на китайский язык «Диргхагамы» школы Дхармагуптаков. Палийская «Диггханикая» начинается сутрой под названием «Брахмаджала». Санскритская «Диргхагама» заканчивается этой сутрой. Поскольку санскритская «Брахмаджала-сутра» известна по рукописям из Центральной Азии и по китайскому переводу, можно также провести сравнение содержания обеих сутр. Санскритская сутра намного полнее и приводит в подробностях все опасности, которые подстерегают последователей буддизма.

2. В китайском переводе «Мадхьямагама» — 222 сутры, в палийской «Маджджхиманикае» — 152. 19 палийских сутр не переведены на китайский язык.

3. Китайский перевод «Самъюктагамы» делится на 50 глав, палийская «Самъюктаникая» состоит из пяти ваггa, при этом половина санскритских сутр «Самъюктагама» отождествляется с санскритскими сутрами «Мадхьямагамы», другая половина — с сутрами «Экоттарагамы».

4. Китайский перевод «Экоттарагамы» состоит из 51 главы; палийская «Ангуттараникая» делится на 11 нипата и включает 169 глав[24].

При наличии текстологических различий содержание большинства палийских и санскритских сутр сходно. Как мы видели, расположение материала в палийской и санскритских «Сутрапитаках» различно. Это подтверждает предположение о том, что все школы формировали свои каноны одновременно и пользовались ранними проповедями Будды Шакьямуни, которые долгое время хранились в памяти его учеников. Обилие версий и санскритских редакций хинаянских сутр свидетельствует о том, что их тексты подвергались многочисленным редактурам.

---

[23] *Hartmann J.-U.* New Manuscript of the Dīrghāgama. P. 84–85.

[24] Мы пользуемся здесь пересказом работы: *Chizen Akanuma.* The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pāli Nikāya. Nagoya, 1929 (на яп. яз.), сделанным в кн.: *Banerjee A.Ch.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Рукопись из Байрам-Али и ее роль в изучении канона Сарвастивадинов

О существовании рукописи, о которой здесь пойдет речь, известно с 1966 г., когда в печати появилось первое сообщение об уникальной находке в Мервском оазисе, на территории плодоовощного совхоза № 6, неподалеку от города Байрам-Али[25]. Находка была по истине случайной: выравнивая поле, бульдозерист срыл небольшой холм. Среди комьев земли он обнаружил глиняный кувшин, разбившийся вдребезги. На землю высыпались старинные монеты, какая-то статуэтка и пачка слипшихся листов бересты с непонятными значками. Находка была доставлена в Институт истории АН Туркменской ССР. Археолог Ганялин привез обнаруженный клад в Ленинград. Заведующий Отделом Востока Государственного Эрмитажа профессор В.Г. Луконин определил, что в кувшине находились сасанидские медные монеты с датой: «18-й год правления Хосрова». Эта дата соответствовала 549 г. Статуэтка, сделанная из глины, была повреждена, но специалисты Государственного Эрмитажа узнали в ней один из вариантов изображения Будды Шакьямуни. Пачка берестяных листов была передана в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР, где реставратор Г.С. Макарихина путем невероятных усилий сумела в течение года расщепить ее на отдельные слои. Изучение первых отделенных листов показало, что это рукопись, написанная черной тушью письмом брахми. В результате реставрации восстановлены 150 листов размером 18,5×5 см, каждый из которых состоит из двух слоев бересты, проклеенных реставрационной бумагой. Палеографический обзор рукописи требует специального освещения. Датировка, сделанная на основе палеографии, позволяет растянуть процесс переписки отдельных частей рукописи на несколько веков: в ней есть листы, переписанные в посткушанский период, не позднее II в. Основная же масса, скорее всего, была переписана не позднее V в.

Пагинация позволила выделить три части рукописи, которые отличались как по почерку, так и по содержанию: первая часть содержала сочинение, наибольшее по объему: 68 л. Из них 41 л. лежал в конце пачки, 25 л. оказались в середине пачки, а два были найдены порознь в других частях рукописи. Сохранилась пагинация: л. № 5–69. Два первых листа, на которых нет пагинации, по содержанию могут быть определены как листы № 3 и № 4. Туземная пагинация имеет сбой 2 раза.

По содержанию первая часть рукописи представляет собой подборку сюжетных рассказов типа авадан и джатак, иллюстрирующих различные положения доктрины шравакаянов. Сочинение дошло до нас не полностью. Композиционно рассказы связаны с помощью уддана (uddāna), в каждом из которых перечислены названия 10–12 рассказов. Всего в тексте удалось насчитать 17 уддана и 190 названий рассказов, но не все из них сохранились. Встречаются рассказы, не отмеченные в уддана, и уддана, не раскрытые в тексте.

Сочинение носит ярко выраженный конспективный характер, что проявляется в следующем: 1) сюжеты большинства рассказов не раскрыты, упомянуты только имена некоторых героев и отдельные детали, по которым порой невозможно восстановить содержание и отождествить рассказ; 2) вместо рассказа иногда приводится только одна заключительная *гатха* или пословица, или сентенция из сутры, т.е. тот текст, который требовал заучивания наизусть и повторения в точности.

---

[25] *Воробьева-Десятовская М.И., Темкин Э.Н.* Индийские рукописи в Туркмении // Наука и жизнь. 1966. № 1. С. 26; *Воробьева-Десятовская М.И.* Находки санскритских рукописей письмом brāhmī на территории советской Средней Азии // Санскрит и древнеиндийская культура. Вып. 1. М., 1979. С. 123–33; *она же.* Памятники письмом kharoṣṭhī и brāhmī из советской Средней Азии (общий обзор) // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 22–96.

Приведенные особенности изложения позволяют предположить, что мы имеем дело с конспектом проповедника, выписавшего для себя (или заказавшего переписать) тексты, необходимые для проповеди, позволяющие быстро восстановить в памяти основную нить рассказа и процитировать некоторые детали и положения точно.

В 1999 г. американский ученый Ричард Саломон выпустил книгу, в которой содержится описание фрагментов рукописей на пракрите гандхари, они хранятся в Британской Библиотеке[26]. По всей вероятности, они происходят с территории Афганистана. Очевидно, это были свитки, сделанные из бересты, так же как и рукопись из Байрам-Али. Рукопись из Британской Библиотеки по содержанию близка к рукописи из Байрам-Али, включает отрывки из сутр, Винаи и авадан. Последняя часть сохранилась лучше других. Саломон считает, что аваданы, несмотря на их фрагментарный характер, по содержанию больше всего сходны с аваданами, сохранившимися в китайском переводе и относящимися к школе Дхармагуптаков. Можно предположить, что аналогичные сборники, пособия для дхармабханаков — буддийских проповедников, были в большом ходу в Индии уже в первых веках н.э.

Еще больше убеждают нас в этом предположении два других сочинения, обнаруженных в рукописи: выписки из Винаи школы Сарвастивадинов и выписки из сутр, излагающие догматику Сарвастивадинов в форме, близкой к абхидхармической: набор терминов и цитаты из сутр, раскрывающие их. Очевидно, это конспект агамы Сарвастивадинов. Этот текст занимает 48 листов без пагинации, последовательность листов не всегда ясна.

Чтобы пояснить, почему мы с такой уверенностью говорим о принадлежности данной рукописи школе Сарвастивадинов, обратимся ко второму, судя по пагинации, сочинению, которое не имеет заглавия, но сохранилось целиком: начинается с традиционного индийского благопожелания Siddham, затем следует уддана, которое полностью раскрывается в тексте, и, наконец, колофон. Сочинение занимает 13 л., имеющих пагинацию с 69 по 81. Текст написан на двух сторонах листа, причем на 10 первых листах — по 4 строки на каждой стороне. Три последних листа написаны убористо, более мелким почерком, по 5–6 строк на каждой стороне листа.

Сравнение с каноническим текстом Винаи школы Сарвастивадинов, сохранившимся на санскрите в виде незначительных отрывков и на китайском языке, а также с каноном Мулясарвастивадинов на санскрите и тибетском языке и каноном Тхеравадинов на языке пали подтверждает компилятивный характер данного сочинения. По структуре текста оно первоначально показалось нам сходным с «Винаяуттарагрантха». Санскритский текст этого сочинения до нас не дошел. Сохранился тибетский перевод «Винаяуттарагрантха» школы Мулясарвастивадинов, который близок тексту палийской «Париварапатха» и 8-й части китайского перевода Винаи Сарвастивадинов — «Shi-sung-lü». При внимательном изучении китайского перевода, представленного в «Shi-sung-lü», мы убедились, что заключительную часть китайского перевода составляет не «Винаяуттарагрантха» в краткой форме, а именно безымянное сочинение, которое оказалось в рукописи из Байрам-Али. Именно в нем конспективно изложено содержание «Винаяпитаки».

Как указывалось выше, сочинение заканчивается колофоном, который проливает свет как на данное сочинение, так и на историю санскритского канона Сарвастивадинов. Из этого колофона можно извлечь следующую информацию: 1) принадлежность текста, сохранившегося в рукописи, школе Сарвастивадинов; 2) состав Винаи Сарвастивадинов; 3) время письменной кодификации канона Сарвастивадинов относительно канонов других школ.

[26] *Salomon R.* Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments. L., 1999.

Приведем перевод этого колофона [л.80b(3)–81a(3)]:

«[Их] (имеются в виду случаи, когда можно отойти от правил, см. ниже. — *М. В.-Д.*) не [приводят] оба [сочинения] — „Prātimokṣa[sūtra]“ с „Vibhaṅga“ и „Vinayavastu“ из восемнадцати разделов, нет [их] в отдельной Nidāna, в „Vinayamātrikā“, в „Vinayapaṃcika“, в „Vinayaṣoddaśika“, в „Vinayautarika“. Закончена глава о собрании правил под названием „Сходка пятисот [bhikṣu], [не больше] и не меньше пятисот“. Заказавшему это написать с помощью „лучшего друга“, знатока Винаи, [представителя школы] Сарвастивадинов, ради пользы для себя [и] ради пользы для других, [и] всем буддам хвала!».

В настоящее время установлено, что Сарвастивадины (Vaibhaśikā) впервые появились в качестве самостоятельной школы после раскола буддийской общины при Ашоке (ок. 244–243 гг. до н.э.), согласно буддийской традиции, на соборе в Паталипутре[27]. Основным пунктом, по которому Сарвастивадины противопоставили себя Стхавирам (Тхеравадинам), было признание ими в качестве высшего авторитета «Abhidharmapiṭaka». В середине II в. до н.э. Сарвастивадины проживали на территории Пешавера, Западного Кашмира, Матхуры и Шравасти[28]. В VII в. Сарвастивадины распространились на значительные территории, охватывающие всю Северо-Западную Индию, Кашмир, Афганистан и Восточный Туркестан[29]. Находка рукописи, относящейся к Сарвастивадинам, в районе Мерва, позволяет продвинуть границу распространения этой школы далеко на запад.

В колофоне рукописи из Байрам-Али имеется прямое свидетельство связи традиции Винаи Сарвастивадинов с собором в Раджагрихе. Несмотря на лакуну в последней строке л. 80б(5), в колофоне все же можно увидеть заключительную формулу, очень близкую к колофону 11-й части «Cullavagga» — «Pañcasatika-kkhandhaka»: «imāya kho pana vinayasaṃgītiyā pañca bhikkhu satāni anunāni anadhikāni ahesuṃ, tasmā ayaṃ vinayasaṃgīti pañcasatīti vuccatīti» — «Теперь, когда 500 бхикшу, ни одним не меньше, [ни одним] не больше, приняли участие в собрании правил Винаи (букв. „в спевке Винаи“. — *М. В.-Д.*)... это собрание правил Винаи называется [собранием] 500». Виная, записанная на соборе в Раджагрихе, пользовалась наибольшим авторитетом как самая древняя, составленная до Вайшалийских «ересей». Именно с этим собором, как видно из колофона, связан текст Винаи Сарвастивадинов. Можно предположить, что описание собора в Раджагрихе могло войти в качестве самостоятельной — 18-й части «Vinayavastu» Сарвастивадинов.

Что касается остальных сочинений, перечисленных в колофоне рукописи из Байрам-али, они могут быть соотнесены с рядом известных сочинений других школ.

Таким образом, ядро Винаи Сарвастивадинов составляли три сочинения, указанные в колофоне рукописи и сохранившиеся в китайском и тибетском переводах, — это «Prātimokṣasūtra» и комментарии на нее — «Vinayavibhaṅga» и «Vinaya-vastu». Остальные сочинения, упомянутые в колофоне, представляют собой дополнения по более частным вопросам и компиляции.

Содержание цитат из сутр, представленных в рукописи из Байрам-Али

Цитаты из агам Сарвастивадинов, очевидно, выбраны автором конспекта или проповедником неслучайно. В них содержатся указания для шраваков, которые (указания) должны привести их к освобождению от страданий. Основные направления Шравакаяны Сарвастивадинов в тексте сформулированы следующим образом.

[27] *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955. P. 131.
[28] Ibid. P. 132.
[29] Ibid. P. 36–37.

1. «Sandarśamārtham» — «ради достижения правильных взглядов» — общая формула, определяющая цель учения. Как показывает текстологический анализ, смысл этой формулы состоит в освоении первого этапа «восьмичленного пути» спасения и постижении «четырех благородных истин». Эта формула раскрывается в более конкретных задачах, стоящих перед шраваками: «...ради [освоения] того, что следует изучать в совершенстве, ради ускорения пути к обряду правраджьи, ради достижения правильных взглядов Бхагаван поведал эту сутру» (л. 25а3)[30]; «...ради достижения способности понять причинно-следственную зависимость начинается эта сутра» (л. 43а2); «...для тех, кто пошел недостойным путем, кто посвятил себя мелким, корыстным интересам... ради достижения истинного знания и правильных взглядов начинается эта сутра» (л. 39а1–2); «...чтобы правильно отразить в сутрах образ жизни полностью просветленных... чтобы показать его на примерах... Бхагаван эту сутру сказал» (л. 30а3–4).

2. Достижение правильных взглядов на страдание и мирское понятие счастья: «...для того, чтобы страдание прекратилось, чтобы уничтожить страдание в жизни, говорится эта проповедь дхармы Ведущим...» (л. 41б3); «...ради правильных взглядов на счастье и результативность поступков...» (л. 48а1).

3. Освобождение от оков бытия: «...ради полных жизни, обуреваемых желаниями, жаждущих наслаждаться, стремящихся родиться вновь [в раю], приходящих в огорчение от несчастий в жизни... начинается эта сутра» (л. 43а3–4); «...ради спасения злых, испепеленных ненавистью, пылающих огнем гнева...»; «...ради достижения способности к сосредоточению и достижения правильных взглядов Бхагаван эту сутру сказал» (л. 23б1–2); «...для того, чтобы усилия пылающих огнем страстей, огнем злобы... тремя огнями пылающих, в огне клеш горящих, не пропали, во благо использовались, эта сутра начинается» (л. 28а1–3); «ради (помощи тем), кто жаден до плотской пищи, кто стремится родиться на небе... тем, у кого затемнено сознание, тем, кто не понимает необходимости прекращения жадности к пище... начинается эта сутра» (л. 42б3–4).

4. Устранение ложных взглядов относительно собственной личности: «...ради тех, кто впал в заблуждение относительно собственного существования... относительно группы привязанностей... начинается эта сутра» (л. 45а1).

5. Путь к спасению — через накопление заслуг: «...ради спасения тех, у кого отсутствуют поступки, ведущие к накоплению заслуг и в большинстве случаев нет заслуг, ...ради увеличения способности к накоплению поступков, ведущих к заслугам, для тех, кто стремится получить лучшую долю...» (л. 26а2–4); «...для достижения правильных взглядов на поле заслуг начинается эта сутра» (л. 46а2).

6. Необходимость активных действий и стараний: «...для того, чтобы утвердиться в пяти видах преуспевания и для закрепления за шраваками заслуги усердия начинается эта сутра» (л. 41б4); «...ради прекращения лености в наблюдениях за жизнью живых существ Бхагаван эту сутру сказал» (л. 35б1–2).

7. Пробуждение сознания и понимание смысла спасения: «ради пробуждения сознания [верующих] Он спасает» (л. 42б1); «...ради достижения благородного пути теми, кто обладает сознанием, ради увеличения их способности к осознанию... начинается эта сутра» (л. 39а3–4).

Как видно из приведенных цитат, путь спасения Сарвастивадинов — общий для всего раннего буддизма; те же положения прослеживаются в сутрах Тхеравадинов. При внимательном рассмотрении задач, которые ставил перед собой проповедник, отчетливо видно, что главное, на что направлены сутры Сарвастивадинов, — это

[30] Пагинация листов в тексте рукописи отсутствует; листы были пронумерованы в процессе реставрации условно, в порядке их нахождения in situ, от № 1 до № 48.

просвещение масс и доведение их до понимания того, что путь к спасению лежит прежде всего в осознании ими необходимости спасения. В сочинении ничего не сказано о нирване как о конечной цели спасения, ибо объяснить непросвещенным массам, что истинное спасение лежит в прекращении всякого существования, в растворении, в небытии, невозможно. Стремясь вырваться из страданий, человек все же продолжает цепляться за жизнь и с ней связывает все надежды на лучшее будущее: он стремится получить хорошее перерождение, рождение на небе, в раю и т.д. Без необходимой умственной и психической подготовки ему нельзя объяснить, что истинное благо состоит в том, чтобы не родиться вновь, а путь к небытию лежит через осознанный отказ от всех материальных благ, всех духовных привязанностей, пищи и постепенное уничтожение всех связей с жизнью. Для неразвитого, необразованного человека ориентиром в жизни служат чувственные желания и удовлетворение плотских потребностей. Чтобы спасти такого человека, нужно заставить его думать, развить его мозг, подготовить его к восприятию азов учения — «четырех благородных истин» и «восьмичленного пути спасения». Лишь специально подготовленные люди могут понять, что такое нирвана, и только люди с высокоразвитым мышлением и психикой могут осознать ее необходимость. Именно через просвещение, через развитие способностей к мышлению, через тренировку психики с использованием всех достижений системы йога, выработанных культурной традицией Индии, возможно подвести человека к нирване. Это, по всей вероятности, хорошо понимали проповедники раннего буддизма, обращаясь со своей проповедью к неподготовленной массе. Отсюда — кажущийся примитивизм ранних сутр, шаг назад по сравнению с достижениями индийской культуры и философии, растянутость и бесконечные повторения. Их главная цель — устная проповедь перед неподготовленной аудиторией. В них нельзя искать достижений буддийской философии и психологии, они представляют собой популярное изложение идей, которые могут подготовить к восприятию этих достижений. Такой вывод напрашивается прежде всего при знакомстве с текстом рассматриваемого сочинения.

В этой связи следует упомянуть, что в колофоне ко второй части рукописи, приведенном выше, переписчик просит для себя в награду за труд не земных благ, а «избавление от неведения». О «неведении» как об одном из главных зол и необходимости его устранения рассказывается и в самом тексте (л. 39а). Главной заслугой учения автор называет то, что оно «освещает тьму... делает добро и провозглашает истину во всей полноте» (л. 40а1), а проповедник, помогающий людям усвоить учение, достоин наивысших почестей: «Среди людей обучающий человек — лучший из всех живых существ» (л. 8а1–2). В сочинении прославляется prajñā — «интуитивное знание, мудрость»; «prajñā hi śreṣṭa lokasyeti» — «именно интуитивное знание есть лучшее в мире (благо)» (л. 36а4); «prajñā hi loke parama sukhānaṃ» — «ведь интуитивное знание в мире — высшее (из всех) видов счастье» (л. 36а5). Термин prajñā входит в качестве составляющего в термины catvāri balāni и paṃca balāni — «четыре силы» и «пять сил», которые употребляются для характеристики умственного и психического развития человека.

Ближайшей доступной для понимания масс целью в сутрах раннего буддизма, так же как и в данном сочинении, объявляется архатство. Архат достигает спасения в этой жизни, закончив круг перерождений во всех трех мирах. В сочинении подробно описаны все этапы пути к архатству, начиная с «вступления в поток» (л. 12б). Указаны конкретные поступки, которые облегчают путь к архатству: dharma-śravaṇa — «слушание дхармы» (л. 20б, 21а, 22б), превращение в ārya śrāvaka — «благородного шраваку» (л. 13а,б; 14а,б; 15а,б; 16а,б; 17а). Подробно освещена роль «благородного шраваки» в жизни вставших на путь спасения, прославляется путь шраваки (шравака сравнивается с райским деревом париятракой). Описываются «плоды от

превращения в шраману» (л. 12б, 39б) и «пять видов пользы» от следования дхарме (л. 24б, 33б, 36а и др.).

В сочинении поясняется большое количество технических терминов, таких как dhātu, skandhā, upādāna-skandhā, pratītya-samutpādā, āyatana, āhāra и др.

Таким образом, рассматриваемое сочинение можно считать типичным изложением основ раннего буддизма. Что касается догматики школы Сарвастивадинов, то она почти не отличается от догматики других ранних буддийских школ.

Терминология раннего буддизма

Целью исследования является текстологический анализ сочинения, содержащегося в рукописи из Байрам-Али, и выяснение круга терминов, как общебуддийских, так и отличающих Сарвастивадинов от Тхеравадинов. Философская интерпретация некоторых терминов и концепций Сарвастивадинов на данном этапе изучения раннего буддизма кажется преждевременной. Работа с текстом палийского канона подтвердила это предположение: несмотря на богатство и длительный период изучения палийской литературы, многие термины не получили удовлетворительной интерпретации. Медленно движется работа по установлению санскритско-палийско-китайско-тибетских терминологических соответствий, без которой невозможно научное изучение раннего буддизма.

Переводить текст, насыщенный терминами и по лаконичности часто приближающийся к шастрам «Абхидхармапитаки», — задача сложная, требующая хорошего знания буддийской терминологии и ее русских эквивалентов. Абхидхармические тексты при исследовании терминологии привлекались нами лишь иногда, так как они представляют более позднюю традицию. Попытка сравнения системы терминов данного сочинения с «Абхидхармакошей» показала, что в нем представлена традиция сутр, исходящая из феноменального мира и отличная от абхидхармической традиции, где изложение материала доведено до уровня философских абстракций.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что основной упор в раннем буддизме делался на изучение nāma, т.е «идеального сознания», а не «материального». Доктрины кармы, перерождений и спасения объясняются на основе анализа сознания в его «хорошем, плохом и промежуточном» состояниях. Во многих сутрах почти в одних и тех же выражениях описывается функция сознания во взаимодействии с различными объектами и в различных состояниях, наблюдения за различными видами чувств, желаний и т.д., за сопутствующими им факторами. Анализируется весь комплекс причин, которые приводят к данным сочетаниям. Единственный путь, который ведет к «очищению» живых существ, согласно «Satipaṭṭhāna-sutta» («Dīghanikaya», II, 290–315), связан с практикой наблюдения за природой тела (kāya), чувств (vedanā), сознания (chitta), дхармами. Это свидетельствует о психологизме раннего буддизма. Вобрав в себя лучшие традиции индийской культуры, буддизм формулировал свою философию на базе терминологии добуддийской философии, а в свою практику включил все достижения йогической системы. Помимо развития умственной деятельности, он обращал особенно большое внимание на развитие психики, совершенствование психического склада того, кто вступил на путь спасения. Уровень способности управлять своими чувствами, отключать их на время, определял степень продвинутости индивида на пути к полному отключению всех чувств и сознания, которое должно произойти в один прекрасный момент и которое и есть нирвана. Без психологического подхода невозможно понять и осмыслить многие термины сутр и большинство терминов, засвидетельствованных в нашем памятнике.

Психологический подход к интерпретации ряда терминов раннего буддизма, намеченный еще в трудах Ф.И. Щербатского и русской школы буддологии, получил дальнейшее развитие в трудах буддологов нашего времени.

Обратимся к терминологии памятника.

Термин indriyā — «психические способности» объясняется с помощью следующих терминов:

1) aparipakvendriya — «тот, у кого не созрели психические способности»;

2) indriya-paripāka — «тот, у кого созревают психические способности»;

3) kālaṃ [indriyānāṃ] paripāka — «тот, у кого исчерпаны психические способности».

Эти три состояния могут быть соотнесены с характеристикой детского возраста, юности и старости.

4) vikālendriya — «тот, у кого психические способности не соответствуют времени (или возрасту)».

Термин «paṃca-indriyāni» — «пять психических способностей» связан с термином «paṃca balāni» — «пять сил»: полностью развивший свои психические способности обладает «пятью силами». Каковы же эти «пять способностей» и «пять сил»? — Это śradhā — «вера», vīryā — «энергичность, усердие»; smṛti — «осознанность всего»; samādhi — «сосредоточенность» и prajñā — «мудрость, интуитивное знание». У Сарвастивадинов, так же как и у Тхеравадинов, засвидетельствована матрика catvāri balāni — «четыре силы», которая представляет собой тот же набор, за исключением śradhā — «вера». В тексте из Байрам-Али особенно большое место удаляется пояснению термина smṛti. Буквальное значение слова smṛti — «восстановление в памяти, воспоминание» (имеется в виду «припоминание своих прежних перерождений»). В сутрах Сарвастивадинов, как и у Тхеравадинов, под этим термином понимается осознанное отношение к окружающей жизни и к своим поступкам в трех временных аспектах: настоящем, прошедшем и будущем. Это то самое «осознание», без которого невозможна нирвана. Если достигнуто состояние «осознанности», согласно данному тексту, индивид получает «три силы» и тем самым достигает начальной стадии просветления. «Осознанность», таким образом, выступает как первый из «факторов просветления» — bodhyaṇga. У Сарвастивадинов, как и в палийском каноне, таких факторов всего семь.

Степень развития indriyā — «психических способностей» и «пяти сил» определяют bhūmi — «уровень развития психического склада». В рассматриваемом контексте термин bhūmi употребляется только в этом значении и определяется с помощью терминов «четыре силы» и «6 āyatanā». В палийском каноне это значение не засвидетельствовано. Обычное число «уровней» шраваков — семь. Из-за лакун в тексте рукописи невозможно установить, сколько «уровней» признавали Сарвастивадины, по всей вероятности, у них было «девять уровней» — nava-bhūmi — в одной из цитат упоминается «девятый уровень» (л. 9б, стк. 5). Это же число уровней засвидетельствовано в «Абхидхармакоше» Васубандху. Названия уровней в тексте не приводятся.

Важное место в тексте занимает трактовка термина ṣaḍ āyatanā — «шесть источников сознания», которые делятся на ādhyātmikāyatanā или sparṣāyatanā — «внутреннюю или контактирующую сторону источников сознания», т.е. «органы чувств», и bāhyātanā — «внешнюю сторону источников сознания», т.е. «объекты восприятия». Термин āyatana рассматривается в данном тексте так же, как в сутрах, с точки зрения объяснения потока сознания. Эта традиция отличается от абхидхармической, представленной в «Абхидхармакоше» Васубандху и в «Абхидхармасамуччае» Асанги, где термин āyatana рассматривается в тесной связи с терминами dhātu — «элемент» и skandha — «группа». Эти три термина вместе образуют tri dharma как уникальные дхармы преходящего существования. В сутрах это компоненты личности и относятся

к феноменальному миру; так же в нашем тексте: «...ete āyatanā skandhā satva-prajñāpti...» — «эти источники сознания и группы [привязанностей] служат для интерпретации живых существ» (л. 43б4). Термин dhātu — «элемент» в данном тексте употребляется только в значении «физический элемент» (см. «четыре элемента» и «шесть элементов», л. 43б). Термин skandha — «группа» связан с термином «дхарма» в значении «элемент, единица потока сознания» (л. 26б), dharma-skandha в этом контексте значит «классификация элементов сознания». В тексте рассматривается благое состояние сознания, имеющее тенденцию к росту (см. л. 26б), и «состояние сознания, подверженное изменению к худшему» (см. там же).

Другое значение термина skandha в рассматриваемом сочинении связано с его употреблением вместо upādāna-skandha — «группы привязанностей»: paṃca-upādāna-skandhā — «пять групп привязанностей к бытию» — факторы, тормозящие подготовку индивида к просветлению, которые преодолеваются с помощью «четырех сил» и «пяти сил» (см. л. 43б, 45а).

С помощью ādhyātmāyatanā — «органов чувств» — можно, согласно тексту, получить «пять видов истинного знания» — paṃca jñānā (см. л. 33б). Из «пяти видов» в тексте объяснен только один — pratyavekṣaṇā — «внутреннее постижение» (см. л. 29а).

Учение о «четырех силах» в тексте прямо соотнесено с учением о «правильных взглядах» — samyak-dṛṣṭi — и «ложных взглядах» — dṛṣṭi или mithyā-dṛṣṭi. «Правильные взгляды» — это понимание того, что «лучший из путей — восьмичленный; лучшие из истин — четыре благородные» (л. 32а). Тот, кто не понимает этого, стоит на ложном пути, имеет «ложные взгляды». Перейти с ложного на правильный путь можно с помощью «четырех сил», т.е. с помощью совершенствования психики. Совершенствование психики ведет к śamatha — «успокоению сознания», результатом чего, согласно традиции сутр, является vipaśyanā — «интуитивное постижение». В данном памятнике термины śamatha и vipaśyanā рассматриваются, в соответствии с традицией сутр, как dvi dhamma (пали) — «две дхармы», связанные с «четырьмя силами» (см. л. 9б). В поздних абхидхармических текстах термин śamatha-vipaśyanā употребляется в значении «медитация».

Как видно из приведенных цитат, большинство терминов памятника связано с выражением идеи психического совершенствования как главного способа подготовки индивидуума к просветлению и нирване. С ним связано и понятие «осознанности», и приобретение «пяти видов истинного знания» — paṃca-jñānā, и избавление от «неведения» — avidyā и «ложных взглядов». Термин paṃca abhijñā (или ṣaḍ abhijñā) — «пять видов запредельного знания» (или «шесть видов запредельного знания») в сутрах Сарвастивадинов, процитированных в сочинении, так же как и в ранних сутрах Тхеравадинов, не встречается. Не засвидетельствованы и его отдельные компоненты — различные виды «запредельного знания».

Параллельно этой группе терминов, связанных с совершенствованием психики, в памятнике представлена и другая — термины, выражающие идею накопления «заслуг» — puṇya через «моральное поведение» — brahmācārya, «даяние» — dāna и т.д., т.е. обычный набор терминов, сближающий буддизм с другими индийскими религиозно-этическими учениями. Путь спасения через нравственное совершенствование рассчитан на неподготовленную массу, для которой он и понятен, и доступен. Это — низший этап, в течение которого человек продолжает оставаться в кругу перерождений. Выход из круга перерождений происходит через отказ от «материальных заслуг» — aupadhikā: «пандитами в последнем перерождении в мире прекращено поведение, ведущее к накоплению заслуг...» (л. 25б4). В памятнике представлены два ряда терминов: один — для «низшего уровня» — saptaupadika-puṇya-kṛya-vastūni — «семь объектов действия для приобретения материальных заслуг, которые ведут к пе-

рерождению». Другой — для «высшего уровня»: sapte ca nir[opa]dhi iti — «при наличии семи [объектов действия] для свободного от основы перерождения» (л. 25б3).

Терминология Сарвастивадинов, представленная в данном памятнике, лишь незначительно отличается от терминологии палийского канона. Различия касаются в основном следующих матрик.

1. Термин ṣaṭapi dharma-skandha-sahāsreṇI — «шесть тысяч основных терминов учения» (л. 3б2) засвидетельствован только у ранних Сарвастивадинов. В «Абхидхармакоше» — «восемьдесят тысяч основных терминов учения», у Тхеравадинов, так же как и в махаянских сутрах, «восемьдесят четыре тысячи».

2. Термин paṃca puṇya-kriya-vastūni — «пять объектов действия для приобретения заслуг» совпадает с терминами «Абхидхармакоши» и «Махавьютпатти», но отличается от палийского: у Тхеравадинов только «три объекта действия для приобретения заслуг».

3. В палийском каноне отсутствует матрика sapta aupadhikāni puṇya-kriyā-vastūni — «семь объектов действия для приобретения материальных заслуг, которые ведут к перерождению».

4. У Сарвастивадинов — paṃca jñānā «пять видов истинного знания», в палийском каноне — cattāri nānā — «четыре вида истинного знания».

5. В палийском каноне отсутствует матрика daśādi ānuśaṃsā — «десять (и другое количество) видов пользы» (л. 38а).

6. В палийском каноне термин bhūmi в значении «уровень психического склада» не засвидетельствован. Отсутствует также матрика «nava bhūmi» — «девять уровней» (см. выше).

7. В палийском каноне отсутствует термин ātma-dṛṣṭi — «заблуждение относительно существования собственного Я» и jīva-dṛṣṭi — «заблуждение относительно жизни», которые, так же как и в абхидхармической литературе, и в Махаяне, включены здесь в термин satkāyadṛṣṭi (pāli sakkāyadiṭṭhi) — «заблуждение относительно реальности существования тела». Однако палийский канон помогает проследить, как произошло это включение (см. л. 40б).

С другой стороны, ряд терминов, общих для Сарвастивадинов и Тхеравадинов, отличается от традиции, представленной в «Махавьютпатти» и «Абхидхармакоше».

Терминологический ряд — матрика [śraddhā], śīla, śruta, tyāga, prajña — «вера, благочестие, образованность, самоотречение, интуитивное знание», где про последний термин сказано: «prajñāca paṃcamaḥ» — «и интуитивное знание (или мудрость) — пятое» как средство обрести «правильный путь» (л. 32а3), засвидетельствован только в палийском каноне. В «Абхидхармакоше» и в «Махавьютпатти», равно как и в махаянских сутрах, он отсутствует.

Матрика trayaḥ āsravā — «три вида загрязнения» (или «аффективных состояний») — kāma, bhāva, avidyā, представленная у Сарвастивадинов и Тхеравадинов, в «Абхидхармакоше», «Абхидхармасамуччае» и махаянских сутрах заменена другой матрикой.

Термин paṃca dṛṣṭi — «пять групп заблуждений», засвидетельствованный в «Абхидхармакоше» и «Махавьютпатти», у Сарвастивадинов и в палийском каноне отсутствует (см. л. 40б), хотя в палийском каноне вразброску представлены все составляющие этой матрики.

Два термина, встречающиеся в тексте, не удалось интерпретировать с помощью имеющихся в нашем распоряжении источников: 1) saptā saptati aṅga-pudgala-sahasreṇi — «семьдесят семь тысяч личностей» (л. 4а); 2) smṛti-dovārika — букв. «привратник осознанности» или «придверие осознанности» (л. 34б).

Не найдено аналогий и для некоторых образных выражений, например: «четыре физических элемента» обычно обозначаются как catvāraḥ dhātūni; в тексте вместо этого catvāro rathā — «четыре повозки».

Нами сделана попытка сравнить интерпретацию в общей сложности около ста технических терминов, засвидетельствованных в данном тексте и у Тхеравадинов, и только в десяти из них встретились расхождения с палийским каноном и с абхидхармической традицией. Эта статистика показывает, что канонические тексты различных школ раннего буддизма лишь незначительно отличаются друг от друга. В большинстве случаев термины не могут служить критерием для отнесения текста к определенной школе.

Summary

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya
Re the problem of dogmatics of the early Buddhism

The manuscript represented in the paper was found in the Merv oasis (Turkmenia) as early as 1966. It is dated from the 2nd–5th centuries A.D. Its first part is occupied with the *sūtras'* texts belonging to Dirghāgama of the Sarvastivāda school. There are only short quotations from the *sūtras*. The *sūtras* traditionally interpret the philosophical term *nāma* or *spirit* or *consciousness* as something ideal. The texts serve the purpose of preparing consciousness to the full liberation. They contain a number of terms which explain the state of consciousness at every point of its movement to the liberation. It is possible to interpret these terms in the context of Sarvastivāda school only. The codification of Sarvastivāda canon was going on at the same time with that of some other schools, for example, with the Pāli canon of the Theravāda school. It enables us to compare the terminology of the Merv *sūtras* with that of Theravāda school. Two other sources for the comparison are the *Abhidharmakosha* text (the 5th cent. A.D.) and the terminological compendium *Mahāvyutpatti* (the 1st–5th cent. A.D.). The comparison showed that we could observe the tendency towards the broadening and deepening of the significance of some terms or the appearance of the new ones. The conclusion is made that the absence of a broad context does makes it impossible to interpret some isolated terms.

И.Т. Зограф

Простое предложение в языке памятников средневековой китайской литературы[1]

1.1. Китайский язык принадлежит к тем языкам, для которых фундаментальным (доминирующим) порядком слов является SVO. Это значит, что в простом повествовательном предложении нейтрального стиля с именными субъектом и объектом и предикатом, выраженным переходным глаголом, субъект занимает место перед глаголом, а объект — после глагола; объект не маркирован никакими служебными элементами (徐信 解開包裹 *Сюй Синь цзекай баого* «Сюй Синь развязал узел» [Цзин, 95])[2].

Сказуемое имеет простейшую форму, если это непереходный глагол или прилагательное. Именное сказуемое состоит из связки и следующей за ней именной части, выраженной существительным (李主管到了 *Ли чжугуань даоляо* «Приказчик Ли пришел» [Цзин, 48]; 此事日久自明 *Цы ши жи цзю цзы мин* «Это дело со временем само собой прояснится» [Цзин, 23]; 他是一箇老人家 *Та ши игэ лао жэньцзя* «Он старый человек» [Юань, 164]).

Сказуемое, выраженное переходным глаголом, требует распространения предложения одним или несколькими дополнениями. Прямое дополнение (объект действия) стоит непосредственно после глагола или же при определенных условиях может занимать позицию перед глаголом, будучи введено в собственно среднекитайском предлогом 把 *ба* или 將 *цзян*, т.е. имеет коррелятивный грамматический признак, отличающий его от послеглагольного объекта, такого признака не имеющего[3]. Маркированный объект встречается в текстах реже, чем немаркированный.

Условия употребления «конструкции воздействия», как называет конструкцию с предлогами 把 *ба* и 將 *цзян* проф. Ван Ли[4], в среднекитайском языке обычно следующие:

---

[1] Речь идет о памятниках китайской литературы X–XV вв., написанных языком, близким к разговорному (*байхуа*). Характеристику памятников см. в нашей монографии: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.

[2] Полные названия сокращенных обозначений при примерах приведены в конце статьи.

[3] Следует оговорить, что прямое дополнение может быть вынесено вперед (в позицию перед подлежащим или между ним и глаголом) и без служебных слов 把 *ба* и 將 *цзян*, например, при эмфазе, когда какой-то элемент высказывания, в том числе и прямой объект, выделяется посредством синтаксической позиции; при этом вынесенное вперед слово оформляется грамматическими элементами типа 都 *ду*, 也 *е* и т.д. Эти случаи относятся, однако, к иной речевой ситуации — они связаны с эмоционально окрашенной речью (см. ниже).

[4] Проф. Ван Ли (Ван Ляо-и) так называет эту конструкцию, поскольку она может быть образована, по его мнению, только с теми глаголами, которые обозначают активное воздействие субъекта на объект, и невозможна при глаголах, относящихся к психической деятельности человека, обозначающих чувственное восприятие, и некоторых других подобного рода (см.: *Ван Ляо-и.* Основы китайской грамматики. М., 1954, с. 120–122). Ван Ли сформулировал условия употребления «конструкции воздействия» в основном на материале языка романа «Хун лоу мэн» (XVIII в.), но в более раннем языке (средневековом *байхуа*) эти условия не были столь строгими и конструкция с 把 *ба* или 將 *цзян* была возможна и при таких глаголах, как 看 *кань* «смотреть», 說 *шо* «говорить», 言 *янь* «сказать», 告 *гао* «сказать», 分付 *фэньфу* «велеть», 傳 *чуань* «передавать», 覆 *фу* «отвечать», «передавать», 當 *дан* «считать», 調戲 *тяоси* «соблазнять», 記心 *цзисинь* «помнить» и др., хотя, конечно, такие случаи были не слишком частыми.

© И.Т. Зограф, 2006

глагол не должен занимать заключительную позицию в предложении[5] — после него следует либо какое-нибудь знаменательное слово (косвенное дополнение или другое слово, например обстоятельство места, подчиненное глаголу и занимающее позицию после него), либо служебный элемент (модификатор, результативная морфема, глагольный суффикс). Прямое дополнение, как уже известное, выносится вперед, и новым в высказывании является то, что сообщается косвенным дополнением или самим глаголом, хотя эти условия не всегда обязательны (把文簿呈張員外 *Ба вэньбо чэн Чжан юаньвай* «Он представил счетную книгу господину Чжану» [Цзин, 48]; 將小婦人典與他人 *Цзян сяофужэнь дянь юй та жэнь* «Он отдал меня в залог другому» [Цзин, 85]; 將他拿住 *Цзян та начжу* «Они схватили его» [Ши, 10, 22]; 把他房奩和我的家私都搬將去 *Ба та фанлянь хэ воды цзясы ду баньцзянцюй* «Они увезли ее приданое вместе с моим имуществом» [Цзин, 54]; 故意將銀子丟在地下 *Гуи цзян иньцзы дю цзай ди-ся* «Он нарочно положил слиток серебра на землю» [Шуй А, 112]; 把我推搶出來 *Ба во туйцянчулай* «[Хозяин] выставил меня [за дверь]» [Юань, 323]).

1.1.1. Позиция косвенных дополнений зависит от их конкретного значения и вводящих их предлогов:

дополнение со значением адресата, которое выступает лишь при глаголах давания, могущих иметь после себя два дополнения — название лица (косвенное дополнение) и название предмета (прямое дополнение), вводится предлогом 與 *юй* и ставится после глагола-сказуемого; при наличии прямого дополнения (которое часто либо выносится вперед, либо опускается) косвенное обычно стоит после прямого, следующего непосредственно за глаголом-сказуемым (в юаньских пьесах у него нет фиксированного места); такое дополнение может и не иметь предлога — тогда оно располагается сразу за глаголом-сказуемым, а прямое дополнение следует за ним. Косвенное дополнение, выраженное местоимением, отмечено и после глагола-сказуемого, и после прямого дополнения. Косвенное дополнение с предлогом 與 *юй* при глаголах речи (說 *шо* «говорить», 告 *гао* «сказать», 報 *бао* «докладывать», 解 *цзе* «разъяснять», 述 *шу* «рассказывать» и др.) обычно стоит после глагола-сказуемого, но при глаголе 說 *шо* «говорить» оно может быть и после, и перед ним. Для адресата речи наряду с 與 *юй* имеется и специальный предлог 對 *дуй* (он употребляется, как правило, при глаголах 說 *шо* «говорить», 道 *дао* «сказать», 說道 *шодао* «сказать») — дополнение с ним ставится перед глаголом-сказуемым, а после глагола обычно следует прямая речь (хотя это и необязательно). При глаголах речи после косвенного дополнения (или после самого глагола, если косвенное дополнение находится перед глаголом) может стоять второй глагол (обычно со значением «знать» — 知道 *чжидао*, 知 *чжи*, 得知 *дэчжи*), обозначающий цель или результат действия первого глагола — глагола речи (присутствие второго глагола необязательно) (送些錢鈔與公人 *Сун се цяньчао юй гунжэнь* «[Настоятель] подарил немного денег чиновнику» [Цзин, 22]; 遞些物與李主管 *Ди се у юй Ли чжугуань* «Она передала приказчику Ли какие-то вещи» [Цзин, 47]; 我賞與你百姓 *Во шан юй ни байсин* «[Эти] народы я дарую тебе» [Ши, 10, 17]; 你且賣半隻與俺 *Ни це май бань чжи юй ань* «Продай мне половину [собаки]» [Шуй А, 56]; 我也遞老王一 鍾酒 *Во е ди лао Ван ичжун цзю* «А я поднесу старику Вану чарку вина» [Юань, 149]; 道與紅娘 *Дао юй Хун-нян* «Я сказала Хун-нян» [Си, 70]; 我與你說 *Во юй ни шо* «Я скажу тебе [все]» [Юань, 323]; 我說與你 *Во шо юй ни* «Я скажу тебе [эти правила]» [Си, 134]; 走來對劉官人說道 ... *Цзоулай дуй Лю гуаньжэнь шодао*... «Он пришел и ска-

[5] Тем не менее, в среднекитайском языке рассматриваемую конструкцию можно встретить и при глаголе в словарной форме, т.е. употребленном без оформления и без каких бы то ни было определений к нему, а для стихов в юаньских пьесах это оказывается совершенно нормальным явлением; причем глагол может быть не только двусложным, но и односложным: 把先生助 *ба сяньшэн чжу* «помог вам» [Си, 201]; 將賊了誅 *цзян цзэйцзы чжу* «уничтожил разбойников» [Си, 201]; 又要把水挑 *ю яо ба шуй тяо* «опять надо носить воду» [Юань, 178]; 把頭低 *ба тоу ди* «опустил голову» [Си, 160].

зал господину Лю...» [Цзин, 76]; 報與 郡王得知 *Бао юй цзюньван дэчжи* «Доложили [об этом] князю» [Цзин, 10]; — 向不 曾對你說知 *Исян буцэн дуй ни шо чжи* «Я прежде никогда не говорил тебе [об этом]» [Цзин, 90]);

дополнение со значением бенефицианта вводится предлогом 替 *ти* «для», «ради», «вместо», «за», «у» или упомянутым предлогом 與 *юй*, но ставятся они перед глаголом-сказуемым; без дополнения предлог невозможен — в текстах периода Сун–Юань, если опускается дополнение, должен быть опущен и предлог; здесь употребляется любой глагол независимо от его семантики (這錢自有人 替我出 *Чжэ цянь цзы ю жэнь ти во чу* «Есть кому вместо меня отдать деньги [князю]» [Цзин, 24]; 快與我拿來! *Куай юй во налай!* «Сейчас же приведите [его] ко мне!» [Шуй А, 15]; 郡王與夫人 解粽 *Цзюньван юй фужэнь цзе цзунцзы* «Князь разворачивал женам *цзунцзы*» [Цзин, 20]; 也替奴家除了一 害 *Е ти нуцзя чуляо и хай* «И избавил меня от худшего зла [моей жизни]» [Цзин, 89]; 你 與我叫住那排軍 *Ни юй во цзяочжу на пайцзюнь* «Ты задержи мне этого посыльного» [Цзин, 13]; 他的手腳我與你 拿 *Тады шоу цзяо во юй ни на* «Для тебя я лишу его рук и ног» [Ши, 5, 42]);

инструментальное дополнение вводится предлогами 把 *ба* и 將 *цзян* (в случае наличия прямого послеглагольного дополнения), а также 用 *юн*, 看 (著) *чжао*, которые ставятся перед глаголом-сказуемым; в качестве дополнения могут выступать и вопросительные местоимения — 甚麼 *шэмма* и 甚的 *шэньды* («что?») (兩個把身軀抵着廟門 *Лянгэ ба шэньцюй дичжао мяо мэнь* «Они оба всей своей тяжестью (букв.: туловищем) налегли на дверь храма» [Цзин, 38]; 將 手批頰 *Цзян шоу пи цзя* «Он рукой ударил себя по щеке» [Цзин, 71]; 早晚用好言語勸 他 *Цзао вань юн хао яньюй цюань та* «Она все время уговаривала его ласковыми словами» [Цзин, 89]; 我着幾 句言語安 伏他咱 *Во чжао цзи цзюй яньюй аньфу та цза* «Попробую-ка я несколькими словами успокоить его» [Юань, 320]; 可着甚的去買 那? *Кэ чжао шэньды цюй май на?* «На что же я куплю [тебе лепешку]?» [Юань, 335]; 可把甚麼 做飯吃 ? *Кэ ба шэмма цзо фань чи?* «А в чем готовить себе еду?» [Юань, 398]);

дополнение со значением соучастника в действии вводится предлогами 與 *юй* (этимологически не связан с предлогом 與 *юй* «для»), 和 *хэ*, 同 *тун*, 共 *гун* (последний в основном в стихах юаньских пьес), 跟 *гэнь* (им может быть только одушевленное существительное или местоимение); все они ставятся перед глаголом-сказуемым. Из них предлог 跟 *гэнь* сохраняет наибольшую близость к исходному глаголу 跟 *гэнь* «следовать» и со следующим за ним существительным, как правило, предшествует лишь глаголам движения; правильнее было бы считать, что 跟 *гэнь*, выступая в предложении, где уже есть главное сказуемое, выполняет роль второстепенного сказуемого. Слова 和 *хэ*, 與 *юй*, 共 *гун* употребляются и как союзы, и не всегда легко отличить одно от другого (см. ниже) (小僧果 與新荷有奸 *Сяосэн го юй Синь-хэ ю цзянь* «Я действительно согрешил с Синь-хэ» [Цзин, 22]; 我們却和 你 罷休不得 *Вомэнь цюэ хэ ни басюбудэ!* «Но мы не можем с тобой на этом кончить!» [Цзин, 83]; 郡王 交同可常回府 *Цзюньван цзяо тун Кэ-чан хуэй фу* «Князь велел ему возвращаться вместе с Кэ-чаном» [Цзин, 21]; 徐信 共 崔氏商議 *Сюй Синь гун Цуй ши шанъи* «Сюй Синь посоветовался с госпожой Цуй» [Цзин, 94]; 你 兩個且 跟我進來 *Ни лянгэ це гэнь во цзиньлай* «Вы оба входите вслед за мной» [Шуй А, 26])[6].

1.1.2. Обстоятельства образа действия предшествуют глаголу[7]. Позиция обстоятельств места и времени зависит от их функции в предложении, что обычно связано

[6] Более подробно о косвенных дополнениях с предлогами см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 224–239; *она же*. Очерк грамматики среднекитайского языка (по памятнику «Цзин бэнь тунсу сяошо»). М., 1962. С. 81–87.

[7] О некоторых специфических наречиях среднекитайского языка см.: *Зограф И.Т.* Наречия в среднекитайском языке // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1(2). М., 1981. С. 56–60.

с синтактико-семантическим классом глаголов, т.е. они находятся перед глаголом, когда указывают на место или время совершения действия, но после него, когда указывают конечный пункт движения или продолжительность действия. Обстоятельства со значением места и времени, относящиеся к предложению в целом, могут выноситься в начало предложения.

Обстоятельственные значения, а также многочисленные разновидности локатива (включая косвенное дополнение со значением места[8], которое чаще всего встречается при глаголах направления движения или при сложных глаголах, вторая часть которых указывает на направление движения) выражаются не только предлогами, но и послелогами, а также комбинациями тех и других. Пространственно-временные отношения совмещают предлоги: 到 *дао* и 至 *чжи* «к», «в», 於 *юй* «в», 從 *цун* «из», «от», «у», «с»; пространственные отношения передают предлоги: 往 *ван* «в», «к», 在 *цзай* «в», 向 *сян* «из», «на», 去 *цюй* и 就 *цзю* «из», «в» и послелоги: 中 *чжун*, 裏 *ли* (裏面 *лимянь*, 裏頭 *литоу*), 内 *нэй* и 間 *цзянь* (中間 *чжунцзянь*) «в», 後 *хоу* «за», 下 *ся* «под», 上 *шан* «на», 前 *цянь* «перед», «у», 外 *вай* «за», «вне», 邊 *бянь*, 處 *чу*, 這裏 *чжэли* и 那裏 *нали* «к», «у»; временные отношения передает предлог 自 *цзы* (自從 *цзыцун*) «с», «от» (去閻婆 臉上 只一 掌打個滿天星 *Цюй Янь по лянь-шан чжи и-чжан да гэ мань тянь син* «Он влепил по лицу старухи Янь так, что посыпались искры [из глаз]» [Шуй А, 243]; 我每 就 此吃 飯 *Вомэй цзю цы чифань* «Я здесь поем» [Си, 176]; 我從丈人家借辦得幾 貫錢來養身活命 *Во цун чжанжэньцзя цзебаньдэ цзи гуань цянь лай ян шэнь хо мин* «Я взял в долг у тестя несколько связок монет на прожитье» [Цзин, 79]; 那人 入到茶坊裏面坐下 *На жэнь жу дао чафан-лимянь цзося* «Тот мужчина вошел в чайную и сел» [Шуй А, 34]; 他是何人，却走 到園子裏面來 *Та ши хэжэнь, цюэ цзоу дао юаньцзы-лимянь лай* «Кто он такой, что пришел сюда в рощу» [Юань, 220]; 在我腳邊 *Цзай во цзяо-бянь* «[Топор] находился у моих ног» [Цзин, 90]; 我每 若 將 他拿至帖木眞處 ... *Вомэй жо цзян та на чжи Темучжэнь-чу...* «Если мы с тобой приведем его к Тэмуджину...» [Ши, 5, 8]; 多有來你這裏打攪 *До ю лай ни-чжэли дацзяо* «Многие [из наших] приходят к тебе и причиняют беспокойство» [Юань, 148]; 如今至他那裏去 *Жуцзинь чжи та-нали цюй* «Пойду сейчас к нему» [Ши, 2, 22])[9].

Для «Юань-чао би-ши» характерны, кроме того, послелоги 行 *хан* и 根前 *гэньцянь* (отдельные, случайные примеры с тем и другим послелогом возможны в северных пьесах *цзацзюй*; случайные примеры с 行 *хан* можно встретить и в южных текстах), имеющие очень широкий круг значений. Оба они употребляются как со словами, соотносимыми с человеком (местоимениями, именами собственными, терминами родства), так и со словами, обозначающими место (подобные примеры отмечены как будто только в «Юань-чао би-ши»). Послелоги 行 *хан* и 根前 *гэньцянь*, с одной стороны, соответствуют послелогам 這裏 *чжэли* и 那裏 *нали* «к», «у», а с другой — они оформляют дополнение в позиции перед глаголом-сказуемым (так употребляется и послелог 處 *чу*; см. ниже) (我根前添 了一 個孩兒 *Во-гэньцянь тяньляо игэ хайэр* «У меня родился сын» [Юань, 332]; 這小賤人 不來我行回話 *Чжэ сяоцзяньжэнь бу лай во-хан хуэй хуа* «Эта негодница еще не пришла ко мне и [ничего не] рассказала» [Си, 32];

[8] Как пишет С.Е. Яхонтов, границу между косвенным дополнением и обстоятельством не всегда легко провести. В китайском языке обстоятельство места бывает выражено существительным, имеющим после себя послелог или относящимся к категории места и времени и отвечающим на вопрос *нали?* «где?». Существительное, не принадлежащее к категории места и времени и не оформленное с помощью послелога, хотя бы оно и обозначало в предложении место действия, правильнее считать косвенным дополнением, а не обстоятельством места; см.: *Яхонтов С.Е.* Категория глагола в китайском языке. Л., 1957. С. 27, примеч. 1. О существительных, относящихся к категории места и времени, см.: *Драгунов А.А.* Исследования по грамматике современного китайского языка. Т. 1. Части речи. М.–Л., 1952. С. 69–70.

[9] Примеры приводятся лишь на отдельные, заслуживающие внимания предлоги и послелоги.

我誰行提說着? *Во шуй-хан тишочжао?* «Кому я буду напоминать [забытое]?» [Ши, 12, 25]; 我往父親行去 *Во ван фуцинь-хан цюй* «Я приду к тебе, отец» [Ши, 6, 47]; 令 我在哥哥根前行 *Лин во цзай гэгэ-гэньцянь син* «А мне велел быть при тебе, брат» [Ши, 12, 25]; 日裏來俺行喫馬奶子 *Жи-ли лай ань-хан чи ма найцзы* «Днем он приходит к нам пить кобылье молоко» [Ши, 1, 19]; 成吉思隨 即起去至巴渚納海子行住了 *Чэнцзисы суйцзи ци цюй, чжи Бачжуна хайцзы-хан чжуляо* «Чингис сразу же отправился в путь и остановился у озера Бачжуна» [Ши, 6, 44]; 到一 箇百姓圈子行 *Дао игэ байсин цюаньцзы-хан* «Они добрались до становища» [Ши, 2, 31]; 回來到他妻車子根前 *Хуэй лай дао та ци чэцзы-гэньцянь* «И вернулся к телеге своей жены» [Ши, 1, 36]).

1.1.3. Определение (в том числе посессивное) всегда предшествует определяемому. Если определением служит прилагательное, оно обычно никак не оформляется. Определение-существительное в посессивной функции может принимать постпозитивный показатель 的*ды*, хотя он и необязателен; в атрибутивной функции определение-существительное не оформляется показателем определения (小房 *сяо фан* «маленький дом» [Цзин, 48]; 朱脣 *чжу чунь* «красные губы» [Цзин, 47]; 年少郎君 *няньшао ланцзюнь* «молодой муж» [Цзин, 45]; 穩便 閣兒 *вэньбянь гээр* «удобная беседка» [Цзин, 53]; 寄 居官員 *цзицзюй гуаньюань* «приезжий чиновник» [Цзин, 7]; 相熟的鄰舍 *сяншу-ды линьшэ* «знакомый сосед» [Цзин, 79]; 剛直的人 *ганчжи-ды жэнь* «прямой человек» [Цзин, 10]; 爺的生意 *е-ды шэнъи* «ремесло отца» [Цзин, 50]; 張勝性命 *Чжан Шэн синмин* «жизнь Чжан Шэна» [Цзин, 54]; 張主管値宿 *Чжан чжугуань чжису* «ночное дежурство приказчика Чжана» [Цзин, 48]; 雜貨店 *цза хо дянь* «лавка мелочей» [Цзин, 89]).

Так же, как и существительное, местоимение в функции определения (в данном случае — притяжательном значении) может употребляться как с постпозитивным показателем определения 的*ды*, так и без него. Употребление 的*ды* мотивируется контекстуально — необходимостью эмфатического выделения определения и т.д. (我去 之時，也曾央朱三 老對我丈 夫說 ... *Во цюй-чжи ши, е цэн ян Чжу Сань лао дуй во чжанфу шо*... «Когда я уходила, то попросила также старика Чжу Саня сказать моему мужу...» [Цзин, 83]; 原來我的丈 夫也吃 這廝殺了! *Юаньлай воды чжанфу е чи чжэ сы шаляо!* «Оказывается, и мой муж тоже был убит этим негодяем!» [Цзин, 90]; 被 敵人將我馬射倒 *Бэй дижэнь цзян во ма шэдао* «Случилось так, что неприятели застрелили моего коня и он пал» [Ши, 6, 13]; 我的馬卻肥 *Воды ма цюэ фэй* «Зато мои кони в теле» [Ши, 7, 17]).

Иногда употребляется и специальная притяжательная форма личных местоимений — 我家 *воцзя* — 1-е лицо, 你 家 *ницзя* — 2-е лицо, 他 家 *тацзя* — 3-е лицо (о вопросительном местоимении 誰家*шуйцзя* см. ниже). Она имеет обычно значение единственного числа и возможна не только в функции определения, но и в функции подлежащего или дополнения, что, по-видимому, есть результат раширения ее первоначальной функции. В юаньских пьесах, в отличие от остальных текстов этого периода, указанные местоимения в функции определения отмечены не только перед терминами родства (могут быть оформлены показателем определения 的 *ды*) (只是我家爹 媽...兩個老的吃了些苦 *Чжи ши воцзя де ма... лянгэ лаоды чиляо се ку* «Только вот мои родители... оба натерпелись немало горя» [Цзин, 11]; 他 家大娘 子好 生利害 *Тацзя данянцзы хаошэн лихай* «Его старшая жена очень злая» [Шуй А, 37]; 你 家婆 婆 接了 紅定 也 *Ницзя попо цзеляо хундин е* «Твоя свекровь приняла свадебные подарки» [Юань, 215]; 我家東人 好傻也! *Воцзя дунжэнь хао ша е!* «Как глуп мой хозяин!» [Юань, 184]; 你 怎麼...壞我家的名 目? *Ни цзэмма... хуай воцзяды минму?* «Как вы могли... опорочить наши имена?» [Юань, 172]).

1.1.4. В конце повествовательного предложения возможно использование модальных частиц, относящихся к предложению в целом. Это, во-первых, модальные частицы

со значением утверждения, подчеркивания или разъяснения — 哩 *ли* (кроме «Юань-чао би-ши» и произведений Чжу Си), 也 *е*, 那 *на*, 呵 *а*, 也呵 *е-а* (последние три частицы — в юаньских пьесах); все они имеют и другие значения, см. ниже; только в «Юань-чао би-ши» — частицы 有 *ю* и 麼道 *мадао*; и, во-вторых, частица 來 *лай* (в юаньских пьесах встречаются ее варианты — 唻 и 俫; в «Юань-чао би-ши», кроме нее, встречается еще 有來 *ю-лай*), которая имеет временное значение и используется при сказуемом, выраженном любой частью речи, в тех случаях, когда действие отнесено обычно к недавнему прошлому — «только что» (в переводных с монгольского текстах — в «Юань-чао би-ши» и документах монгольской канцелярии — она имеет значение просто прошедшего времени, а не недавно прошедшего) (天氣尚早, 酒肉店尚未開哩 *Тяньци шан цзао, цзю жоу дянь шан вэй кай ли* «Время раннее, трактир еще не открылся» [Шуй Б, 1583]; 兀自這般堀強哩 *Уцзы чжэбань цзюэцян ли* «Ты все еще так упрямишься» [Юань, 295]; 你且坐一 坐, 我便來也 *Ни це цзо и-цзо, во бянь лай е* «Ты посиди, я сейчас приду» [Шуй А, 267]; 然 亦是出於心也 *Жань иши чу юй синь е* «Но это тоже исходит из сознания» [Чжу, 44, 3а]; 我這裏也幾次問人來 *Во чжэли е цзи цы вэнь жэнь лай* «Я здесь тоже не раз спрашивал [об этом]» [Цзин, 33]; 您曾報了多少來 *Нинь цэн баоляо дошао лай* «Вы уже достаточно (букв.: столько) отплатили [за это благодеяние]» [Ши, 9, 17]; 卻是拙夫分付奴來 *Цюэши чжо фу фэньфу ну лай* «Но мой муж [мне так] велел» [Шуй А, 285]; 我好生愁着絕望了來 *Во хаошэн чоучжао цзюэ ван ляо лай* «Я чрезвычайно печалился и уже потерял надежду [видеть тебя]» [Ши, 2, 37]; 紅娘我問人來 *Хунянь во вэнь жэнь лай* «Хун-нян, я [тут] спрашивал людей» [Си, 200]; 我醉了呵 *Во цзуйляо а* «Я пьян» [Юань, 151]; 可也好那 *Кэ е хао на* «Пожалуй, она хороша», [Юань, 200]; 自離了小姐無一日心閑也呵 *Цзы лиляо сяоцзе, у и жи синь сянь е-а* «С тех пор, как я расстался с барышней, не было дня, чтобы сердце мое было спокойно» [Си, 182]; 這般說有來 *Чжэбань шо ю-лай* «Так он говорил» [Ши, 7, 12]; 見裏頭一箇年少婦人坐着有 *Цзянь литоу игэ няньшао фужэнь цзочжао ю* «И увидели, что внутри сидит молодая женщина» [Ши, 2, 47]; 我的兒子將來怕長不大麼道 *Воды эрцзы цзянлай па чжан бу да мадао* «Боюсь, мои дети уже не подрастут» [Ши, 2, 2]).

1.2. Однородные члены предложения соединяются союзами 並 *бин* и 及 *цзи*, которые соединяют не только названия предметов, но и названия действий. Лишь для связи именных членов используются 和 *хэ*, 與 *юй* и 共 *гун* (последний — обычно в стихах юаньских пьес); союз 和 *хэ*, кроме того, образует сочетание, заменяющее инклюзивное местоимение в южных памятниках (長老引可常並衆僧接入方丈 *Чжанлао инь Кэ-чан бин чжун сэн цзежу фанчжан* «Настоятель ввел Кэ-чана и всех монахов в [свою] келью» [Цзин, 19]; 又取其頭去祭獻亡夫, 並小娘子及崔寧 *Ю цюй ци тоу цюй цзисянь ван фу, бин сяонянцзы цзи Цуй Нин* «И принесла [ее] в жертву [своему] покойному мужу, а также второй жене и Цуй Нину» [Цзин, 91]; 我和你推開門兒 *Во хэ ни туйкай мэньэр* «Мы с тобой сейчас откроем дверь» [Цзин, 39]; 把他房奩和我的家私都搬將去 *Ба та фанлянь хэ воды цзясы ду баньцзянцюй* «И увезли ее приданое и мое имущество» [Цзин, 54]; 當下怎容小娘子和那後生做主 *Данся цзэнь жун сяонянцзы хэ на хоушэн цзо чжу* «Разве могли тогда [соседи] позволить второй жене и парню делать так, как они хотят» [Цзин, 83]; 未知乾娘與小娘子肯也不 *Вэй чжи ганьнян юй сяонянцзы кэнь е бу* «Не знаю, будут ли согласны приемная мать и дочь» [Цзин, 34]; 將來的酒共食嘗研似土和泥 *Цзян лай-ды цзю гун ши чанчжао сы ту хэ ни* «Пища и вино для меня сейчас на вкус то же, что земля и глина» [Си, 160])[10].

[10] О союзах 和 *хэ*, 與 *юй*, 共 *гун* см. также в статье: *Зограф И.Т.* Части речи в среднекитайском языке (по памятникам средневекового *байхуа*) // Письменные памятники Востока. 2006. № 1(4).

1.3. Вопрос может выражаться разными средствами.

1) Вопросительность выражается интонацией; в этом случае строение вопросительного предложения не отличается от строения повествовательного, иначе говоря, вопросительное предложение не содержит никаких специальных морфем или конструкций; правда, в вопросительных предложениях этого типа часто можно встретить слово 眞個 *чжэньгэ* «действительно», «в самом деле», но оно не является обязательным; с другой стороны, слово 眞個 *чжэньгэ* встречается и в повествовательном предложении (廊下壁間詩是你作的? *Лан-ся би-цзянь ши ши ни цзо ды?* «Стихи на стене галереи написаны тобой?» [Цзин, 19]; 你眞個要拿我? *Ни чжэньгэ яо на во?* «Вы действительно хотите арестовать меня?» [Шуй А, 128]; 你今番眞個依我? *Ни цзинь фань чжэньгэ и во?* «Ты теперь действительно будешь слушаться меня?» [Шуй А, 624]; 眞個不賣? *Чжэньгэ бу май?* «Ты действительно не продашь мне [вина]?» [Шуй А, 52]; 他少你房錢? *Та шао ни фан цянь?* «Он должен тебе за комнату?» [Шуй А, 38]; 你也說不曾有這金子? *Ни е шо буцэн ю чжэ цзиньцзы?* «Ты тоже будешь говорить, что у тебя нет этого золота?» [Шуй А, 241]; 你眞個不開門? *Ни чжэньгэ бу кай мэнь?* «Ты в самом деле не откроешь дверь?» [Юань, 304]; 你還在這裏? *Ни хай цзай чжэли?* «Ты еще здесь?» [Юань, 70]; 我不曾與你酒錢來? *Во буцэн юй ни цзю цянь лай?* «Разве я не уплатил тебе за вино?» [Юань, 151]; 有一個那般人, 騎着那般馬? *Ю игэ набань жэнь, цичжао набань ма?* «Не был ли [здесь] такой-то человек верхом на такой-то лошади?» [Ши, 1, 19]).

2) Вопросительной частицей 麼 *ма*, занимающей конечную позицию в предложении, для которого сохраняется обычный порядок основных членов; частица 麼 *ма*, таким образом, выражает общий вопрос (частным его случаем является риторический вопрос, когда перед сказуемым стоит отрицание 不 *бу*). Поскольку частица 麼 *ма* указывает на вопросительный характер предложения в целом, она используется только в простом предложении, выражающем прямой вопрос, и невозможна в придаточном предложении, т.е. для косвенного вопроса (тогда вопросительным оказалось бы предложение целиком). Однако частица 麼 *ма* встречается в предложениях, начинающихся с 不知 *бу чжи* (未知 *вэй чжи*) «не знаю», 敢問 *гань вэнь* «смею спросить» (субъектом главного глагола является 1-е лицо) или 你看 *ни кань*, 你道 *ни дао* «по-твоему» (субъектом главного глагола является 2-е лицо) и т.п. Перечисленные выражения здесь практически превратились во вводные слова. Частица 麼 *ма* совершенно отсутствует в текстах Чжу Си (教授你見過去的那人麼? *Цзяошоу, ни цзянь гоцюйды на жэнь ма?* «Учитель, видел ли ты того человека, который прошел мимо?» [Цзин, 34]; 這裏有好鮮魚麼? *Чжэли ю хао сянь юй ма?* «Здесь есть хорошая свежая рыба?» [Шуй А, 444]; 你見麼? *Ни цзянь ма?* «Ты видишь его?» [Ши, 7, 41]; 不知此間有這個人麼? *Бу чжи цы-цзянь ю чжэгэ жэнь ма?* «Неизвестно, есть ли здесь этот человек?» [Шуй А, 457]; 這裏敢是張相公宅子麼? *Чжэли гань ши Чжан сянгун чжайцзы ма?* «Здесь, кажется, дом господина Чжана?» [Юань, 376]; 不知可有人伏侍麼? *Бу чжи кэ ю жэнь фуши ма?* «Не знаю, будет ли мне кто-нибудь прислуживать?» [Юань, 183]; 敢問小姐常出來麼? *Гань вэнь сяоцзе чан чулай ма?* «Осмелюсь спросить, часто ли барышня выходит [погулять]?» [Си, 21]).

3) Соположением утвердительной и отрицательной форм глагола-сказуемого или вспомогательного (полуслужебного) глагола; имеется так называемая неполная форма этой конструкции, в которой глагол после отрицания отсутствует, и которое, судя по имеющимся текстам, исторически предшествовало «полной»; отрицания в ней варьируются: кроме 不 *бу*, обычного и для «полной», здесь используются 否 *фоу*, 無 *у*, 未 *вэй*, 不曾 *буцэн*, 未曾 *вэйцэн* и даже случайно 沒 *мэй*; из них только 否 *фоу* встречается в текстах Чжу Си. Использование отрицания 不 *бу* в неполной форме повторного вопроса объясняется тем, что в среднекитайском языке оно было более самостоятельным, чем в современном языке, и свободно могло стоять в конце пред-

ложения, т.е. выступать как бы заместителем отрицательной формы глагола (ср. 没有 *мэйю* в современном языке). Эта самостоятельность, по-видимому, исчезает уже в юаньских пьесах — здесь отрицание 不 *бу* отмечено как будто только в полной форме повторного вопроса. В среднекитайском языке между частями повтора (а в неполной конструкции — между глаголом и отрицанием, кроме 否 *фоу*) обычна, хотя и не всегда обязательна, частица 也 *е* (в юаньских пьесах наряду с 也 *е* (也是 *еши*) используются в стихах 那 *на* и 也那 *е-на*). Формально сближаясь со следующей конструкцией — альтернативным вопросом, этот тип вопроса функционально равнозначен вопросительному предложению с конечной модальной частицей 麼 *ма*, т.е. обычному предложению общего вопроса (你記得也不記得? *Ни цзидэ е бу цзидэ?* «Ты помнишь (или нет)?» [Цзин, 6]; 孩兒你見也不見? *Хайэр, ни цзянь е бу цзянь?* «Сынок, ты видишь (или нет)?» [Цзин, 49]; 你還也不還? *Ни хуань е бу хуань?* «Ты вернешь мне [вещи] (или нет)?» [Шуй А, 241]; 試看從也不從 *Ши кань цун е бу цун* «И посмотри, согласится он или нет» [Ши, 11, 7]; 不知來也是不來 *Бу чжи лай еши бу лай* «Не знаю, вернешься ты (или нет)» [Юань, 162]; 嗏去不去? *Цзань цюй бу цюй?* «Мы поедем (или нет)?» [Юань, 342]; 教授却是要也不? *Цзяошоу цюэши яо е бу?* «А вы, учитель, возьмете ее (или нет)?» [Цзин, 33]; 員外尋常照管你也不曾? *Юаньвай сюньчан чжаогуань ни е буцэн?* «Хорошо заботился о тебе господин (или нет)?» [Цзин, 47]; 你的女兒躲過了不曾? *Ниды нюйэр доголяо буцэн?* «Ваша дочь спряталась (или нет)?» [Шуй А, 65]; 他曾有娘子也無? *Та цэн ю нянцзы е у?* «Он женат (или нет)?» [Шуй А, 227]; 你吃飯未曾? *Ни чифань вэйцэн?* «Ты ел (или нет)?» [Юань, 323]; 來也那不來? *Лай е-на бу лай?* «Придет она (или нет)?» [Си, 143]; 我有一條計策不知中你們意否? *Во ю итяо цзицэ, бу чжи чжун нимэнь и фоу?* «У меня есть план, но я не знаю, одобрите вы его (или нет)?» [Шуй А, 172]; 人心亦兼善惡否? *Жэнь синь и цзянь шань э фоу?* «Человеческое сознание тоже содержит в себе и доброе, и злое?» [Чжу, 44, 3а]; 注子裏有酒没? *Чжуцзы-ли ю цзю мэй?* «В чайнике есть вино (или нет)?» [Шуй А, 288]).

4) Специальной конструкцией альтернативного вопроса, в которой два предложения, следующие друг за другом и исключающие друг друга по смыслу, соединяются служебными словами 是 *ши*, 還是 *хайши*, 却 *цюэ* (却是 *цюэши*), 只是 *чжиши*, 也是 *еши*, 可是 *кэши* («или»); как и в современном языке, альтернативный вопрос может быть не оформлен грамматически. В среднекитайском языке никакие модальные частицы в этой конструкции не используются; в современном языке каждое такое предложение может быть оформлено конечными модальными частицами 呢 *ни* или 呵 *а* (но не частицей 麼 *ма*), хотя это необязательно. В предложениях альтернативного вопроса утвердительной может быть и первая, и вторая часть; возможны также случаи, когда в ответе отрицаются обе части альтернативы и ответ на вопрос заключается в чем-то третьем (不審未發之前, 全是寂然而靜, 還是靜中有動意? *Бу шэнь вэй фа чжи цянь, цюань ши цзижань эр цзин, хайши цзин чжун ю дун и?* «Я не понимаю, как [сознание] в непроявленном состоянии является абсолютно спокойным и неподвижным, или же в самом покое есть наличие движения?» [Чжу, 44, 6б]; 還是拿鈞帖到縣驛取討, 還是自家用錢雇賃? *Хайши на цзюнь те дао сянь и цюй тао, хайши цзыцзя юн цянь гу линь?* «Пошлете ли вы на почтовую станцию требование, чтобы вам дали [носильщиков], или сами наймете их за деньги?» [Цзин, 62]; 客官, 還是請人, 還是獨自酌杯? *Кэгуань, хайши цин жэнь, хайши дуцзы чжо бэй?* «Вы, уважаемый господин, пригласили кого-нибудь или будете пить один?» [Шуй А, 737]; 足下却要沽酒? 却要買肉? *Цзуся цюэ яо гу цзю? Цюэ яо май жоу?* «Вы хотите купить вина или хотите купить мяса?» [Шуй А, 580]; 小娘子如今要嫁人, 却是趨奉官員? *Сяонянцзы жуцзинь яо цзя жэнь, цюэши цюй фэн гуаньюань?* «Ваша дочь собирается выйти замуж, или она пойдет прислуживать в дом какого-нибудь чиновника?» [Цзин, 4]; 帖木眞未知箴兒氣是實回去, 是潛伏着 *Темучжэнь вэй*

чжи меэрци ши ши хуэйцюй, ши цяньфучжао «Темучжин не знал, действительно ли меркиты уехали или скрывались в засаде» [Ши, 2, 51]; 小姐是 車兒來, 是 馬兒來? *Сяоцзе ши чээр лай, ши маэр лай?* «Вы приехали на повозке или на коне?» [Юань 368]; 那老子可是 喜歡 也是 煩惱? *На лаоцзы кэши сихуань еши фаньнао?* «Старик обрадовался или огорчился?» [Юань, 158]; 你 自來和 哥哥來? *Ни цзы лай хэ гэгэ лай?* «Ты приехал один или со старшим братом?» [Си, 175]).

5) Частный вопрос образуется с помощью вопросительных слов, занимающих позицию соответствующего члена предложения; структура предложения при этом не меняется, т.е. остается обычной.

Имя замещается вопросительным местоимением.

Одушевленным существительным соответствуют: 誰 *шуй* (наиболее распространенное), 誰人 *шуйжэнь*, 甚人 *шэньжэнь*, 甚麼人 *шэммажэнь*, 何人 *хэжэнь* (заимствованное из *вэньяня*), 兀誰 *ушуй* («кто?»). Интересно, что местоимение 兀誰 *ушуй*, редкое в южных текстах [«Цзин бэнь тунсу сяошо» и «Шуй ху чжуань» (А)] и совершенно отсутствующее в северных текстах (юаньских пьесах и «Юань-чао би-ши»), встречается время от времени в *чжугундяо* «Дун си сян».

Местоимение 誰 *шуй* употребляется во всех именных функциях: подлежащего, дополнения, именной части связочного сказуемого, определения; в некоторых текстах для вопросительных местоимений, в том числе и для 誰 *шуй*, не исключена и функция зависимого подлежащего, правда, местоимения, применимые к лицам, встретились нам в этой роли только в предложениях наличия.

Функция независимого подлежащего для местоимения 誰 *шуй* совершенно обычна, но иногда оно выполняет эту функцию с предшествующей ей связкой 是 *ши*. В функции определения 誰 *шуй* принимает показатель 的 *ды* и имеет притяжательное значение («чей?»). В среднекитайском языке существует и его притяжательная форма — местоимение 誰家 *шуйцзя*, аналогичная личным местоимениям 我家 *воцзя* (1-е лицо), 你 家 *ницзя* (2-е лицо), 他 家 *тацзя* (3-е лицо). В функции дополнения 誰 *шуй* выступает и как послеглагольное — беспредложное (после глаголов двойного управления 誰 *шуй* употребляется с предлогом 與 *юй*), и как предглагольное — в сочетании с различными предлогами; в памятниках юаньского времени 誰 *шуй*, как и личные местоимения, может находиться перед глаголом и в том случае, когда оно оформлено послелогом 行 *хан*.

В употреблении 誰的 *шуйды* и 誰家 *шуйцзя* прослеживается любопытная закономерность. При 誰家 *шуйцзя* определяемыми бывают термины родства и слова, близкие к ним по значению; при 誰的 *шуйды* — слова, не связанные с родственными отношениями; когда местоимение 誰的 *шуйды* предшествует терминам родства, в высказывании усматривается отрицательная (неуважительная, ироническая) стилистическая окраска.

Из остальных местоимений наибольший интерес представляют 甚麼人 *шэммажэнь* и 誰人 *шуйжэнь* — для них также можно установить определенные функциональные особенности, проходящие через все тексты. Местоимение 甚麼人 *шэммажэнь* обычно выступает как послеглагольное дополнение, именная часть связочного сказуемого или зависимое подлежащее (т.е. стоит после глагола-сказуемого); в тех случаях, когда оно выступает независимым подлежащим, оно вводится связкой 是 *ши* (или 有 *ю* «иметь», «иметься»). Послеглагольная позиция предпочтительна не только для местоимения 甚麼人 *шэммажэнь*, которое, естественно, воспринимается не как единое слово, но и любого другого сочетания 甚麼 *шэмма* с существительным, а также и для отдельного 甚麼 *шэмма* (см. ниже). Возможно, по этой же причине местоимение 甚麼人 *шэммажэнь* (甚人 *шэньжэнь*) допускает перед собой личное местоимение, тогда как для остальных вопросительных местоимений, как и вообще для местоимений, любое препозитивное определения исключается.

Местоимение 誰人 *шуйжэнь*, напротив, не бывает заключительным словом в предложении и функционирует либо как независимое подлежащее, либо в каузативной конструкции после показателя каузатива (объект залоговой конструкции) или в пассивной конструкции после глагола с пассивным значением; в юаньских пьесах 誰人 *шуйжэнь* обычно выполняет функцию независимого подлежащего с предшествующей связкой 是 *ши* или глаголом 有 *ю* «иметь», «иметься». В юаньских пьесах перед местоимениями 誰 *шуй* и 甚麼人 *шэммажэнь* в функции дополнения может встретиться классификатор 個(箇) *гэ*. (誰和 你作 耍? *Шуй хэ ни цзошуа?* «Да кто с тобой шутит?» [Шуй А, 240]; 老身靠誰? *Лаошэнь као шуй?* «На кого мне опереться?» [Цзин, 49]; 却受誰的氣? *Цюэ шоу шуйды ци?* «Чьи оскорбления тебе пришлось сносить?» [Шуй А, 91]; 你是誰的老爺? *Ни ши шуйды лаое?* «А чей это ты барин?» [Шуй А, 783]; 你是誰家女子? *Ни ши шуйцзя нюйцзы?* «Ты — чья девица?» [Си, 168]; 你是誰家伴當? *Ни ши шуйцзя баньдан?* «Ты чей товарищ?» [Шуй А, 331]; 你和 誰鬧來? *Ни хэ шуй нао лай?* «С кем ты поссорилась?» [Шуй А, 272]; 我誰行提說着? *Во шуй-хан тишочжао?* «Кому я буду напоминать [забытое]?» [Ши, 12, 25]; 如今我根前有誰? *Жуцзинь во-гэньцянь ю шуй?* «Теперь кто со мной?» [Ши, 12, 25]; 這是 你 甚麼人? *Чжэ ши ни шэммажэнь?* «Кем он тебе приходится?» [Цзин, 88]; 甚人 叫我主 管? *Шэньжэнь цзяо во чжугуань?* «Кто называет меня приказчиком?» [Цзин, 53]; 誰人 敢來欺負你? *Шуйжэнь гань лай цифу ни?* «Кто посмел обидеть тебя?» [Шуй А, 272]; 着 誰人 養活老身? *Чжао шуйжэнь янхо лаошэнь?* «Кому же заботиться обо мне?» [Юань, 207]; 是 誰人 偷彈— 曲? *Ши шуйжэнь тоу тань и цюй?* «Кто это украдкой играет [на лютне]?» [Юань, 121]; 你 家裏還有 甚麼人? *Ни цзя-ли хай ю шэммажэнь?* «Кто у тебя еще есть в семье?» [Юань, 148]; 我問你, 那女孩兒嫁了箇甚麼人? *Во вэнь ни, на нюйхайэр цзяляо гэ шэммажэнь?* «Я спрашиваю тебя, за кого вышла замуж твоя дочь?» [Юань, 152]; 却教孩兒嫁 兀誰? *Цюэ цзяо хайэр цзя ушуй?* «За кого ты прикажешь моей дочери выйти замуж?» [Цзин, 34]).

Неодушевленным существительным в среднекитайском языке соответствуют: 甚麼 *шэмма*, 甚的 *шэньды*, 甚 *шэнь* и 何 *хэ* (заимствованное из *вэньяня*). Местоимение 甚麼 *шэмма* (наиболее распространенное) в роли определения («какой?») стоит непосредственно перед определяемым, никак не оформляясь, и, подобно указательному местоимению, не имеет притяжательного значения; определяемым может быть и неодушевленное и одушевленное существительное; оно может вместе с определяемым существительным стоять в начале предложения.

В значении «что?» местоимение 甚麼 *шэмма* обычно бывает дополнением в позиции после глагола-сказуемого; беспредложное 甚麼 *шэмма* стоит перед глаголом-сказуемым только с предшествующим 有 *ю* «иметь», «иметься». Перед глаголом местоимение 甚麼 *шэмма* (а также некоторые другие) может находиться также с инструментальными предлогами 把 *ба*, 將 *цзян*, 用 *юн*, 着 *чжао*. Только в одной синтаксической позиции — послеглагольного дополнения — местоимение 甚麼 *шэмма* может иметь перед собой 箇(個) *гэ* или 些 *се* (些兒 *сеэр*); это относится и к сочетанию 甚麼 *шэмма* с существительным. В функции подлежащего, т.е. в начале предложения, местоимение 甚麼 *шэмма* используется редко, и как правило перед связкой 是 *ши*; в противном случае перед местоимением 甚麼 *шэмма* стоит морфема 有 *ю* «иметь», «иметься»; для 甚麼 *шэмма* не исключена и функция зависимого подлежащего (т.е. в позиции после глагола-сказуемого).

Местоимения 甚 *шэнь* и 何 *хэ* обычно функционируют как определение («какой?»), хотя не исключены и как дополнение. Форма 甚的 *шэньды*, напротив, обычно используется как дополнение или подлежащее («что?»). (你 來這裏有甚麼勾當? *Ни лай чжэли ю шэмма гоудан?* «По какому делу вы пришли сюда?» [Си, 126]; 你與我些兒甚麼信 物? *Ни юй во сеэр шэмма синьу?* «Какие вещи ты оставишь мне в залог?» [Юань, 183]; 甚麼道 理叫你 衆人 們壞鈔? *Шэмма даоли цзяо ни чжун жэнь-*

мэнь хуайчао? «Какие соображения заставили вас так растратиться?» [Шуй А, 86]; 丈夫你見甚麼來? *Чжанфу ни цзянь шэмма лай?* «Муж мой, ты что увидел?» [Цзин, 36]; 我和你說甚麼來? *Во хэ ни шо шэмма лай?* «Что я тебе говорил?» [Шуй А, 167]; 砍了腿下來, 把甚麼走回去? *Каньляо туй сялай, ба шэмма цзоухуэйцюй?* «Если я отрублю себе ноги, на чем я вернусь обратно?» [Шуй А, 624]; 你有甚麼說? *Ни ю шэмма шо?* «Что ты [хочешь] сказать?» [Юань, 417]; 有甚麼辱没了你? *Ю шэмма жумоляо ни?* «Что тут может осрамить тебя?» [Шуй А, 193]; 上面寫着甚麼? *Шанмянь сечжао шэмма?* «Что там написано?» [Юань, 427]; 兀那秀才, 你在此煮着些甚麼哩? *Уна сюцай, ни цзай цы чжучжао се шэмма ли?* «Сюцай, ты что там варишь?» [Юань, 193]; 甚的是足食豐衣? *Шэньды ши цзуши фэнъи?* «Что мне сытость и наряды?» [Юань, 215]; 你還說甚的? *Ни хай шо шэньды?* «Ты что сказала еще?» [Юань, 452]; 這是甚的言語也? *Чжэ ши шэньды яньюй е?* «Какие слова ты говоришь?» [Юань, 205]; 可着甚的去買那? *Кэ чжао шэньды цюй май на?* «На что же я куплю тебе [лепешку]?» [Юань, 335]).

Вопросительное местоимение 甚麼 *шэмма* после непереходного глагола имеет значение, близкое к вопросительным словам 爲甚麼 *вэйшэмма* («почему?») и 做甚麼 *цзошэмма* («зачем?»); правда, иногда такое 甚麼 *шэмма* может встретиться и после переходного глагола. Это необычное значение сохраняется у местоимения 甚麼 *шэмма* и в более позднем языке (洒家和你耍甚麼? *Сацзя хэ ни шуа шэмма?* «Что мне с тобой шутить?» [Шуй А, 52]; 坐甚麼? *Цзо шэмма?* «Для чего садиться?» [Шуй А, 38]; 你們鬧甚麼? *Нимэнь нао шэмма?* «Что вы раскричались?» [Шуй А, 63]; 送甚麼? *Сун шэмма?* «Зачем отправлять?» [Шуй А, 39]; 問甚麼? *Вэнь шэмма?* «Что ты задаешь вопросы?» [Шуй А, 36]; 我笑甚麼? *Во сяо шэмма?* «Зачем мне улыбаться?» [Юань, 338]).

Вопросительным локативным местоимением служит 那裏 *нали* «где?» (這物事那裏來的? *Чжэ уши нали лай ды?* «Откуда эти вещи?» [Цзин, 49]; 却是往那裏去的? *Цюэ ши ван нали цюй ды?* «Куда это вы идете?» [Цзин, 81]; 那裏討得許多? *Нали таодэ сюйдо?* «Откуда он мог взять так много [денег]?» [Шуй А, 27].

Вопросительные 那 *на* и 那裏 *нали* употребляются перед глаголом и выражают риторический вопрос («где?», «откуда?», «разве?»); глагол может быть модальным или основным, оформленным часто суффиксом 得 *дэ* (老拙家寒, 那討錢來嫁人? *Лаочжо цзя хань, на тао цянь лай цзя жэнь?* «Я беден, где я могу найти деньги, чтобы выдать дочь замуж?» [Цзин, 4]; 那得有些些好處? *На дэ ю сесе хаочу?* «Откуда могла прийти [к нему] хоть малейшая удача?» [Цзин, 76]; 那裏曉得他家殺人公事? *Нали сяодэ та цзя ша жэнь гунши?* «Откуда я мог узнать, что у нее в доме убили человека [и уже составлено] дело?» [Цзин, 86]; 莊客們那裏提得動? *Чжуанкэмэнь нали тидэдун?* «Разве слуги могли поднять [посох]?» [Шуй А, 67]; 那裏掩得住? *Нали яньдэчжу?* «Разве можно было ей заткнуть [рот]?» [Шуй А, 243]; 兩個那裏敢應他? *Лянгэ нали гань ин та?* «Разве смели они отвечать ей?» [Цзин, 39]; 那裏聽他說? *Нали тин та шо?* «Разве он слышал ее слова?» [Шуй А, 243]).

Глагол замещается вопросительными местопредикативами, имеющими значение «в каком состоянии?», «как?», — 怎 *цзэнь*, 怎地 *цзэньди* (怎的 *цзэньды*), 怎生 *цзэньшэн*, 怎麼 *цзэмма*, 如何 *жухэ* (последний заимствован из *вэньяня*, но употребляется широко); они не только замещают сказуемое (функция сказуемого наиболее свойственна 怎地 *цзэньди*, 怎的 *цзэньды*, 怎麼 *цзэмма* и 如何 *жухэ*), но и выступают как определение к глаголу-сказуемому. Вопросительные местопредикативы, выступая как определение к сказуемому, могут иметь значение «почему?». Помимо препозитивного определения к сказуемому ряд вопросительных местопредикативов (те из них, которые возможны и как самостоятельное сказуемое) могут употребляться и постпозитивно в значении «зачем?»; самостоятельное сказуемое и постпозитивное определение в сущности представляют одну и ту же функцию. Современные вопроситель-

ные местопредикативы, оформленные суффиксом 樣 *ян*, попадаются лишь случайно. Современный местопредикатив 怎麼 *цзэмма* обычен только в юаньских пьесах; в остальных он либо вообще не встречается, либо отмечен единичными примерами (不把盞便 怎的? *Бу ба чжань бянь цзэньды?* «А что будет, если я не возьму вино?» [Шуй А, 234]; 這小妮子怎麼? *Чжэ сяоницзы цзэмма?* «Что случилось с этой девчонкой?» [Си, 175]; 心當如何? *Синь дан жухэ?* «Каково будет [состояние] сознания?» [Чжу, 44, 9а]; 揪住洒家怎地? *Сачжу цзюцзя цзэньди?* «Зачем ты схватил меня?» [Шуй А, 138]; 姐姐喚紅娘 怎麼? *Цзецзе хуань Хун-нян цзэмма?* «Сестрица, ты зачем звала Хун-нян?» [Си, 132]; 你 嫁他 怎的? *Ни цзя та цзэньды?* «Зачем ты вышла за него замуж?» [Юань, 205])[11].

Как вопросительные заместители числительного употребляются 多少 *дошао* и 幾 *цзи* («сколько?»). Заместитель числительного 幾 *цзи*, употребляясь перед исчисляемым существительным, присоединяет классификатор, 多少 *дошао* — нет; 多少 *дошао*, в отличие от 幾 *цзи*, возможен перед неисчисляемым существительным; 幾 *цзи* перед таким существительным обязательно требует названия меры; 幾 *цзи* может стоять непосредственно перед существительным типа 時 *ши* «время», 日 *жи* «день», 年 *нянь* «год» и т.д. В «Юань-чао би-ши» слово 多少 *дошао* отмечено в вопросительном значении без следующего за ним существительного (有幾 位賢郎? *Ю цзивэй сяньлан?* «Сколько у вас сыновей?» [Цзин, 66]; 却幾 歲? *Цюэ цзи суй?* «А сколько ей лет?» [Цзин, 45]; 在員外宅裏多少年了? *Цзай юаньвай чжай-ли дошао нянь ляо?* «Сколько уже лет вы у господина?» [Цзин, 47]; 打多少酒? *Да дошао цзю?* «Сколько дать вина?» [Шуй А, 36]; 那時這小的幾 歲了? *На ши чжэ сяоды цзи суй ляо?* «Сколько лет было тогда малышу?» [Юань, 502]; 你 要多少? *Ни яо дошао?* «Сколько [коней] тебе надобно?» [Ши, 2, 34]).

В юаньских пьесах в предложениях, содержащих частный вопрос, используются модальные частицы, подчеркивающие этот вопрос. Это — частицы 哩 *ли*, 也 *е*, 那 *на*, а также сочетание 也呵 *е-а* (你 背着甚麼哩? *Ни бэйчжао шэмма ли?* «Что ты несешь на спине?» [Юань, 169]; 兀那秀才,你 在此煮 砑 些甚麼哩? *Уна сюцай, ни цзай цы чжучжао се шэмма ли?* «Сюцай, что ты здесь варишь [в котле]?» [Юань, 193]; 誰敲 門哩? *Шуй цяо мэнь ли?* «Кто [это] стучится в дверь?» [Си, 167]; 是 誰來也? *Ши шуй лай е?* «Кто там?» [Си, 71]; 這是 甚的言語也? *Чжэ ши шэньды яньюй е?* «Какие слова ты говоришь?» [Юань, 205]; 怎生又招丈 夫那? *Цзэньшэн ю чжао чжанфу на?* «Зачем вам снова мужа [себе] искать?» [Юань, 11]; 可着甚的去買 那? *Кэ чжао шэньды цюй май на?* «На что же я куплю [тебе лепешку]?» [Юань, 335]; 俺兩家是 甚麼親那? *Ань лян цзя ши шэмма цинь на?* «Какие же мы родственники?» [Юань, 420]; 俺母親着我拜爲哥哥不知主 何意 也呵? *Ань муцинь чжао во бай вэй гэгэ бу чжи чжу хэ и е-а?* «Ты не знаешь, о чем думала моя матушка, когда велела мне поклониться [ему] как старшему брату?» [Юань, 358]).

Во всех текстах в предложениях частного вопроса возможны также полуслужебные наречия 可 *кэ* и 却 *цюэ*, подчеркивающие вопрос, выраженный вопросительными словами (喈却怎生? *Цзань цюэ цзэньшэн?* «А как же быть нам?» [Си, 91]; 你 却如何將 我到家中? *Ни цюэ жухэ цзян во дао цзя-чжун?* «Как же ты привел меня [к себе] домой?» [Цзин, 7]; 你 家丈 夫却怎地不見? *Ницзя чжанфу цюэ цзэньди бу цзянь?* «Почему же не видно твоего мужа?» [Шуй А, 322]; 可怎生恁般利 害? *Кэ цзэньшэн жэньбань лихай?* «Неужели он так страшен?» [Юань, 188]; 你 這幾 年可在那裏過 活? *Ни чжэ цзи нянь кэ цзай нали гохо?* «Где же вы проводили свои дни все эти годы?» [Юань, 347]; 可如何? *Кэ жухэ?* «Как же быть?» [Юань, 164]).

[11] Здесь приведены для иллюстрации только такие примеры, в которых вопросительные местопредикативы выступают в функции самостоятельного сказуемого или в функции постпозитивного определения к сказуемому; остальные примеры см. в нашей статье: *Зограф И.Т.* Части речи в среднекитайском языке.

1.4. Повелительность в среднекитайском языке, как и вообще в китайском языке, либо никак не выражается, т.е. повелительное предложение имеет состав и порядок слов повествовательного предложения, либо выражается специальными частицами, расположенными в самом конце предложения, так называемыми конечными модальными частицами. Эти частицы обычно не употребляются в повелительном предложении, носящем характер категорического приказания или категорического побуждения; они скорее передают «мягкий» приказ, совет или просьбу. Категорическое приказание может детерминироваться лексически — использованием соответствующих наречий. В среднекитайском языке в памятниках различной локальной и жанровой принадлежности (за исключением текстов Чжу Си) насчитывается немногим менее десятка таких повелительных частиц: 者 *чжэ*, 著(着) *чжо*, 咱 *цза* — северные тексты (случайные примеры с 着 *чжо* также в «Шуй ху чжуань»); 者 *чжэ* и 著 *чжо* — не два разных написания одного слова, а два разных слова, два варианта одной модальной частицы; 則個 *цзэгэ* — южные тексты; 罷 *ба* — во всех текстах, северных и южных, кроме текстов Чжу Си и «Юань-чао би-ши»; 波 *бо* — только юаньские пьесы; 也者 *е-чжэ* — только «Юань-чао би-ши»; они ставятся в конце повествовательного предложения, обладающего обычным порядком слов. Указанные частицы соотносимы не только с подлежащим — адресатом (2-е лицо), но и с любым другим. При подлежащем — существительном или местоимении 3-го лица и в сочетании с показателями побудительной (каузативной) конструкции так выражается косвенное побуждение («пусть он...»); в предложениях этого типа необязательно присутствие повелительных модальных частиц (они регулярны лишь в юаньских пьесах и в «Юань-чао би-ши»). При подлежащем, выраженном местоимением 1-го лица, эта конструкция передает желание или намерение говорящего. Существует, кроме того, модальная частица 休 *сю*, которая употребляется только по отношению к 1-му лицу («дай-ка я»). В среднекитайском языке глагол может быть оформлен видо-временным показателем 了 *ляо* и в запретительном предложении (как в современном языке), и в повелительном предложении, не содержащем отрицания; но поскольку с помощью того же показателя 了 *ляо* образуется прошедшее завершенное время, получаются «омонимичные» формы, различимые лишь в контексте (你牢記者 *Ни лао цзи чжэ* «Запомни хорошенько» [Юань, 317]; 你將去者 *Ни цзян цюй чжэ* «Возьми себе» [Ши, 12, 12]; 我欲收集咱 *Во юй шоуцзи цза* «Я хотел бы собрать [их]» [Ши, 9, 22]; 你再去認咱 *Ни цзай цюй жэнь цза* «Ты посмотри еще раз» [Юань, 164]; 你自精細着 *Ни цзы цзинси чжо* «Ты сам будь осторожен» [Шуй А, 737]; 你招了罷 *Ни чжаоляо ба* «Признавайся» [Юань, 251]; 我們回城裏去罷 *Вомэнь хуэй чэн-ли цюй ба* «Мы вернемся в город» [Шуй А, 122]; 我問你波 *Во вэнь ни бо* «Я [хочу] спросить тебя» [Юань, 268]; 兒子欲去看燈則個 *Эрцзы юй цюй кань дэн цзэгэ* «Я хочу пойти посмотреть праздник фонарей» [Цзин, 50]; 阿舅救我則個! *Ацзю! Цзю во цзэгэ!* «Дядюшка! Спаси меня!» [Шуй А, 153]; 教我們聽則個 *Цзяо вомэнь тин цзэгэ* «И позволь нам послушать» [Шуй А, 345]; 請他進來者 *Цин та цзиньлай чжэ* «Пусть он войдет» [Юань, 305]; 着他去了罷 *Чжао та цюйляо ба* «Пусть она едет» [Юань, 136]; 衆兄弟每，都來聽着! *Чжун сюндимэй ду лай тин чжо!* «Братья, слушайте все!» [Юань, 160]; 咱那時再做商量也者 *Цза наши цзай цзо шанлян е-чжэ* «Мы тогда еще раз посоветуемся» [Ши, 11, 7]; 皇帝哥哥知也者 *Хуанди гэгэ чжи е-чжэ* «Ты, царь-брат, знай это» [Ши, 12, 25]; 小人自家去休 *Сяожэнь цзыцзя цюй сю* «Пойду-ка я один» [Цзин, 82]; 既然恁地，我們去休 *Цзижань жэньди, вомэнь цюй сю* «Коли так обстоят дела, уйдем-ка мы отсюда» [Шуй А, 427]).

В запретительном предложении (в повелительном предложении, содержащем запрещение) повелительность маркируется особыми отрицаниями, употребительными, кроме того, в каузативном предложении, но невозможными в повествовательном

предложении; модальные частицы в этом случае обычно не используются, хотя и не исключены вовсе. Такими отрицаниями являются 休 *сю* (休要 *сюяо*, 休得 *сюдэ*, 休得要 *сюдэяо*) и 莫 *мо* (莫要 *мояо*, 莫得 *модэ*), а также 不要 *буяо* и 不必 *буби*. Аналогичным образом употребляются также 不須 *бусюй*, 不用 *буюн*, 不索 *бусо* и другие сочетания. Для юаньских текстов, кроме того, следует указать отрицание 省可裏 *шэнкэли* (省 *шэн*, 省可 *шэнкэ*), которое тоже используется как запретительное, хотя имеет ограниченное употребление (足下 休疑 *Цзуся сю и* «Вы не беспокойтесь» [Цзин, 96]; 哥哥休去 *Гэгэ сю цюй* «Старший брат, не надо тебе [никуда] ехать» [Шуй А, 33]; 尋 得下 莫喜，尋 不來莫怪 *Сюньдэся мо си, сюньбулай мо гуай* «Если мне удастся найти, не радуйтесь, не удастся — не гневайтесь» [Цзин, 63]; 將 這兒子休搖動 *Цзян чжэ эрцзы сю яодун* «Не трясите моего сына» [Ши, 6, 18]; 不要高聲! *Буяо гаошэн!* «Не говори [так] громко!» [Шуй А, 74]; 不必遠去 *Буби юань цюй* «Не надо вести [его так] далеко» [Шуй А, 101]; 省可裏心頭 怒 *Шэнкэли синьтоу ну* «Не надо [так] гневаться» [Си, 199]; 姐姐你 省可裏煩惱 *Цзецзе, ни шэнкэли фаньнао* «Ты не печалься, сестрица» [Юань, 360]; 你 可便 省煩惱，莫傷懷 *Ни кэбянь шэн фаньнао, мо шанхуай* «Ты не страдай и не убивайся» [Юань, 236]).

В повелительных предложениях употребляются, кроме того, полуслужебные наречия, имеющие характер уговора, а не категорического приказания; подлежащим может быть не только второе, но и первое лицо; конечные повелительные частицы при этом возможны, но не обязательны. Это — наречия 可*кэ* (которое употребляется и в вопросительном предложении) и 且 *це* (你 可作 詩一 首 *Ни кэ цзо ши и шоу* «Напиши-ка [мне] стихотворение» [Цзин, 18]; 你 可與我覓 隻船兒 *Ни кэ юй во ми чжи чуаньэр* «Ты найди-ка мне лодку» [Шуй А, 128]; 你 可慢 慢的說者 *Ни кэ маньманьды шо чжэ* «Ты говори не торопясь» [Юань, 502]; 你 可梳一 梳頭 *Ни кэ шу и-шу тоу* «Ты причешись-ка» [Юань, 213]; 可攜新閨同來 *Кэ си синь кунь тун лай* «Приходите-ка вместе с новой женой» [Цзин, 96]; 我可看奶奶去咱 *Во кэ кань найнай цюй цза* «Пойду-ка посмотрю на свекровь» [Юань, 212]; 且 把一 碗冷 的來 *Це ба и вань лэнды лай* «Принеси-ка [мне] чашку холодного вина» [Цзин, 40]; 你 且 去請他出 來 *Ни це цюй цин та чулай* «Ты пойди-ка пригласи его сюда» [Шуй А, 332]; 你 且 換衣服 去 *Ни це хуань ифу цюй* «Пойди-ка переоденься» [Юань, 316]; 且 慢者 *Це мань чжэ* «Погоди-ка» [Юань, 222]; 我且 和 你 去看看 *Во це хэ ни цюй канькань* «Пойдем-ка с тобой посмотрим» [Шуй А, 333]; 你 且 坐一 坐我便來也 *Ни це цзо и-цзо во бянь лай е* «Ты посиди-ка, я сейчас приду» [Шуй А, 267]; 我且 回去咱 *Во це хуэйцюй цза* «Пойду-ка я» [Юань, 375]; 我且 去歇息咱 *Во це цюй сеси цза* «Я пойду отдохну» [Юань, 219]).

1.5. Восклицательное предложение образуется частицей 也 *е* (в юаньских пьесах наряду с ней используется сочетание 也呵 *е-а*, а также 呵 *а* и 那 *на*) или 哩 *ли*, замыкающими предложение (打殺我也! *Даша во е!* «Убивают меня!» [Цзин, 39]; 姐姐,你 又來也! *Цзецзе, ни ю лай е!* «Сестрица, ты опять [говоришь] то же самое!» [Си, 141]; 恁般卻是 好也 ! *Жэньбань цюэши хао е!* «Если так, то хорошо!» [Шуй Б, 1465]; 敵人 來到也 ! *Дижэнь лайдао е!* «Враги пришли!» [Ши, 6, 6]; 你 三位還不知哩 ! *Ни саньвэй хай бу чжи ли!* «Вы трое еще не знаете!» [Шуй А, 201]; 只是 比往常一 倍錢要兩倍哩! *Чжиши би ванчан и бэй цянь яо лян бэй ли!* «Но только [теперь] придется заплатить вдвое большую сумму, чем прежде!» [Цзин, 63]; 如今不比當初 , 忙不得哩! *Жуцзинь бу би данчу, манбудэ ли!* «Теперь не так, как прежде, найти [все это] невозможно!» [Цзин, 62]; 是 好女子也呵 ! *Ши хао нюйцзы е-а!* «Какая прекрасная девушка!» [Си, 33]; 是 好一 箇和 尚呵 ! *Ши хао игэ хэшан а!* «Это настоящий хэшан!» [Си, 17]; 丟了 一 箇賊漢，又認了 一 箇禿廝那! *Дюляо игэ цзэйхань, ю жэньляо игэ тусы на!* «Отделалась от разбойника, [теперь] опять признаешь [своим мужем] плешивого монаха!» [Юань, 351]).

1.6. Изменение актуального членения предложения или необходимость специально выделить, подчеркнуть какой-либо элемент высказывания влекут за собой изменение порядка слов. При этом нестандартная синтаксическая позиция того или иного члена предложения может маркироваться определенными грамматическими средствами.

С инверсией, обусловленной актуальным членением предложения, в китайском языке, как и в других языках с твердым порядком слов, связан и порядок слов пассивных предложений, в которых объект действия занимает первую позицию (позицию подлежащего), и это можно рассматривать как один из способов превращения объекта действия в тему высказывания[12].

Кроме того, изменение актуального членения предложения, а также эмфатическое подчеркивание отдельных его членов достигается следующими средствами.

1.6.1. Подлежащее занимает позицию после сказуемого в следующих случаях (они по существу все являются частными случаями предложения наличия):

1) в предложениях наличия, имеющих структуру: [обстоятельство места] — глагол 有 *ю* «есть», «имеется» (или 没 *мэй* (没有*мэй ю*) «нету», «не имеется») — подлежащее (им может быть и вопросительное местоимение 甚麼人 *шэммажэнь* «кто?») (信 州有幾 個相識 *Синьчжоу ю цзигэ сянши* «В Синьчжоу [у меня] есть несколько знакомых людей» [Цзин, 7]; 這裏有好鮮 魚麼? *Чжэли ю хао сянь юй ма?* «Здесь есть хорошая свежая рыба?» [Шуй А, 444]; 有殺人 賊在此 *Ю ша жэнь цзэй цзай цы* «Есть убийца — вот он» [Цзин, 82]; 既然 有了主 兒, 便 同到我爹娘 家裏來交割 *Цзижань юляо чжуэр, бянь тун дао во де нян цзя-ли лай цзяогэ* «Поскольку появился [новый] хозяин, пусть они вместе отправятся к моим родителям домой за объяснением» [Цзин, 83]; 若 是 沒有你 在此便 罷 *Жоши мэй ю ни цзай цы бянь ба* «Если бы тебя не было вот тут, тогда ладно» [Цзин, 82]; 你 家裏還有甚麼人? *Ни цзя-ли хай ю шэммажэнь?* «Кто у тебя еще есть в семье?» [Юань, 148]; 不知此間有這個人 麼? *Бу чжи цы-цзянь ю чжэгэ жэнь ма?* «Неизвестно, есть ли здесь этот человек?» [Шуй А, 457]; 兀那王林 , 有酒麼 ? *Уна Ван Линь, ю цзю ма?* «Ван Линь, вино есть?» [Юань, 150]; 沒有酒賣了 *Мэй ю цзю майляо* «Не было вина купить» [Цзин, 94]);

2) в предложениях наличия, имеющих структуру: [обстоятельство места] — непереходный или переходный глагол с показателем 着 *чжао* — подлежащее (субъект состояния); переходный глагол здесь выступает как глагол состояния. В качестве подлежащего может выступать и вопросительное местоимение 甚麼 *шэмма* «что?» (身邊立着從嫁 *Шэнь-бянь личжао цунцзя* «Рядом с ней стояла служанка» [Цзин, 46]; 屋梁上 挂着 一 個包 *У лян-шан гуачжао игэ бао* «На балке висел узел» [Цзин, 49]; 朱壁外面黏着一 幅黃紙 *Чжу би ваймянь няньчжао ифу хуан чжи* «На красной стене снаружи приклеена полоска желтой бумаги» [Цзин, 63]; 上 面寫着 甚麼? *Шанмянь сечжао шэмма?* «Что наверху написано?» [Юань, 427]; 至今不知 下 落, 只恁地關着門在這裏 *Чжи цзинь бу чжи сяло, чжи жэньди гуаньчжао мэнь цзай чжэли* «До сих пор неизвестно, куда [родители] делись, и так вот двери [их дома] заперты» [Цзин, 12]; 兩壁裝着廚櫃 *Лян би чжуанчжао чугуй* «[В лавке] с обеих сторон стояли шкафы» [Цзин, 47]);

3) после непереходного глагола в предложении, сообщающем о появлении или исчезновении кого-либо или чего-либо (跳出 — 個人 來 *Тяочу игэ жэнь лай* «И выскочил какой-то человек» [Цзин, 38]; 兀自說未了, 就 店裏起一 陣風 *Уцзы шо вэй ляо, цзю дянь-ли ци ичжэнь фэн* «Не успел он еще договорить, как в лавке поднялся

[12] Речь идет о таких пассивных предложениях, которые не отличаются по своей форме от современных; они встречаются в среднекитайском языке значительно чаще. Это те случаи, когда подлежащее конструкции обозначает объект действия, выраженного вторым глаголом (сказуемым в зависимом предложении), а дополнение при втором глаголе опускается, и, следовательно, после пассивного глагола остаются только название субъекта действия (подлежащее) и следующий за ним переходный глагол (сказуемое). Подробнее см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 254–256.

ветер» [Цзин, 40]; 也不見了酒保，也不見有酒店 *Е бу цзяньляо цзю бао, е бу цзянь ю цзю дянь* «И владелец винной [лавки] исчез, и [сама] винная лавка исчезла» [Цзин, 40]; 走將 一 個人 入來 *Цзоуцзян игэ жэнь жулай* «Кто-то вошел в [комнату]» [Цзин, 33]; 就 轎子裏不見了秀秀養娘 *Цзю цзяоцзы-ли бу цзяньляо Сю-сю яннян* «Из паланкина исчезла служанка Сю-сю» [Цзин, 14]; 自離了小姐, 無 一 日心閑 *Цзы лиляо сяоцзе, у и жи синь сянь е-а* «С тех пор как я расстался с барышней, не было дня, чтобы сердце [мое] было спокойно» [Си, 182]).

1.6.2. Дополнение выносится вперед в следующих случаях (мы здесь не касаемся препозиции дополнения с предлогами 把 *ба* и 將 *цзян*):

1) в конструкции, в которой прямое дополнение (неодушевленное существительное) находится в позиции перед группой сказуемого при отсутствии подлежащего, место которого оно и занимает; предложение переводится как неопределенно-личное (или пассивное); в большинстве случаев между таким дополнением и глаголом-сказуемым стоят слова (наречие, отрицание, местопредикатив в функции определения к сказуемому и т.д.), так или иначе сигнализирующие границу группы сказуемого; глагол не требует обязательного оформления глагольными показателями, хотя возможны случаи, когда при нем стоят 着 *чжао*, 得 *дэ* или 了 *ляо*. В этой конструкции обычно участвуют глаголы активного воздействия на объект, но возможны и глаголы иной семантики (事如何不思? *Ши жухэ бу сы?* «Как же можно не думать о [каком-то] деле?» [Чжу, 44, 9а]; 見卓上 燈猶未滅 *Цзянь чжо-шан дэн ю вэй ме* «И увидел, что на столе лампа еще не погашена» [Цзин, 79]; 兩袖皆沾濕了 *Лян сю цзе чжаньшиляо* «Оба рукава промокли» [Цзин, 68]; 張員外家門便 關着 *Чжан юаньвай цзя мэнь бянь гуаньчжао* «Двери дома господина Чжана закрыты» [Цзин, 51]; 在前你 二 人 說來的言語如何妄得? *Цзайцянь ни эр жэнь шолай-ды яньюй жухэ вандэ?* «Слова, которые вы мне прежде говорили, как можно забыть?» [Ши, 9, 26]; 祭祀的茶飯不曾與 *Цзисы-ды чафань буцэн юй* «Жертвенных яств не дали» [Ши, 2, 2]; 讎 怎生能報? *Чоу цзэньшэн нэн бао?* «Как же можно отомстить за обиду?» [Ши, 2, 10]);

2) в конструкции, в которой прямое дополнение (неодушевленное существительное или указательное местоимение 這 *чжэ* / 這個 *чжэгэ* «это») находится перед подлежащим, которым может быть только одушевленное существительное или его заместители — личное и вопросительное местоимения (壁上 詩何人寫作 ? *Би-шан ши хэжэнь сецзо?* «Кто написал стихи на стене?» [Цзин, 66]; 可常之罪僧輩不敢替他分辨? *Кэ-чан-чжи цзуй, сэнбэй бу гань ти та фэньбянь?* «Смеем ли мы ради Кэ-чана оправдывать его преступление?» [Цзин, 22]; 他的手腳我與你 拿 *Тады шоу цзяо во юй ни на* «Для тебя я лишу его рук и ног» [Ши, 5, 42]; 譏諷的言語我不曾說 *Цзифэн-ды яньюй во буцэн шо* «Оскорбительных слов я никогда не произносил» [Ши, 12, 6]; 您那恩我心中日夜長想着有來 *Нинь на энь во синь-чжун жи-е чан сянчжао ю-лай* «Это ваше благодеяние я хранил в душе день и ночь» [Ши, 9, 26]; 孩兒的喜酒我喫我喫 *Хайэрды си цзю во чи, во чи* «Мы пьем (праздничное вино) за вас, дети» [Юань, 204]; 這個我眼裏不曾見 *Чжэгэ во янь-ли буцэн цзянь* «[Сама] я этого не видела» [Шуй А, 548]; 這個我自知道 *Чжэгэ во цзы чжидао* «Это я сама знаю» [Юань, 236]);

3) в конструкции с глаголом 有 *ю* «иметь», когда прямое дополнение, выраженное неодушевленным существительным, вопросительным местоимением со значением «что?» (甚麼 *шэмма*, 甚 *шэнь*, 何 *хэ*), сочетанием существительного с вопросительным местоимением со значением «какой?» (甚麼 *шэмма*, 甚 *шэнь*, 何 *хэ*) находится в позиции между подлежащим (оно может отсутствовать) и глаголом-сказуемым (我有甚麼不理會得? *Во ю шэмма бу лихуэйдэ?* «Что мне [здесь] не понять?» [Шуй А, 290]; 你 有甚麼說? *Ни ю шэмма шо?* «Что ты [хочешь] сказать?» [Юань, 417]; 我却有話說知 *Во цюэ ю хуа шочжи* «Мы [должны] сказать [тебе] кое-что» [Цзин,

82]; 却有何說? *Цюэ ю хэ шо?* «Что вы [хотите] сказать мне?» [Цзин, 82]; 却有何理說? *Цюэ ю хэ ли шо?* «Что разумного ты скажешь?» [Цзин, 84]; 有三件事說與你 兩人 *Ю саньцзянь ши шо юй ни лян жэнь* «О трех вещах я [хочу] сказать вам обеим» [Цзин, 44]; 還有一 件要緊的到忘了! *Хай ю ицзянь яоцзиньды дао ванляо!* «И еще об одной важной вещи я совсем забыла!» [Цзин, 48]);

4) в конструкции, в которой прямое дополнение вынесено в позицию между подлежащим и глаголом-сказуемым (или в самое начало предложения, перед подлежащим; подлежащее может быть опущено) с помощью указательного местоимения 這 *чжэ* «этот» (или 那 *на* «тот») (你 這酒怎地賣? *Ни чжэ цзю цзэньди май?* «Это вино как (в каком виде — подогретое или холодное) ты продаешь?» [Цзин, 40]; 這錢自有人 替我出 *Чжэ цянь цзы ю жэнь ти во чу* «Эти деньги есть кому отдать вместо меня [князю]» [Цзин, 24]; 你 那三河源頭 守得好着 *Ни на сань хэ юаньтоу шоудэхао чжо* «Истоки тех трех рек вы как следует охраняйте» [Ши, 6, 38]; 這話你 再休說 *Чжэ хуа ни цзай сю шо* «Такие слова ты больше не говори» [Ши, 7, 17]; 這言語的計量我省得了 *Чжэ яньюй-ды цзилян во синдэляо* «Тайный смысл этих речей я понял» [Ши, 6, 43]; 這女子要獻 於成吉 思 *Чжэ нюйцзы яо сянь юй Чэнцзисы* «Эту девицу я хочу представить Чингису» [Ши, 7, 49]; 這恩於你 子孫根前 必回報 *Чжэ энь юй ни цзы сунь-гэньцянь би хуэйбао* «За это благодеяние я непременно отплачу твоим детям и внукам» [Ши, 6, 32]);

5) в конструкции, в которой служебное слово 是 *ши* находится между прямым дополнением (занимает первое место в предложении) и подлежащим, получается следующий порядок слов: «дополнение — 是 *ши* — подлежащее — сказуемое»[13]; прямым дополнением в этом случае может быть любое существительное (одушевленное и неодушевленное), а также указательное местоимение 這 *чжэ* «это»[14];

6) в конструкции, в которой различные дополнения (и объектное, и чаще косвенное), обычная позиция которых после глагола-сказуемого, занимают место перед глаголом-сказуемым (или группой сказуемого), будучи оформлены послелогом. Чаще таким послелогом служит 行 *хан*, но возможны также 根前 *гэньцянь* (根底 *гэньди*) и 處 *чу*. Косвенное дополнение может иметь в этой позиции и предлог (одновременно с послелогом); объектное дополнение, естественно, и в этой позиции не допускает никаких предлогов. Говоря об объектном дополнении, мы имеем в виду дополнение при глаголах мысли, чувства и речи, т.е. при глаголах, под влиянием действия которых объект не изменяется. Эта конструкция может встретиться в любом тексте (в том числе и в дуньхуанских *бяньвэнях* — с послелогами 處 *чу* и 邊 *бянь*), но особенно она распространена в «Юань-чао би-ши», что, по-видимому, обусловлено влиянием монгольского языка (您行如何肯服? *Нинь-хан жухэ кэнь фу?* «Разве захочет он подчиниться вам?» [Ши, 5, 42]; 我誰行提說着? *Во шуй-хан тишочжао?* «Кому я буду напоминать [забытое]?» [Ши, 12, 25]; 俺根前如何不先放? *Ань-гэньцянь жухэ бу сянь фан?* «Почему не нам первым поднесли [его]?» [Ши, 4, 8]; 兒子每 行疾快喚覺起來! *Эрцзымэй-хан цзикуай хуаньцзюэ цилай!* «Скорее разбуди детей!» [Ши, 2, 44]; 女子每 行賞賜咱 *Нюйцзымэй-хан шансы цза* «Я награжу и женщин» [Ши, 9, 19]; 太祖再 於巴歹氣失里二人行將 王罕的金撒帳...盡數與了 *Тайцзу цзай юй Бадай Цишили эр жэнь-хан цзян Ван-хань-ды цзинь сачжан... цзинь шу юйляо* «Чингис затем все (по списку) отдал Бадаю и Хишлиху: золотой шатер Ван-хана...» [Ши, 7, 4]; 王罕於成吉 思行任甚麼財物都不曾與 *Ван-хань юй Чэнцзисы-хан жэнь шэмма цайу ду буцэн юй* «Ван-хан не дал Чингису ничего из добычи» [Ши, 5, 27]; 察阿歹

[13] Так разбирает эту конструкцию С.Е. Яхонтов в лекциях по грамматике среднекитайского языка, прочитанных в ЛГУ в 1956–1957 гг.

[14] Эта конструкция рассматривалась нами в связи с участием в ней служебного слова 是 *ши*, где и приведены более подробные сведения (с соответствующими примерами). См.: *Зограф И.Т.* Части речи в среднекитайском языке.

處 委伏了... 三 箇官人 *Чаадай-чу вэйфуляо... саньгэ гуаньжэнь* «Чаадаю он приписал... трех благородных» [Ши, 10, 26]; 每每於百姓處科歛 *Мэймэй юй байсин-чу кэлянь* «Они обычно собирают провиант у народа» [Ши, 12, 51]).

1.7. Следующие конструкции эмоционально окрашены.

Конструкция 連... 也 *лянь... е* со значением «даже», которая обрамляет подлежащее или прямое дополнение, вынесенное в позицию перед группой сказуемого (連那泰山的壽誕也都忘了! *Лянь на тайшань-ды шоудань е ду ванляо!* «Я даже о дне рождения тестя забыл!» [Цзин, 76]; 連茶也没興吃了 *Лянь ча е мэй син чиляо* «Даже чай пить [у него] не было настроения» [Цзин, 63]; 連那正要買肉的主顧也不敢攏來 *Лянь на чжэн яо май жоу-ды чжугу е бу гань лун лай* «Даже покупатели, которые действительно хотели купить мяса, не решались приблизиться» [Шуй А, 39]; 連那婆子也有若干頭面衣服 *Лянь на поцзы е ю жогань тоумянь ифу* «Даже у старухи появились украшения и наряды» [Шуй А, 228]; 莫說自己許了他, 連你也許了他! *Мо шо цзыцзи сюйляо та, лянь ни е сюйляо та!* «Не только себя обещала ему [в жены], но даже тебя обещала ему [в жены его сыну]!» [Юань, 11]).

Однако в среднекитайском языке выделение определенного слова осуществляется и с помощью одного только наречия 也 *е*, а слово 連 *лянь* опускается — дополнение стоит перед сказуемым и отделяется от последнего посредством 也 *е* (只見門也不關 *Чжи цзянь мэнь е бу гуань* «Он вдруг увидел, что даже дверь не заперта» [Цзин, 80]; 日常山門也不出 *Жи чан шань мэнь е бу чу* «Обычно днем он даже не выходил из монастыря» [Цзин, 22]; 官司也問結了 *Гуаньсы е вэньцзиляо* «Даже судебное дело открыто» [Цзин, 24]; 紙也未曾燒, 如何敢開艙? *Чжи е вэйцэн шао, жухэ гань кай цан?* «Мы еще даже обряда возжигания не совершили, как же мы можем открыть [наши] лодки?» [Шуй А, 445]; 那隻熟鵝也喫了 *Начжи шу э е чиляо* «И даже того жареного гуся он съел» [Шуй А, 65]; 貓兒也不喫你打了! *Маоэр е бу чи ни даляо!* «[Здесь] ты и кошку не посмеешь обидеть!» [Шуй А, 328]; 酒也喫得, 飯也喫得, 肉也喫得, 路也走得! *Цзю е чидэ, фань е чидэ, жоу е чидэ, лу е цзоудэ!* «И вино я пил, и кашу я ел, и мясо я ел, и пешком я шел!» [Шуй А, 328]; 女子也與你 *Нюйцзы е юй ни* «И дочь дам тебе» [Ши, 10, 13]).

Если в этой конструкции вынесено вперед числительное — *и* «один» с относящимся к нему словом, оно переводится как «[ни] одного...» (一文也不多, 一文也不少! *И вэнь е бу до, и вэнь е бу шао!* «Ни одной монетой больше, ни одной монетой меньше!» [Цзин, 84]; 十五貫錢一文也不見, 小娘子也不見蹤跡 *Ши у гуань цянь и вэнь е бу цзянь, сяонянцзы е бу цзянь цзунцзи* «От пятнадцати связок не осталось ни одной монетки, а молодой жены даже нет и следа» [Цзин, 81]; 我一點酒也不吃了 *Во и дянь цзю е бу чиляо* «Я не выпил ни одной капли вина» [Юань, 286]; 一個人也不見了 *Игэ жэнь е бу цзяньляо* «[Там] он не обнаружил ни одного человека» [Шуй А, 719]).

Сокращенные обозначения использованных текстов

Чжу — *Чжу Си.* Юй цзуань Чжу-цзы цюаньшу (朱喜。御纂朱子全書); ксилограф Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, шифр Е-193 (указываются цзюань, страница и сторона).

Цзин — Цзин бэнь тунсу сяошо (京本通俗小說). Шанхай, 1954.

Шуй А — Шуй ху чжуань (А): *Ши Най-ань.* Шуй ху [чжуань] (施耐菴。水滸). Пекин, 1953.

Шуй Б — Шуй ху чжуань (Б): *Ши Най-ань.* И бай эр ши хуэй-ды шуй ху (施耐菴。一百二十回的水滸). Шанхай, 1958.

Юань — Юань жэнь цзацзюй сюань (元人雜劇選). Пекин, 1959.

Си — *Ван Ши-фу.* Си сян цзи (王實甫。西廂記). Шанхай, 1954.

Ши — Юань-чао би-ши (元朝秘史). Шанхай, 1936 (указываются цзюань и страница).

Summary

I.T. Zograf

Simple sentence in the language of Medieval Chinese literature

The paper deals with the whole range of problems concerning the structure of the simple sentence in Chinese, a typical SVO-language. The presentation begins with the place of the direct object and conditions under which the structures with 把 *ba* and 將 *jiang* are used; the place of the indirect object (which depends on its particular meaning as well as on its introductory prepositions); the place of the adverbial modifier (both when it is related to the sentence as such and when it is linked to the predicate); the place of the attribute (which — including possessive ones — always precedes the determined word); modal particles (which can be used at the end of the narrative sentence). This is followed by a detailed description of different means to indicate interrogation, i.e. intonation, the interrogative particle 麼 *ma*, full and contracted forms of the repetitive question (whose form resembles that of the alternative question, while its function is similar to the interrogative sentence with 麼 *ma*, that is to the general question type), the alternative question, special questions (in whose structure special interrogative words take the position of an interrogated member of the sentence), as well as modal particles and semi-connecting adverbs, typical of and emphasizing the special question. Next to consider are various means of expressing imperative mood (including prohibitive sentences) along with the formation of the exclamatory sentence with the help of modal particles. The problem of the varying information structure of the sentence is also studied, with the focus of our attention being on (1) sentences of «availability» with a reversed order of the subject and the predicate (VS); and (2) different cases when the object takes either the place of the subject or the position preceding the predicate. Analysis of emotive constructions completes the study of the simple sentence in Medieval Chinese literature.

Надиров И.И.

К пониманию коранического *'allahumma*

Происхождение арабского *'allahumma* до сих пор занимает умы арабистов и исламоведов. В арабский язык اللهم попало, скорее всего, из сирийского: ܐܠܗܡܐ[1]. Согласно Т. Нёльдеке, *'allahumma* есть древнеарабская формула инвокации: «О, Аллах!», рядом с которой применяется и *Lahumma*[2]. Данная точка зрения, вероятно, получила больше сторонников, чем позиция Й. Веллхаузена, полагавшего, что слово первоначально обозначало бога Аллаха как наиболее могущественного бога в ряду других древних арабских богов. Имя употреблялось при молитве или пожертвовании, завершая восхваление или проклятье[3].

Что касается таинственного *'allahumma*, данное имя, судя по виду, является составным из слова «Аллах» и постфикса *-ма* (*-ma*) в качестве звательной частицы. Однако данная этимология удовлетворяет лишь отчасти: форма ошибочна, поскольку расходится со всеми правилами арабской грамматики и представляет сугубо единичный случай инвокации в арабском языке. И то, если только принять, что употребляемая вместо классического *ya* звательная частица *-ма*, в виде исключения занявшая место в конце слова *mis en apostrophe*, соединилась с ним как приставочная частица.

Трудности становятся очевидными, если указать, что редко встречающийся, но подлинный вариант воззвания *ya allahomma* предполагает, что «Аллах» странным образом помещен между двумя междометиями[4]. Каким же образом имя этого божества, призываемое в молитвах и пожертвованиях, в разговорном языке заканчивалось тем, что стало эквивалентным междометию? В этой связи появились несколько интерпретаций.

Так, указывается на возможность использования имени Аллахумма в качестве имени собственного[5], что, по всей видимости, маловероятно. Другой, более вероятный вариант толкования заключается в заимствовании искаженного еврейского *Elohim*[6]. Идея такой интерпретации выглядит плодотворной, и мы попытаемся убедить читателя в этом.

Коль скоро اللهم, произносясь *allahumma*, пишется без конечного алифа[7], наиболее близкой параллелью и, возможно, архетипом, как уже говорилось, является евр. *Elo-*

---

[1] *Brockelmann C.* Lexicon Syriacum. Halle, 1928. P. 11: (nisi em) divinus.

[2] *Nöldeke Th.* Zur Grammatik der klassischen Arabisch. Wien, 1896. S. 6.

[3] *Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. B.–Lpz., 1927. S. 224 (далее — *Wellhausen.* Reste); см. также: *Goldziher I.* Abhandlungen zur arabischen Philologie. I–II. Leiden, 1896–1899. I. S. 35ff.

[4] *Ibn Manẓur.* Lisān al-'arab (Арабский язык), art. «'lh»; Al-ṣiḥaḥ al-Jawhari (Исправления ал-Джайхари). Bulāq, 1292 h., art. «ليه», где приводятся слова поэта, выражающие возвышенную просьбу о прощении и милости: عفوت أوعذبت يااللهما. Также *Baiḍāwi.* Anwār al-tanzīl wa 'asrār al-ta'wīl. 2 vol. Constantinople, 1303 h., iii, с. 25. Заимствование, предложенное ал-Фарра' (ум. 207 г.х.), довольно рискованное. Ср.: *Chelhod.* Les structures du sacré chez les Arabes // Islam d'hier et d'aujourd'hui, XIII (1964). P. 97–98 (далее — *Chelhod*).

[5] Мнение Ж. Шелхуда. Куфийская теория о контракции фразы *Ya llahi amnā bi-ḫeir* (Baiḍ. iii, 25) была развенчана Ибн Йа'ишем (Т. 1. С. 181). Al-Khafājī (С. 20) видит в *allahumma* иностранное, неарабское слово.

[6] *Margoliouth D.S.* ERE, iv. S. 248. Возможно, не без участия сирийского ܐܠܗܐ ܡܪ.

[7] Однако у ал-Джаухари (loc. cit) засвидетельствовано اللهما (*Al-ṣiḥāḥ,* II, 432). Видимо, конечный алиф заслуживает доверия, поскольку издание редактировалось именитым Ибрахимом 'Абд ар-Раззаком ад-Дусуки.

© И.И. Надиров, 2006

him. Эта гипотеза вполне вероятна, поскольку опирается *на многовековые связи евреев с арабами*. Думается, что, в целом, речь может идти об одном и том же божестве для всех семитов, которое стало также известно как воплощение множественности сил, поскольку *elohim* представляет собой имя во множественном числе[8].

Но как объяснить конечное *-ma*? Ну, во-первых, если наше предположение правильное, надо указать, что слово первоначально вошло в арабский целиком, и отсюда — конечный *мим* при любой вокальной окраске (которая, вероятно, несколько исказилась в соответствии с арабскими грамматическими канонами)[9].

Во-вторых, возможно, здесь существует скрытая связь с арабским *nā* «нашим» (вероятность этого, собственно, и подала мне идею настоящего сюжета), и тогда получится, что Аллахумма есть результат слияния *Elohim* (= *allahum*) и *-nā*, что в результате редукции, а точнее, геминации дает *allahum-na*, откуда *allahum-ma*, «Боже наш»! В-третьих, арабское местоимение мн. числа *-nā* ассимилировалось предыдущим ***m*** имени мн. числа *allahum* и в итоге дало *-mma* (без долготы), именно потому, что мим есть коренной звук, а нун — «лишь» слитное местоимение. С этим же, возможно, надо увязывать и отпадение конечного местоименного алифа, поскольку в отсутствии нуна он теряет смысл. Однако огласовка окончания не позволяет до конца забыть, что здесь находилось местоимение 1-го лица мн. ч.

Если сравнивать с соседним Израилем, то показательно, что в еврейских молитвах к богу обращаются как к «нашему Богу» (*Элохейну*): «Благословен ты, Господи (ברוך אתה אדוני) Боже наш (אלהינו), Владыка вселенной (מלך העלם)». В древнеарабских обращениях к богу — та же картина: «О Боже наш (اللهم)!», хотя более точно будет переводить в обоих языках «Боги наши», что еще раз наводит на мысль о заимствовании выражения целиком из еврейского. Аллахумма можно было бы рассматривать как передачу Элохейну, и именно в вотивном значении. Наконец, следует обратить внимание на сохранение в Коране кальки «Владыка вселенной», предваряющей суры; выражение (رب العلمين) также представляет заимствование из еврейского (מלך העלם) и, возможно, пальмирского (בעל שמן מרא עלמא, Vogüé, 73)[10]. При этом и Элохим, и Аллахумма — единственного числа: достаточно привести преамбулу к договору, начинающуюся словами *bismika llahumma*.

Примечательно то, что в «Китаб ал-муḥаббар», например, у каждого божества была своя инвокация, но каждое заклинание, каждая просьба начиналась фразой *Labbayka allahumma labbayka labbayka*[11].

---

[8] У Маймонида (Путеводитель растерянных. Иерусалим–Москва, 2003. С. 67), в его комментарии Библии, читаем: «Известно всякому, кто владеет еврейским языком, что слово אלהים может означать и Божество, и ангелов, и судей — правителей государств. Как уже Онкелос Прозелит (мир ему!) объяснил (и справедливо объяснил), в словах: „И будете, как боги (אלהים), знающие добро и зло (טוב ורע)" подразумевается последнее из перечисленных значений...» (Быт 3:5). Для понимания значения слова в иудаизме, а также причин применения мн. числа данное замечание важно, однако арабы, очевидно, восприняли слово только в одном, первом его значении.

[9] В семитских языках «нун» и «мим», так же как «ʿайн» и «гайн», довольно часто взаимозаменяются, что отмечено еще Бируни в «Аль-Асар аль-Бакия» (Памятники древности). — Изб. пр. Т. 1. Таш., 1957. С. 215. Отметим при этом, что в хамитских языках в местоимениях 1-го лица мн. числа носовой звук *n* и *m* в качестве составной части встречается довольно часто.

[10] Ср.: *Deus Aeternus* для Юпитера Долихена.

[11] Вот, например, несколько инвокаций к языческим богам: 1) Iṣāf (Курайш) — *Labbayka allahumma labbayka labbayka*. «У тебя нет партнера, сохрани одного, которым ты руководишь, и который сам не руководит». [В «Книге идолов» данная формула приписывается группе Низāр, а в «Сире» — Хубалу]; 2) Al-ʿUzzā (в Нахле) — *Labbayka* и т.д. «Мы помогаем и поддерживаем тебя»; Al-Lāt (в Верхней Нахле и Таифе) — *Labbayka* и т.д. «Достаточен в нашем обиталище дом, он не покинут, он не покинут удачей, он из чистой земли; его владельцы честны», и т.д. (*Al-mustaṭraf* (1268) 2, 97; *Wellhausen*. Reste. S. 19). См.: *Tritton A.S.* Notes on Religion in Early Arabia // Le Muséon, 72 (1959) 35–37.

Иными словами, можно говорить о том, что в названии божества *allahumma* подразумевался в каждой отдельной ситуации определенный бог, когда адорант именовал его, как мы полагаем, «Бог-Наш»; ситуация имеет отношение, естественно, только к доисламскому периоду.

Притом что наш предварительный вывод по поводу толкования слова *Аллахумма* как «Нашего Бога» может быть обоснован или нет, мы могли бы указать на иные божественные имена, связанные и не связанные с семитскими богами.

Для семитских параллелей достаточно указать на сир. ܡܪܢ «наш Господин»[12], с которым связаны «Мараны» в арабских царствах первых веков н.э.; о них речь пойдет ниже.

Довольно точную параллель к такой трактовке представляет имя Диониса. Дело в том, что в раннегреческом (реконструированном) **Deiwos Nusos* можно было бы предполагать передачу прафракийской формулы теонима с порядком компонентов «определяемое + определение»[13]. В древнехеттском тексте царя Аниттаса (XVIII в. до н.э.) среди богов Несы упоминается некий Сиусуммис. Большинство хеттологов приходят к выводу о возведении данным царем в Несе святилищ трем особо почитавшимся богам: Небесному Богу Грозы, богине престола ^{d}*Halmašuit* (Халмасуит) — хтоническому божеству, связанному с Нижним (потусторонним) миром и морскими пучинами[14], — и Сиусуммису, своеобразной триаде принципиальных неситских божеств. Древнейшая запись имени *Šiušummiš*, в виде теофора *Šiwašmi*, датируется еще раньше неситского текста в одной из каппадокийских табличек III–II тыс. до н.э.[15], где, вероятно, это имя стоит в форме casus indefinitus с нулевым оформлением без энклитик, равным вокативу. Как отметил Г. Оттен (1959), имя данного бога в хеттской культовой традиции дожило до эпохи империи (XIV–XIII вв. до н.э.), когда ^{d}*Šiušummiš* (или в аккадизированной несклоняемой форме ^{d}*Šiušumma*) получил в Хаттусасе храм в числе второстепенных богов, почитаемых царем по определенным праздникам. Этимология имени Сиусуммиса довольно рано была истолкована как сочетание слова *šiuš* «бог» < т.е. *dyēus*[16] с притяжательным местоимением. Но вот каким именно? До 1970-х годов практически все хеттологи интерпретировали данное местоимение как энклитику 2-го или 3-го лица мн. числа *-š(u)miš* («Бог-Ваш» или «Бог-Их»), реже — 1-го лица ед. числа *-miš* («Бог-Мой»)[17]. Затруднение такого истолкования теонима заключается в том, с кем, собственно, ставится этот бог в связь, провозглашаемую надписями, и к кому обращены проскинемы и инвокации. Лишь Г. Оттен в 1959 г. предложил интерпретацию «Бог-Наш», что было убедительно подтверждено в 1970-х годах при выявлении старого притяжательного местоимения 1-го лица мн. числа *šummiš*[18]. Это открытие, сделанное при переводе ряда архаических

---

[12] Данный божественный титул в виде אדנן *dominus noster* с параллельным гр. ὁ φάναξ (*o fanax*) отмечается на Кипре, а также в Карфагене (CIS 269).

[13] О малоазийских корнях Диониса см., например: *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. С. 234–270.

[14] *Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

[15] *Laroche E.* Les noms des Hittites. P., 1966. P. 164 (далее — *Laroche*).

[16] В. Цымбурский, в частности, отмечает, что «не видно препятствий к тому, чтобы... восстановить для прафракийского языка теоним **Deiwas Nūsas*, сочетавший лексему для „бога" с определительным элементом **nūsas* и относившийся к туземному божеству, воспринятому греками... примерно в начале II тыс. до н.э.» (см.: *Цымбурский В.Л.* Имя Диониса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. V. СПб., 2001. С. 152, далее — *Цымбурский*).

[17] *Güterbock H.G.* Die historische Tradition und ihre literaturische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200 // ZA. NF 10. 1938, H. 1/2; *Laroche*. P. 164–165; *Гиоргадзе Г.Г.* «Текст Анитты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов // Вестник древней истории. 1965. № 4 и др.

[18] *Neu E.* Der Anitta-Text. Wiesbaden, 1974. S. 124; *Otten H.* Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpe. Wiesbaden, 1973. S. 35.

хеттских текстов («Повесть о Цальпе», «Повесть о Саргоне»), установило толкование имени Сиусуммиса как «Бога-Нашего» (< *dyēus-nsmis*) общепризнанным.

Достоверная трактовка смысла приведенного древнехеттского теонима, возможно, позволяет рассматривать прафрак. *Deiwas Nūsas* > раннегреч. *Deiwos Nūsos* (Δεόνυσος, Δεόννυσος) как аналогичную теонимическую форму, где в качестве определения при слове «бог» стоит притяжательное местоимение 1-го лица мн. числа.

Названные выше неситская и раннегреческая триады сопоставимы с триадами Хатры и Ашшура[19] и проливают свет на характер одного из богов Хатры и Ашшура, Бармарина (BRMRYN = «Сын-Господ-Наших»), составляющего вместе с Мараном (MRN = «Господин Наш») и Мартан (MRTN = «Госпожа Наша») триаду, почитавшуюся в Северной Месопотамии на рубеже н.э. местными арамеями и арабами. При этом важно указать, что имя MRN — очень древнее, оно восходит к эпохе бронзы, поэтому мы с повышенным основанием можем сравнивать две триады: триаду MRN–MRTN–BRMRYN (последний отождествляется рядом исследователей именно с Дионисом), с одной стороны, и триаду Зевс–Семела–Дионис, — с другой. Более того, эти боги находятся в одном семантическом ряду с названной выше неситской триадой: Небесным Богом Грозы, богиней престола Халмасуит, ведавшей Нижним миром, и Сиусуммисом (Богом-Нашим, богом мира людей). В равной степени все понятно и с раннегреческой триадой (Зевс = Небесный бог, Семела = «нижнее, низовое» существо [**dhg`hem-elā*[20]], а Дионис = Бог-Наш, бог людей).

MRN[21] — бог Солнца (и неба?), поскольку его изображения в Хатре сопровождаются солнечным гало и божественный титул MRN неоднократно сопровождается в надписях теонимом ŠMŠ. Несмотря на отсутствие иных имен богини MRTN, доступная нам иконография позволяет видеть в ней богиню Луны (атрибут — полумесяц), что так или иначе можно рассматривать как оппозицию к MRN, т.е. ряд противопоставлений: Солнце–Луна, День–Ночь, Жизнь–Смерть, Небо–Земля, Мужчина–Женщина. Интересно отметить, что Мардук и Царпанит (Иштар) назывались во время новогодних ритуалов «Господин наш» и «Госпожа наша»[22] и в Хатре эти два бога вместе с Набу считались иноземными, ненаследственными и в этом качестве назывались эпитетом MR[23].

Еще одним примером почитания бога под именем «Нашего Господина» является теоним מרנא, засвидетельствованный в древней Газе[24].

Слово *Аллахумма*, как представляется, лежит в той же смысловой плоскости, в том же сигнификатном поле, хотя и относилось, как видно из приведенных выше примеров, не только к Аллаху. Это, с одной стороны, не исключает, что и Аллах (в виде

[19] На стене одного из частных домов в Дура-Европос также можно прочитать имена названной триады (на арамейском языке): *Levi Della Vida* apud *Cumont F.* Fouilles de Doura-Europos. P., 1926, P. 448, no. 129.

[20] *Цымбурский.* С. 155.

[21] В сирийской христианской литературе ܡܪܝ достаточно широко используется как постоянный эпитет Христа (*Baudissin W.W.* Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte. III. Giessen, 1929. S. 60).

[22] *Ravn O.E.* Øst og Vest // Arthur Christensen Anniversary Volume. Copenhagen. 1945. P. 118–119; *Kugler E.* Sternkunde und Sterndienst in Babel. Bd 1. B., 1949. S. 14.

[23] Вообще следует отметить, что разница между заимствованными и собственно арабскими богами и значение их в пантеоне можно проиллюстрировать на примере контраста пальмирского бога-защитника племени или клана Шай' ал-Каума и бога дождливых земель Зу Шара. Шай' ал-Каум, будучи богом кочевников, не одобрял употребление вина, как свидетельствует посвящение на алтаре храма Бела в Пальмире (26 г. правления Раббела II: 96 г. н.э.): «Эти два алтаря возведены 'Обейдом, сыном Ганиму, сына Са'адаллата, набатеем из племени Руху, который был всадником в Хире и лагере 'Ана, для Шай' ал-Каума, бога хорошего и вознаграждающего, не употребляющего вина, для его спасения и жизни...». В сферу набатейского влияния входили также и культивируемые зоны, насельники которых, таким образом, платили дань (выкуп) Зу Шаре (Душаре), Богу вина, «Тому, кто из Šarā, т.е. из земель, где часты желанные дожди».

[24] *Baudissin W.W.* Studien zur Semitischen Religionsgeschichte. H. I. Lpz., 1876. S. 61.

Аллахумма), как и многие другие божества арабов, первоначально рассматривался как «Наш Бог», «бог людей» в качестве общего обращения, применимого ко всем богам (прошу отметить, не только к мужским), и лишь со временем, с приходом ислама, был вытеснен вместе с другими языческими богами из молитв.

Хочется в виде глоссы добавить еще несколько слов. Если евреи перестали называть своего бога иначе как Яхве («тот, который сущий»), то арабы оставили его практически без имени. Аллах — имя, которое следует понимать единственно как стяжение от *al-ilāh* «бог». Оно «подходит» к имени تعالى («Всевышний»). Согласно одной из старых формул молитвы древних арабов, обращение делалось именно к имени *allahumma* (Коран 3:26, 5:114, 8:32, 10:10, 39:46), «нашему Аллаху», однако здесь Аллах выступает в роли бога *par excellence*[25].

В свете изложенного выше можно предложить следующие предварительные выводы.

Во-первых, слово *Аллахумма*, скорее всего, было заимствовано из евр. אלהים или сир. ܐܠܗ/ܐܠܗܐ.

Во-вторых, данное слово по форме представляет собой, с одной стороны, множественное число имени (Аллах), которое переводилось первоначально как бог *par excellence*, а с другой стороны, возможно, имело место удвоение конечного *m*, что должно указывать на местоимение множественного числа. Не исключено, что *Аллахумма* первоначально и понималось как «Боги наши» (вследствие заимствования термина *элохим*, значение которого арабы, безусловно, понимали), переродившееся в «Бог Наш».

В-третьих, инвокация «Бог Наш» («наш господин») была широко распространена у семитских и соседних народов с глубокой древности, о чем свидетельствуют приведенные выше примеры.

И наконец, если подходить к данному слову с точки зрения консонантной окраски, имя *allahumma* следовало бы трактовать как более древнюю форму имени Аллах[26] — форму божества, упоминаемого при определенных обстоятельствах (произнесении молитвы, заключении договора).

Summary

I.I. Nadiroff

Towards understanding the Qur'anic *'allahumma*

The mysterious Qur'anic formula *'allahumma* is doubtless Semitic, and it refers to God (Allah). However, its exact grammatical form and significance is, to this day, a moot point for scholars.

Having analyzed the use of this word in the Qur'an and related forms in Arabic, Hebrew and Syriac, the author offers the following preliminary conclusions:

1) The word has most likely been borrowed from either Hebrew *'elohim* or Syriac *'alahana*.

2) Its form is plural; it might have contained the plural pronominal suffix, thus meaning "our gods".

3) The invocation "Our God" (or "Our Lord") is a very probable translation of *'allahumma*, as it was very wide-spread among the Semitic peoples of Near East since very early epoch.

[25] Фраза *bi'smika 'llāhumma* приписывается Умайе ибн Аби-Салту (Aghānī. III. C. 187 = n.e. IV, 125–126; *Tabari*. Annales. Ser.1. C. 1198), который ввел ее в качестве преамбулы к письменным договорам; Мухаммадом она была, как языческое выражение, заменена на другие (*Ibn Hishām*. T. 1. C. 747; *Wellhausen J.* Scizze und Vorarbeiten. Bd IV. B., 1899. S. 108, 128).

[26] По эпиграфическим данным, теофорные имена с именем Аллах (например, *Abdallaj*) встречаются в Передней Азии уже на рубеже н.э.

M.G. Romanov

The Term *ṣūfī*: Spiritualizing Simple Words*

Every scholarly book that deals with Islamic mysticism contains at least some details on the etymologies of the term *ṣūfī* and its derivatives.[1] The origin of this term was a matter of debates among the scholars of Sufism in the West from the very inception of Sufi studies until it has become widely accepted that it is derived from the Arabic word for "wool," *ṣūf*, i.e. a woolen garment that was commonly worn by ascetics in the Middle East. While the Sufis themselves are not interested in the academic studies of the etymology of their denomination, they nevertheless have taken great pains to explain its meaning. Major Sufi authorities of the late 4th/5th–10th/11th centuries, who endeavored to systemize and assert the legitimacy of the Sufi tradition and who claimed to possess the knowledge of the true realities of Islamic faith (*ḥaqā'iq*), found it hard to accept this quite prosaic name, all the more so since it was most likely given to them by outsiders. That is not to say that all medieval Sufi authors rejected the idea that their name, *ṣūfiyya*, takes its origin in the practice of wearing woolen garments. However, almost all of them (except Abū Ṭālib al-Makkī) sought to endow this mundane name with a more subtle and spiritual meaning in order to bring it in line with the complexity of their esoteric teaching. Besides, many Muslims considered this name to be an innovation (*muḥdath*), so Sufis had to make every effort to prove its antiquity.

Sufi *shaykh*s offered many different etymologies of this name. In many cases they had to reluctantly acknowledge that some etymologies were not sustainable linguistically. Nevertheless they kept coming up with possible derivative of the roots *ṣ-f-f*, *ṣ-f-w* and *ṣ-w-f*, the number of which seems to have been limited only by the imagination of a given Sufi master or by his desire to address other subjects pertaining to the "science of Sufism."

The Sufi sources I have used for this article are as follows:[2] *Kitāb al-lumaʿ fī-l-taṣawwuf* by Abū Naṣr al-Sarrāj (d. 378/988), *Kitāb al-taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf* by Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādhī (d. 380/990 or 385/995), *Qūt al-qulūb* by Abū Ṭālib al-Makkī (d. 386/966), *Ḥilyat al-awliyā'* by Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī (d. 430/1038), *al-Risāla al-qushayriyya fī ʿilm al-taṣawwuf* by ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), *Kashf al-maḥjūb* by ʿAlī b. ʿUthmān al-Jullābī al-Hujwīrī (d. 465/1073 or 469/1077).[3] Some other

* I would like to express my gratitude to Dr. Marion Katz and Prof. Alexander Knysh for their valuable suggestions, remarks and help with polishing this piece. An earlier version of this essay was presented at the 26th Annual Session of St. Petersburg Arabists (St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, March, 2004).

[1] For example, *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975 (first published). P. 14–16; *Baldick J.* Mystical Islam: An Introduction to Sufism. N.Y.–London: I. B. Tauris & Co Ltd, 1992. P. 3; *Knysh A.* Islamic Mysticism: A Short History. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999. P. 6.

[2] About these principal Sufi sources and their authors, see *Knysh A.* Islamic Mysticism. P. 116–140 (Chapter VI. The Systematization of the Sufi Tradition).

[3] Some works, which should be included into this list, have no etymological surveys on the word *ṣūfī*, they are *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* by ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021) and *Manāzil al-sā'irīn* by al-Anṣārī al-Harāwī (d. 481/1089).

© M.G. Romanov, 2006

works contain interesting etymological surveys, so I also used them: *al-Burhān al-muʾayyid* by Aḥmad al-Rifāʿī (d. 578/1182), *ʿAwārif al-maʿārif* by Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (d. 632/1234) and *Talbīs Iblīs* by the famous critic of Sufism Ibn al-Jawzī (d. 597/1201). This is hardly an exhaustive list, however; other works, for example, *Ṣafwat al-taṣawwuf* by Ibn Ṭāhir al-Muqaddasī al-Qaysarānī (d. 507/1113) have been unavailable to me.

Although these sources do not repeat each other, there is some affinity among them. Occasionally, authors avail themselves of the same elements in building up their arguments, for instance, the same *ḥadīth*s, definitions, and, at times, a very similar wording, etc. So, I have found it rather convenient to arrange them in several groups. Firstly, such grouping will help me to avoid repetitions, and, secondly, the same elements may imply that later authorities consulted works of their predecessors and borrowed some material from them, so, if my assumption is correct, these groupings help to identify the dependence of such authors on the work of their predecessors.

[i]

I will start with Abū Naṣr al-Sarrāj (d. 378/988), who, in his "Book of the Essentials in Sufism" (*Kitāb al-lumaʿ fī-ʾl-taṣawwuf*),[4] explains that the name of his community (*ṭāʾifa*) is derived from the woolen garment since it is difficult to characterize mystics by the name of their discipline (*ʿilm*) in the same way as, say, jurists (pl. *fuqahāʾ*), whose name is derived from the names of their science (*ʿilm*) — jurisprudence (*fiqh*), or traditionalists (*ahl al-ḥadīth*), whose name is determined from their attachment to the prophetic traditions (*al-ḥadīth*). Likewise, it is impossible to relate Sufis to a certain kind of "state" (*ḥāl*), as in the case of the ascetics (pl. *zuhhād*), whose name is derived from their asceticism (*zuhd*). Not so with the Sufis, who are the mine (*al-maʿdan*) of all praiseworthy sciences, states and stations. Usage of the appellations derived from these sciences, states or stations, would have inevitably led to confusion, according to al-Sarrāj. So, the name *ṣūfī* is employed for the sake of clarity and convenience.

On the other hand, according to al-Sarrāj, the practice of wearing wool includes all praiseworthy sciences, states and stations, as it was a custom of the prophets and a distinctive sign of the friends of God. Moreover, al-Sarrāj continues, this name is similar to the appellation of the companions of the prophet ʿĪsā (Jesus), *al-ḥawāriyyūn*, who, in spite of having been characterized by exalted sciences, deeds and states, were named so after their habit of wearing snow-white garments.

In an answer to the question why the word *ṣūfī* was never applied to any of Muḥammad's companions al-Sarrāj argues that, at the time of the Prophet and his Companions, companionship (*suḥba*) was the most important feature. Likewise, at the time of the Successors, what mattered was their successorship. Only later did the other features (*zuhd*, *nusk*, *ʿibāda*) of these pious individuals came to the foreground. Al-Sarrāj also argues that it was not an innovation (*muḥdath*) introduced by "the people of Baghdād,"[5] for there were proofs that this name had existed long before. Thus, he mentioned reports from al-Ḥasan al-Baṣrī, who knew a group of Prophet's Companions given to the wearing of wool. Moreover, once encircling al-Kaʿba, al-Ḥasan encountered a *ṣūfī*, that is, a pious man wearing wool. In a similar vein, Sufyān [al-Thawrī] is reported to have said that only thanks to Abū Hāshim al-Ṣūfī was he able to perceive the subtle dangers of hypocrisy.[6] As another proof, al-Sarrāj referred to a book, which contained narratives about Mecca (*akhbār makka*). According to that book, in the pre-Islamic times some devotees clad in wool (sing. *rajul ṣūfī*)

[4] *Nicholson R. A.* (ed.). The Kitāb al-lumaʿ fī ʾl-taṣawwuf of Abū Naṣr... al-Sarrāj al-Ṭūsī. Leiden: E.J. Brill, 1914. P. 30–31 (Arabic text), cf. P. 7–8 (English text).

[5] Or, maybe, Sufis of Baghdād? (*al-baghdādiyyūn*).

[6] *law lā abū hāshim al-ṣūfī mā ʿaraftu daqīqat-ʾl-riyāʾ*.

performed pilgrimage to the House [of God] (*al-bayt*).[7] What more evidence do we need to prove this name's antiquity?[8]

While al-Sarrāj argues that this name was not introduced by the Baghdādīs, the opposite is implied by Abū Ṭālib al-Makkī in his three-volume *magnum opus*, "The Nourishment for the Hearts" (*Qūt al-qulūb*). Here he uses the word *ṣūfī* some 60 times and applies it exclusively to the mystics of Baghdād. Although he was a mystic himself,[9] he does not seem to be concerned with this term at all, since he apparently did not identify himself as a *ṣūfī*. Nevertheless, later sources, both Sufi and non-Sufi, identify al-Makkī as a Sufi master.[10]

After mentioning the four common versions of the etymology of the word *ṣūfī* — from "purity," from "the front row," from "the people of the Bench" and from "the habit of wearing wool," Abū Bakr al-Kalābādhī (d. 380/990 or 385/995), the author of "Introduction to the Sufi Doctrine" (*Kitāb al-taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*), tries to explain why these versions have prevailed.[11]

He argues that those who link Sufis to "the Bench" or to "wool" refer to the outward aspect of their condition. In the same way, they are sometimes called "strangers" (pl. *ghurabāʾ*) or "travelers" (pl. *sayyāḥūn*) due to their endless wonderings, or "paupers" (pl. *fuqarāʾ*) on account of their poverty,[12] etc.[13] Such names refer to their "outward conditions" (pl. *aḥwāl*), which are, however, the same under which "the people of the Bench" lived. To support his statement, al-Kalābādhī cites two reports (*ḥadīth*) with no *isnād*s, according to which, homeless and devoid of any possessions, "the people of the Bench" often fainted from hunger, so that the Bedouins supposed them to be mad (pl. *majānīn*), especially since their woolen garments gave off an odour similar to that of the sheep caught in the rain (*rīḥ al-ḍaʾn idhā aṣābahu al-maṭar*). All this seemed disgusting to some of the Prophet's contemporaries, but not to the Prophet himself, for wool is the preferred garb of the prophets and saints. He himself used to wear wool and ride a donkey. According to Abū Mūsā al-Ashʿarī, the Prophet once witnessed seventy barefooted prophets: clad in woolen garments (pl. *ʿabā*), they passed by the rock at al-Rawḥāʾ, heading for the Ancient House (*al-bayt al-ʿatīq*, i.e. al-Kaʿba). Al-Ḥasan al-Baṣrī related that ʿĪsā (Jesus) used to wear wool (*al-shaʿar*) and possessed nothing. He also knew of seventy of those who fought at Badr (*al-badriyyūn*), whose clothes consisted only of wool. Thus, it was due to their similarity with "the people of the Bench" that the Sufis were called *ṣuffiyya* and *ṣūfiyya*.[14]

Building on his earlier argument, al-Kalābādhī explains the etymology of the term by conflating the two notions, i.e. the Sufis are called "Sufis" because they resemble "the people of the Bench" in their piety and devotion, including their habit of "wearing wool." However, these are but outward aspects. He then proceeds to explain the inward aspects of

[7] Cf. arguments of Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, Aḥmad al-Rifāʿī and Ibn al-Jawzī (below).

[8] Later, some of these arguments were utilized by Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (d. 632/1234).

[9] He associated himself with Sālimiyya, a Baṣran mystical school, and his treatise is considered to be an apology of its doctrines and practices. See: *Knysh*. Islamic Mysticism. P. 121–122.

[10] E.g., Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) criticizes him on the pages of his *Talbīs Iblīs* along with other Sufi authorities; see: *Ibn al-Jawzī*. Talbīs Iblīs. Ed. Hānī al-Ḥajj. al-Qāhira [N.d.]. P. 212–214, where he lists Sufi sources, on which he is going to concentrate his critique.

[11] *al-Kalābādhī*. Kitāb al-taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf. P. 21–26 (in: Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad. *Kitāb-i taʿarruf* (matn wa tarjama) / Ba kūshish-i duktūr-i Muḥammad-Jawād-i Sharīʿat. [Tihrān:] Intishārāt-i asāṭīr, 1371/1992 (Chap-i awwal), Arabic text: P. 19–168).

[12] "A Sufi is the one who neither possesses nor is possessed" — a maxim, favored by many Sufi authors.

[13] Thus, "some [Persian-speaking] people" (*ahl al-diyār*) refer to them as to "cavemen," or "cavers" (pers. *shikaftiyya*) because they may take refuge in caves, while the Syrians advert to them as to "the starvers" (*jūʿiyya*). Cf. a similar passage by al-Suhrawardī, where, in case of *shikaftiyya*, he speaks of Khurāsānīs.

[14] In Arberry's translation it is given as *ṣuffiyya ṣūfiyya*, i.e. sort of "the Sufis of the Bench," which might be a misprint; see The Doctrine of the Sufis [*Kitāb al-taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*]. Translated from Arabic of Abū Bakr al-Kalābādhī by Arthur John Arberry. New Delhi: Kitab Bhavan, 2nd reprinted edition, 2000. P. 3.

the term by employing three interrelated notions: when men shun the abode of deceit and abstain from it, as "the people of Bench" did, God would purify (*ṣaffā*) their innermost selves (sing. *sirr*) and illuminate (*nawwara*) their hearts,[15] which is also true of "the people of the Bench." With their innermost selves (souls) purified, hearts illuminated and breast dilated, they begin to see things that others are incapable of seeing. Thus, Ḥāritha, whose heart was illuminated (*munawwar al-qalb*), beheld the throne of his Lord (*ʿarsh rabbihi*) as well as the inhabitants of Paradise and Hell. The semi-legendary ascetic Uways al-Qaranī greeted a person by name without ever having seen him before, because his spirit recognized the spirit of that man, and so on. According to al-Kalābādhī, one whose qualities (sing. *ṣifa*) are "the purity of his innermost part" (*ṣafwat sirrihi*), "cleanness of his heart" (*ṭahārat qalbihi*) and "illumination of his breast" (*nūr ṣadrihi*) is certain to occupy "the front rank" (*al-ṣaff al-awwal*).[16]

He concludes that "all these qualities and all the meanings contained in these terms are united in the names and nick-names of these people: these expressions are exact and these derivations approach the truth. Even though these names may vary outwardly, the meanings behind them are identical."[17]

After providing this complex explanation of the term *ṣūfī*, al-Kalābādhī turns to etymologies in the strict sense of the word, which are brief but curious all the same. If this term is derived from "the purity" (*ṣafā*) or "the choice" (*ṣafwa*), then the correct form would be *ṣafawiyya*. If it is derived from "the rank" or "the Bench", then it would be *ṣaffiyya* or *ṣuffiyya* respectively. Al-Kalābādhī suggests that, "after being passed from tongue to tongue," the letter *wāw* was somehow transposed to the position before the letter *fā'*, thus the word became *ṣūfiyya*. The derivation from the word "wool" (*ṣūf*) is correct linguistically (*min ḥaythu 'l-lugha*). Finally, the word *ṣūfī* may be a shortened passive form of the verb *ṣāfā* in the past tense, *ṣūfiya*, meaning "he was befriended [by God]." This last interpretation seems to be peculiar only to al-Kalābādhī. After concluding his etymological deliberations, he provides some definitions of the words "Sufi" and "Sufism," quoting famous mystics of the past. Some are interesting due to their play on words. Thus, according to Abū ʿAlī al-Rūdhbārī "a Sufi is the one who wears the *wool* over the *purity*, ... and follows the way of the *chosen one* (i.e. Muḥammad)."[18] According to Yūsuf b. al-Ḥusayn, "there is in every community a *chosen band*... and if there be any such in this community, they are the *Sufis*."[19]

In a chapter devoted to the term *ṣūfī* in his "Gifts of Divine Knowledge" (*ʿAwārif al-maʿārif*),[20] Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (d. 632/1234) seems to have drawn upon the corresponding section of al-Kalābādhī's *Kitāb al-taʿarruf*. However, this famous Sufi master carefully reshuffles the elements from *Kitāb al-taʿarruf*, and ends up with an entirely different argument.[21] Thus, he foregrounds the "woolen garment" version, emphasizing the similarity between the Sufis and the prophets and the pious individuals of the past who were given to wearing woolen garments.

[15] Hence another appellation, *nūriyya*.

[16] Delivering this complex idea, al-Kalābādhī makes his narration coherent and authoritative alternating his words with two Qur'anic verses (9.109; 24.37) and words of the Prophet, Ḥāritha, Abū Bakr al-Siddīq, ʿUmar (appellation to his words), Uways al-Qaranī and some others.

[17] In Arberry's translation; p. 5.

[18] *al-ṣūfī... man labasa al-suf ʿalā-'l-ṣafā... wa-salaka minhāj al-muṣṭafā.*

[19] *li-kulli umma ṣafwa... fa-'in yakun minhum fī hādhihi-'l-umma fa-hum al-ṣūfiyya.*

[20] The sixth chapter, entitled "About their appellation with this name" (*Fī dhikr tasmiyyatihim bi-hādhā 'l-ism*), is devoted entirely to this term (*al-Suhrawardī, Abū Ḥafs ʿUmar*. ʿAwārif al-maʿārif. Eds. al-imām al-duktur ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-duktur Maḥmūd b. al-Sharīf. Vol. 1. al-Qāhira: Dār al-maʿārif [N.d.]. P. 144–147).

[21] However, judging from complete chains of transmitters (*isnād*) of the cited reports (*ḥadīth*), al-Suhrawardī's argument might have been borrowed from Ibn Ṭāhir al-Muqaddasī's work, very likely from his *Ṣafwat al-taṣawwuf*. Unfortunately, this work was unavailable to me to check this assumption.

Al-Suhrawardī begins his discussion with a *ḥadīth* from Anas b. Mālik, who said that the Prophet used to respond to requests from the servants [of God], to ride a donkey and to wear wool.[22] The Sufis had chosen this kind of garment because "it is most suitable [for them]" (*li-kawnihi arfaq*) and because of its being the garment of the prophets. To illustrate the point, al-Suhrawardī gives slightly different versions of the examples found in al-Kalābādhī's work. They are put in a different order and are meant to advocate a different idea.

Thus, al-Suhrawardī argues that the Sufis choose to wear wool because they have abandoned the amenities of this life, because they are content with the bare minimum of food and clothes, because they occupy themselves with the hereafter and with service to their Lord. Thus, by putting on wool, they, as it were, "put on" themselves all the hardships of pious life. This is correct etymologically, since *taṣawwafa* means "to put on wool," whereas *taqammasa* means "to put on a shirt."

Possibly quoting al-Sarrāj, al-Suhrawardī states that, as "the mine of the true realities of the faith," (*maʿdan al-ḥaqāʾiq*) the Sufis are characterized by so many fine qualities and states that to relate them to their habit of wearing wool has turned out to be the most appropriate way of referring to them.

There is also another reason why their name is attributed to this kind of garment, for it proclaims their deliberate abstinence from the amenities of this life to which "the carnal soul" (*nafs*) is attracted. This harsh garment is deemed to mortify the flesh and to prevent the temptations of the carnal soul. This usage applies primarily to the beginners on the Sufi path (*arbāb al-bidāyāt*). In general, referring to the mystics as Sufis due to their habit of wearing wool is the most appropriate way to emphasize their "modesty" (*tawāḍuʿ*). By embracing "anonymity" (*khumūl*), "modesty" (*tawāḍuʿ*), "humility" (*inkisār*) and the like, they have become like "discarded pieces of wool" (sing. *al-ṣūfa al-marmiyya*), of which no one takes notice and which no one bothers to pick up. Hence, some say that the name *ṣūfī* is related to *ṣūfa*,[23] which is linguistically correct. For instance, a person from the town of al-Kūfa is referred to as *kūfī*. Besides, as al-Suhrawardī never tires of emphasizing, this kind of garment has never ceased to be the choice of the righteous (*ṣāliḥūn*), the ascetics (*zuhhād*), "the frugal" (*mutaqashshifūn*), and the devotees (*ʿubbād*). Thus, according to a *ḥadīth*, when God confronted Mūsā (Moses), the latter was wearing a gown of wool, trousers of wool, a cover (*kisāʾ*) of wool with the woolen sleeves, and the sandals made of the hide of the donkey that was not ritually slaughtered.[24]

Al-Suhrawardī then proceeds to discuss other points of view regarding the origination of the term. Thus, if it were to derive from the phrase *al-ṣaff al-awwal*, "the front row," the name would be *ṣafawī*. However, some say that such a pronunciation was difficult, so it came to be pronounced *ṣūfī*.[25] The derivation from *ṣuffa*, "[the people] of the Bench," is not feasible linguistically, but its meaning is true, since the state of the Sufis resembles that of "the people of the Bench."[26] Like them, the Sufis live together in peace for the sake of God and in God; homeless and lonely, "the people of the Bench" were living in the mosque of the Prophet; imitating them, the Sufis gather in their cloisters (pl. *rubuṭ*, *zawāyā*), and like "the people of the Bench" before them, they keep vigil at night, worshipping God and reciting the Qurʾān.

Interestingly, al-Suhrawardī focuses attention on how "the people of the Bench" were treated by the Prophet, implying that his fellow Sufis deserve a similar treatment. Thus, he cites three Qurʾānic verses, which, he insists, were revealed in their defense (2:273; 6:52

[22] al-Kalābādhī gives a version of this *ḥadīth*, raised to Abū Mūsā al-Ashʿarī.

[23] Cf. Ibn al-Jawzī's interpretations below.

[24] *naʿlāhu min jild ḥimār ghayr dhakī*; judging from *isnād*, this report might have been taken from Ibn Ṭāhir al-Muqaddasī's work as well.

[25] *fa-ʾstathqala dhālika wa-juʿila ṣūfiyy*^{an}.

[26] *li-ʾanna-ʾl-ṣūfiyya yushākilu ḥaluhum ḥāla ulāʾika.*

and 80:1–2). The verses 80:1–2 were revealed as a reproach to the Prophet himself for mistreating one of them.[27] After that the Prophet treated them with respect and care: he used to shake their hands without disdain and encouraged wealthy people (*ahl al-jida wa-'l-sa'a*) to feed them. When "the people of the Bench" complained to the Prophet that they were sick of eating dates, out of sympathy and solidarity he ate only dates and drank only water for two months. Being aware of their poverty,[28] sincere striving and the goodness of their hearts, the Prophet promised that those, who would remain content "with the state [they are] in" (*bi-mā huwa fīhi*), will be among his companions (*min rufaqā'ihi*) on the Day of Resurrection.[29]

Like al-Sarrāj, al-Suhrawardī seeks to prove that the word *ṣūfī* is not a novelty. In so doing he makes use of the same examples as his predecessor, with the exception of that from pre-Islamic times.

[ii]

In a small chapter of his "Epistle on Sufi Science" (*al-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*)[30] al-Qushayrī addresses the etymology of the term *taṣawwuf*. In the beginning, he states that purity (*safā'*) is "praiseworthy in every language," while its opposite, impurity (*kudūra*), is reproachable. According to one report, the Prophet once came out to his followers with a "changed countenance" (*mutaghayyir^{a}-'l-lawn*) and said: "The purity of this world is gone, only its impurity (*kadar*) persists; nowadays death is a gift for every Muslim" (cf. al-Hujwīrī). Due to that statement, the word "purity" became predominant in the Sufi community (*ṭā'ifa*). Each of its members came to be referred to as *ṣūfī*, and the community (*jamā'a*) as *ṣūfiyya*. Al-Qushayrī acknowledges that this is a nickname (*laqab*) of sorts and moreover one that is tenuous etymologically. Nonetheless, those who assert that the name should be traced to the word "wool" (*ṣūf*) are not right. At least, this is debatable, since the Sufi community is not distinguished exclusively by the habit of wearing woolen garments.[31] Other etymologies, i.e. from "the people of the Bench" (*ahl al-ṣuffa*), "purity" (*ṣafā'*), "[the people of] the front row" (*al-ṣaff al-awwal*) are also incorrect linguistically, but they at least convey the correct meaning, namely, that the hearts of the Sufis occupy the first row before God. Al-Qushayrī's etymological survey[32] is definitely the shortest of those discussed in this paper. Although he acknowledges their linguistic incorrectness, al-Qushayrī seems to have given preference to the etymologies from "purity" and "the front row."

Somewhat uncomfortable with his etymological disquisitions, he then focuses on the meaning of *taṣawwuf*, by quoting numerous dicta of famous Sufi *shaykh*s of the past. Among their definitions five associate Sufism with "purity" in the broad meaning of this word: [1] al-Junayd al-Baghdādī said that "the Sufi is like the earth: all kinds of abominable

[27] "His words (he frowned and turned away that the blind man came to him [80:1–2]), God — above all He is! — revealed about Ibn Umm Maktūm, who was from the people of the Bench, and the Prophet — may the prayers and peace of God be upon him! — was reproached because of him" (*wa nazala fī 'bn umm maktūm qawlahu ta'ālā ('abasa wa-tawallā an jā'ahu 'l-a'mā) wa-kāna min ahl al-ṣuffa fa-'ūtiba 'l-nabī ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama li-ajlihi*); *al-Suhrawardī*. 'Awārif. P. 146.

[28] Emphasizing their poverty, al-Suhrawardī mentions that, according to Abū Hurayra, "seventy of those from the people of the Bench, who fought at Badr" (*sab'ūna badriyy^{an} min ahl al-ṣuffa*), used to have only "one dress" each (*thawb wāḥid*), which barely reached their knees, so that during prayer they had to be cautious not to reveal their nakedness; this practice of having only "one dress" was criticized by Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) as a form of defiant and, hence, asocial behavior, see: *Ibn al-Jawzī*. Talbīs Iblīs. P. 268–269.

[29] He then mentions that in Khurāsān a group of them is called *shikaftiyya*, and in Syria, *jū'iyya*, i.e. explanations, which one finds in al-Kalābādhī's *Kitāb al-ta'arruf* (see above).

[30] *al-Qushayrī, Abū-'l-Qāsim 'Abd al-Karīm*. al-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf. 1st ed., Bayrūt: Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1419/1998. P. 355–360.

[31] *wa-lakin al-qawm lam yakhtassū bi-lubs al-ṣūf*.

[32] It is cited entirely by al-Maqrīzī (*al-Maqrīzī*. al-Mawā'iẓ wa-'l-i'tibār. P. 1176 / al-Warraq; http://www.alwaraq.com).

things are cast onto it, but from it comes nothing but that which is beautiful";[33] [2] al-Kinānī said that "Sufism is 'moral character' and the one, who has excelled you in 'moral character,' has excelled you in 'purity' ";[34] [3] he also said that Sufism is "the purity of nearness after the impurity of distance";[35] [4] Abū Turāb al-Nakhshabī said that "nothing can make the Sufi impure, but through him everything becomes pure";[36] [5] "it is said that the Sufi never changes, but if he does, he can never become impure."[37]

In his famous "Unveiling of That Which is Hidden" (*Kashf al-maḥjūb*)[38] the Persian author ʿAlī b. ʿUthmān al-Jullābī al-Hujwīrī (d. 465/1073 or 469/1077) mentions the "woolen garment," "front row" and "people of the Bench" etymologies. However, he selects only one of them, which he believes to be in line with the subtleties of Sufi teachings. Predictably, he derives Sufism from "purity," its most essential characteristic.

One may assume that al-Hujwīrī follows al-Qushayrī: he starts with the same phrases as the author of *al-Risāla*, i.e. that "purity" (*ṣafāʾ*) is always praiseworthy and that the Apostle of God once said that "purity (*ṣafw*) of this world is gone, leaving behind nothing but impurity (*kadar*). Inspired by this statement, the Sufis have purged their morals and conduct from all natural taints, thus laying exclusive claim to purity. Purity is characteristic of the lovers [of God], who are "suns without a cloud." It is also characteristic of "the veracious" (sing. *ṣiddīq*), of which the greatest one was Abū Bakr, the first caliph and the *imām* of the mystical Path. To prove Abū Bakr's absolute purity and veracity, he cites a report according to which Abū Bakr consoled those who were deeply upset by the Prophet's death, by saying that though Muḥammad is dead, his Lord "is living and dieth not." In saying so, al-Hujwīrī argues, Abū Bakr contemplated the Prophet with the eye of truth. Only those who are free of any impurity are able to see through the cover of changes and witness God, "the Creator of all change." In dealing with purity and ways to attain it, al-Hujwīrī focuses on the sense of the name, not its etymology. Although impurity is an intrinsic attribute of human nature, God may purify the heart of his faithful human lover by illuminating it: "the one, who is purified by Love is pure, and the one who is purified by the Beloved (i.e. God) is *ṣūfī*."[39] Hence, "the name has no derivation that would meet etymological requirements," for Sufism is too exalted to be derived from anything except "purity" (*ṣafāʾ*).

Al-Hujwīrī has his own view of this matter and uses three allegorically interpreted *ḥadīth*s (without *isnād*s)[40] to convey it. However, this seems to be the very case, of which Ibn al-Jawzī (d. 597/1201), a prominent Baghdādīan preacher who was very proud of his descent from Abū Bakr al-Ṣiqqīq, would have said that al-Hujwīrī's analogy was too far-fetched (*innahu qad abʿada fī-ʾl-qiyās*).

[iii]

In the introductory part of his monumental hagiographical collection of biographies, entitled "The Adornment of the Saints or Classes of the Pure" (*Ḥilyat al-awliyāʾ aw Ṭabaqāt*

[33] *al-ṣūfī ka-ʾl-arḍ yuṭraḥ ʿalayhā kullu qabīḥ wa-lā yakhruj minhā illā kullu malīḥ.*

[34] *al-taṣawwuf khuluq fa-man zāda ʿalayka fī ʾl-khuluq fa-qad zāda ʿalayka fī ʾl-ṣafāʾ.*

[35] *ṣafwat al-qurb baʿda kudūrat al-buʿd.*

[36] *al-ṣūfī lā yukaddiruhu shayʾ wa-yaṣfu bihi kull shayʾ.*

[37] *wa-yuqālu al-ṣūfī lā yataghayyaru fa-ʾin taghayyara lā yatakaddara.*

[38] The Kashf al-maḥjūb. The oldest Persian treatise on Sufism by ʿAlī b. ʿUthmān al-Jullābī al-Hujwīrī. Translated by Reynold A. Nicholson. Leyden: E.J. Brill / London: Luzac & Co., 1911. P. 30–35.

[39] *man ṣaffāhu al-ḥubb fa-huwa ṣāf*^{in} *wa-man ṣaffāhu al-ḥabib fa-huwa ṣūfiyy*^{un}.

[40] Besides, he starts his narration with an anachronistic tradition, according to which the Prophet have said: "He that hears the voice of Ṣūfīs (*ahl al-taṣawwuf*) and does not say Amen to their prayer is inscribed before God among the heedless."

al-aṣfiyā'),[41] Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (d. 430/1038) offers his explanations of the origins of the name. Having stated that all derivations from roots other then *ṣ-w-f* are of those that require an allegorical interpretation (*isharāt*), Abū Nu'aym confines himself to four "woolen" etymologies,[42] of which three were never invoked by the other great systematizers of the Sufi tradition.

His first thesis derives the name "Sufi" from *ṣūfāna*, "a short downy [leguminous] plant." In his view, the Sufis were content exclusively with this kind of food and abstained from all other things that God created for the benefit of mankind. This etymology makes Sufis not simply strict monotheists, but also "mono*nutrition*ists," as it were. The second etymology is built around the word "Ṣūfa," an ancient Arabian tribe, which protected al-Ka'ba and was in charge of the *ḥajj* ceremony in the pre-Islamic times. On this view, the Sufi (here, *mutaṣawwif*) is like the members of this tribe in his devotion to God. The third etymology invokes *ṣūf* or *ṣūfat al-qafā*, the downy hair upon the back of the neck. According to this theory, the Sufi's *ṣūfat al-qafā* is always "inclined" towards the Truth (*al-Ḥaqq*, i.e. God) and turned away from all created beings (*al-khalq*). Finally, the fourth explanation derives the name from *ṣūf*, "wool shorn from sheep"; the reason being that clothes of their choice were made of wool, because, firstly, humans (*al-ādamiyyūn*) have no difficulties in manufacturing them, and, secondly, woolen garments subdue "wayward souls" (*al-nufūs al-shārida*) by drawing humiliation (*madhalla*) and contempt (*mahāna*) upon themselves. As a result, wearers of wool become accustomed to contentment (*qinā'a*) and sufficiency (*bulgha*).[43]

Every version offered by Abū Nu'aym is supported by *ḥadiths* which are related to the subject only indirectly. Abū Nu'aym's attempt to associate the Sufis with a pre-Islamic tribe seems quite interesting, firstly, because of its character — allegorical and historical, and, secondly, because it has found its further development in two other works, one by a Sufi, and another by a critic of Sufism.

Aḥmad al-Rifā'ī (d. 578/1182), the eponymous founder of the Rifā'iyya brotherhood, seems to have been the only Sufi author who traced the origin of the word *ṣūfī* exclusively to [al-]Ṣūfa, a nickname of al-Ghawth b. Murr. In his book "The Supporting Proof" (*al-Burhān al-mu'ayyid*),[44] he argues that many Sufis (*fuqarā'*) are not aware of the true reason for their name. He then provides the following narrative. There was a tribe from Muḍar,[45] called banū-'l-Ṣūfa. The forefather of this tribe was al-Ghawth b. Murr b. Ad b. Ṭābikha al-Rabīṭ. It is reported that all sons of his mother before him had died, so she vowed that if he lived she would bind a piece of wool (*ṣūfa*) to his head and thereby make him bound (that is, devote him) to al-Ka'ba,[46] so that he would become a servant of the Sanctuary. She did as she promised and since that time all descendants of al-Ghawth b. Murr came to be known as Ṣūfa. They possessed the exclusive right to initiate the pilgrimage ceremony. When God revealed *islām* to this world, they became Muslims and continued to worship God and some

[41] *al-Iṣbahānī, Abū Nu'aym.* Ḥilyat al-awliyā'. 4th ed. 10 Vols. Bayrūt: Dār al-kitāb al-'arabī, 1405 A.H., Vol. I. P. 17–21, in *al-Maktaba al-alfiyya li-'l-sunna al-nabawiyya*, Ver. 1.5 (Publisher: al-Turath, Jordan).

[42] Cf. the entry *Ṣ-W-F* (words *ṣūf*, *ṣūfa*, *ṣūfāna* and *ṣūfī*), in: *Lane E. W.* Arabic-English Lexicon / CD-Rom Edition by Thesaurus Islamicus Foundation & Tradigital. Cairo, 2003.

[43] Then, Abū Nu'aym refers his reader to his "Book [on] Wearing Wool" (*Kitāb lubs al-ṣūf*), which he devoted entirely to the description of this devotional practice, and which may still be extant.

[44] *al-Rifā'ī, Aḥmad b. 'Alī b. Thābit.* al-Burhān al-mu'ayyid. 1st ed. Bayrūt: Dār al-kitāb al-nafīs, 1408 A.H. P. 27–28; this book is a series of "his admonitions and enlightenments" (*irshāduhu wa-anwāruhu*), which were written down in his *ribāṭ* in Umm 'Ubayda in 556 A.H. by one of his pupils, Sharaf al-dīn b. 'Abd al-Samī' al-Hāshimī al-Wāsiṭī, as his name goes in the source (Abū-'l-Fatḥ al-Wāsiṭī (d. 632/1234), his principal student?).

[45] Together with Rabī'a, the two largest combinations of tribes in ancient Northern Arabia. See: *Kindermann H.* Rabī'a and Muḍar // Encyclopaedia of Islam. CD-Rom Edition.

[46] *taj'aluhu rabīṭ[a] al-ka'ba*; hence, al-Rabīṭ, his another nickname.

of them even transmitted Prophetic reports.[47] Those, who associated themselves with them, were called *ṣūfī*s. They were wearing wool, like banū-'l-Ṣūfa, and, therefore, were related to them and called *ṣūfī*s. Although there are alternative etymologies of this name (*ṣafā'*, *muṣāfāt*), they are correct only in their meaning, but not tenable linguistically.

Further elaboration of this "tribal" version of the name "Sufi" is found in "Devil's Delusions" (*Talbīs Iblīs*)[48] by the famous critic of Sufism Ibn al-Jawzī (d. 597/1201). In his narration we find another explanation of why al-Ghawth b. Murr was nicknamed Ṣūfa. Already after being "bound to al-Ka'ba" by his mother, he was overcome by heat and fell down. At that moment his mother was passing by, and, on seeing the miserable state of her son — he was lying on the ground in the state of collapse — commented: "This boy of mine is no better then a piece of wool." After that he was nicknamed "Ṣūfa."

Being well acquainted with the principal Sufi works, Ibn al-Jawzī considered only five versions, four of which he must have borrowed from Abū Nu'aym's "Adornment of the Saints."[49] Ibn al-Jawzī rejected three versions, including that of "the people of the Bench," which, as we remember, was favored by many Sufis. Stating the linguistic incorrectness of the latter, Ibn al-Jawzī also argues that even allegorically this derivation is false, since the "the weak of the Muslims" (*ḍu'afā' al-muslimīn*) lived in the Prophet's mosque out of need and would gladly abandon it had God bestowed some property upon them. Thus, their attitude to poverty was different from that of the Sufis, who practiced poverty voluntarily.

Although Ibn al-Jawzī admits the possibility of the term's derivation from *ṣūf*,[50] he regards its derivation from al-Ghawth b. Murr's nickname to be the only correct one. Unlike Aḥmad al-Rifā'ī who did not bother to support his etymologies with any references, Ibn al-Jawzī's argument relies on fully documented reports transmitted through two highly authoritative scholars. As elsewhere in his book,[51] Ibn al-Jawzī provides what might be con-

---

[47] According to Ibn Sa'd, however, their fate was eventually sad: they were routed by joint forces of Quraysh, Kināna and Quḍā'a, after they refused to submit al-Ka'ba to their leader, Quṣayy, who claimed that they have more rights for being in charge of all matters of the Sanctuary (*fa-qālū naḥnu ūlā bi-hādha minkum fa-'qtatalū qitāl*^{an} *shadīd*^{an} *ḥattā 'nhazamat ṣūfa*). See *Ibn Sa'd.* al-Ṭabaqāt al-kubrā. 6 Vols. Bayrūt: Dār Ṣādir [N.p., N.d.], Vol. I. P. 68.

[48] Partially, this book was translated by D. S. Margoliouth and had been published continuously in: Islamic Culture: The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi. Transl. Margoliouth D. S. // IC 9 (1935). P. 121, 187–308, 377–399, 533–577; IC 10 (1936), P. 20–39, 169–192, 339–368, 633–647; IC 11 (1937). P. 267–273, 382–392, 529–533; IC 12 (1938), P. 109–118, 235–240, 352–364, 447–458; IC 19 (1945). P. 69–81, 171–188, 272–289, 376–383; IC 20 (1946). P. 58–71, 181–190, 297–310, 408–422; IC 21 (1947). P. 73–79, 174–183, 394–402; IC 22 (1948). P. 75–86; in the 1990s this series of articles was collected and published under one cover: Devil's Delusion. Margoliouth D. S. // Encyclopaedic Survey of Islamic Culture. Vol. 1: Islamic Theology. Ed. Mohamed Taher. Delhi: Anmol Publications, 1997. P. 155–266. Note: [Islamic view. Previously published article, revised & edited.]; whether the translation was revised and completed, remains unknown to me. For translation of the section in question see: Islamic Culture, July 1936. P. 352–354.

[49] It is well known that Ibn al-Jawzī composed an abridgement of his predecessor's hagiographic work, entitled "The Description of the Choicest Ones" (*Ṣifat al-ṣafwa*; some refer to it as *Ṣafwat al-ṣafwa*); he rearranged the material in what he considered to be a more readable manner and stripped it off of all, in his opinion, forged reports as well as of almost all terms *ṣūfī*, *ṣūfiyya*, *taṣawwuf* and the like, with only few exceptions, which he uses in negative sense.

[50] Only a possibility, though. Judging from his critique of the Sufi dress code, a more common outfit of a Sufi for him — a native Baghdādī, who only thrice left his beloved city — was patched cloaks (sing. *muraqqa'a*, *khirqa*) and "sarongs", or "waist-wrappers" (sing. *fūṭa*), for more space he allotted for describing Sufis' excesses in wearing these kinds of clothes. In any case, wearing patched cloaks, waist-wrappers and woolen garments he condemned as "a deed of infamy" (*shuhra — faire de l'épate?*), which are not permissible for believers, who should be mindful of the common good of the Islamic community. Besides, Ibn al-Jawzī proves that this practice was condemned by many pious Muslims of the past, providing a whole array of full-*isnād*ed *ḥadīth*s with words of the Prophet (2 *ḥadīth*s), al-Ḥasan al-Baṣrī (3), Abū Sulaymān al-Dārānī (3), [al-]Fuḍayl b. 'Iyāḍ (1), 'Abd Allāh b. al-Mubārak (1), Sufyān al-Thawrī (2) and others (*Ibn al-Jawzī.* Talbīs Iblīs. P. 252–257).

[51] He uses this method of argumentation throughout his book; most striking examples, however, are the first four chapters, which are analyzed in one of my previous articles: *Romanov M. Khadis* v sisteme argumentatsii Ibn

sidered the perfect argument of a traditionalist (*muḥaddith*) both in form and in meaning: he cites *ḥadīth* reports[52] to prove his point of view (*iḥtajja bihā*) and then furnishes more reports to provide explanatory details (*i'tabara bihā*). Thus, he gives two reports through ʿAbd al-Ghanī b. Saʿīd al-Ḥāfiẓ (d. 409/1018–9) and three explanatory reports through and from al-Zubayr b. Bakkār (d. 256/870),[53] the renowned expert on pre-Islamic Meccan antiquities. Stripped off the chains of transmitters (*isnād*) and put together, the body (*matn*) of the reports clearly illustrates the author's statement.

* * *

Sufi *shaykh*s showed great ingenuity in explaining why woolen garments had become symbols of piety. Their favored explanation was based on the parallelism between the Sufis and the prophets of old. It is somewhat strange that great Sufi authorities never referred to the version based on al-Ghawth b. Murr's nickname, which could have served their apologetic agendas very well indeed. It may have been convincing not only to their fellow Sufis but to non-Sufi, *ḥadīth*-minded Islamic scholars as well.

The linguistically correct "wool etymology" seems to have its roots deep in the history of pre-Islamic Arabia, where wool was somehow connected with worship of God. Judging from accounts about al-Ghawth b. Murr, the act of wearing wool (or attaching a woolen stripe to the neck?) symbolized consecration to the service of the Lord of al-Kaʿba and, at the same time, voluntary self-abnegation.[54] People seem to have had mixed feelings towards such consecrated individuals. On the one hand, they were not held in high esteem as illustrated by the comment of al-Ghawth b. Murr's mother and a report by al-Zubayr b. Bakkār. According to the latter, the members of the Ṣūfa community were sort of "ragamuffins" (*bi-manzilat al-ṣūf*) — short and tall, black and red, and coming from different tribes.[55] On the other hand, those, who were wearing wool enjoyed the status of the untouchables. An interesting detail can be found in Ibn Kathīr's *Tafsīr*, where he refers to the words of al-Ḥasan al-Baṣrī and "some others," who reported that if a murderer in pre-Islamic Arabia entered the Sacred Territory with a woolen stripe (*ṣūfa*) attached to his neck, he was safe from the rage of the son of the victim while he remained there.[56] Thus, the woolen stripe indicated that its owner was under the protection of the Lord of al-Kaʿba.

Although chapters dealing with the origin of the term *ṣūfī* are rather short and are not immediately related to the complexities of Sufi teachings, they give an interesting insight into the peculiarities of their authors' argumentative strategies. There is not much uniformity among these Sufi *shaykh*s cited in this paper when it comes to the origin of their name. Their arguments, different as they may appear at first sight, are paradigmatically very similar. They were a fruit of their imagination (or perhaps their mystical experiences). Even if they use the same pieces of information, they present them each in his own way. As a re-

al-Dzhauzi (um. v 597/1201 g.) (po materialam *Talbis Iblis* /"Nauscheniya Dyavola"/) // Sotsial'naya evolyutsiya i politicheskaya kul'tura obschestv Vostoka, Moscow, 2006, in print [The *Ḥadīth* in Ibn al-Jawzī's (d. 597/1201) System of Argumentation (based on his *Talbīs Iblīs* /"Devil's Delusions"/), forthcoming in Social Evolution and Political Culture of Oriental Societies, Moscow, 2006]; for preliminary results of my research of the traditionalists' epistemological and argumentative paradigm, see my: Paradigma nauki o *khadis*akh (*'ilm/'ulum al-hadith*) // Oriens / Vostok, No. 5, 2004. P. 5–11, in Russian; [The Paradigm of the Science of the *Ḥadīth* (*'ilm/'ulūm al-ḥadīth*) // Oriens/Vostok, issue 5, 2004. P. 5–11; available online at http://islamica.orientalstudies.ru].

[52] Here I use term "*ḥadīth* report" for any piece of information given with the chain of transmitters, no matter what kind of information it contains.

[53] See *Hopkins J. F. P.* Ibn al-Zubayr // Encyclopaedia of Islam. CD-Rom Edition.

[54] Cf. *al-ṣūfa al-marmiyya* of al-Suhrawardī.

[55] *innahum bi-manzilat al-ṣūf fī him al-qaṣīr wa-'l-ṭawīl wa-'l-aswad wa-'l-aḥmar laysū min qabīla wāḥida*; see: *Muḥammad b. Isḥāq al-Fākihī*. Akhbār Makka. 2nd ed. Bayrūt, 1414 A.H. P. 203.

[56] *kāna 'l-rajul yaqtulu fa-yaḍa'u fī 'unqihi ṣūfa'an wa-yadkhulu 'l-ḥaram fa-yalqāhu ibn al-maqtūl fa-lā yahījuhu ḥattā yakhruju*; see: *Ibn Kathīr*. Tafsīr [al-Qur'ān al-'aẓīm]. 4 Vols. Bayrūt: Dār al-fikr, 1401 A.H., Vol. I. P. 385.

sult, we end up with different arguments and more or less different ideas and opinions. Even when they admit falsity of certain versions, they do not necessarily discard them out of hand. Rather, they readily have recourse to allegorical interpretations which allow them to bring their data in line with their different agendas. By figuratively interpreting admittedly false derivations, they deliberately enhance the complexity of the word or term in question, amalgamating its disparate meanings into one complex construct. For example, the following may be gathered from Abū Nuʿaym's etymological excursus: by living on short downy plants (*ṣūfāna*), by wearing wool (*ṣūf*) [to gain control over their carnal souls], and by imitating the worshipers of the pre-Islamic sanctuary (Ṣūfa), the Sufis have devoted themselves to God so single-mindedly, that even the downy hair of their necks incline towards God (*ṣūf al-qafā*).

Another common feature in the explanations provided by the Sufi authors discussed above is that for them (and, most likely, for the Sufis in general) a single phrase or even a single word might be sufficient to construct a rather complex and polysemantic explanation. Thus, in their discourse, a phrase — either a Qurʾānic verse (sing. *āya*) or a prophetic report (sing. *ḥadīth*) — becomes a starting point for allegoric speculations, in the course of which they may depart considerably from what was their original point.

To conclude, it appears that the derivation of the name "Sufi" from al-Ghawth b. Murr's nickname was ignored by Sufi writers, because it presupposes different epistemological premises, namely those peculiar to traditionalists, and, quite possibly, different educational background and worldview. Delving into the minutia of Arabian antiquities was too "exoteric" (*ẓāhir*) a routine to inspire "esoterically" minded Sufis.[57] That is why we find a fully developed version of this story only in Ibn al-Jawzī's treatise, whose strong traditionalist (*muḥaddith*) background compelled him to construct a meticulously documented argument, which can be characterized as "quantitative-and-qualitative *ḥadīth* array," or "representative *ḥadīth* sample." In this argument, chains of transmitters (sing. *isnād*) and the narrative itself (sing. *matn*) are equally significant and so is the order in which the reports are cited by the author.

Резюме

М.Г. Романов

Термин *ṣūfī*: одухотворяя простые слова

Этимология термина *ṣūfī* была предметом споров практически с самого начала исследования суфизма, пока исследователи не пришли к согласию, что этот термин — производная от арабского слова *ṣūf*, «шерсть», т.е. «шерстяные одежды», которые обычно носили аскеты на Ближнем Востоке. Для самих суфиев этимологические изыскания не представляли особого интереса, однако такое толкование было слишком приземленным по сравнению со всеми составляющими их мистического учения. Возможно поэтому практически каждый суфийский автор брался за истолкование сути названия, которое закрепилось за их общиной. Этим толкованиям — в которых, к тому же, достаточно ярко отражаются особенности суфийской эпистемологии — и посвящена данная статья.

[57] At the same time, they discharged their imagination most fully, giving definitions to Sufism. One may easily find hundreds, if not thousands, of them. In one of his numerous articles, professor R. A. Nicholson provides 78 of these, so to speak, results of imagination exercising; see, *Nicholson R.* A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism // Journal of the Royal Asiatic Society, 1906. P. 303–348.

L.Yu. Tugusheva

Some Notes on the Old Turkic Religious Views

It can be noticed that the authors of some works on the religious system of early medieval Turkic societies quite often procede from the supposition that the notions of diverse levels of the world, celestial layers,[1] the agents which carried out the connection between these levels,[2] the tree that joins diverse worlds and celestial layers,[3] several divinities and the female divinity protecting the children,[4] etc. were intrinsic to the religion of the Turks of that period.

Meanwhile in the process of the research on shamanism, the essential features of it were defined as follows: the division of the world into three levels united by the shaman tree,[5] the ascent of shamans to heaven and their descent to the underworld, the existence of the link between the world of humans and the spirit world and the role of shamans in the connection between these worlds,[6] the recognition of shamans as healers and fortune tellers,[7] the protection of children with the participation of female shamans.[8] The comparison of this definition of shamanism to the aforementioned features, ascribed to Old Turkic religion shows that in this case the Old Turkic religion is regarded as a kind of shamanism. In connection with this arises the question: is there a basis for such an approach on this matter?

To receive an answer to this question, let us appeal to the data of the oldest literary source of Turks, to the Orkhon inscriptions. Already academician W. Barthold noticed the fact that shamans are not mentioned in the Orkhon inscriptions.[9] As a matter of fact, Orkhon inscriptions mention a sole supreme divinity designated by the term *tengri*. According to the data of the Orkhon texts, it was only with the aid of *tengri* that the most important (both to society and individuals) actions could be taken with success. The supreme ruler of the state could be enthroned with aid of *tengri* and his power was sanctified by *tengri*: *türk bodun atï küsi yoq bolmazun* [*teyin özümin ol tengri*] *qaγan olurtdï erinč* "In order that the name and fame of the Tukic people would not perish, that Heaven enthroned me" (KT, E 25–26); *el berigmä tengri* "Heaven, which granted the state" (KT, E 25); *tengri küč bertük üčün qangïm qaγan süsi böri teg ermis yaγïsï qon teg ermis* "Due to the fact that

[1] *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М., 1981. С. 121.

[2] Ibid. P. 136.

[3] *Esin E.* Islamiyetten önceki türk kültür tarihi ve islama giriš. Istanbul, 1978. P. 90.

[4] *Потапов Л.П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 266.

[5] *Taksami Chuner M.* The Shaman's Path to Heaven // Shamanhood. Symbolism and Epic. Budapest, 2001. P. 232.

[6] *Hoppa M.* Cosmic Symbolism in Siberian Shamanhood // Shamanhood. P. 75.

[7] *Dyakonova Vera P.* Female Shamans of the Turkic-speaking Peoples of Southern Siberia // Shamanhood. P. 75.

[8] *Solomatina S.* Shaman Traditions and Protection of Children among the Tuvans // Shamanhood. P. 71.

[9] *Barthold W.* Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. Supplement to: *W. Radloff.* Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. St.-Peterburg, 1897. S. 10.

© L.Yu. Tugusheva, 2006

Heaven granted strength, the soldiers of my father, the kagan, were like wolves and his enemies were like sheep" (KT, E 1); *tengri bilig bertük üčün özüm özüm ök qaγan qïsdïm* "Since Heaven granted me insight, I myself have appointed the kagan" (T, W 6), etc. These instances clearly reflect the fact that *tengri* was perceived as an almighty sole divinity. At the same time, fatalism was not intrinsic to this religion, tengriism. The existence in the Orkhon texts of the term *qut*, having the sense "the good fortune, personal luck," "the soul, spirit points to this fact." In addition to *tengri*'s protection, *qut* was an essential element ensuring the success of personal acts: *tengri yarlïqaduqïn üčün özüm qutïm br üčün qaγan olurtïm* "Since Heaven was gracious and since I myself was granted with good fortune, I succeeded to the throne" (KT, S 9).

It should be noticed that some traces of universism, the older Turkic belief, still remained in the religion of Turks of the time of the Turkic Empire.[10] Turks believed in the aid of "the holy lands and waters" (not in the spirits of lands and waters, but in the lands and waters themselves): *üzä tengri ïduq yer sub ečim qaγan qutï taplamadï erinč* "It seems, Heaven above, holy lands and waters and the soul of my uncle, the kagan, did not like it" (BK, E 35). The mention in the texts of the oldest divinity *öd tengri*, the symbol of the relentless time, similar to the Grecian Khronos can be regarded also as the trace of the ancient beliefs: *öd tengri yasar kisi oγlï qop ölgäli törümis* "The god of time settles [in such a way]: the human beings all are created in order to die" (KT, N 10). But nowhere in the Orkhon texts traces of the shamanhood can be found.

The Orkhon texts were composed by high-ranking persons and statesmens of the Turkic Empire, they reflect the official ideology and religion of the Empire and, as it can be seen from the data of the texts, there was no place for shamanism.

This circumstance is confirmed to some extent by the data of Mahmud Qashghari's *Divan*. In *Divan* the term *tengri* occurs many times and everywhere without a deviation is translated as *allāh*, *allāh ta'ālā*, *allāh akbar* "the sole almighty supreme god, having power over the social and natural phenomena": *tengri bulït aγïttï* "God raised up the cloud" (MK 114),[11] *tengri ot öndürdi* "God caused the plants to grow" (MK 119), *tengri meni aγïrladï* "God Most High honored me" (MK 152), *tengri meni uluγladï* "God Most High blessed me with glory" (MK 154), *tengri aqïn aqïttï* "God caused the flood to flow" (MK 114), *tengri qarγïšï anïng üzä* "God's curse upon him (MK 232), *tengri taγ birlä yerig basurdï* "God staked down the earth with mountains" (MK 308), *tengri ölüg tirgürdi* "God brought the dead to life" (MK 356), *tengri meni qutγardï* "God delivered me from hardships" (MK 363), *tengri azhun törütti* "God created the world" (MK 417), *tengri yalnguq yarattï* "God created Adam and other creatures" (MK 422)", *tengri anï qïnadï* "God Most High punished him" (MK 564), *süsgän udqa tengri müngüz bermäs* "God does not give a horn to the ox that butts" (MK 603–604), etc. These instances clearly indicate that Mahmud Qashγari did not make a difference between *tengri* and *allāh*. The same correlation between these terms might be observed in later times in some Turkic societies of Middle Asia.

As for the term *qam*, "shaman", in the *Divan*, it is translated by the term *kāhin* "foreteller, diviner" (MK 125, 144, 513, 635). In some other early medieval Turkic literary sources from Eastern Turkistan there are the instances directly indicating to the fact that shamans were detached from the official religion.[12]

[10] *Doerfer G.* Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. T. II. Wiesbaden, 1965. S. 580; *Esin E.* Islamiyetten önceki türk kültür tarihi ve islama giriš. P. 87–88.

[11] The translations of the instances are given by: *Mahmud Qašγari.* Divan Luγat at-Türk. Compendium of the Turkic Dialects. Edited and translated by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly. Harvard University, 1982–1985. P. I–III.

[12] See: *Bang W., von Gabain A., Rachmati G.R.* Türkishe Turfantexte VI // Sitzungsberichte der Preussischen Academie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., 1934, X, 018.

In addition, it should be said that our scrutiny of shamanism has allowed us to come to the conclusion that shamanism in general is not a religion. Robert A. Ericson in an article concerning this subject writes: "Shamanism is not a religion, but the shaman is thought to possess the ability to enter the divine world draw upon the power of divine spirits and effect change in this world".[13] It is impossible to disagree with this opinion. Centuries-old practice points to the fact that shamanism exists in parallel with different religions, can borrow some elements of these religions, but remains a phenomenon of another rank than religion. Therefore it is hardly possible that the attempts at interpretation of the ancient religions of Central Asia through shamanism would lead to the necessary results.

As for the prevalence of shamanhood in the later times among the Turkic peoples of South Siberia, it might be a result of the erosion of the dominant religion and ideology in connection with the movement of the centers of the Turkic states westward.

Резюме

Л.Ю. Тугушева

Несколько замечаний в связи с реконструкцией древнетюркских религиозных представлений

В статье рассматриваются представленные в тюркских рунических письменных памятниках из Монголии термины, обозначающие божеств, с точки зрения их значения, отраженного в этих текстах.

Одним из распространенных приемов, используемых при попытках реконструкции религиозных представлений древнетюркских обществ, является ретроспективное проецирование на эти общества ситуаций, имевших место в более поздние времена, чаще всего разного рода проявлений шаманистических поверий, наблюдаемых в новое время. Данные письменных источников позволяют поставить под сомнение результативность подобного рода подходов. Практика показывает, что одним из важных условий, при которых могут быть составлены непредвзятые и адекватные случаю суждения о представлениях тюрков в ранние эпохи, является прежде всего ориентация на данные письменных источников соответствующего времени и их корректное истолкование.

[13] *Erickson R.* "Rapt above the Pole". Milton's *Paradise Lost* and Shamanism // Shamanhood. P. 226.

И.Р. Каткова

Суфийское братство Самманийа в Индонезии

Индонезийский ислам до настоящего времени сохраняет свой мистический характер и веру в чудодейственные силы, как и во многих других регионах мусульманского мира. Большинство исследователей отводят ключевую роль в процессе исламизации Малайско-Индонезийского архипелага суфийским братствам. Одним из таких братств является Самманийа. В собрании малайских рукописей СПбФ ИВ РАН находится сочинение одного из самых известных учеников основателя братства — малайского шайха ʻАбд ас-Самада ал-Палембани. Этот список датирован 1188/1774 г., написан на малайском языке арабицей (*джави*), носит название *Тухфат ар-рагибин фи байан хакикат ал-иман* («Дар жаждущим в объяснение истинности веры»)[1]. Он не имеет авторского колофона, однако, по мнению голландского исследователя П. Фоорхуве, автором его является именно ал-Палембани. Сочинение написано по просьбе султана Палембанга (Наджм ад-дина или его сына Баха ад-дина) для укрепления исламской веры в Палембанге, где существовала практика жертвоприношений духам и местные анимистические культы. По сути, этот труд составлен как краткая энциклопедия исламского вероучения с многочисленными ссылками на Коран и труды известных религиозных авторитетов. Второй список этого сочинения с некоторыми различиями и дополнительной главой хранится в Национальной библиотеке Джакарты.

В отличие от Турции или Индии, в малайском регионе мусульманские мистические братства (*тарика*) в XX в. стали основной составляющей социальной и полити-

[1] Список B 4024 является одним из трех списков, составляющих коллекцию голландского чиновника ван Дорнинка, приобретенную Азиатским Музеем. Дата сочинения — 1188/1774 г. указана в тексте на первой странице. Сочинение написано профессиональным насхом на европейской нелощеной бумаге, состоит из 50 листов. Размер листа — 13,5×12 см. На каждом листе помещается по 14 строк, написанных черной тушью. Красной тушью выделены цитаты из Корана, хадисы и вопросы–ответы. Из них пять с половиной листов (1б, 12, 13, 40, 41, 50 и 01) были восполнены позже: они написаны на более светлой бумаге другого качества, не каламом, как основная часть списка, а стальным пером, а также другим почерком, имеются кустоды. Возможно, текст рукописи был восполнен самим владельцем или по его заказу, так как почерк, которым сделана надпись в начале «van Doorninck 1876», обнаруживает сходство с почерком восполненных листов. На оригинальной бумаге просматриваются филигранные изображения двух видов. Первый — это корона на продолговатом свитке с завитками, снизу буквы CR. Второй является довольно сложным знаком более позднего происхождения (конец XVIII в.), а также отличительным знаком бумаги, изготовленной в Голландии. Это полфигуры человека в шлеме, изображенного в профиль и держащего в руках алебарду, и рядом с ним фигура льва, стоящего на задних лапах. Обе фигуры снизу помещены в полукруг в виде изгороди или помоста. На восполненном листе 01 четко просматривается водяной знак и контрмарки — это лев в короне, стоящий на задних лапах и поднимающий меч в правой лапе, помещенный в круг с девизом «PRO PATRIA EIUSQUE LIBERTATE», контрмарки внизу листа — EDGNZ. Надпись PRO PATRIA в комбинации с коронованным львом является характерным знаком голландской бумаги, производимой на экспорт в конце XVIII — XIX в. Вероятно, восполненные листы изготовлены примерно на полвека позже, чем оригинальные (см.: *Brique C.M.* Les Filigranes. Genèva, 1907, а также: *Heawood E.* Watermarks. Holland, 1950).

© И.Р. Каткова, 2006

ческой жизни. Западноевропейские исследователи выделяют в истории развития суфийских братств на Малайском архипелаге два этапа: 1) проникновение на архипелаг таких *тарика*, как Шаттарийа, Кадирийа, Халватийа, Накшбандийа, Самманийа до середины XIX в.; 2) с середины XIX в. возникновение движения «неосуфизма», т.е. образование новых реформаторских *тарика*, таких как Тиджанийа и Идрисийа, а также создание суфийских братств смешанного типа, таких как Накшбандийа-Халидийа и Кадирийа-Накшбандийа. Однако современный малазийский исследователь ислама А. Азра[2] отмечает, что начало реформаторских тенденций в мусульманском движении относится к XVII в. При этом он указывает, что тенденции этих реформ не носили радикального характера, и заменяет термин «реформа» на «обновление» (*тадждид*). Под «обновлением» имеется в виду возвращение к нормативной суннитской идеологии, т.е. поиск более гармоничного соотношения между *шари'атом* и *тасаввуфом*. А. Азра также отмечает особую роль малайско-индонезийских мусульманских «обновленцев» (*муджаддидин*), деятельность которых ускорила процесс исламизации на архипелаге и оживила взаимосвязи между так называемыми «центром» и «периферией», т.е. Меккой и архипелагом.

Такого же мнения придерживается и американский антрополог Кл. Гирц[3], датируя начало возвращения к более нормативным формам ислама периодом до XIX в., в то время как большинство исследователей считают началом этого процесса возникновение мусульманского движения *Падри* на Западной Суматре в начале XIX в. А. Азра отмечает, что возникновение мусульманского движения *Падри* было подготовлено реформаторским движением и деятельностью малайско-индонезийских «обновленцев» (*муджаддидин*), а также характеризует его как «топор войны» между тенденциями «обновления» и местными обычаями (*адат*). (*Azra A.* The Transmisiion. P. 485). Среди религиозных ученых XVII в., оказавших наибольшее влияние на процесс «обновления», А. Азра выделяет суфия индийского происхождения Нур ад-дина ар-Ранири, 'Абд ар-Рауфа ас-Сингкили (Аче) и Йусуфа ал-Макассари.

В XVII в. на Малайском архипелаге число приверженцев таких суфийских братств, как Шаттарийа, Шазилийа, Накшбандийа, было довольно ограниченным, поскольку суфийское знание оставалось прерогативой дворцовой аристократии. Однако в XVIII в. с развитием торговли увеличилось количество паломников с архипелага в Аравию, что привело к дальнейшему распространению новых *тарика*: Рифа'ийа, Кадирийа и Самманийа.

Рифа'ийа и Кадирийа получили широкое распространение в Аче, Минангкабау, в Бантене и Черибоне на Яве, на Молукках, в областях Кедах и Перак на Малайском п-ове, а также в малайской общине Южной Африки во многом благодаря практикуемому известному ритуалу неуязвимости в бою *дебус*. Но по-настоящему массовую популярность и большое количество приверженцев среди простого народа получило братство Самманийа, хотя оно и находилось под патронажем Султанов Палембанга. Местные источники повествуют об активном участии этого суфийского братства в организации антиколониального сопротивления голландской армии в 1819 г. в Палембанге, описывая, как воины *тарика* Самманийа, одетые в белое, исполняли перед боем громкий *зикр ас-Самман* и в состоянии транса бросались в атаку на врага[4].

Немецкий исследователь современного суфизма в Индонезии Вернер Краус называет наиболее распространенные суфийские братства сегодня: Накшбандийа-Хали-

[2] *Azra A.* The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian *'ulama'* in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. PhD thesis, Columbia University. N.Y., 1992. P. 484–488.

[3] *Geertz Cl.* Islam Observed. Religious Development in Marocco and Indonesia. New Haven–London, 1968.

[4] *Woelders M.O.* Het Sultanaat Palembang 1811–1825 // Sya'ir Perang Menteng. s'Gravenhage, 1975. P. 194–222.

дийа, Кадирийа-Накшбандийа, Шаттарийа, Самманийа, Тиджанийа, Накшбандийа-Самманийа, Накшбандийа-Мазарийа, Идрисийа, Хаддадийа, Шазилийа[5].

Таким образом, и сегодня *тарика* Самманийа является одним из наиболее распространенных мусульманских мистических братств, действующих на юге Суматры и юге Калимантана.

Первым упомянул о существовании братства Самманийа в Индонезии Снук Хюргронье, дав описание ритуала Самманийа (*ратиб Самман*) в Аче, в своей работе «The Achehnese» (Vol. 2. 1893–94. P. 200–203). Суфийское братство Самманийа носит имя своего основателя — известного не только в Саудовской Аравии, но и по всему мусульманскому миру шайха ʻАбдаллаха б. ʻАбд ал-Карима ас-Саммани (1718–1775), родившегося в Медине. Его могила находится на старейшем кладбище Медины ал-Баки, вблизи могил сподвижников Пророка, что свидетельствует об особом уважении и его высоком ранге при жизни. Египетский историограф ал-Джабарти (ум. 1825) в своем труде «Аджа'иб ал-асар»[6] приводит некоторые сведения из биографии ас-Саммани, согласно которым ас-Саммани в 1760 г. был отправлен своим отцом в Египет, а после его смерти в 1789 г. вернулся в Медину и посвятил свою жизнь *тасаввуфу*. По мнению последователей учения ас-Саммани, приход в мир их наставника был предсказан за несколько веков до его появления на свет, что характерно для особо почитаемых угодников Аллаха (*аулийа'*) в мусульманской традиции.

Ал-Джабарти указывает также на то, что путь ас-Саммани как угодника Аллаха (*вали*) был посвящен пророку Ибрахиму (Аврааму), известному как обладатель особого атрибута гостеприимства. Именно поэтому *силсила тарика* Самманийа восходит к пророку Ибрахиму[7]. Шайх ас-Саммани известен как хранитель могилы Пророка в Медине, но более всего — как основатель своего учения и *тарика* Самманийа, а также *завийа* Самманийа в Хиджазе. На средства султана Палембанга была также построена *завийа* Самманийа в Джидде в 1777 г., спустя два года после смерти шайха, как упоминается в «Хикайат шайх Мухаммад Самман»[8]. Кроме того, широкому распространению *тарика* Самманийа во многом способствовала слава ас-Саммани как *вали*, творящего чудесные деяния (*карамат*). Вскоре после смерти его последователями было составлено сочинение «Ал-Манакиб ал-кубра», где были собраны истории о деяниях и жизни (*манакиб*) ас-Саммани. Арабская версия этого сочинения потеряна, но сохранилась малайская версия — «Ратиб Самман дан Хикайат шайх Мухаммад Самман», составленная Мухйи ад-дином б. Шихаб ад-дином из Палембанга в 1781 г.[9].

Один список этого сочинения находится в Джакарте, а второй в Лейдене. Существует также еще одно агиографическое сочинение Кемаса Мухаммада б. Ахмада — «Нафахат ар-Рахман фи манакиб устадина ал-аʻ зам ас-Самман», о котором упоминается в работе проф. Дж. Древеса[10]. Этот труд был написан в Палембанге при дворе султана Махмуда Бадр ад-дина (годы правления 1808–1821) около тридцати лет после появления сочинения Шихаб ад-дина. В Джакарте находится единственный экземпляр этой рукописи (V.d.W. 126).

К. Брокельман приводит следующий список сочинений ас-Саммани[11]:

1. «Ал-Футухат ал-илахийа» («Божественные откровения»).

2. «Ан-Нафахат ал-Кудсийа» («Дуновение святости»). Это сочинение представляет собой касыду, текст которой известен только по сохранившемуся на нее комментарию,

[5] *Kraus W.* Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien. Hamburg, 1990. S. 10.

[6] *al-Jabarti.* ʻAja'ib al-athar. Bulaq, 1957. I: 417.

[7] *Drewes G.W.J.* Notes on Muhammad al-Samman // Archipel 43. P. 75–76.

[8] *Bruinessen M. van.* Kitab Kuning. Bandung, 1995. P. 584.

[9] *Purwadaksi A.* Dissertation. Jakarta, 1992.

[10] *Drewes G.W.J.* Directions for the Travellers on the Mystic Path. The Hague, 1977. P. 224.

[11] *Brockelman C.* Geschihte der arabischen Literatur. Leiden, 1937–1942. Suppl. II: 535.

составленному заместителем по братству (*халифа*) ас-Саммана Сиддиком б. 'Умарханом по просьбе шайха ал-Палембани.

3. «Ал-Истигатса» («Молитва о помощи») Ms. Jakarta CCCXCV, 1818[12].

4. «Мухтасар ат-тарика ал-Мухаммадийа» — сокращенная версия известного произведения «Тарика ал-Мухаммадийа» турецкого автора Мехмеда б. Пир-'Али Биргеви (ум. 1573).

Не указано К. Брокельманом еще одно сочинение — «Ан-Нафахат ал-илахийа фи кайфийат сулук тарика ас-Самманийа», опубликованное в 1908 г. в Каире, которое упоминает Ф. де Йонг (E.I., IV: 992).

Оригинальные работы ас-Саммани практически неизвестны на Малайско-Индонезийском архипелаге. Сущность учения и описание ритуалов *тарика* Самманийа изложены в сочинениях его ученика шайха 'Абд ас-Самада ал-Палембани: «Сайр ас-саликин ила 'ибадат рабб ал-'аламин» («Путь странников к поклонению Господу Миров» — 1788 г.), «Хидайат ас-саликин» («Водительство странников» — 1778 г.) и «Ратиб ас-Самад».

Духовным наставником 'Абд ал-Карима ас-Саммани был глава мусульманского братства Халватийа в Дамаске и Каире Мустафа б. Камал ад-дин ал-Бакри (1688–1749). Как упоминают малазийские исследователи, духовная преемственность Самманийа в Индонезии восходит к шайхам братства Халватийа[13].

Дж. Тримингэм характеризует *тарика* Халватийа как мистическую школу, уделявшую главное внимание индивидуальному аскетизму и уединению (*халва*) («Суфийские ордены в исламе», 70). Первоначально она была распространена в Азербайджане, Иране и Турции, а с XVIII в. получила возрождение в Египте. Считается одним из 12 материнских братств *тасаввуфа*, распространившихся в основном в среде простого народа. Ас-Сануси (*салсабилах*)[14] указывает, что приверженцы *тарика* Халватийа, как и *тарика* Кубравийа, уделяли большое внимание толкованию снов (*та' бир ар-ру'йа*), а также цветной эпифании, которую видят практикующие *халва*. Что же касается структуры этого братства, то Халватийа отличается строгими правилами по отношению к неофитам и выборностью должности шайха. Возможно, тот факт, что все ученики ал-Бакри основали собственные суфийские братства, объясняется тем исключительным вниманием, которое Халватийа уделяла по отношению к практике индивидуального Пути познания. Одним из учеников ал-Бакри был и шайх ас-Саммани[15].

Халватийа в XVIII–XIX вв. оставалась единственным братством, где почитался путь мистического познания в уединении в отличие от других братств, где акцент переносился на почитание *аулийа'* и коллективный *зикр* (Тримингэм, 179). Братство Халватийа, распространившееся в XVIII в. в Судане и Индонезии, сегодня пользуется большой популярностью на юге Сулавеси в Индонезии. Заслуга распространения *тарика* Халватийа на юге Сулавеси принадлежит известному суфию XVII в. малайского происхождения Йусуфу Макассарскому. Около двадцати лет Йусуф Макассарский провел в Аравии, одним из его выдающихся наставников был Ибрахим б. Хасан ал-Курани. После возвращения в Индонезию в 1670 г. он основал *тарика* Халватийа-Йусуф, особенно популярную среди макассарской аристократии.

---

[12] Название этого сочинения приводится в статье Дж. Древеса (A Note on Muhammad al-Samman, His Writings, and the 19th Century Sammaniya Practices, Chiefly in Batavia, According to Written Data // Archipel. 43. 1992. P. 77); М. ван Бруйнессен также упоминает *истигатса* как молитву о помощи к шайху ас-Самману (Kitab Kuning. P. 62).

[13] *силсила* 'Абд ас-Самада ал-Палембани. См.: *Quzwain Ch.* Mengenal Allah. Jakarta, 1985. P. 118–119.

[14] *Тримингэм Дж.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 237, примеч. 50.

[15] Подробнее о братстве Халватийа см.: *Алескерова Н.Э.* Суфийское братство Гюлшанийа. СПб., 2002.

Тарика Самманийа представляет собой смешение учений и практических методов нескольких суфийских братств, приверженцем которых был ас-Саммани, а именно Халватийи, Кадирийи, Накшбандийи и Шазилийи (Сев. Африка). Новая *тарика* распространилась в Индонезии, Египте, Судане и Эритрее.

'Абд ас-Самад ал-Палембани в «Сайр ас-саликин» называет имена трех учеников ас-Саммани, имевших разрешение (*иджаза*) на распространение учения *тарика* Саманийа: Сиддик б. 'Умар-хан ал-Мадани, Мухаммад Нафис и сам 'Абд ас-Самад ал-Палембани. Наиболее важным произведением по учению Самманийа остается сочинение-комментарий шайха Сиддика «Кашф азхар ал-мавахиб ар-Раббанийа». Один список этого труда находится в Национальной библиотеке Джакарты (A 450), а второй — в личном собрании шайха братства Самманийа Кьяи М. Зэн Шукри в Палембанге[16]. Тот же автор составил и описание жизни ас-Саммани «Ал-Манакиб ал-кубра». Это сочинение несколько раз издавалось на малайском языке, а более популярной его версией является упомянутое выше «Хикайат шайх Мухаммад Самман»[17].

Одним из ключевых произведений ас-Саммана является «Ан-Нафахат ал-илахийа», составленное заместителем по братству (*халифа*) ас-Саммани шайхом ал-Магриби. Ал-Палембани упоминает, что получил эту рукопись непосредственно из рук ас-Саммани.

В «Хикайат» называются имена всех учеников ас-Саммани малайского происхождения, а также говорится о том, что он обладал печатью особой святости — *хатм ал-вилайа ал-хасс*, и по святости сравнивается с известным шайхом 'Абд ал-Кадиром ал-Джилани. Обладание чудодейственной силой и определенной харизмой стало причиной возникновения культа шайха ас-Саммани, особенно распространенного среди простого народа. Считается, что поминание имени ас-Саммани в определенных формулах *зикра* помогает тонущим в море, а также в приобретении богатства. Кроме того, троекратный призыв *Йа Самман* делает человека неуязвимым в бою (*дебус*), т.е. защищает от холодного оружия и огня. Подобный *зикр* практикуют и в братстве Кадирийа-Накшбандийа. Оба этих суфийских братства принимали активное участие в антиколониальной борьбе против голландского господства.

Ритуал *дебус* (араб. *даббус* — «гвоздь») ведет свое происхождение от суфийского братства Рифа'ийа (Ирак, Турция). На Яве *дебус* прежде всего ассоциируется с личностью и учением легендарного *вали* Абдул Кадира. Традиция связывает его имя с местностью около горы Гунунг Каранг в Бантене. До прихода ислама это было место уединения индуистско-буддийских подвижников и отшельников, а затем оставалось центром мусульманского братства Кадирийа-Накшбандийа до конца XIX в. Кроме того, *дебус* практикуется в Аче и на Молуккских о-вах. В настоящее время на Яве этот ритуал стал развлекательным зрелищем, популярным в местностях Черибон и Бантен. В Бантене также известен танец *саман*, в основе которого лежат *зикр* и ритуал (*ратиб*) *тарика* Самманийа. Только в деревне (*деса*) Чибарегбег (Чианджур) проживает Кьяи Абдул Кадир, наставляющий учению *тарика* Самманийа. Кроме того, все сочинения братства Рифа'ийа из Бантена упоминают имя шайха ас-Саммани[18].

Говоря о Бантене, нельзя не упомянуть, что практика ритуала *дебус* в этом районе носит эклектический характер, а именно представляет собой смешанную технику доисламской и исламской магии. Тексты *зикров* на арабском языке изобилуют яванской и сунданской лексикой. Бантен издревле известен как центр магии и мистики, где проживают различные целители, предсказатели, маги и эксперты по искусству

[16] *Bruinessen M. van.* Kitab Kuning. P. 58.
[17] *Purwadaksi A.* Dissertation.
[18] *Bruinessen M. van.* Kitab Kuning. P. 271.

самообороны *силат*. Известные целители носят название *кьяи хикма* и являются приверженцами суфийских братств Кадирийа и Шазилийа.

Заслуга распространения *тарика* Самманийа на Южном Сулавеси принадлежит ученику и *халифа* ас-Саммани — Сиддику б. 'Умар-хану. В этом районе братство носит название Халватийа-Самман.

Однако самым известным учеником ас-Саммани стал 'Абд ас-Самад ал-Палембани, первым распространивший учение *тарика* Самманийа на Малайском архипелаге. Ал-Палембани обучался в Медине и получил посвящение непосредственно от шайха ас-Саммани.

В своих сочинениях «Хидайат ас-саликин» (1778) и «Ратиб ас-Самад» он затрагивает некоторые особенности практики *зикра* и ритуала, называемого *ратиб ас-Самман*, ставшего особенно популярным в Индонезии. В другом своем сочинении, «Сайр ас-саликин», ал-Палембани приводит интересные сведения об интеллектуальной среде, окружавшей ас-Саммани, а также знакомит читателя с самим учением *тарика* Самманийа и дает ему определение как «тарикату истинных суфиев последнего времени»[19].

В 90-х годах XX в. голландский ученый Мартин ф. Бруйнессен проводил исследования на юге Суматры, родине ал-Палембани. По его сведениям, наиболее известным шайхом суфийского братства Самманийа в это время был Кьяи М. Зэн Шукри, возводящий свою духовную *силсила* к ал-Палембани. Кроме того, М. ван Бруйнессен приводит сведения о братстве смешанного типа Самманийа-Накшбандийа, центр которого находится в городе Медан (Суматра). Во главе этого братства стоит шайх Ибрахим Бонджол, имеющий немалое количество приверженцев, по мнению М. ван Бруйнессена, не в самом Медане, а в Малайзии и Патани, а также своего заместителя (*халифа*) по *тарика* Туанко Мудо Дорнес Бурхан в Джакарте[20].

Summary

I.R. Katkova

Sufi brotherhood *Sammaniya* in Indonesia

The present article narrates the history of *tariqa Sammaniya* in Indonesia, namely its historical background, spiritual chain *silsila*, the life of its founder 'Abdallah b. 'Abd al-Karim as-Sammani (1718–1775) and his doctrine. Moreover, it deals with some problems of its propagation on the Malay-Indonesian archipelago since the 18th cent. till now as well as with *debus*, one of the most popular in Indonesia Sufi rituals. In the context of spiritual contacts of brotherhood *Sammaniya*, the article touches on some aspects of the doctrine of *tariqa Khalwatiya*.

Furthermore, it contains the names of main adherents of brotherhood *Sammaniya* in Indonesia including the propagator of this doctrine on the Archipelago in the 18th cent. 'Abd as-Samad al-Palembani. One of his works, the manuscript *Tuhfat ar-Raghibin fi Bayan Haqiqat al-Iman* ("A Gift Addressed to Those Desirous of an Exposition of the Essence of the Muslim Faith"), written in Jawi in 1188H/1774M is preserved in the collection of the Institute of Oriental Studies (Ms. Or. B 4024).

[19] *Quzwain Ch.* Mengenal Allah.

[20] *Bruinessen M. van.* Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia. Bandung, 1992. P. 147–148.

А.В. Зорин

Особенности композиции индо-тибетских буддийских гимнов

Гимны (санскр. stotra, тиб. bstod-pa) являются одним из жанров классической тибетской литературы. Они возникли на рубеже двух эр в Индии как часть индийской литературы в целом и буддийской литературы в частности. Затем, в период с VIII по XIV в., не менее 250 буддийских гимнов были переведены на тибетский язык. Они вошли в состав тибетского буддийского канона, делящегося на две части: Кагьюр (слова Будды) и Тэнгьюр (комментарии к словам Будды). Санскритские оригиналы подавляющего большинства этих гимнов в данное время считаются утраченными, поэтому их жанровый анализ возможен только на базе тибетских переводов[1].

Имеющиеся в нашем распоряжении тексты[2] дают образцы самого широкого круга тем, охватывая практически все значимые для ежедневной буддийской практики вопросы: поклонение Будде Шакьямуни, ступам, содержащим его останки, тантрическим божествам и т.д. Доказательством может служить классификация тибетских переводных гимнов, произведенная мной по тематическому принципу.

А. Гимны Будде:

1) апологетические (4 текста, посвященные обоснованию превосходства Будды над богами и основателями других индийских философских систем);
2) гимны, посвященные жизни Будды Шакьямуни:
   — гимны, рассматривающие прошлые рождения Будды (3);
   — гимны основным деяниям Будды (6);
   — гимны восьми великим ступам (3);
3) гимны достоинствам Будды, воспевающие как сущностные свойства Будды (сострадательность, всезнание и т.д.), проявляющиеся в его деяниях, так и его внешние черты (16);
4) гимны Трем Сокровищам, т.е. Будде, его Учению и буддийской Общине (3);
5) разное (3 гимна-монолога: 1) от лица Будды, 2) от лица грешника, варящегося в аду и призывающего на помощь Татхагату, 3) от лица неофита, признающего-

[1] Несмотря на то, что история изучения буддийской гимнографии на протяжении полутора веков (начиная с 1860-х годов) насчитывает более сотни исследований, публикаций текстов и переводов, совокупное количество введенных в оборот текстов остается не столь значительным (примерно 1/4 от общего числа имеющегося материала), а обобщающих работ по жанровым особенностям и поэтике гимнов практически не производилось.

[2] В составе трех изданий тибетского буддийского канона (пекинского, дергеского и нартанского) мною выделено около 240 гимнов. Без сомнения, этот список не охватывает всех произведений данного жанра, имеющихся в тибетском каноне. В это число вошли гимны, зафиксированные в виде отдельных произведений, а также небольшое число текстов, относящихся к гимнографии, но либо не имеющих в своем названии слова, указывающего на данный жанр, либо входящих в состав более крупных произведений. Для того чтобы охватить все гимны, включенные в канон, необходимо просмотреть все его тексты и прежде всего многочисленные садханы (тантрические тексты, описывающие различные аспекты практики, связанные с тем или иным божеством), зачастую содержащие гимновые фрагменты.

© А.В. Зорин, 2006

ся в своих ошибках и затруднениях на пути практического применения нравственных догм и идеалов Махаяны).

B. Гимны истинной сущности, или философские гимны, в основном принадлежащие Нагарджуне (10).

C. Гимны различным буддам:
1) гимны группам будд: семи Татхагатам, пяти дхьяни-буддам, тысяче будд и т.д. (7);
2) гимны отдельным буддам (4).

D. Гимны тантрическим божествам, таким как:
1) Калачакра (1);
2) божества из цикла тантр Чакрасамвары (21);
3) божества из цикла тантр Хеваджры (7);
4) Тара (38);
5) Махакала и Шри Деви (34);
6) Гухьясамаджа (3);
7) Кришна-Ямари и Ваджрабхайрава (7);
8) Манджушри (13);
9) Авалокитешвара (20);
10) божества из цикла Ваджрапани (9);
11) божества, дарующие мирские блага (Джамбала, Ганапати, Васудхара) (13);
12) второстепенные тантрические божества (3).

E. Гимны различным буддийским учителям (5).

F. Гимны областям знания: винае, мадхьямике и поэтике (3).

В группы A, B, C и E по преимуществу входят тексты из раздела Тэнгьюра «Гимны», но также и некоторые гимны из раздела «Комментарии к тантрам» Тэнгьюра; в группу D — тексты из тантрических разделов Кагьюра и Тэнгьюра; в группу F — тексты из раздела «Комментарии к сутрам» Тэнгьюра. Наиболее многочисленны гимны тантрическим божествам, также резко отличающиеся от прочих гимнов композиционно и стилистически. Это связано с тем, что если гимны Будде и другие нетантрические тексты зачастую создавались авторами как литературные либо философские произведения, то тантрические гимны в большей степени обслуживали культовые потребности.

Следует напомнить, что гимны возникают из религиозного культа как форма хвалебного песнопения, направленная на умилостивление божества и испрошение разнообразных благ путем его прославления. Неслучайно в древних ведийских гимнах исследователями выделяются две части: апеллятивная и экспликативная[3]. Первая находит выражение в просьбах, обращенных к божеству, вторая — в эпитетах и описаниях его действий, признаков и т.д., обилием которых авторы гимнов стремились максимально полно охватить достоинства богов, при этом для каждого из них выделялись свои, наиболее свойственные ему качества. Таким образом, ведийские гимны сочетают в себе восхваление с молитвой и заклинанием, поскольку «вознесение хвалы не может не означать какой-либо просьбы к богу или силе, к которым эта хвала обращена: именно так стяжается их помощь и расположение»[4].

Типологически отличные от ведийских, буддийские гимны в целом лишены апеллятивной части: лишь в незначительном количестве тантрических гимнов имеются прямые воззвания к божествам. Однако экспликативная часть напоминает представ-

[3] *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989 (Литературные памятники). С. 484.

[4] *Gonda J.* The So-called Secular, Humorous and Satyrical Hymns to the Ṛgveda // *Gonda J.* Selected Studies. Vol. I–IV. Vol. III. Sanskrit: Grammatical and Philological Studies. Leiden, 1975. P. 392.

ленное выше описание. Весьма показательна в этом отношении представленная в гимне Вараручи[5] следующая характеристика одного из Защитников Учения — Двурукого Махакалы:

(2) Черный, низкотелый, в блеске,
Справа зло разишь *дигуком*[6],
Слева — чаша с вражьей кровью,
Черепа носящий — славься!
(3) В гневе топчешь твердь, колебля,
Страшен смех — Сумеру[7] рушит,
Сердце рвешь предавшим клятву,
Связанный обетом — славься![8].

Так же как в древних гимнах, описание действий Махакалы, в сущности, является призывом к их постоянному продолжению. Правда, если в «Ригведе» боги нужны скорее для победы над внешними врагами, то буддисты борются с врагами внутренними, т.е. аффектами, которые зачастую олицетворяются в Маре и его полчищах.

В структуре подавляющего большинства гимнов тибетского канона можно выделить три компонента, а именно 1) вступительные стихи, 2) основную часть, 3) заключение — т. наз. «посвящение заслуг»[9].

Во вступительных стихах обычно указывается адресат восхваления, в отдельных случаях автор обозначает цель и обоснованность, необходимость своего сочинения, а иногда также метод своего дискурса. Таков, например, зачин «Гимна Превосходящему богов» Шанкарасвамина[10]:

(1) Не увидеть Бхагавана, Вишну нет
Пред глазами, Махадевы, Брахмы нет.
Но дела их, облик, мысли рассмотрев,
Разрешим, кто всех достойней среди них[11].

Здесь автор обосновывает необходимость своего рассуждения (поскольку непосредственное общение с Буддой и богами невозможно), указывает цель сочинения (выяснить, кто из них более достоин почитания) и метод, которым он собирается ее достичь (сравнение их облика, деяний и мыслей).

---

[5] Таранатха упоминает двух Вараручи (см.: *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3. История буддизма в Индии. Сочинение Дāранāты / Пер. с тиб. В.П. Васильева. СПб., 1869. С. 5–6). Вероятно, авторство этого гимна приписывается второму Вараручи, которого Таранатха описывает как автора санскритской грамматики и современника Нагарджуны и Калидасы (с. 81–83), что в действительности маловероятно, хотя и возможно, поскольку известный в индийской истории грамматист Вараручи жил, по всей видимости, во II в. до н.э.; время жизни Калидасы, по одной из двух основных версий, датируется I в. до н.э. (см.: *Эрман В.Г.* Жизнь и творчество Калидасы // Калидаса. Род Рагху (Рагхуванша) / Вступл., пер. с санскр. и примеч. В.Г. Эрмана. СПб., 1996. С. 12), а датировка жизни Нагарджуны не ясна и теоретически также может относиться к этому времени. Однако, поскольку тантрические тексты едва ли могли появиться ранее сер. I тыс. н.э., данный гимн, скорее всего, принадлежит автору более позднего времени. Текст: Dpal nag-po-chen-po-la bstod-pa [Śrīmahākālastotra]. Пекинское изд.: № 2640, разд. rgyud-'grel, т. la (шифр тома в Тибетском фонде СПбФ ИВ РАН — C-14049), л. 294b4–295a4.

[6] *Дигук* — кривой нож, атрибут многих тантрических божеств (*идамов*).

[7] Мировая гора индийской космографии.

[8] Śrīmahākālastotra, л. 294b5–7.

[9] В ритуальной практике речь идет о семи компонентах: 1) выражении почтения; 2) подношении; 3) раскаянии в дурном; 4) сорадовании благим деяниям других; 5) просьбе о даровании учения; 6) просьбе о неуходе в нирвану; 7) «посвящении заслуг».

[10] Время жизни точно неизвестно, вероятными границами являются II в. до н.э. — I в. н.э. Текст: Lha-las phul-du-byung-bar bstod-pa [Devātiśayastotra]. Пекинское изд.: № 2004, разд. bstod-tshogs, т. ka (шифр — C-14029), л. 49a8–51a4.

[11] Devātiśayastotra, л. 49b1–2.

Довольно распространенным приемом буддийских гимнографов является доказательство необходимости своих гимнов Будде, даже несмотря на то что достоинства последнего превосходят любые возможности человеческой речи и ума. Зачинателем этого приема мог быть главный буддийский гимнотворец Матричета[12], в пространных гимнах которого подобным рассуждениям посвящено по целой главе.

Однако в большинстве текстов, имеющих вступительные стихи, авторы ограничиваются простым обозначением объекта восхваления, снабженным, впрочем, характеристикой, которая призвана выделить типические его черты. Например, «Гимн Дхармадхату» Нагарджуны[13] начинается со следующих строк:

(1) Поклоняюсь Дхармадхату,
Что присуща всем рожденным,
Но, пока о ней не знают,
В трех мирах они кружатся!
(2) Что причиною сансары
Служит, следует очистить, —
Эта чистота нирваной,
То есть Дхармакаей[14], станет![15]

В этих строках автор выражает почтение объекту своего восхваления — Дхармадхату, которая в данном тексте рассматривается как потенциал ума каждого существа достичь состояния пробуждения. Но для этого необходимо очиститься от причины возникновения сансары, под которой понимаются аффекты и прежде всего представление о самосущности. Таким образом, обозначив объект своего гимна, автор переходит к подробному рассмотрению аспектов первого.

Следует отметить, что в значительном числе гимнов, особенно тантрических, вступление как таковое отсутствует: автор сразу переходит к изложению основной части. В гимнах, посвященных нескольким объектам (семи историческим буддам, Трем Сокровищам, восьми великим ступам и т.д.), каждому из них посвящено по строфе, начиная с первой. Гимны же тантрическим божествам, не имеющие вступительных строф, обычно начинаются с обстоятельного описания адресата восхваления[16].

В гимнах Будде и других нетантрических гимнах построение основной части варьируется в зависимости от характера той или иной подгруппы. Например, апологетические тексты строятся на последовательном сравнении Будды с богами и ортодоксальными учителями; философские тексты постулируют идеи Махаяны, представляя их в достаточно сжатом виде; гимны достоинствам Будды прославляют свойственные ему качества, в основном распределяемые в рамках триады Тело–Речь–Ум, впрочем, как правило, без особой системы, и т.д.

---

[12] Среди множества версий датировки жизни Матричеты основными следует считать две: сер. I в. до н.э. либо сер. I — нач. II в. н.э. Матричета является автором двух крупных гимнов Будде, состоящих каждый из тринадцати глав и получивших широкую известность в Индии, затем в Китае, Тибете и Восточном Туркестане.

[13] Точная датировка жизни Нагарджуны не представляется возможной. Философские трактаты по мадхьямике были созданы им предположительно во II в. н.э. Однако корпус гимнов, приписываемых Нагарджуне, по своему содержанию представляет собой переходную ступень от философии мадхьямики к учению йогачары и едва ли мог быть создан ранее IV в. н.э. Текст: Chos-kyi dbyings-su bstod-pa [Dharmadhātustotra]. Пекинское изд.: № 2010, разд. bstod-tshogs, т. ka (шифр — C-14029), л. 73a7–77b8.

[14] Дхармакая — так называемое Тело Дхармы, одно из Трех Тел Будды.

[15] Dharmadhātustotra, л. 73a7–73b1.

[16] Отсутствие краткого начального обозначения объекта гимнотворчества может быть вызвано тем, что йогин-гимнограф создает свой текст как запись личного религиозного опыта, предполагающую спонтанность и известную свободу от композиционных норм.

В то же время типических, близко схожих друг с другом текстов здесь немного. К таковым следует отнести гимны группам будд, восьми великим ступам, Трем Сокровищам. Композиционно они очень похожи, чего не скажешь, например, о гимнах деяниям Будды Шакьямуни. Практически все входящие в эту подгруппу тексты являются по-своему уникальными литературными памятниками, не сводимыми к какой-либо схеме.

В отличие от них гимны тантрическим божествам предоставляют богатые возможности для теоретизирования. Их можно подразделить на два вида: 1) гимны отдельным божествам и 2) гимны группам божеств (в соотношении примерно 5:1). Гимны группам божеств — это в подавляющем большинстве гимны мандалам основных тантрических божеств — т. наз. *идамов*, например Чакрасамвары или Хеваджры. Но встречаются и гимны различным воплощениям одного божества, например знаменитый «Гимн двадцати одной Таре».

Рассмотрим композиционные особенности этих двух типов гимнов тантрическим божествам на примере сочинений, посвященных Чакрасамваре и его окружению, поскольку в них содержатся все основные варианты подобного рода гимнов.

В тибетском каноне имеется пять гимнов, в которых Чакрасамвара рассматривается отдельно от своего окружения[17]. Хотя оно упоминается в трех случаях (гимны Дхармакирти, Майтрипады и Акшобхьяваджры), это следует рассматривать скорее как компонент описания главного божества, отличающий, впрочем, композицию этих трех текстов от двух других.

Из трех текстов только гимн Акшобхьяваджры имеет вступление, в котором указан адресат восхваления. После вступления, а в гимнах Дхармакирти и Майтрипады — с первых же строк, приводится описание внешности Чакрасамвары, где сообщается о цвете его тела, количестве и цвете лиц, атрибутах, которые божество держит в руках, положении ног, украшениях и одеянии. Затем следует краткая информация о его окружении: в гимне Акшобхьяваджры речь идет только о супруге по имени Ваджраварахи, в двух других гимнах упоминаются также богини, входящие в мандалу Чакрасамвары. При этом гимн Акшобхьяваджры заканчивается «посвящением заслуг», гимн Майтрипады — пятью строфами молитвы, Дхармакирти же уделяет еще две строфы изложению различных достоинств Чакрасамвары.

Молитвенная часть гимна Майтрипады состоит из следующих призывов к Чакрасамваре:

Свет Твой, точно молнию, увидев,
Сердцем восхищен, Тебя восславил,
Ты ж, Защитник милосердный, призри
Сущих всех, бескрайних, словно небо!
К йогинам, чей труд — держать обеты,
Отнесись с любовью, точно к детям,
Войска Мары устрани преграды!
В тех, кто на кладбищах беззаветно
Ищут единения с Тобою,

[17] 1) *Дхармакирти* (ок. 600 — 660). Dpal rdo-rje-mkha'-'gro'i bstod-pa rgyun-chags zhes-bya-ba [Śrīvajraḍākasyastavadaṇḍaka-nāma]. Пекинское изд.: № 2159, разд. rgyud-'grel, т. na (шифр — C-14034), л. 282b2–284b3; 2) *Майтрипада* (XI в.). Dpal 'khor-lo-sdom-pa'i bstod-pa zhes-bya-ba [Śrīcakrasaṃvarastotra-nāma]. Пекинское изд.: № 2242, разд. rgyud-'grel, т. pha (шифр — C-14036), л. 105b1–106a8; 3) *Акшобхьяваджра* (вторая пол. VIII в.). Dpal-'khor-lo-sdom-pa-la bstod-pa [Śrīcakrasaṃvarastotra]. Пекинское изд.: № 4656, разд. rgyud-'grel, т. pu (шифр — C-14095), л. 257a3–257b5; 4) Rkang-pa bzhi-bcu-rtsa-brgyad-pa'i bstod-pa [Aṣṭācatvāriṃśatpāda-stotra]. Пекинское изд.: № 2232, разд. rgyud-'grel, т. pha (шифр — C-14036), л. 46a8–47a4; 5) Dpal 'khor-lo-sdom-pa'i mtshan brgya-rtsa-brgyad-pa'i bstod-pa [Śrīcakrasaṃvaranāmaśatāṣṭaka-stotra]. Пекинское изд.: № 2142, разд. rgyud-'grel, т. na (шифр — C-14034), л. 197b5–198b5.

Знанье пусть взрастет, как новый месяц,
Сиддхи претворятся все, как должно!
В йогинах, дела творящих будды,
Пусть, как солнце, народится знанье,
И достоинств яркий блеск возникнет!
Ты, Защитник, тех существ, что бродят
В пограничных странах, лжеученьем
Мары скованы, возьми в опеку,
Дав свой образ видеть, слышать, помнить![18].

В приведенном отрывке перечислены в основном мирные пожелания, которые обычно высказываются в тантрических гимнах. В то же время следует учитывать, что в ряде других гимнов, особенно посвященных т. наз. Защитникам Учения (например, Махакале), преобладает несколько другая лексика: «подави, останови, победи» и т.д. Впрочем, объектами подавления выступают не люди, но аффекты, поэтому в корне неверно было бы рассматривать эти воззвания как доказательство какой-либо агрессивности тантрического буддизма.

Оставшиеся два гимна также схожи друг с другом, отличаясь от предыдущих трех. Здесь нет вступительной части. Хотя текст "Aṣṭācatvāriṃśatpāda-stotra" начинается с развернутого именования Чакрасамвары: «Славный Ваджрадака, великий герой, владыка героев»[19], это лишь первые три в длинном ряду различных эпитетов божества, сочетающих внешние характеристики Чакрасамвары («с телом, украшенным ожерельем скелетов», «носящий одеяние из тигровой шкуры», «обладающий голосом, сотрясающим Сумеру»[20] и т.д.) с описанием его деятельности («устрашающий всех демонов», «разбивающий их силы», «творящий появление Дхармы»[21] и т.д.). К последнему эпитету присоединяется выражение почтения, и на этом гимн заканчивается.

Так же точно построен другой текст ("Śrīcakrasaṃvaranāmaśatāṣṭaka-stotra"), состоящий из перечисления разнообразных эпитетов и характеристик Чакрасамвары. Отличием этого текста является обилие звукоподражаний, включенных в описание сущности и деятельности идама («со смехом „ВАДЖРА ХАХА“ три мира покоряющий, со словами „ХАХА ХИХИ ДЖАДЖА“ перстом грозящий»[22] и т.д.). Собственное имя объекта восхваления звучит в самом конце текста, и к нему прилагается выражение почтения.

Полное совпадение композиций данных двух текстов объясняется тем, что оба они относятся к гимнам-перечислениям имен и эпитетов божеств. Таких текстов, впрочем, немного.

Например, среди четырех текстов, посвященных непосредственно супруге Чакрасамвары — Ваджраварахи, таких гимнов нет. Все они построены по одной схеме: сначала автор описывает внешние характеристики богини (иногда коротко, иногда подробно), затем концентрируется на ее функциях. Иконографические черты могут также сопровождаться комментариями относительно их символики — особенность, свойственная многим гимнам тантрическим божествам. В качестве примера можно привести следующие стихи из «Гимна Ваджрайогини» Дипанкары[23]:

[18] Śrīcakrasaṃvarastotra-nāma, л. 107a1–5.
[19] Aṣṭācatvāriṃśatpāda-stotra, л. 46a8.
[20] Там же, л. 46b1–7.
[21] Там же, л. 46b3–47a2.
[22] Śrīcakrasaṃvaranāmaśatāṣṭaka-stotra, л. 198a6.
[23] Вероятно, *Дипанкаражриджняна*, или *Атиша* (982–1054). Текст: Rdo-rje-rnal-'byor-ma-la bstod-pa [Vajrayoginīstotra]. Пекинское изд.: № 2298, разд. rgyud-'grel, т. pha (шифр — C-14036), л. 420b3–421a8.

Дакини[24], что в ХРИХ родилась!
Коль аффектов гонишь муки,
Трон Твой — месяц чистый в небе,
Облик юный и прекрасный,
Как у той, кому шестнадцать;
Коль не тронута сансарой —
Свет луны лучишь осенней <...>
<...> Дакини! Коль мир ведешь ты —
Широко раскрыто лоно;
Коль не делишь Метод-Мудрость —
Пояс костяной на чреслах;
Коль желанна, счастье множишь —
Тело пышно, груди полны;
Коль незнанье рубишь с корнем —
В правой длани нож[25] воздетый;
Коль недвойственности соком
Полна — в левой длани череп[26] <...>

Подобные фрагменты, являющиеся структурообразующими в целом ряде гимнов, представляют собой ценнейший источник для понимания иконографии тантрических божеств, в том числе для самих буддистов.

Наконец, третья группа текстов содержит восемь гимнов мандале Чакрасамвары. Все они совершенно однотипны: сначала автор описывает особенности (в основном внешние) Чакрасамвары, затем уделяет внимание его супруге (в пространных текстах ее описание может занимать до 30 стихов) и, наконец, переходит к описанию мандалы. Последняя представляет собой дворец или город, в котором от центра, где расположено главное божество (одно или с супругой), исходят круги, заполненные обитателями либо тантрическими атрибутами, ориентированными по сторонам света. У мандалы также есть четверо ворот, охраняемых особыми божествами, а за воротами находятся кладбища и прочие обители йогинов, мелких божеств и т.д. Однако в такой полноте картина раскрыта только в одном, самом пространном, гимне, принадлежащем Дарикападе[27]. Во всех прочих количество описываемых персонажей сокращается, иногда ограничиваясь лишь теми божествами, которые находятся в первом круге от центра. Это может зависеть как от замысла автора, так и от традиции, к которой он принадлежит.

Отрезки, посвященные божествам, входящим в мандалу, как правило, значительно короче пассажей, посвященных идаму и его супруге. В них содержится схематическое описание внешности божества, а также некоторые указания на ее символику. Примером довольно пространного описания могут служить строфы из гимна Дарикапады. Первая из них вводит тему четырех богинь из первого круга мандалы Чакрасамвары, вторая и третья описывают одну из этих богинь по имени Мамаки:

Ма́маки, трем прочим Героиням —
Кланяюсь Владыкам тайным, сиддхи

[24] *Дакини* — класс женских тантрических божеств.

[25] Имеется в виду *дигук* — кривой нож, атрибут многих тантрических божеств.

[26] Имеется в виду *ка́пала* — чаша из человеческого черепа, тантрический атрибут. Цитата: Vajrayoginīstotra, л. 420b4–421a1.

[27] *Дарикапада* (ок. IX в.). Dpal 'khor-lo-sdom-pa'i bstod-pa don thams-cad 'grub-pa rnam-dag gtsug-gi norbu zhes-bya-ba [Śrīcakrasaṃvara-stotra-sarvārthasiddhiviśuddhacūḍāmaṇi-nāma]. Пекинское изд.: № 2147, разд. rgyud-'grel, т. na (шифр — C-14034), л. 249a2–254b2.

Дарящим, на лепестках сидящим
Против ликов[28] в Мандале Самвары!

Из зеркальной мудрости[29] родилась,
В ожерелье черепов и с телом
Темным, как сапфир, как у свирепой
Тайной повелительной Шри Деви[30],
Топчешь врагиню, с ужасной песнью
Держишь череп, нож, копье[31], *дамару*[32],
С сущностью воды: след тела помнишь,
Ваджрадакини, к Тебе склоняюсь![33].

Остальные три богини описываются по точно такой же схеме: варьируются только цвет тела, атрибуты, а также вид мудрости, воплощением которого каждая из них является.

Приведенный отрывок, помимо всего прочего, дает представление о том, каким образом тантрические тексты описывают своих «персонажей».

Ни в одном из гимнов группам божеств нет молитвенной части, вступление имеется только в трех из них. В то же время все они заканчиваются формулой «посвящения заслуг», и к этому компоненту структуры гимнов мы сейчас перейдем.

Следует заметить, что т. наз. «посвящение заслуг» является универсалией, свойственной всем жанрам буддийской литературы Махаяны. Буддисты этого направления считают, что добродетели, накопленные в результате сочинения религиозного текста или в результате какой-либо практики, необходимо посвящать благу других, поскольку конечной целью Махаяна провозглашает освобождение всех живых существ от пут сансары. Впрочем, данная формула не всегда заключает в себе пожелание блага только другим. Зачастую здесь выражается пожелание пользы как для других, так и для себя, а порой и только для себя. В последнем случае подразумевается, что обретение благих качеств позволит сделать более эффективной деятельность по принесению пользы другим существам.

Обычно в гимнах «посвящение заслуг» занимает одну строфу, которая может состоять из 3–6 стихов, иногда написанных другим размером, нежели основная часть текста. Примером здесь могут служить строки из «Гимна истинной сущности» Шривармана[34]:

(16) Вознеся сей гимн пречистый,
Благо я обрел, и этой
Добродетелью пусть опустеет мир
От существ: они ж, избавившись от мук,
Благо без преград — нирвану обретут![35].

Первые два стиха данного отрывка, так же как весь предыдущий текст, переведены на тибетский язык 7-сложным размером, последние три — 11-сложником. Таким образом, посвящение резко выделяется из остального текста[36].

---

[28] То есть центральный, левый, правый и тыльный лики Чакрасамвары.

[29] Один из пяти видов мудрости, в которые преобразуются аффекты.

[30] Вероятно, имеется в виду супруга Махакалы, божество из класса так называемых Защитников Учения.

[31] Имеется в виду *кхатванга* — вид копья, атрибут тантрических божеств.

[32] Маленький барабан, тантрический атрибут.

[33] Śrīcakrasaṃvara-stotra-sarvārthasiddhiviśuddhacūḍāmaṇi-nāma, л. 250a8–250b3.

[34] *Шривармaн* (б/д). De-kho-na-nyid-la bstod-pa [Tattvastava]. Пекинское изд.: № 2008, разд. bstod-tshogs, т. ka (шифр — C-14029), л. 72a2–72b8.

[35] TS, л. 72b6–7.

[36] Этот прием наблюдается также в ведийских гимнах (см.: *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало. С. 537).

Как было сказано выше, во многих буддийских гимнах отсутствует ярко выраженная молитвенная, апеллятивная часть. В то же время «посвящение заслуг» в каком-то смысле является просьбой. Поэтому, возможно, его следует рассматривать как своего рода аналог апеллятивной части древних гимнов.

Буддийские гимны представляют собой далеко не однородную массу текстов, зачастую мало похожих друг на друга. Выделенная троичная структура их композиции в силу своей универсальности лишь в самом широком смысле объединяет такие разные тексты, как, например, философские гимны и гимны тантрическим божествам. Поэтому, говоря о гимнах как о едином жанре, в большей степени следует учитывать такие факторы, как стилистический, выражающийся в использовании определенных языковых клише, и особенно функциональный: сочинение и произнесение гимнов рассматривается не только как благочестивое действие, сулящее лицу, его свершившему, различные блага в будущем, но и как способ концентрации ума на объекте сосредоточения.

Summary

A.V. Zorin

Compositional features of the Indo-Tibetan Buddhist hymns

Hymns are one of the genres found in classical Tibetan literature. They appeared originally in India and then no fewer than 250 of them were translated into Tibetan. These texts cover almost all the themes important for the Buddhist practice. They can be divided into several groups. The most important of them are hymns to the Buddha and hymns to Tantric deities such as Tārā, Mañjuśrī, Avalokiteśvara, Mahākāla, etc.

The composition of Buddhist hymns has some parallels with that of the ancient Indian hymns which consisted of apellations to gods and descriptions of their features. In Tantric texts this point is especially clear since they served primarily as ritual texts while hymns to the Buddha and some other non-Tantric hymns were often composed by their authors rather as pieces of poetry or minor philosophic treatises.

А.Б. Куделин

О поэтическом компоненте «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама

В нашей работе речь пойдет о «Жизнеописании Пророка» (*ас-Сира ан-набавийя*) двух авторов Ибн Исхака (ум. в 767 г.) и Ибн Хишама (ум. в 833 или 828 г.) — произведении хорошо известном, но изучавшемся прежде всего как исторический источник и гораздо менее освоенном в мировой науке *как памятник литературы*[1]. Мы затронем лишь один из многих возможных аспектов этой обширной темы — функцию поэзии в «Жизнеописании Пророка». Наша цель будет состоять в том, чтобы попытаться, анализируя роль поэтических отрывков в «Сире», определить место данного памятника в ряду других прозопоэтических произведений классической арабской литературы[2].

Текст «Жизнеописания Пророка» образуют разнообразные неоднородные элементы, и, прежде чем мы перейдем к более детальному рассмотрению поэзии, представляется целесообразным перечислить составные элементы памятника.

Прозаические элементы «Сиры» составляют: 1) коранические цитаты; 2) пассажи с так называемыми *асбаб ан-нузул* (причины ниспослания *айат*ов и *сур* Корана); 3) элементы *тафсир*а (интерпретации) *сур* и *айат*ов Корана; 4) *хадис*ы; 5) речи Посланника, официальные документы; 6) различного рода поименные перечисления (списки); 7) повествование о «чудесных» происшествиях и явлениях; 8) рассказы (*хабар*ы); 9) исторические предания.

Поэтические элементы «Сиры» представлены: 10) поэтическими пьесами различного объема и назначения. Поэтические отрывки согласно их назначению, могут быть в предварительном порядке распределены по следующим группам.

I. Стихи как внесюжетные элементы «Сиры».

1. Стихи — объект филологических рассуждений о спорном авторстве стихов.
2. Стихи — «генеалогические» *свидетельства*.
3. Стихи — филологические *свидетельства* (лексикологические, грамматические и пр.).
4. Стихи — топонимические *свидетельства*.

---

[1] Специального литературоведческого анализа «Сиры» не предпринимали до сих пор ни отечественные, ни зарубежные (как европейские, так и арабские) ученые. Можно лишь указать соответствующие разделы в кэмбриджской «Истории арабской литературы» (*Kister M.J.* The *Sīrah* Literature // Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge, 1983. P. 352–367; *Monroe J.T.* The Poetry of the *Sīrah* Literature // Ibid. P. 368–373), в которых намечаются подходы к «Жизнеописанию Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как к памятнику литературы.

[2] Общий взгляд на проблему можно найти в нашей статье «„Жизнеописание Пророка“ Ибн Исхака — Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы» // Письменные памятники Востока. 2005, № 2 (3). О функции стихов в средневековых арабских прозопоэтических произведениях см. в статье: *Куделин А.Б.* Формульные словосочетания в «Сират ‘Антар» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М., 1978.

© А.Б. Куделин, 2006

II. Стихи — составной элемент сюжета.

1. Стихи — квазиисторические *свидетельства*.

2. Стихи — исторические *свидетельства* (отражение внутриплеменной и межплеменной борьбы; религиозная пропаганда и конфликты на религиозной почве и т.п.).

III. Поэзия и откровение.

I. Стихи как внесюжетные элементы «Сиры».

Начнем наш анализ с давно установленных фактов, касающихся спорного авторства многих стихов в «Сире» (I, 1).

В свое время еще Ибн Хишам, описывая принципы своей работы над трудом Ибн Исхака, заявил, что он опустил стихи и *касыды*, которые «не признает никто из знатоков поэзии»[3]. Впоследствии некритичность Ибн Исхака в отборе стихов для «Сиры» отмечалась в филологической традиции. Так, Ибн Саллам ал-Джумахи (756–846 или 847) пишет, что Ибн Исхак включил в «Жизнеописание Пророка» «стихи людей, которые их никогда не сочиняли»[4]. Не вдаваясь в детали данного вопроса, заметим, что филологические рассуждения авторов «Сиры» и прочих лиц об авторстве тех или иных стихов создают композиционные неувязки и нарушают стройность сюжетной организации повествования.

Приведем пример.

«И ʻАли ибн Талиб, да будет доволен им Аллах, сочинил *раджаз* в этот день:

Не равны тот, кто строит мечети,

Усердно работая, поднимаясь и приседая,

И тот, кто сторонится [строительной] пыли.

Ибн Хишам сказал: Я спрашивал мнения у нескольких знатоков поэзии об этом *раджазе*, и каждый из них отвечал: „Нам сообщали, что ʻАли ибн Аби Талиб сочинил этот *раджаз*, однако же неизвестно, он ли его сочинил или кто-то другой“»[5].

Стихи в размере *раджаз*, приписываемые ʻАли ибн Аби Талибу, приведены как иллюстрация к определенному событию, о котором говорится в «Сире», и тем самым служат интересам повествования, однако филологический комментарий Ибн Хишама об авторстве стихов прерывает рассказ о данном событии.

Приведем еще один пример, характерный для труда Ибн Исхака — Ибн Хишама: после цитирования одной из касыд в рамках обширного повествования о битве при Бадре, Ибн Хишам рассуждает о том, что «это — самая подлинная (*асахх*) касыда» о данном событии[6], т.е., иными словами, он утверждает, что прочие произведения на эту тему могут быть апокрифами. Такое утверждение допустимо, так как перед этим Ибн Хишам неоднократно отмечает сомнительность других пьес на данную тему, каждый раз прерывая рассказ о самой битве[7].

Элементы группы I, 1 отмечены нами в «Сире» Ибн Исхака — Ибн Хишама не менее 50 раз; они сближают ее с литературно-критическими трудами (антологиями,

---

[3] Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Herausgegeben von F. Wüstenfeld. Bd I–II. Göttingen, 1858–1860. S. 4 (далее — Сира 1858–1860). Добавим здесь же, что во всем сочинении Ибн Хишам удаляет или сокращает стихи-инвективы в адрес Мухаммада, устраняет или заменяет грубую лексику в осмеяниях и т.п.

[4] *Ибн Саллам ал-Джумахи.* Табакат аш-шуаʻра' ал-джахилиййин ва-л-исламиййин. [Б.м., б.г.]. С. 7–8; *Крачковский И.Ю.* Об издании "Muḥammad ibn Sallām al-Ǧumaḥī. Die Klassen der Dichter" (1917) // *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 2. М.–Л., 1956. С. 199; а также: *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. V — начало X века. М., 1985. С. 465; особенно: *Kister.* Sīrah; *Monroe.* Poetry.

[5] Сира 1858–1860. С. 337.

[6] Там же. С. 533–535.

[7] Там же. С. 516–518, 521, 524, 526–527, 529, 530.

собраниями стихов того или иного племени), наполненными подобными филологическими комментариями.

Рассмотрим теперь стихи «Сиры», цитируемые как «генеалогические» *свидетельства* (I, 2).

Приведем пример.

«Ибн Исхак говорил: Хуза'а говорили: Мы — бану 'Амр ибн 'Амир, из Йемена.

Ибн Хишам сказал: Хуза'а говорят: Мы — бану 'Амр ибн Раби'а ибн Хариса ибн 'Амр ибн 'Амир ибн Хариса ибн Имруулкайс ибн Са'лаба ибн Мазин ибн ал-Асад ибн ал-Гавс. Их мать — Хиндиф, согласно тому, что мне рассказал Абу 'Убайда и другие ученые. Говорят также: Хуза'а бану Хариса ибн 'Амр ибн 'Амир. А названы они Хуза'а за то, что отделились (*махазза'у*) от детей 'Амра ибн 'Амира, когда отправились из Йемена в направлении Сирии; они остановились в Марр аз-Захран и там обосновались. Сказал 'Авн ибн Аййуб ал-Ансари — один из бану 'Амр ибн Савад ибн Ганм ибн Ка'б ибн Салама из (племени) ал-Хазрадж во времена ислама:

Когда мы спустились в долину Марр, Хуза'а отделились от нас с табунами лошадей.

Они защищали каждый вади в Тихаме и защищались крепкими копьями и острыми мечами...»[8].

В тексте памятника мы насчитали около 20 поэтических примеров, которые можно было бы отнести к группе I, 2. Во всех без исключения случаях они играют роль вспомогательного материала и не служат основным задачам повествования.

Группа I, 3 представляет собой филологические *свидетельства* (лексикологические, грамматические и пр.), которые привлекаются авторами «Сиры» с разными целями.

А. Объяснение трудных коранических слов с указанием различных значений того или иного приведенного слова, идиоматического выражения и т.п. с отсылками к соответствующим поэтическим текстам: более 110 отрывков.

Так, в одном из случаев объясняется коранический выражение *ли йувати'у* («чтобы согласовать»[9]). В теории поэзии оно обозначает повторение определенного слова в качестве рифмующегося. Приводится соответствующий пример из *урджузы* (произведения, написанного размером *раджаз*) ал-'Аджжаджа с рифмующимся словом *ал-мурсали*[10].

Б. Объяснение трудных и терминологически значимых слов в сообщениях о Пророке Мухаммаде и хадисах с отсылкой к соответствующему поэтическому тексту, иногда и с фонетическим комментарием.

Приведем пример.

«Посланник Аллаха каждый год проводил месяц в уединении и размышлениях на [горе] Хира', так курайшиты во времена язычества (*джахилиййи*) проявляли свое благочестие (*таханнус*)... Говорит Ибн Хишам: арабы говорят „таханнус" и „тахануф", имея в виду ханифство и заменяя буквы „с" и „ф", так же, как говорят „джадас" и „джадаф", подразумевая могилу. Ру'ба ибн ал-'Аджжадж сказал:

Если б были мои камни рядом с могилами (*аджджаф*)... —

имея в виду „аджджас"...»[11].

Приведем еще один пример.

«Ибн Исхак говорил: Зу-л-Халаса был [идолом] Давса, ал-Хас'ама, Баджилы и тех арабов, что были в их местности, в Табале.

[8] Там же. С. 59–60.

[9] Коран 9:37. Здесь и далее все цитаты из Корана в переводе И.Ю. Крачковского (2-е изд. М., 1986).

[10] Сира 1858–1860. С. 30.

[11] Там же. С. 152; Ибн Хишам. Пер. с араб. Вл.В. Полосина // Хрестоматия по исламу / Пер. с араб., введ. и примеч. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994. С. 18–19.

Ибн Хишам сказал: „Произносят и Зу-л-Хулуса. Некий человек из арабов сказал:
Если бы ты, о Зу-л-Хулус, был алчущим мести,
А твой шейх покоился в земле,
Ты бы не вынес ложный запрет убивать врагов.
Он сказал: Его отца убили, и он захотел отомстить за него; он пришел к Зу-л-Халаса и стал гадать на стрелах, и выпала ему стрела запрещающая это, тогда он и произнес эти бейты. И некоторые люди приписывают эти стихи Имруулкайсу ибн Худжру ал-Кинди...“»[12].

Как мы видим на этом примере, комментарий может включать одновременно несколько аспектов (в данном случае это фонетика, комментарий к легендарному преданию и рассуждения об авторстве).

В. Разъяснение трудных слов в приведенных в «Сире» высказываниях различных лиц с помощью поэтических *свидетельств*.

В качестве примера приведем поэтическое *свидетельство* для разъяснения трудного слова в одном из цитируемых в «Сире» высказываний.

«И тогда Абу Джахл сказал: „Что ты плачешь о нем — о ничтожном (*кулл*) от ничтожного“. Ибн Хишам сказал: „*Кулл*“ означает *один* (в значении *ничтожное количество*. — *А.К.*). Лабид ибн Раби‘а говорит:
Все дети благородной женщины будут иметь одну (*кулл*) судьбу, даже если их будет много»[13].

Группа I, 3, по нашим подсчетам, включает более 120 поэтических отрывков. Как явствует из приведенных примеров, они играли вспомогательную роль и не являлись непосредственно сюжетным элементом.

Перейдем теперь к последней группе в первом подразделении, в которой стихи используются как топонимические *свидетельства* (I, 4).

Приведем пример.

«Ибн Хишам сказал: Абу ‘Убайда сообщил мне, что Бакка — это название долины в Мекке, потому что они *йатабакуна* в ней, т.е. теснятся. И он процитировал мне:
Если твой напарник на водопое страдает от сильной жары,
То оставь его, с тем чтобы [верблюды] устремились [к воде] и стали теснить друг друга.
То есть не мешай ему, пока его верблюды не устремятся [к воде], иначе говоря, пока он не доведет их до воды и они не станут теснить друг друга у нее. Это — место [Священного] Дома и Мечети. Эти два бейта принадлежат ‘Аману ибн Ка‘бу ибн ‘Амру ибн Са‘ду ибн Зайду Манату ибн Тамиму»[14].

Мы насчитали в «Сире» около 10 случаев использования стихов в качестве топонимических *свидетельств*; как и стихи в других группах данного подразделения, они выполняют в анализируемом памятнике вспомогательную функцию.

II. Стихи — составной элемент сюжета.

II, 1. Стихи — квазиисторические *свидетельства*.

---

[12] Сира 1858–1860. С. 56. Ср. с одним из важнейших эпизодов в истории поэта Имруулкайса: *Куделин А.Б.* Аравийская словесность VI–VIII вв.: Опыт рассмотрения в фольклорно-мифологическом контексте. М., 1999; См. также: Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы. Пер. с араб. А.А. Долининой и Вл.В. Полосина. М., 1983. С. 107.

[13] Сира 1858–1860. С. 317.

[14] Там же. С. 73.

Приведем пример.

«Ибн Хишам сказал: ...Говорят, что ал-Муставгир прожил 330 лет, из всего [племени] Мудар он прожил больше всех. Это он сказал:

Я устал от жизни и ее продолжительности; счет лет моей жизни достиг сотен:

За [первой] сотней последовали две другие, и многочисленные месяцы увеличили [еще больше] число моих лет...

Некоторые люди приписывают эти бейты Зухайру ибн Джанабу ал-Калби[15]».

Стихи служат подтверждением легендарного сообщения, т.е. обслуживают интересы сюжета; одновременно они являются и объектом рассуждений об авторстве.

Мы насчитали около 110 подобных отрывков в «Сире». Сведения, сообщаемые в них, носят чаще всего полулегендарный характер и подтверждают, как правило, то, о чем говорится в прозаическом тексте. В целом можно считать, что они являются неотъемлемой частью сюжета.

II, 2. Стихи — исторические *свидетельства* (отражение внутриплеменной и межплеменной борьбы; религиозная пропаганда и конфликты на религиозной основе и т.п.).

Приведем примеры.

«Ибн Исхак говорил: Рассказал мне человек, которому я верю, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал, находясь в Медине: „Кто доставит мне ‘Аййаша ибн Аби Раби‘ и Хишама ибн ал-‘Аса?“ Тогда ал-Валид ибн ал-Валид ибн ал-Мугира сказал: „Я доставлю их тебе, о Посланник Аллаха“. И он отправился в Мекку и незаметно проник в город. Там он встретил женщину, которая несла еду, и спросил ее: „Куда ты идешь, о раба божья?“ Она сказала: „Я иду к этим двум заключенным» (имея в виду ‘Аййаша и Хишама). Он последовал за ней, чтобы узнать, где они содержатся. Их держали в заключении в доме без крыши. Вечером он взобрался [по стене] к ним, взял камень и положил его под их цепи, ударил по ним своим мечом и разрубил их. Поэтому-то и назвали его меч „Обладатель камня“. Затем он посадил их на своего верблюда и повез их. При этом он споткнулся и поранил палец, который стал кровоточить. Тогда он сказал:

Ведь ты всего лишь палец кровоточащий,

А на пути Аллаха, что ты встретил?»[16].

Приведем еще два поэтических примера.

«И когда встретились воины и сблизились друг с другом, Хинд бинт ‘Утба и женщины, которые были вместе с ней, встали за сражающимися, взяли бубны и стали бить в них, воодушевляя своих воинов на бой. И Хинд пропела среди прочих кличей:

Мужества, о сыны ‘Абд ад-Дар!

Мужества, о вы, защищающие тылы!

Рубите тонким мечом!

И она пропела также:

---

[15] Там же. С. 56–57.

[16] Там же. С. 321; перевод стихов цит. по: *Фролов Д.В.* Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 96. Здесь следует отметить важное обстоятельство, на которое не обратили внимания ни средневековые комментаторы, ни современные издатели, исследователи и переводчики «Сиры». Данный раджазный стих авторитетные источники (например, сборник хадисов «Сахих» ал-Бухари) приписывают самому Пророку Мухаммаду (подробнее см.: *Куделин А.Б.* Аравийская словесность). При этом возможны два варианта интерпретации этого случая: 1) ал-Валид ибн ал-Валид цитирует известный стих Пророка, и составители «Сиры» не считают нужным — в силу его известности — каким-либо образом комментировать это обстоятельство; 2) или же они просто не знали об этом, и стих приобрел как бы вторую авторскую атрибуцию.

Если вы пойдете вперед, мы примем вас в свои объятья и разложим подушечки,
Если же вы попятитесь назад, мы расстанемся с вами, как расстаются с постылыми[17]».

Значительное место в группе II, 2 занимают произведения о сражениях между мусульманами и их противниками. Важная особенность этой группы состоит в том, что в нее Ибн Исхак включил стихи и тех и других, и в них, естественно, зачастую содержатся прямо противоположные оценки происходивших событий. Таким образом, здесь «Сира» отступает от ярко выраженной промусульманской тенденциозности прозаического повествования о тех же самых сражениях. В прозаических пассажах «многобожники» получают подробные характеристики, подают реплики и пр., — одним словом, имеют «голос», однако же читатель ни на минуту не усомнится в том, на чьей стороне находится правда. Иное дело стихи: в них и мусульмане, и их оппоненты на равных правах излагают свою позицию, а автор «Жизнеописания Пророка» занимает позицию как бы стороннего наблюдателя, бесстрастного хрониста событий. Приведем пример из подборки стихов о битве при Бадре.

«Ибн Исхак говорил: Из поэтических произведений о битве при Бадре, которыми обменялись друг с другом ее участники с обеих сторон, упомянем прежде всего стихи Хамзы ибн ʻАбд ал-Мутталиба (Ибн Хишам сказал: „Большинство людей сведущих в поэзии не признают [их подлинности], равно как и стихов, сочиненных в ответ на них“):

Смотри, свершилось невиданное прежде дело:
Впервые людей вела — и привела[18] — к гибели
(Притом что у смерти имеются известные причины)
Их приверженность непослушанию и неверию!
Накануне они все вместе двинулись к Бадру
И стали заложниками колодца Бадра.
В то время как мы искали лишь караван и не что иное,
Они выступили нам навстречу, и мы встретились по воле Судьбы.
Когда же мы встретились, у нас не было другого выбора,
Как обратить против них темные копья
И обнажить белые разящие мечи,
Слепящие своим блеском.
И мы оставили заблудшего ʻУтбу лежать на земле,
А Шайбу вместе с другими убитыми бросили в большой колодец;
А ʻАмр лежал среди курайшитских защитников,
И плакальщицы разорвали свои рубахи, оплакивая ʻАмра;
Рубахи благородных женщин из [рода] Лу'айй ибн Галиб,
Принадлежащих к самым знатным семействам по линии Фихра.
Эти люди были убиты, когда они пребывали в заблуждении
И бросили знамя, которому не была уготована победа.
Знамя заблуждения — Иблис[19] вёл людей, шедших с ним,
И он предал их: ведь мерзкий Иблис склонен к вероломству.

[17] Сира 1858–1860. С. 562. Согласно ас-Сухайли и «Словарю арабов», эти раджазные стихи принадлежат Хинд бинт Тарик ибн Байада ал-Ийадиййа, которые она пропела в войне с персами, воодушевляя Ийада, а Хинд бинт ʻУтба привела их в качестве примера. См.: (*ас-Сира ан-набавиййа ли Ибн Хишам*. Изд. подготовлено М. ас-Сакка и др. Т. 1–4. Каир, 1936. (далее — Сира 1936). Т. 3. С. 68, примеч. 4.

[18] В каирском издании: *фахану* (букв.: «и они погибли») (Сира 1936, т. 3. С. 9); у Вюстенфельда: *фаḫану* («и они изменили») (Сира 1858–1860. С. 516).

[19] Иблис — Шайтан, «имя ангела, низвергнутого с небес и ставшего врагом Аллаха» (подробнее см.: *М.П.* (*Пиотровский М.Б.*) Иблис // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991).

И он сказал им, когда ясно осознал исход битвы:
„Мне нет до вас дела, и сегодня я не хочу больше ждать,
Потому что я вижу то, чего вы не видите, и я
Боюсь кары Аллаха, а ведь Аллах обладает могуществом".
И он подтолкнул их навстречу к гибели, и они погибли,
Притом что он знал то, чего не знали эти люди.
В день битвы у Колодца их была тысяча, а нас
Триста, и мы были подобны белым верблюдам[20].
И среди нас были также воины Аллаха, когда он с их помощью
Поддержал нас в известный момент [сражения];
И, встав под наше знамя, Джибрил[21] вместе с ними
Обрек наших врагов на верную гибель.
Ал-Харис ибн Хишам ал-Мугира ответил ему в следующих стихах:
О любимые мои соплеменники, какие [муки испытываю] я из-за
Расставания с вами и печали и жара в моей груди,
Из-за слез, обильно текущих из моих глаз, подобных
Жемчужинам, упавшим с нити нанизывающего их,
Слез пролитых над героем, полным превосходных достоинств,
Когда он пал, став заложником могилы у колодца Бадра[22].
О 'Амр, не отдаляйся от родственника,
От сотрапезника, человека широкой натуры.
И если случается так, что люди отворачиваются от тебя,
То непременно будет и так, что Судьба повернется иначе.
Ведь в былые времена ты не раз заставлял
Их пройти по ухабистым путям позора.
Если только буду жив, я не оставлю тебя, о 'Амр, без отмщения,
И я не пощажу ни брата, ни зятя.
И я убью столько же людей из их благородных
Родов, сколько они убили среди моих людей.
Не ввели ли их в заблуждение собранные ими люди без роду, мы же
Благородные люди из племен, ведущих происхождение от Фихра.
О род Лу'аййа, охраняйте ваше святилище
И ваших божеств, не оставляйте их на милость „Преславного".
Ваши пращуры наследовали их друг от друга, и вы получили в
Наследство их основания и Дом с кровлей и занавесом.
По какой причине „Кроткий" пожелал вашей гибели,
Не давайте ему, о род Галиба, прощения!
Проявите рвение в борьбе с врагами, помогайте друг другу,
Будьте вместе в дни скорби и тяжелых испытаний.
Так пусть вам удастся отомстить за вашего брата,
Но вы — ничто, если вы не отомстите убийцам 'Амра,
Взяв в руки мечи, подобные молниям, которые
Снесут головы врагов и явят новые славные дела.
На их лезвиях [можно увидеть] подобие муравьиных следов[23]

[20] «Белые верблюды» — особо ценные (из-за необычной масти) верблюды.

[21] Джибрил — «имя ангела, наиболее приближенного к Аллаху, главного посредника между ним и пророками, в частности Мухаммадом» (подробнее см.: *М.П.* (*Пиотровский М.Б.*) Джибрил // Ислам. Энциклопедический словарь).

[22] Прямая перекличка с третьим бейтом предыдущей пьесы.

[23] Конвенциональный дескриптивный мотив: рисунок на лезвии меча уподобляется муравьиным следам.

В тот день, когда эти мечи обнажают против кичливых врагов.

Ибн Хишам сказал: „Мы заменили в последней касыде два слова, содержащиеся в передаче Ибн Исхака, на следующие слова: *ал-фахр* в конце бейта [№10] и *фама ли халимин* в начале бейта [№12], поскольку поэт оскорбляет ими Пророка, да благословит его Аллах и приветствует“»[24].

Два последних произведения привлекают особое внимание. Но прежде чем мы обратимся к ним, следует сказать несколько слов о правилах, по которым писались подобные «парные» сочинения. В стихах-«ответах» обязательно повторялись рифма (подавляющее большинство средневековых арабских поэтических произведений — монориме), размер, многие мотивы и отдельные так или иначе маркированные фигуративные элементы произведения, на которое писался «ответ». В «ответе», именовавшемся в средневековой традиции *накида* (мн. ч. *нака'ид*), что буквально означает «опровержение», автор вступал в заочное «состязание» с поэтом, инициировавшим поэтический поединок. При этом важно отметить, что соперники в глазах судей (если исключить из числа последних соплеменников каждого из них) изначально обладали абсолютно равными правами[25].

В соответствии с последним положением Ибн Исхак и Ибн Хишам, цитируя *нака'ид* о битве при Бадре, словно абстрагируются от позиции их авторов в борьбе между исламом и язычеством. Благодаря данному обстоятельству, именно по стихам, а не по прозаическим пассажам «Сиры» современный исследователь зачастую может получить более или менее полное представление о том, что говорили противники Мухаммада. В этих условиях и замечание Ибн Хишама о замене им слов в ответе противника мусульман становится ценным историческим и литературным свидетельством[26].

Во всех подобных случаях (а число их велико, поскольку подборками стихов противоборствующих сторон Ибн Исхак снабжает повествование и о некоторых других сражениях) стихи несомненно заметно влияют на сюжетную сторону памятника.

Всего в группе II, 2 мы насчитали около 400 поэтических цитирований.

III. Большой массив материала в «Сире» составляют стихи и соответствующие прозаические пассажи, которые можно было бы условно объединить под рубрикой «Поэзия и откровение». Этот материал также имеет прямое отношение к теме нашей статьи, но касается как бы обеих групп: он может характеризоваться и как вспомогательный элемент, и как непосредственная составляющая сюжета памятника (в качестве исторических и прочих *свидетельств*). Вторая особенность этого материала состоит в том, что прозаические пассажи, где затрагивается данная тема, необходимо рассматривать наравне со смешанными (стихи и проза) и собственно поэтическими сегментами текста, поскольку они образуют идеологический контекст, вне которого едва ли возможно верно интерпретировать указанные сегменты.

---

[24] Сира 1858–1860. С. 516–517.

[25] Подробнее о традиции написания «ответов» см.: *Куделин А.Б.* К проблеме соотношения традиционного и оригинального в средневековой поэтике (о «подражании» в классических литературах Ближнего и Среднего Востока) // Россия–Восток–Запад. М., 1998.

[26] Опираясь на замечание Ибн Хишама, современные исследователи предлагают откорректировать оригинальный арабский текст. В первом случае английский переводчик Гийом, а вслед за ним и французский переводчик Бадави предлагают вместо *зу-л-фахр* («Преславный», букв. «обладатель славы»), что не соответствует контексту произведения, читать *зу-л-фаджр* («распутник») (*Ibn 'Isḥāq.* La Vie du Prophète Muḥammad… / Traduction française avec introduction et notes par ʿA. Badawī. Beyrouth, 2001. T. 1. P. 618, n. 393). Во втором случае А. Бадави предлагает вместо *халим* («кроткий»), что в оригинале относится к Мухаммаду и не соответствует контексту, читать *ла'им* («подлый») (Ibid. P. 618, n. 394).

После этих замечаний попытаемся наметить предварительную рубрикацию данного материала:

III, 1. Прозаические сообщения о полемике Мухаммада с язычниками Мекки, утверждавшими, что он не Пророк и не Посланник Аллаха, а прорицатель (*кахин*) и поэт (*ша'ир*).

В настоящей статье мы не будем касаться этого вопроса, поскольку он подробно рассматривался нами ранее[27].

III, 2. Прозаические сообщения (с цитированием стихов) о фактах жизни Пророка, которые дают представление о роли поэзии в мусульманской общине, о соотношении поэзии с религиозной пропагандой в практической сфере. Здесь следует обратить внимание на то, что Мухаммад своими оценками и непосредственными действиями: а) одобрение и неодобрение конкретных стихов; б) изменение оценки того или иного человека в связи с его стихами; в) просьбы об исполнении стихов и сочинении стихов на определенные темы; г) делегирование поэта-мусульманина для участия в переговорах-состязаниях с поэтами-язычниками; д) личное участие главы мусульманской общины в сочинении коллективных стихов и т.п. — неоспоримо свидетельствует о том, какое значение он придавал поэтическому слову в решающий период становления ислама.

Приведем пример.

«Ибн Хишам говорил: Кутайла бинт ал-Харис, сестра ан-Надра ибн ал-Хариса, сказала:

...О Мухаммад, о лучший сын благороднейшей матери и отца, происходящего из древнего рода!

Какой ущерб был бы тебе, если бы ты смилостивился — ведь часто великодушный муж проявляет милосердие даже в гневе и ярости, —

Иль если бы ты принял выкуп (и тогда непременно было бы выплачено самое ценное из того, что выплачивают)?

Не правда ли, ан-Надр самый близкий [тебе] по родству из тех, кого ты взял в плен, и наиболее достойный быть освобожденным среди них, если бы [пленных] освобождали...

Ибн Хишам сказал: Говорят, а Аллах лучше знает, что, когда Посланнику Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, передали эти строки, он сказал: „Если бы они стали известны мне до его казни, я непременно помиловал бы его“»[28].

Приведем еще один пример.

«Ибн Исхак говорил: И Он (Посланник Аллаха) дал 'Аббасу ибн Мирдасу [несколько] верблюдов, и тот остался недоволен [своей долей добычи] и стал упрекать Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. И 'Аббас ибн Мирдас сказал, попрекая Пророка, да благословит его Аллах и приветствует:

Это была добыча, которую я захватил благодаря своему нападению на коне на равнине

И благодаря моему предупреждению людям, чтобы они не спали, а когда они спали, я не спал.

И моя добыча и добыча [моего коня] 'Убайда поделена между 'Уйайна и ал-Акра'.

И хотя я был в битве защитой для моих людей, мне ничего не было дано и меня самого никто не защищал,

Ничего? кроме верблюжат, которых мне дали по числу их четырех копыт.

Однако же ни Хисн, ни Хабис не превосходят моего отца в собрании,

[27] См.: *Куделин А.Б.* Аравийская словесность.

[28] Сира 1858–1860. С. 539.

И я не ниже ни одного из них двоих, и тот, кого Ты унижаешь сегодня, не будет возвышен.

Ибн Хишам сказал: Йунус Грамматик процитировал мне [предпоследний бейт иначе]:

Однако же ни Хисн, ни Хабис не превосходят Мирдаса в собрании.

Ибн Исхак сказал: Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Уведите его и отрежьте ему, по моему распоряжению, язык". И 'Аббасу ибн Мирдасу добавляли [из добычи] до тех пор, пока он не удовлетворился. Это и было отрезанием языка, исполненным по приказанию Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует»[29].

III, 3. Прозаические сообщения о противниках мусульман с цитированием их стихов, которые могут быть соотнесены с рассматриваемой темой: а) заявление язычников в присутствии главы мусульманской общины о принятии ислама, которое делается в поэтической форме; б) восхваление Пророка его бывшими врагами; в) оскорбительные стихи о Пророке и его сподвижниках; г) уничижительные прозвища Пророка; д) высмеивание в стихах элементов учения, с которым выступал Мухаммад; е) оплакивание злейших врагов Мухаммада, павших в борьбе с мусульманами и т.п.

К данной подгруппе можно отнести значительное число стихотворных пьес «Сиры». Ограничимся несколькими примерами.

III, 3а. «Абу Суфйан ибн ал-Харис прочитал Ему (Посланнику Аллаха) свои стихи о принятии ислама и попросил извинения за свое прошлое поведение:

Клянусь твоей жизнью, что в тот день, когда я подниму знамя, для того чтобы конница ал-Лат[30] одолела конницу Мухаммада[31],

Я уподоблюсь смятенному ночному путнику в кромешной тьме; так пришло для меня время быть направляемым и стать на верный путь.

Вывел же меня на правильный путь Предводитель, а не я сам себя, и совершил для меня [благое дело] вместе с Аллахом Тот, кого я преследовал изо всех сил…

Ибн Исхак говорил: Говорят, что когда Абу Суфйан прочитал Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, слова: „...и совершил для меня [благое дело] вместе с Аллахом Тот, кого я преследовал изо всех сил», Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, ударил его в грудь и сказал: „Не ты ли преследовал меня изо всех сил?"»[32].

Особый интерес представляют стихи, которые можно было бы отнести к подгруппе III, 3е. Как и в случае с *нака'ид*, мы имеем здесь дело с достаточно неожиданным объективистским подходом авторов «Сиры» при цитировании антиисламских стихов, что решительно противоречит их идеологической установке в прозаических частях памятника.

В «Жизнеописании Пророка» многократно говорится о враждебных действиях и кознях одного из наиболее опасных противников Мухаммада и мусульманской общины в целом — Абу Джахла. Поэтому его гибель в битве при Бадре описывается как большая победа ислама.

Процитируем в этой связи диалог между Ибн Мас'удом, убившем Абу Джахла, и Мухаммадом: «„Посланник Аллаха! Вот голова врага Аллаха Абу Джахла!" Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, воскликнул: „Неужто

[29] Там же. С. 881–882.

[30] ал-Лат — одно из трех главных божеств доисламской Аравии.

[31] В зависимости от расстановки огласовок в этом стихе, может меняться его смысл. Наш перевод по изд. Вюстенфельда, в изд. ас-Сака и др. расстановка огласовок дает другой смысл: «…конница Мухаммада непременно одолеет конницу ал-Лат» (Сира 1936, т. 2. С. 401). На наш взгляд, первый вариант выглядит убедительнее.

[32] Сира 1858–1860. С. 811–812.

случилось? Клянусь Аллахом, нет божества, кроме Него" — такова была клятва посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Я отвечал: „Да, клянусь Аллахом, нет божества, кроме Него", затем бросил голову перед посланником Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и он восславил Аллаха»[33].

Абу Джахл осуждается и в Коране. Именно он является, по мнению мусульманских комментаторов, тем «грешником», о котором говорится в следующих айатах: «Ведь дерево заккум — пища для грешника»[34].

Тем удивительнее читать в «Жизнеописании Пророка» «оплакивания» Абу Джахла, в которых, согласно традиции этого жанра средневековой арабской поэзии, воздаются посмертные хвалы в адрес «врага Аллаха»:

«Дирар ибн ал-Хаттаб ал-Фихри сказал, оплакивая Абу Джахла ибн Хишама:

Что случилось с глазами, которые проводят ночь без сна и следят за звездами во мраке ночи?

Как будто пылинки попали в них, но в них не пылинки, а слезы, текущие непрерывным потоком.

Так сообщи же курайшитам, что лучший из их собрания и самый благородный из смертных людей

Стал в день битвы при Бадре заложником узкого колодца, и заложник этот — человек благородных деяний, не низкорожденный и не скупой…

Ты видишь обломки хаттийских[35] копий, поразивших его коня, которые торчат из рваных ран в его груди.

И лев, который обитает в глубине Биши[36] у воды, текущей по руслу в лесной чаще,

Не храбрее его, когда в бою встречаются копья и раздается клич: «Спешивайтесь!», обращенный к смелым благородным мужам.

Так не скорби же, род ал-Мугиры, и будь стойким, тот же, кто скорбит о нем, не заслуживает порицания.

Так будьте же тверды [в борьбе], поистине смерть — это честь для вас, поскольку в конце жизни после его (Абу Джахла) гибели не остается ничего, о чем можно было бы сожалеть!

И я сказал: „Ни один здравомыслящий не сомневается, что ветер благоприятствует[37] вам и вы обретете могущество"»[38].

Как мы видим, автор «оплакивания» не ограничивается выражением соболезнования, но и призывает к стойкости в борьбе с мусульманами и надеется на реванш.

Приведем еще один пример, чтобы показать, что цитирование подобных стихов имеет вовсе не случайный характер.

«Ибн Исхак говорил: Ал-Харис ибн Хишам сказал, оплакивая своего брата Абу Джахла:

О, как скорбит моя душа после гибели ‘Амра[39], но разве скорбные муки могут вернуть убитого?

---

[33] Там же. С. 452.

[34] Коран 44:43–44. См.: Тафсир ал-Джалалайн. Димашк, 1964. С. 658 и комментарий И.Ю. Крачковского: Коран. С. 607.

[35] Хаттийские — по названию гавани ал-Хатт в Бахрейне, где продавались такие копья.

[36] Биша — местность в Йемене, где в лесистой долине обитало большое количество львов.

[37] Арабские комментаторы интерпретируют выражение «*ar-rīḥu ṭaiyyibatun lakum*» (букв. «попутный вам ветер») как предсказание победы и видят здесь кораническую аллюзию: «И повинуйтесь Аллаху и Его посланнику и не препирайтесь, а то ослабеете и уйдет ваша мощь…» (Коран 8:48). «Ваша мощь» — *rīḥukum*; И.Ю. Крачковский комментирует перевод: букв. «(попутный) вам ветер» = момент удачи (Коран. С. 550).

[38] Сира 1858–1860. С. 529.

[39] Полное имя Абу Джахла: ‘Амр Абу-л-Хакам ибн Хишам ибн ал-Мугира ибн ‘Абдаллах ибн ‘Умар ибн Махзум ибн Йаказа ибн Мурра ибн Ка‘б ибн Лу’аййа (см.: Сира 1858–1860. С. 167).

Мне сказали, что ‘Амр — первый среди всех [знатных мужей], что лежат в старом колодце.

Но я ведь издавна считал, что так оно и есть, и ты лишь подтвердил правильность того, что давно известно.

Я благоденствовал, пока ты был жив, а теперь я словно щепка, брошенная в бурный поток.

Прежде, вечерней порой, когда его не было рядом, я чувствовал себя слабовольным, обремененным тяжелыми заботами;

Ныне же я провожу все свои вечера в воспоминаниях об ‘Амре, и от них гаснет мой взор»[40].

Второе стихотворение, хотя и не столь враждебное по отношению к триумфаторам битвы при Бадре, как первое, все же выдержано в духе посмертного превозношения достоинств человека, который в прозаической части характеризуется авторами «Сиры» как «враг Аллаха».

Как явствует из приведенных примеров, поэтические элементы групп II и III в существенной мере представляют собой значимые элементы повествования. Поэтический компонент не ограничивается функцией иллюстрации прозаических частей, но часто играет самостоятельную роль. Он не только дополняет, но нередко и диссонирует с прозаическими сообщениями, на которые падает основная сюжетная нагрузка в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама.

К сказанному следует добавить, что даже беглый взгляд на поэтические отрывки групп II и III позволяет нам говорить о том, что они, как и многие прозаические элементы, характеризуются высоким уровнем беллетризации, определяющим особое место «Сиры» в ряду других произведений раннесредневековой арабской литературы[41].

Summary

A.B. Kudelin

Concerning the poetical component in the “Life of the Prophet” by Ibn Isḥāq and Ibn Hishām

The article deals with the function of poepry in *al-Sīra al-nabawiyya* by Ibn Isḥāq (d. 150/767) and Ibn Hishām (d. 218/833 or 213/828).

The autor divides poetical pieces, according to their function in the text. into the following groups:

I. Poems unrelated to the narrative in the *Sīra*;

II. Poems as an integral element of the narrative;

III. Poems as an element in the treatment of the subject “poetry and revelation”.

Analysis shows that poems unrelated to the narrative, which supply genealogical, philological, toponymical and other data, play the role of auxiliary elements in the story. By contrast, the role of the last two groups (which reflect tribal conflicts and interribal struggle, or function as religious propaganda, or are intended to show the degree of attention which Muḥammad gave to the poetical diction in the crucial period of the emergence of Islam) is not limited to the function of illustrations to the prosaic parts. They represent meaningful elements of the narration and do not only supplement prosaic reports, being in consonance with them, but sometimes from a dissonanse with the prosaic sections which are the majior means of the plot, building in “The Life of the Prophet” by Ibn Isḥāq and Ibn Hishām.

[40] Там же. С. 530.

[41] Подробнее об этом см.: *Куделин А.Б.* «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама.

А.Г. Грушевой

Иудеи и иудаизм в римском праве (I в. до н.э. — I в. н.э.)

(Официальные документы римского времени в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия как историко-правовой источник)

1. Предпосылки оформления политико-правовых взаимоотношений с Римом и источники нашей информации по этому вопросу

Существенным событием жизни иудеев античного Восточного Средиземноморья на рубеже эр стало оформление политико-правовых взаимоотношений с Римом. Если во II в. до н.э. контакты двух народов были эпизодическими и чаще всего благожелательными ввиду отсутствия базы для каких-либо конфликтов, то по мере продвижений римских завоеваний, взаимоотношения эти становились иными, так как римская власть оказалась в известном отношении более обременительной, чем власть эллинистических монархов. Действительно, за исключением отдельных вспышек на государственном уровне антииудейских настроений в Египте[1], политического и этноконфессионального конфликта, приведшего к восстанию Маккавеев в Палестине[2], мы не располагаем информацией о столкновении иудеев и государства, иудеев и иных жителей какого-либо города[3] в эллинистическое время. Как показывают исследования, положение иудеев в городах и иудеев в целом по отношению к правителю того или иного эллинистического государства было взаимоприемлемым, хотя, вероятно, и недостаточно четко зафиксированным в юридических документах: попытка определить, каков был статус *политевм* и *катойкий* или иных иудейских общин в городах с греческим населением лишь частично оказывается успешной ввиду отсутствия достаточного количества данных. Литература о юридическом статусе иудейских общин весьма велика, однако выводы исследователей в целом идентичны: определить статус иудейских общин столь четко, как хотелось бы, практически невозможно[4].

[1] При Птолемее VII Эвергете (145–116).

[2] В. Чериковер убедительно показал, что предпосылки восстания Маккавеев следует искать прежде всего в особенностях внутреннего развития самого иудейского общества и лишь во вторую очередь — в особенностях политики и личности Антиоха IV.

[3] Патетическая история о попытке истребления всех иудеев в Египте, изложенная в третьей книге Маккавеев, совершенно антиисторична. Данный своего рода исторический роман написан в римское время. О третьей книге Маккавеев см. подробно: *Tcherikover V.* The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus' Time // Scripta Hierosolymitana. Vol. 7. Studies in History / Ed. by A. Fuks ans I. Halpern. Jerusalem, 1961. P. 1–26; *Paul A.* Le troisième livre des Maccabées // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. B., N. Y., 1987. II, 20, 1. P. 298–336; The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2 / Ed. by J.Ch. Charlesworth. N. Y., 1985. P. 509–529.

[4] См. подробно: *Левинская И.А.* Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 231–317. См. также: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 296–332, в особенности p. 320–332; *Applebaum S.* The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I / Ed. by S. Safrai and M. Stern in cooperation with D. Flusser and W.C. van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974.

© А.Г. Грушевой, 2006

В целом, правда, ясно, что, за исключением лишь отдельных исторических моментов, в эллинистических государствах никто не препятствовал иудеям жить по своим законам.

Постепенное же поглощение Римом Малой Азии и Ближнего Востока сопровождалось длительным периодом политической нестабильности (гражданские войны) и резким усилением эксплуатации провинций. В этой ситуации проблема юридического статуса иудеев в новом, римском мире стала весьма актуальной для них самих, что нашло свое отражение на многих страницах сочинений Иосифа Флавия.

Обоснование иудеями претензий на особый юридический статус для самих себя шло двумя путями. В тексте Иосифа Флавия мы находим целую серию пассажей по тому поводу, что равенство с греками в гражданских правах было даровано иудеям — применительно к Александрии Египетской — Александром Македонским[5] и — применительно к Антиохии Сирийской — основателем селевкидской династии Селевком I Никатором[6]. Согласно Иосифу Флавию, привилегии эти, касающиеся гражданских прав, были даны за поддержку иудеями всех мероприятий царей и за соучастие в военных походах этих монархов.

Обстоятельный исторический анализ этих историй, и особенно рассуждения Иосифа Флавия о поддержке иудеями Александра Македонского и Селевка I, показывает, что перед нами типичная апологетическая фальсификация[7]. Данные рассказы — это убедительно составленная и сознательно распространяемая дезинформация с целью формирования выгодного общественного мнения — представления о древности политических прав иудеев в греческих городах, как и о том, что это равенство в политических правах было им гарантировано эллинистическими монархами. У нас нет данных, которые позволили бы оценить, насколько подобная пропагандистская акция достигала своей цели. Во всяком случае контекст показывает, что Иосиф Флавий, приводящий эти истории, в них верит.

Другой способ борьбы иудеев за достижение ими при римских властях приемлемого для себя гражданско-правового статуса был более эффективным, хотя возникновению его способствовала случайность. С наступлением политической нестабильности, привнесенной римлянами в ходе завоеваний, жизнь иудейских общин в городах различных областей в известном отношении ухудшилась. Городские советы каждого конкретного города были не в состоянии обеспечивать кому бы то ни было комфортную жизнь в условиях частых войн и грабительских поборов и со стороны римских полководцев, и со стороны деятелей римской администрации.

Так, несколько ранее описываемых событий, в 70 г. до н.э., Луций Лициний Лукулл вынужден был разбираться с катастрофическими для жителей провинции Азия последствиями штрафа в 20 тыс. талантов, наложенного другим римским полководцем — Суллой. Лукуллу пришлось принимать экстренные меры для спасения экономики провинции от настоящего кризиса, ибо жители были не в состоянии расплатиться[8]. Для более позднего времени некоторые примеры есть в «Гражданских войнах» Аппиана, где история Малой Азии I в. до н.э. описана весьма подробно. Так,

---

P. 420–463. О политевме иудеев в Египте см. подробно: *Cowey J.M.S., Maresch K.* Urkunden des Politeuma von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien. Wiesbaden, 2001 (Papyrologica Coloniensia. Vol. XXIX).

[5] Fl. Jos., Bel. Jud., II, 487–488. О гражданских правах иудеев в Египте, согласно Иосифу Флавию, см. также: Fl. Jos., Ant. Jud., XII, 8; Contr. Ap., II, 35; 37–39; 42–64.

[6] Fl. Jos., Contr. Ap., II, 39; Ant. Jud., XII, 119.

[7] Фальсификация устанавливается в данном случае особенно легко, ибо иудеи никогда никакой специфической помощи Александру Македонскому или Селевку I не оказывали. См. подробно: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. P. 320–330.

[8] Plut. Luc. 20; Sulla, 25.

особенно выделяется трагическая история осады малоазийского города Ксанфа войсками Брута, в результате которой погибли практически все жители города[9].

Вот почему, когда политическая ситуация с приходом к власти Цезаря и затем Августа стала более стабильной и предсказуемой, иудеи стали обращаться с петициями к представителям римской власти с просьбой оградить себя от целого ряда неприятностей, касающихся исполнения тех или иных повинностей, а также уплаты налогов. У нас, к сожалению, нет возможности ответить на вопрос: как обстояло дело несколько ранее, до отправки петиций? Вероятнее всего, иудеи и налоги платили, и исполняли городские повинности.

Здесь важно отметить, что в принципе так же поступали и другие народы. Надписи позволяют определить, что многие греческие города как собственно Греции, так и Малой Азии в I в. до н.э. отправляли посольства в Рим с желанием заключить выгодный для своего города союз с римской властью. Сам факт нахождения подобных надписей — а это сенатус-консульты, тексты официальных решений римского сената, — показывают, что Рим не отказывал просителям[10].

Благодаря Иосифу Флавию мы подробно осведомлены о жалобах римским властям от иудеев провинции Азия, а также о решениях римских властей, касавшихся иудеев, проживавших в провинции Азия, Киренаике и Палестине.

Основное количество жалоб иудеев малоазийских городов (конкретные города при этом не названы[11]) было направлено Марку Випсанию Агриппе, мужу дочери Августа, с просьбой разобраться и принять меры в связи с притеснениями со стороны городских властей эллинистических полисов. Притеснения эти сводились к следующему: иудеев принуждали появляться в судебных заседаниях в священные для иудеев дни; иудеям запрещено было отправлять деньги в Иерусалим на нужды храма; иудеи жаловались далее на принуждение к военной службе и на принуждение к исполнению городских общественных обязанностей. Со своей стороны, иудеи обращались с просьбой разрешить им жить по своим отеческим обычаям.

Если по сути петиции иудеев не преследовали никакой иной цели, кроме возвращения удобных для них условий жизни прошлых лет, то, будучи облаченными по форме в идеологию исторической справедливости и веры в собственную особую историческую миссию, в принципе нейтральные требования иудеев по сути обретали иное звучание.

Суть же проблемы заключалась в том, что иудеи проявляли себя «плохими гражданами»[12] и в этом качестве хотели себя сохранить. Осторожность, правда, требует одного уточнения. Речь идет о политически активных иудеях, тогда как, вероятно, немалая часть членов иудейских общин в диаспоре по своей бедности и тяжелым условиям жизни не относилась к числу активных борцов за что бы то ни было. Что касается политически активных иудеев, то они не желали соблюдать нормы гражданской жизни греческого (или эллинизированного) города: они не хотели платить те же налоги[13], исполнять те же общественные повинности, поклоняться тем же богам, что и эллинизированное (или греческое) большинство населения того или иного города.

---

[9] App. Bel. Civ., IV, 76–80.

[10] См. подробно: *Sherk R.K.* Roman Documents for the Greek East: Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus. Baltimore, 1969. См., в частности, в этой книге введение к документу 18 — Senatus consultum de Tabensis (p. 105–111). См. также: SEG., 3, 451; OGIS, I, 351, II, 435, 436, 441, 442; SIG., II, 928; SIG., I, 315; IGRR., 4, 262 etc.

[11] Это, кстати, говорит о типичности жалоб для данного района. Краткое изложение этих петиций — Ant. Jud., XVI, 27–28; более пространное — Ant. Jud., XVI, 44–45.

[12] Слова В. Чериковера (см.: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. P. 374).

[13] Возможно — в источниках по этому вопросу вообще никакой информации нет, — речь шла лишь о размерах налогов.

Характерная фраза есть в сочинении Иосифа Флавия «Против Апиона II», 6 (65): «Почему же, если они граждане, они не почитают тех же богов, что и александрийцы?»

Иудеи, судя по всему, в идеале вообще ничего не хотели делать для того города, в котором жили, обладая при этом максимумом прав и льгот[14]. Здесь возникает закономерный вопрос: почему вообще в такой ситуации иудеи диаспоры хотели жить в греческом полисе?

При часто возникавшей в эллинистических государствах политической нестабильности[15] в городах стали появляться жители, не обладавшие землей, не обладавшие гражданскими правами, но активно стремившиеся получить и то и другое. Чем же конкретно могли привлекать гражданские права полиса того, кто ими не обладал, но при этом в самом городе проживал? Привлекательность эта объяснялась налоговыми льготами или даже полным иммунитетом от налогов, каковыми обладали жители греческих городов. Изобилие египетских папирусов позволяет подтвердить следующий факт: жители городов в долине Нила не платили подушную подать, каковую платили египтяне, жители сельской местности[16]. Некоторые факты, приводимые Иосифом Флавием из официальных документов римского времени, также позволяют говорить о сходном явлении.

Иными словами, обладание привилегированным гражданско-правовым статусом гарантировало не только обладание политическими правами и свободами в рамках полиса. Оно, это обладание, сулило и немалые материальные выгоды, когда в виде налоговых льгот, когда в виде налоговых иммунитетов.

Именно поэтому иудеи и стремились к получению прав гражданства в тех эллинистических городах, где сами проживали. Это стремление к гражданству в городах (документировано оно хорошо только для Египта[17]) было настойчивым, систематическим и, видимо, результативным[18]. Однако специфика ситуации заключалась в том, что иудеи стремились к гражданским правам в греческих городах не ради политических свобод (идеал грека), а ради привилегий и льгот, которые позволили бы беспрепятственно жить, соблюдая законы предков[19].

Здесь принципиально отметить, что подобный стиль поведения со стороны иудеев *на субъективном уровне* не содержал ничего вызывающего. В принципе, обращаясь

---

[14] В этой связи не может не удивлять встречающаяся в современной научной литературе трактовка этих петиций иудеев как борьбы за гражданские права (см., например: *Kasher A.* The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima // JQR. 1977. Vol. 68. P. 16–27). Как можно называть гражданскими правами то, что в любом обществе принципиально недостижимо? То, о чем говорят эти документы, следовало бы скорее назвать гражданским самообманом.

[15] В эллинистической Македонии и в государстве Селевкидов над каждым конкретным городом была как бы «надстроена» верховная власть монарха и региональная власть наместника монарха. В результате лишь настолько, насколько каждой из властей было угодно проявлять умеренность и сдержанность, жители города могли чувствовать себя защищенными от правового беспредела. См., например: *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985. С. 124–129.

[16] См. подробно по этому вопросу: *Tcherikover V.* Syntaxis and Laographia // JJP. 1950. Vol. 4. P. 196f.

[17] Было бы ошибочным делать на этом основании вывод, что иудеи не стремились к гражданству городов в других регионах. Речь идет не более чем о специфике сохранившихся источников. О Египте см. подробно: Section VIII. "The Jewish Question" in Alexandria в сб.: Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. II / Ed. by V.A. Cherikover and A. Fuks. Cambridge (Mass.), 1960. P. 25–107. В особенности же обращают на себя внимание следующие документы: CPJ., 150; 151; 153. Комментарии к каждому отдельному документу и введение ко всему восьмому разделу в целом принадлежат В. Цериковеру.

[18] Неслучайно, конечно, в отмеченных в предыдущем примечании папирусах CPJ., 150; 151 сквозит столь явная тревога по поводу возможного проникновения в число александрийских граждан посторонних элементов. Также неслучайно, что и в рассматриваемых чуть ниже официальных римских документах, сохранившихся в тексте «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, столь часто появляются упоминания об иудеях–римских гражданах.

[19] См.: *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 206–207. Позже, в римское время, и в этом вопросе в конце концов был найден компромисс. В языческое и даже в христианское время иудеи участвовали в общественной жизни греческих городов, сохраняя при этом верность «отеческим обычаям».

с такими просьбами, они не более чем защищали свои права на свою веру и нормы жизни, искренне не понимая, почему греки не хотят (или не могут) удовлетворять столь простые и естественные — в глазах иудеев — требования.

С точки зрения греков, петиции иудеев с просьбой избавить их от притеснений воспринимались совсем иначе. Согласно греческой логике, положение жителя и гражданина[20] полиса накладывало на человека определенные обязанности, вне зависимости от его национального происхождения. Именно поэтому в отмеченной линии поведения городских советов греческих городов Малой Азии, в какой-то мере ущемлявшей внутренние свободы иудейских общин, не было и нет ничего *специфически* антииудейского. В конкретных исторических условиях I в. до н.э. — I в. н.э. администрация греческих городов, не имея возможности обеспечить всем гражданам комфортных условий жизни, поступала единственно возможным образом. Она боролась не с иудеями, а с людьми, имевшими *непомерные* притязания, поведение которых было антигражданским. Иудеи, выдвигая те требования, о которых речь шла выше, хотели недостижимого — свободы человека от общества, имея в виду жизнь с максимумом льгот, но без обязанностей[21].

Прежде чем рассматривать римскую реакцию на данные петиции, хотелось бы особо отметить следующие два момента. Если требования иудеев об особом к себе отношении в связи с необходимостью им, иудеям, сохранить возможность жить по законам предков можно назвать универсальным явлением, характерным для всей Империи, то степень их выражения и ответная реакция общества на эти требования всюду были разными.

За пределами Палестины лишь в Малой Азии и Египте межэтническая напряженность в связи с отмеченными выше требованиями иудеев возникала по-настоящему и появлялась необходимость вмешательства властей для разрешения ситуации.

Что касается других областей, где жили иудеи, — *Северная Африка*; *Сирия*: Антиохия; *Греция:* Фессалоника, Афины, Коринф; *Италия* (прежде всего Рим), то в источниках нет ни одного примера о выдвижении иудеями каких-либо специфических требований в защиту своих прав жить по законам предков. Нет в источниках, соответственно, никакой информации о реакции властей на эти требования. Здесь возможны два объяснения: в некоторых регионах, возможно[22], иудейские общины не были крупными и сильными, в результате чего отмеченные выше требования иудеев могли звучать слабо, не вызывая общественного резонанса — желания властей вообще как-то на них реагировать. Не исключено, что в каких-то регионах иудеи могли быть настроены на сотрудничество с властями и интеграцию с античной культурой, а не на конфронтацию с обществом. Что касается Рима, где количество иудеев было достаточно велико, у них, вероятнее всего, просто не было такой проблемы, как необходимость отстаивать возможность жить по законам предков. Это было связано со специфическим гражданским статусом иудеев в столице — иудеи города Рима достаточно рано получили римское гражданство[23].

---

[20] Подобное различие приходится проводить потому, что чем дальше, тем больше в городах всех провинций жили граждане и неграждане, и городские советы провинциальных городов к римскому времени постоянно имели дело и с теми, и с другими.

[21] Еще раз отметим, что в каждом отдельно взятом требовании иудеев нет ничего особенного. Однако взятые все вместе, в условиях конкретного исторического времени, эти требования выглядят совсем иначе — программой, нацеленной на достижение жизни без обязанностей, но со льготами.

[22] Мы не располагаем источниками, которые позволили бы высказать подробнее.

[23] Основная информация о римском гражданстве среди иудеев исходит от Филона Александрийского. В сочинении «О посольстве к Гаю» философ сообщает много существенных деталей, касающихся иудеев Рима времени Августа. По его словам (Legatio ad Gaium, 155), Август знал, что один из кварталов Рима заселен иудеями, большинство из которых были освобожденными римлянами (Ρωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους

2. Конфликтные ситуации в Малой Азии

Теперь обратимся к перипетиям конфликта в Малой Азии, имея в виду, что его развитие, прекрасно описанное во всех деталях Иосифом Флавием, является не более чем серией рутинных эпизодов из практики римской администрации данного региона. Ситуация же с правами иудеев в других областях Империи, как и решение соответствующих проблем, было совершенно иным.

Отметим прежде всего, что реакция римских властей на отмеченные коллективные жалобы со стороны иудеев на имя Марка Випсания Агриппы была вполне предсказуема. Как уже отмечалось выше, для римлян благосклонное рассмотрение дел просителей было нормой. Здесь представляется принципиально важным отметить, что эта общегосударственная благосклонность по отношению к «варварским» народам, обращающимся с петициями в римские органы власти, в полной мере распространяется и на иудеев. Факты показывают, что иудеи, ищущие поддержку римских властей в случаях каких-либо конфликтов с местным греческим (или эллинизированным) населением, эту поддержку получали в большинстве случаев[24]. Редким исключением здесь был отрицательный ответ Нерона на просьбу иудеев из Кесареи о предоставлении равных прав[25].

Мы располагаем, к счастью, достаточно большим количеством сведений, позволяющих на конкретных примерах проследить, как рассматривались петиции иудеев провинции Азия римским властям[26].

В общей сложности в 14-й и 16-й книгах «Иудейских древностей» Иосифа Флавия мы имеем переводы на греческий текстов 31 законодательного решения о иудеях, относящегося ко времени правления Цезаря (49–44 гг. до н.э.) и Августа (27 г. до н.э. — 14 г. н.э.). Иосиф Флавий отсылает недоверчивого читателя посетить городские архивы на Капитолии, советуя собственными глазами взглянуть на оригиналы документов[27]. Ввиду очевидной невозможности посетить городские архивы Древнего Рима, исследователи вынуждены оценивать эти документы согласно своему вкусу и разумению. Мнения о них высказывались самые разные, однако же в последнее время к официальным документам в тексте Иосифа Флавия возобладало позитивное отношение в том плане, что доверия они заслуживают[28]. Вопрос этот, однако,

---

ἀπελευθερωθέντες). Последнее из этих слов ясно показывает, что речь идет о вольноотпущенниках. В том же параграфе чуть дальше Филон сообщает, как и при каких обстоятельствах появились эти люди в Риме. Они были доставлены в Италию как военнопленные, но затем хозяева их освободили, не заставляя что-либо изменять в отеческих традициях. А лишь немногим далее (*Philo*. Legatio, 157) Филон прямо называет этих людей римскими гражданами. Рассказывая о политике Августа, автор трактата не забывает сказать, что император не изгонял иудеев Рима из города и не лишал их права римского гражданства, хотя они и гордились своим иудейским происхождением (οὔτε ἐξώκισε τῆς Ρώμης ἐκείνους οὔτε τῶν Ρωμαϊκῶν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν ὅτι καὶ τῆς Ἰουδαικῆς ἐφρόντιζον).

[24] См. например: *Stern M.* The Jewish Diaspora // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. 1. P. 129, 139, 143–147; *Sartre M.* L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IVe s. av. J.-C. /IIIe s. ap. J.-C.). P., 1995. P. 319–322. См. также: *Левинская И.А.* Деяния Апостолов. С. 348.

[25] Fl, Jos., Ant. Jud., XX, 183–184; Bel. Jud., II, 284.

[26] Систематический и аналитический обзор всех римских законов, содержащихся в тексте Иосифа Флавия, приведен в статье: *Saulnier Chr.* Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe // RB. 1988. Vol. 88. P. 161–198. Анализу всех этих законов посвящена хорошая статья Т. Раджак: *Rajak T.* Was there a Roman Charter for the Jews? // JRS. 1984. Vol. 74. P. 107–123.

[27] Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 187–188.

[28] Количество работ об этих документах велико. См., например: *Левинская И.А.* Деяния Апостолов. С. 242–248; *Rajak T.* Was there a Roman Charter for the Jews? P. 107–123; а также упомянутая выше статья: *Saulnier Chr.* Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe, в которой приведена полная классификация этих документов по видам и особенностям принимаемых решений.

решался и решается, так сказать, «от ума»: было бы слишком невероятным допустить, что Иосиф Флавий, верой и правдой служивший интересам Рима, мог бы такое выдумать. Однако же вопрос об историчности этих документов можно решить и иначе, на более прочном фундаменте.

Как известно, первые месяцы Иудейской войны сопровождались массовым взаимным истреблением иудеев и эллинизированного населения во всех городах Ближнего Востока и в Александрии. Ничего подобного не было в городах Малой Азии. Одной из причин этого явления был тот факт, что в Малой Азии, в отличие от городов Ближнего Востока, иудеи жили в городах с греческим, а не с эллинизированным, чаще всего арамейским населением[29]. Более, однако, существенно то, что на Ближнем Востоке правовые основы взаимоотношений различных этнических общин в городах со смешанным населением вообще никак не были урегулированы. Что же касается Малой Азии, то отсутствие здесь конфликтов в годы Иудейской войны уже само по себе свидетельствует о том, что база для этих конфликтов отсутствовала.

Иными словами, правовые взаимоотношения этнических общин между собой и с верховной властью были урегулированы на удовлетворяющем всех уровне. Единственными же известными нам законодательными актами, регулирующими в Малой Азии взаимоотношения иудеев, греческих городов и центральной власти, являются законы, греческий перевод которых сохранился только в тексте Иосифа Флавия.

Так помещение в исторический контекст информации, связанной именно с законами, позволяет доказать их подлинность на прочной основе, а не на логических умозаключениях. Здесь, прежде чем переходить к рассмотрению конкретных фактов, необходимо сделать одно уточнение общего плана. В исследовательской литературе нового и новейшего времени возникло определение этих документов именно как привилегий. Название это неточно, ибо по сути речь идет не о привилегиях, поскольку перед нами не общегосударственное обязательное законодательство об иудеях, а многочисленные примеры решений высших должностных лиц, касающихся проблем иудеев в одном конкретном городе или регионе. Как будет показано ниже, отдельные попытки провести общегосударственные законы об иудеях успеха не имели.

Большинство из числа сохранившихся у Иосифа Флавия переводов законов относится к Малой Азии, но несколько — к Палестине и даже Киренаике. Законы, относящиеся к Палестине, связаны с именем Цезаря. Диктатор подтверждал наследственные права первосвященника, налоговые льготы для Палестины, права первосвященника по защите иудеев диаспоры, распоряжался по поводу возведения укреплений вокруг Иерусалима[30].

Ко времени правления Цезаря и первым годам после его смерти относится также небольшая группа официальных документов, подтверждающих освобождение иудеев от военной службы[31], точнее, от обязательного рекрутского набора. Документы относятся к малоазийским городам Эфес и Сарды, островам Делос и Кос[32]. Здесь встре-

[29] О вражде эллинизированных арамеев и иудеев см.: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. P. 113 и в особенности примеч. 124.

[30] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 190–195; 196–198; 199; 200–201.

[31] Существует устойчивое представление о том, что иудеи были освобождены от обязательной военной службы. Приведенные документы ясно показывают, что это миф. Иудеи служили во *всех* армиях древнего мира (естественно, тех районов, где иудеи жили и где существовали государства). Факты свидетельствуют о том, что как раз освобождение иудеев от военной службы было нетипичным и относилось лишь к отдельным категориям людей некоторых городов. Сам факт, что из отмеченных в последующих примечаниях законов несколько относятся к Эфесу, показывает, кстати, следующее: на римское предписание свыше даже в годы правления Цезаря смотрели как на не очень обязательное к исполнению. (О военной службе иудеев в римской армии и в целом в античности см. подробно: *Juster J.* Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. T. II. P., 1914. P. 265–279.)

[32] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 228–229; 230; 231–232; 233; 234; 235; 236–237; 238–240.

чаются два типа документов, свидетельствующих, видимо, о непоследовательности позиции римлян по вопросу об обязательности военной службы иудеев.

В трех документах (но только в трех!) законодатель высказывается предельно четко: иудеи освобождаются от обязательной военной службы на той или иной территории. При этом два из них относятся к одной провинции (пров. Азия), а один имеет общегосударственный характер. Обзор документов представляется наиболее удобным начать с последнего документа как в своем роде уникального.

Иосиф Флавий сообщает, что 1 октября 47 г. до н.э. Гай Юлий Цезарь в официальном документе, адресованном первосвященнику[33], перечисляет различные привилегии, которые даруются иудеям в целом и первосвященнику в частности. Среди прочих привилегий в документе обращает на себя внимание следующее утверждение. Законодатель запрещает (Ant. Jud., XIV, 204) кому бы то ни было из должностных лиц проводить наборы солдат на территориях, населенных иудеями. Контекст подсказывает, что для самого Цезаря вопрос о военной службе иудеев был второстепенным, являясь одной из составляющих набора льгот для иудеев в целом.

Из двух документов, посвященных запрету набора иудеев в армию на территории отдельно взятой провинции (Азии), обращает на себя внимание хронологически более поздний, ибо здесь запрет этот подробно мотивируется.

Иудеи не призываются в армию, ибо в условиях военной службы они не в состоянии соблюдать субботу, а также получать привычную пищу[34]. Так заявляет наместник провинции Азия Долабелла в письме от 24 января 43 г. до н.э., направленном в Эфес. Это было сделано в ответ на личную просьбу представителя первосвященника[35]. За пять лет до этого легат провинции Тит Ампий Бальб заявлял о том же в письме, опять же направленном в город Эфес. В этом документе обращает на себя внимание следующая особенность юридической процедуры. Освобождает иудеев от военной службы не наместник провинции, а консул — по запросу наместника провинции. Во втором из этих документов — во всяком случае в том виде, в каком его приводит Иосиф Флавий, — аргументов в пользу освобождения иудеев от военной службы нет.

Определенные выводы позволяет в данном случае сделать и сопоставление этих документов. Гай Юлий Цезарь, освобождая иудеев от военной службы, стремился не столько к решению этого вопроса как такового, сколько хотел лишний раз выразить свои дружеские чувства как политика иудейскому династу, поддержавшему его в трудную минуту[36].

Судя по всему, оба наместника провинции Азия, принимавшие решение об освобождении иудеев от военной службы в рамках отдельно взятой провинции, поступали так не по собственной инициативе и не вследствие проиудейских взглядов, а в результате трезвой оценки политической ситуации и поступивших к ним просьб, которые им из политических соображений было невозможно не выполнить[37]. Действительно, Тит Ампий Бальб не решается принять такое решение сам, а переадресует решение проблемы высшему должностному лицу государства — консулу. Вероятнее всего, причиной обращения Тита Ампия в высшие сферы было следующее обстоятельство: ситуация не имела прецедента — действительно, до этого момента римляне

[33] Fl. Ios., XIV, 202–210.

[34] Первый документ — Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 223–227. Второй документ — Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 230.

[35] Едва ли можно представить себе, что представитель первосвященника мог приехать к наместнику другой провинции с пустыми руками. К сожалению, Иосиф Флавий не приводит никакой информации по этому вопросу.

[36] В 47 г. до н.э. Иоанн Гиркан отправил на помощь Цезарю в Александрию полуторатысячный отряд воинов, который оказал Гаю Юлию существенную поддержку. См.: Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 192; XIV, 139.

[37] Видимо, все же к обоим наместникам обращались с соответствующей просьбой представители первосвященника.

никогда никому таких льгот не предоставляли, и наместник не решился брать на себя ответственность за решение столь необычной проблемы. Понятно также, что консул решал вопрос, исходя из соображений политической целесообразности — установившихся в целом дружественных взаимоотношений Рима и иудейских династов.

Сопоставление источников позволяет, кстати, без труда определить, почему неизвестный нам представитель первосвященника (или, к примеру, иудейской диаспоры провинции Азия) обратился к наместнику с просьбой об освобождении иудеев от военной службы. Решение консула, «завизированное» наместником провинции и далее переданное для оглашения в Эфесе, состоялось в 49 г. до н.э. Это был год резкого обострения ситуации в Малой Азии в связи с тем, что именно здесь в том году разворачивались военные действия между Цезарем и Помпеем, приведшие в следующем, 48 г. до н.э. к решающей победе Цезаря в известной битве при Фарсале[38]. Желание первосвященника защитить по возможности своих единоверцев выглядит в такой ситуации совершенно понятным и закономерным.

Через шесть лет ситуация в Малой Азии была почти аналогичной. Представитель первосвященника обратился к наместнику провинции Азия со сходной просьбой в связи с очередным обострением политической ситуации в государстве, также непосредственно затрагивавшей Малую Азию[39].

Между этими двумя датами (49 и 43 гг. до н.э.) была принята целая серия подобных по своему характеру мероприятий (интересно отметить, что большинство из них относится к 49 и 48 гг. до н.э.), являющихся своего рода уточнением решения Тита Ампия Бальба.

В мае или июне 49 г. до н.э. консул Луций Лентул в присутствии большого количества свидетелей заявляет в Эфесе перед трибуналом[40] об освобождении иудеев–римских граждан, имеющих обыкновение соблюдать иудейские религиозные обряды в Эфесе. Сама описанная ситуация, кстати, предполагает, что иудеи были призваны в армию и римским должностным лицам пришлось специально решать эту проблему.

Отмеченное решение, если посмотреть на него с римской точки зрения, по своему значению практически соответствует запрету призыва в армию иудеев одной провинции. Римский гражданин, призванный на военную службу, не мог избежать соучастия в определенных культовых действиях общегосударственного значения, практиковавшихся в армии. (Правда, сам документ, цитируемый Иосифом Флавием, позволяет допустить, что в армию были призваны не только иудеи–римские граждане. В этом случае приходится допустить, что меры по запрету призыва иудеев касались далеко не всех возможных категорий адептов иудейской веры.) Особо хотелось бы отметить следующее обстоятельство. Словосочетание «иудей–римский гражданин, соблюдающий свои религиозные обычаи» может в первый момент вызвать удивление, ибо римский гражданин, поклоняющийся не Юпитеру и традиционным олимпийским богам, — явление в известной мере противоестественное. Однако надо заметить, что распространение римского гражданства среди народов Империи со всей неизбежностью влекло его девальвацию. Естественно, римский гражданин в Риме во II в. до н.э. (Марк Порций Катон, например) и римский гражданин в ближневосточных провинциях из числа местных жителей в первом веке н. э. — это две принципиально разные фигуры. Достаточно вспомнить, что римским гражданином города Тарса был апостол Павел, вся деятельность которого была — объективно говоря — направлена во вред тому государству, чьим высшим гражданско-правовым статусом он обладал.

[38] Соответствующие события весьма подробно изложены во второй книге «Гражданских войн» Аппиана.

[39] На сей раз речь шла о начальной стадии последней войны между республиканцами и цезарианцами, окончившейся битвой при Филиппах в 42 г. до н.э., когда было сломлено сопротивление последних способных противостоять республиканцев (Брут и Кассий).

[40] Иными словами — в ходе официальной процедуры.

Возвращаясь к Иосифу Флавию и цитируемым им документам, отметим, что он приписывает тому же консулу Луцию Лентулу еще одно решение аналогичного характера[41] — в Эфесе освобождаются от военной службы иудеи–римские граждане, имеющие обыкновение исполнять свои религиозные обряды именно в Эфесе. На сей раз документ имеет точную датировку — 19 июня. Близость по своему характеру и форме документов, отмеченных в примечаниях 94 и 95 давно уже навела исследователей на мысль о том, что здесь перед нами могут быть дублеты одного и того же текста, который вполне мог «раздвоиться» из-за известной хаотичности, присутствующей у Иосифа Флавия в подаче этого материала[42].

У Иосифа Флавия консул Луций Лентул вместе со своим коллегой Гаем Марцеллом принимает еще одно решение аналогичного характера, но, возможно, осенью, 19 сентября. Так во всяком случае записано в документе[43]. В результате приходится признать, что мы не можем точно сказать, сколько же и какие по содержанию принимались общегосударственные и локальные законы по поводу освобождения иудеев от военной службы. Некоторые различия в деталях (например, количество свидетелей) и различия в описании самой процедуры освобождения от военной службы позволяют допустить, что таких решений было принято два — весной и осенью 49 г. до н.э.[44].

Как бы там ни было, само изобилие отмеченных решений говорит о низкой эффективности законодательства в рассматриваемой сфере. Принятие решения совершенно не гарантировало его выполнения, что видно на примере повторов всех этих законов в течение короткого промежутка времени. Иными словами, у нас есть все основания относиться к этим законам как к своего рода благопожеланиям, каковые римские власти хотели внедрить в жизнь, откликаясь на жалобы жителей конкретного города, но оказывались не в силах это сделать. Общая нестабильность в государстве и отсутствие жесткой необходимости принимать в данном случае закон общегосударственного характера[45] вели к тому, что эти распоряжения не могли действовать сколько-нибудь длительный срок и имели (если вообще имели) очень ограниченный эффект: выше уже отмечалось, что низкая эффективность всех этих законов становится очевидной даже на основании текста Иосифа Флавия.

3. Ответы римских властей на петиции

Все интересующие нас ответы высокопоставленных чиновников на петиции иудеев того или иного города относятся ко времени Августа и ко времени фактического самодержавного правления на Востоке его основного противника — Марка Антония. Последний в духе Гая Юлия Цезаря подтверждал привилегии и права иудеев в целом[46], первосвященника, отдельных лиц[47]. Обращает на себя внимание последний,

[41] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 234.

[42] Обращает на себя внимание тот факт, что законы расположены у Иосифа Флавия вне какой-либо хронологии. Нельзя не заметить, кроме того, что часть законов цитируется Иосифом Флавием в сильно сокращенном виде.

[43] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 228–229.

[44] См. подробно: *Saulnier Chr.* Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe. P. 164–165.

[45] Действительно, жалоба жителей одного конкретного города по некоему определенному поводу совершенно не обязывала верховную власть принимать в данной связи закон общегосударственного значения.

[46] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 306–313. В этом документе 42–41 гг. до н.э., носящем общий характер, Антоний говорит о дружеских чувствах к иудеям в целом. (В данном случае имеются в виду, естественно, не столько дружеские чувства к иудеям Антония как человека, сколько политический расчет общественного деятеля, выступавшего от имени римского государства, не утратившего еще надежды на захват верховной власти и потому заинтересованного в благосклонном отношении возможных подданных. Иными словами, перед нами типичный случай необременительной демагогии.)

[47] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 314–318 — документ о первосвященнике, содержащий общее подтверждение прав первосвященника.

широковещательный и очень характерный для римской политики документ, который гарантирует (во всяком случае «на бумаге») возвращение иудеям как союзникам римского народа всего того, что было у них отобрано в ходе гражданских войн. Эффективность этих мер оценить трудно. Во всяком случае можно предположить, что иудеи, пострадавшие в имущественном отношении в ходе гражданских войн, могли что-то и получить по этому закону Антония, особенно если иметь в виду, что фактическая власть Антония на Востоке была относительно длительной.

Законы, принятые при Антонии, всё же не могли в перспективе иметь долгой «жизни». Окончательный победитель в гражданских войнах — Октавиан фактически начал строительство государства заново. Все общественные и государственные институты, пережившие гражданские войны, практически с первых дней правления Октавиана Августа начинают наполняться новым содержанием, оставаясь традиционными скорее по форме[48].

Первый документ того типа, что были столь частыми во время правления Августа, был принят еще при Цезаре, в 46 г. до н.э. Публий Сервилий Гальба, проконсул, обращаясь с письмом к жителям Милета[49], заявляет, что в ответ на жалобы о том, что иудеям запрещено исполнять свои обряды[50] и отмечать свои национальные праздники, выслушал представителей обеих сторон и пришел к следующему выводу: не следует препятствовать иудеям соблюдать их собственные обычаи. Контекст показывает, что здесь не имеется в виду ничего иного, кроме религиозных обрядов в целом и в особенности Субботы.

В дальнейшем аналогичные по смыслу распоряжения властей в ответ на петиции иудеев начинают повторяться часто.

К 46–45 гг. до н.э. относится документ, представляющий собой, согласно Иосифу Флавию, письмо жителей Лаодикеи проконсулу Гаю Рабирию[51]. В письме упоминается следующий факт. Жители Лаодикеи подтверждают, что получили от Сопатра, специального представителя первосвященника, послание Гая Рабирия по поводу того, что празднование иудеями суббот и исполнение прочих своих ритуалов в соответствии с отеческими законами абсолютно правомерно. Наоборот, противозаконным является стремление воспрепятствовать иудеям так поступать. В тексте документа упомянуты два города (Лаодикея и Траллы[52]), и, видимо, распоряжение относится к обоим городам, хотя в документе и подчеркивается прежде всего необходимость наведения должного порядка в рассматриваемом вопросе в городе Лаодикея и провинции Азия.

Меры подобного характера упомянуты в уже рассматривавшихся выше законах Антония. Так, обращает на себя особое внимание псефизма (закон) городского совета уже неоднократно упоминавшегося выше Эфеса[53] от 24 марта 42 г. до н.э. о том, что празднование иудеями Эфеса Субботы и прочих праздников в соответствии со своими отеческими законами. В этом документе встречается одна чрезвычайно важная фраза. *Авторы документа отмечают, что компетенция решения вопроса о праздни-*

[48] Количество работ об императоре Августе и реформах времени Августа огромно. Поэтому отметим здесь лишь две основные работы на русском языке, содержащие обширную библиографию: *Машкин Н.А.* Принципат Августа. М.–Л., 1949; *Межерицкий Я.Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М., 1994.

[49] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 244–246.

[50] По контексту не вполне ясно, где именно, но наиболее вероятным предположением будет в данном случае именно Милет.

[51] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 241–243.

[52] Судя по всему, речь идет о городе, расположенном в Карии, области соседней с провинцией Азия. Упоминание города Траллы и ситуации в городе у Иосифа Флавия не вполне понятно. Ясно лишь то, что в городе был межэтнический конфликт и жители города (видимо, иудеи, но это не вполне очевидно) обращались с петициями в вышестоящие инстанции.

[53] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 262–264.

ках и законности соблюдения иудеями своих отеческих законов принадлежит римским властям. Важность этого утверждения в том, что показывает утрату греческими общинами своего доминирующего положения в любом городе провинции. Это обстоятельство становилось принципиально значимым в тех случаях, когда население города оказывалось смешанным, т.е. тогда, когда в одном полисе жили разные этнические общины. Подчинение Малой Азии Риму, окончательно оформившееся в конце правления Августа, в чисто практическом смысле означало, что верховным арбитром в любых межобщинных спорах оказывалась римская администрация. При этом роль греческой администрации (традиционного городского совета) не сводилась на нет полностью, но существенно ограничивалась.

К рассмотрению этого вопроса мы еще вернемся, а сейчас обратимся к краткому обзору документов времени Августа.

Первым официальным документом интересующего нас типа, относящимся ко времени Августа, является письмо будущего императора[54] проконсулу провинции Азия Норбану Флакку о том, что иудеи имеют полное право отправлять свои деньги на нужды Иерусалимского храма[55]. Иосиф Флавий сохранил еще один образец бюрократической переписки по данному вопросу. В те же годы (31–27 гг. до н.э.) проконсул провинции Азия отправил магистратам и городскому совету города Сарды письмо, в котором знакомил администрацию города с решением Октавиана о законности отправки иудеями денег в Иерусалим на нужды храма. В конце письма проконсул заявлял, что «Кесарь и я — мы хотим, чтобы так и было»[56].

Следующий документ интересующего нас характера принимается уже гораздо позже — в 13 г. до н.э.[57]. Марк Випсаний Агриппа пишет сенату и народу Эфеса о том, что отправка денег из провинции Азия в Иерусалим на нужды храма совершенно законна. В тексте данного письма особо подчеркивается также то, что Агриппа написал еще одно письмо претору Силану[58], в котором уточнялось, что иудеев нельзя вызывать в суд по субботам. Вопрос о мерах, предпринятых Марком Випсанием Агриппой в связи с петициями иудеев, частично рассматривался уже выше.

Видимо, в том же, 13 г. до н.э. Агриппа отправил близкое по содержанию письмо в Кирену[59]. Иудеям этой области также разрешалось на совершенно законных основаниях отправлять в Иерусалим деньги на храмовые нужды.

Ничем практически не отличается от упомянутых выше, за исключением даты, отправителя и адресата, и письмо проконсула провинции Азия Юлия Антония совету и народу все того же Эфеса[60]. Данный документ датируется 7/6 г. до н.э.

Самый же важный из всех рассматриваемых законов времени Августа относится ко 2–3 гг. н.э.[61]. Принципиальное значение имеет также и своего рода введение, которое Иосиф Флавий предпосылает данному документу[62]. Рассказываемые им в этом вступлении факты показывают, что в известной мере повторилась ситуация, имевшая место лет за 20 до этого, когда вопрос о положении иудеев в Малой Азии решал Марк Випсаний Агриппа. Судя по тексту Иосифа Флавия, иудеи жаловались на то же, что и раньше, — препятствия в пересылке денег на храмовые нужды в Иерусалим, несправедливости со стороны греков, касающиеся статуса иудеев. Жаловались

[54] Письмо относится к тому периоду, когда власть Октавиана Августа еще не была оформлена с формально-юридической точки зрения.

[55] Fl. Ios., Ant. Jud., XVI, 166. Дата документа устанавливается лишь ориентировочно — 31–27 гг. до н.э.

[56] Ibid., XVI, 171.

[57] Ibid., XVI, 167–168.

[58] Неизвестный персонаж.

[59] Fl. Ios., Ant. Jud., XVI, 169–170.

[60] Ibid., XVI, 172.

[61] Ibid., XVI, 162–165.

[62] Ibid., XVI, 160–161.

иудеи также и на неоправданно высокое — с их точки зрения — налогообложение. Ввиду того что жалобы поступали из двух регионов — Малой Азии и Кирены, — Август откликнулся специальным решением, имеющим по своему характеру общегосударственное значение.

Август особо подчеркивает, что ввиду дружественности иудеев к Риму сейчас и в прошлом они имеют полное право жить согласно своим отеческим законам, имеют полное право посылать деньги на храмовые нужды, а также не являться по вызову в суд в субботу и накануне вечером. Август также особо отмечает, что следует признать святотатством любое воровство тех денежных сумм, которые отправляются иудеями на нужды храма. В конце текста также уточняется, что документ был выставлен для публичного ознакомления в стене храма Августа в городе Анкира.

Осталось, наконец, упомянуть три документа, датировку которых определить невозможно. Это прежде всего псефизма совета и народа города Сарды[63], содержащая весьма детальное определение прав иудеев в городе[64]. Текст псефизмы — в том виде, в каком он представлен у Иосифа Флавия, — состоит только из двух фраз. Вторая, основная фраза сложна для понимания по существу, хотя формальный ее перевод затруднений не вызывает:

ἐπεὶ οἱ κατοικοῦντες ἡμῶν ἐν τῇ πόλει Ἰουδαῖοι πολῖται πολλὰ καὶ μεγάλα φιλάνθρωπα ἐσχηκότες διὰ παντῶς παρὰ τοῦ δήμου, καὶ νῦν εἰσελθόντες ἐπὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον παρεκάλεσαν, ἀποκαθισταμένων αὐτοῖς τῶν νόμων καὶ τῆς ἐλευθερίας ὑπὸ τῆς συγκλητοῦ καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ρωμαίων, ἵνα κατὰ τὰ νομιζόμενα ἔθη συνάγωνται καὶ πολιτεύωνται καὶ διαδικάζωνται πρὸς αὐτούς, δοθῇ τε καὶ τόπος αὐτοῖς εἰς ὃν συλλεγόμενοι μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων ἐπιτελῶσι τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας τῷ θεῷ· δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ συγκεχωρῆσθαι αὐτοῖς συνερχομένοις ἐν ταῖς προαποδεδειγμέναις ἡμέραις πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς αὐτῶν νόμους, ἀφορισθῆναι δ'αὐτοῖς καὶ τόπον ὑπὸ τῶν στρατηγῶν εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἴκησιν αὐτῶν, ὃν ἂν ὑπολάβωσι πρὸς τοῦτ' ἐπιτήδειον εἶναι, ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ᾖ καὶ τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι.

«Ввиду того что живущие с нами в городе иудеи-граждане[65] являются обладателями большого количества разнообразных милостей[66], получаемых ими постоянно от народа, и ввиду того что они приходят в совет и народ, заявляя, что — ввиду того что они восстановлены сенатом и народом Рима во всем касающемся их законов и прав — они [имеют право] согласно установленным порядкам совместно собираться, иметь общественную жизнь[67] и свои нормы судопроизводства[68] и чтобы было бы

[63] Ibid., XIV, 259–261.

[64] Детализацию эту можно рассматривать как косвенное доказательство того, что документ был принят во время правления Августа. Иосиф Флавий приводит в шестнадцатой книге аналогичный по смыслу декрет совета и народа города Галикарнаса (Fl. Ios. Ant. Jud., XIV, 259–261. У данного документа также нет ясной датировки. По своему характеру псефизма галикарнасцев совпадает с псефизмой совета и народа города Сарды).

[65] Стоящий здесь эпитет («граждане») вызывает удивление у некоторых исследователей (См.: Josephus with an English Translation by R. Marcus in Nine Volumes. VII. Jewish Antiquities. Books XII–XIV. Cambridge (Mass.), London, 1986, p. 587, note f). Между тем, он не более удивителен, чем упоминавшееся выше в целом ряде документов словосочетание «иудеи–римские граждане».

[66] Имеются в виду городские законы в пользу иудеев.

[67] Перед нами очевидное признание существования в Сардах иудейской общины, ибо смысл глагола πολιτεύω в данном контексте просто не может быть иным. К сожалению, в одном отношении мы не можем сказать, как следует относиться к данному известию — как формальному подтверждению законности уже существующей в городе иудейской общины, или же мы должны расценивать это слово как указание на фактическое, санкционированное римскими властями «открытие» иудейской общины в городе.

[68] Источник, к сожалению, не позволяет ответить на один очень важный вопрос: следует ли расценивать это указание на «свои нормы судопроизводства» как на санкционирование властями того, что уже и так существовало в повседневной жизни, или же перед нами внедрение в жизнь чего-то принципиально

им дано место, где они собирались бы с женами и детьми и где совершали бы они богу отеческие молитвы и жертвоприношения. [В этой связи] советом и народом решено было дать такое разрешение, чтобы в установленные дни они имели бы возможность делать необходимое по их отеческим законам, чтобы магистратами им было бы выделено место для строительства и проживания[69], которое они сочтут для этой цели подходящим, а также чтобы агораномы[70] позаботились бы о доставке для них подходящих продуктов питания».

Последний из документов данной группы наиболее сложен для интерпретации, ибо мы не в состоянии однозначно определить, кто именно отправил письмо жителям Пароса, сохраненное в тексте Иосифа Флавия[71]. Отправитель письма назван сперва Гай Юлий претор, консул римлян. В середине текста упоминается Гай Цезарь, проконсул[72]. Неточности или даже ошибки в рукописной традиции позволяют — и то лишь примерно — определить, кем может быть второй из упомянутых должностных лиц.

Об этом, однако, сказано будет чуть ниже, ибо попытки идентификации основываются на упоминаемых в документе фактах. Они же таковы. Автор письма сообщает жителям Пароса, что иудеи имеют полное право соблюдать национальные обычаи и священные ритуалы, а также отмечает, что иудеи имеют полное право тратить деньги на общие трапезы и священные ритуалы. В этой связи автор вспоминает запрет, принятый по инициативе Гая Цезаря, на проведение в Риме собраний любых религиозных сообществ (тиасов), кроме иудейских. Автор письма полностью поддерживает этот запрет, как и разрешение иудеям собираться.

Этот запрет на деятельность религиозных сообществ позволяет подумать, что здесь речь может идти либо о Гае Юлии Цезаре, либо об Августе. Деятельность тиасов (религиозных сообществ) запрещали оба.[73] Как отмечает французский комментатор, формально говоря, Гаем Цезарем могли бы быть названы также Германик (брат императора Клавдия) и Калигула[74]. Последние два варианта, правда, менее правдоподобны с исторической точки зрения, что возвращает нас опять ко времени Гая Юлия Цезаря или Августа. Выбрать, в свою очередь, между этими двумя политиками достаточно сложно, но, видимо, все же у нас несколько больше шансов считать, что здесь речь идет о Гае Юлии Цезаре.

С историко-юридической точки зрения данный документ интересен также своим определением общественной жизни иудеев в рамках античного города как коллегии, а не как «политевмы»[75], что более привычно в восточной половине Средиземноморья.

нового? С точки зрения автора данной работы, первое предположение в данном и предыдущем случае (см. предшествующее примечание) более вероятно.

[69] Имеется в виду либо синагога, либо здание своего рода общинного центра. Источник, к сожалению, не дает возможности уточнить этот вопрос.

[70] Имеются в виду магистраты, ответственные за снабжение города продуктами питания.

[71] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 213–216.

[72] Гай Юлий и Гай Цезарь — разные лица.

[73] Suet. Div. Iul., 42, 4; Div. Aug., 32, 3.

[74] *Saulnier C.* Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe. P. 189–190.

[75] Об организации иудейских общин в диаспоре и их юридическом статусе см. подробно две статьи С. Апплебаума: *Applebaum* S. The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora; The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora. Обе статьи опубликованы в сборнике: The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. 1. P. 420–463; 464–503. Принципиальное значение имеет также опубликованная несколько ранее одна статья В. Чериковера: *Tcherikover V.* Prolegomena // Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I / Ed. by V. Thcerikover in collaboration with A. Fuks. Cambridge (Mass.), 1957. P. 5–10.

4. Подведение итогов

Рассмотренный материал законов времени Цезаря и Августа позволяет сформулировать целый ряд выводов. Содержащиеся в 14-й и 16-й книгах «Иудейских древностей» Иосифа Флавия законы, касающиеся прав иудеев, следует считать подлинными, но сохранившимися не идеально и не полностью отражающими те оригиналы документов, которые видел в архивах сам Иосиф Флавий. Приведенные факты показывают не только хаотичное и достаточно бессистемное расположение самих документов. Часть текстов документов произвольно сокращена самим Иосифом Флавием, в некоторых случаях перед нами следы явных искажений, возникших, видимо, в результате ошибок переписчика.

В целом рассмотренное законодательство очень эффективным не было. Повтор одних и тех же решений с минимальным временным интервалом говорит только о том, что каждое предыдущее решение не исполнялось.

Имеющийся материал позволяет говорить о том, что и Гай Юлий Цезарь, и Август по меньшей мере хотели провести в жизнь законы общегосударственного значения, касающиеся иудеев. Так, Гай Юлий Цезарь издал закон об освобождении иудеев от военной службы, мыслимый именно как обязательный для всего государства, но общая неразбериха в государстве последних лет республики исключала возможность долгосрочного существования такого закона.

Эффективность всех этих законодательных норм остается неясной и проблематичной. Так, если говорить о справедливости налогообложения, столь часто упоминаемой в документах, то у нас практически нет данных, позволяющих сказать, что такое воплощение этой «справедливости» означало отмену хотя бы одного из тех налогов, на существование и введение которых иудеи жаловались.

Политика Августа имела ряд существенных отличий. Законы его времени, касающиеся иудеев и иудаизма, по форме являются локальными, не относящимися к государству в целом[76], но по своему духу их следует отнести к общегосударственным, что видно как по фразеологии, так и по восприятию этих законов иудеями. Неслучайно, конечно, в цитировавшейся псефизме из Сард появляются слова о восстановлении сенатом и народом Рима свободы и отеческих законов иудеев. Действительно, законы Августа не оставляли сомнения, что именно так, как принцепс определил для одного конкретного региона, должно быть и во всех других областях государства, где живут иудеи[77]. Конечно, император действовал исключительно из политического расчета, но в любом случае не очень удачные попытки Гая Юлия Цезаря и более результативные мероприятия в этом направлении его приемного сына заложили прочную базу для взаимоотношений между иудеями и языческим Римом.

Принципиально важен в этой связи вопрос: в чем же именно состояла основа компромисса языческого Рима и иудеев? Какие именно условия удовлетворили обе сто-

[76] Факты показывают, что для расчетливого политика, каковым являлся Август, иное было просто невозможно. Основное в религиозной политике первого принцепса заключалось в реставрации традиционных ценностей и верований римского общества. На общегосударственном уровне Август относился к восточным богам и культам с презрением (см.: *Межерицкий Я.Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии. С. 202–222, в особенности с. 216).

[77] Здесь, конечно, нужно сделать одну существенную оговорку. Автоматического переноса законов, касающихся иудеев в одной провинции, на другую не происходило. Однако в случае обращения с петицией положительное решение было гарантировано. (Именно это, кстати, и показывает пример цитировавшейся выше псефизмы из Сард, обстоятельством для принятия которой послужили петиции иудеев двух провинций — Киренаики и Азии.) Особенности римской правовой системы и политического устройства исключали — во всяком случае в идеале — самовольное вмешательство верховной власти в дела местного населения, когда население об этом не просило.

роны и позволили избежать печально известных кровавых конфликтов на Ближнем Востоке?

Во всех без исключения упоминавшихся выше документах встречаются слова о законности соблюдения иудеями отеческих обычаев и их жизни по законам предков. Можно ли определить, что именно это означало и как следует воспринимать эти слова?

Комбинация сведений из всех отмеченных документов позволяет ответить на этот вопрос. Самая полная формулировка «жизни по своим законам»[78] содержится в приведенном выше отрывке псефизмы из Сард. Здесь мы встречаем право собраний для исполнения отеческих обычаев, право на своего рода автономию — на общинную организацию в рамках города. К этому следует также добавить право на использование своих правовых норм во внутренних взаимоотношениях между членами общины. Из других документов видно, что существенной частью «жизни по своим законам» были и два следующих момента, определявших характер взаимоотношений иудеев с городами и городской администрацией. Это проблема «гражданских» прав (исополития) и справедливости налогообложения (исономия). В первом случае, правда, подразумевалось предоставляемое именно *в целом* право иудейской общине свободно жить по законам предков, а не предоставление каждому иудею гражданских прав данного конкретного полиса[79]. Последнее решалось в индивидуальном порядке, а сложности с реальным определением гражданских прав иудеев объясняются лишь особенностями языка Иосифа Флавия, нашего основного в данном случае источника. Всегда тогда, когда он затрагивает данную проблему, Иосиф употребляет расплывчатые понятия, смысл которых в целом совершенно ясен, однако любая попытка определить суть вопроса о гражданских правах иудеев с юридической точностью наталкивается на непреодолимые препятствия историко-филологического характера. Иосиф Флавий либо не знал, как выразить точно то, что он хотел в данном случае сказать, или же точность определений его интересовала гораздо меньше, чем современного исследователя. Действительно, наиболее часто употребляемые им термины — ἴση τιμή (Contr. Ap., II, 35) — «равенство привилегий»; ἰσομοιρία (Bel. Jud., II, 487) — «равенство условий»; ἰσονομία (Ant. Jud., XII, 8) — «равенство в законах»[80] — в принципе понятны, но никак не позволяют ответить на важный вопрос: как понимать по сути тот или иной термин применительно к каждому конкретному городу и ситуации в нем?

При подведении итогов представляется необходимым отметить следующее: взаимонепонимание иудеев с языческим окружением лишь в принципе было универсальным, однако оно никогда не было фатальным и лишь в отдельных случаях взаимонепонимание переходило в настоящий конфликт и межэтническую напряженность. В основе этого взаимонепонимания лежало желание иудеев обеспечить самих себя возможностью жить по законам предков. Однако же осуществление этого желания в полной мере в общинах диаспоры автоматически ставило бы иудеев вне того общества, в рамках которого они жили. Дело в том, что максимальная степень реализации

[78] Интересно отметить, что В. Чериковер, автор фундаментального труда о жизни иудеев эллинистического времени, пишет, что понятия «отеческие законы» и «жизнь по отеческим законам» остаются в науке неисследованными, хотя значение этих понятий применительно к истории иудеев рассматриваемого времени весьма важно (см.: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. P. 83). Со своей стороны, в этой связи хотелось бы отметить, что в принципе определение сущности «жизни по своим законам» весьма просто, ибо — как будет показано на следующей странице — один источник содержит полную расшифровку того, как это следует понимать. Основная же проблема заключается в ином — в определении, как соотносилась теория с реальной жизнью.

[79] Об этом см.: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. P. 296–332 (глава — Jewish Community and the Greek City); а также статья С. Апплебаума, о которой упоминается в примеч. 4 к данной статье.

[80] Имеется в виду одновременно и равенство перед законом, и применение одних и тех же законов ко всем гражданам данного города.

требований иудеев означала бы в реальных условиях общества того времени жизнь с максимумом льгот с минимальными обязанностями или даже вовсе без них.

Однако же в абсолютном большинстве регионов Римской империи отмеченные требования иудеев не были слышны вовсе, что, вероятнее всего, означает либо малочисленность иудейских общин, запросы которых общество могло позволить себе оставлять без внимания[81], либо особый статус иудейских общин, как бы «устранявший» такого рода проблемы. Так, римское гражданство иудеев Рима автоматически делало для них ненужными обращения с такого рода петициями.

Вполне вероятен, наконец, третий вариант объяснения. Не исключено, что в отдельных случаях иудеи и не выдвигали никаких требований, способных вызвать раздражение у представителей окружающего общества, предпочитая договоренности. У нас нет возможностей точно определить, насколько велико могло быть количество тех, кто был настроен на компромисс. На наш взгляд, все же неправомерно a priori заявлять, что таковых было мало[82].

Если бы это было так, то римско-иудейский конфликт в конце республики и в первые десятилетия принципата был бы всеобщим и охватывал бы все регионы государства, складываясь в своего рода «еврейский вопрос», подобный тому, с которым столкнулась Европа в Новое и Новейшее время. **Однако необходимо считаться с тем, что ничего этого в языческом римском обществе не было**. Иными словами, в целом в римском государстве количество иудеев, готовых ради соблюдения всех предписаний веры пойти на конфликт с обществом, было не столь уж велико, а у языческого общества в конечном счете не было никаких оснований для систематического преследования адептов иудаизма. Большинство иудеев — особенно в диаспоре — предпочитало решать этот *действительно* фундаментальный для себя вопрос поиском обходных путей и всяческих компромиссов.

Действительно, факты показывают, что конфликт иудеев с окружающим миром был фатальным и универсальным лишь в теории. За пределами Палестины, Египта и некоторых районов Малой Азии в реальной жизни конфликта иудеев с окружающим миром не было: иудеи не писали петиций кому бы то ни было о предоставлении себе особых прав, верховные власти не сталкивались с необходимостью решать такого рода проблемы, а известные в I в. н.э. случаи высылки иудеев из Рима объяснялись не реакцией властей на петиции иудеев о своих правах, а озабоченностью центральной власти по поводу возрастания популярности иудаизма (и христианства) в определенных кругах общества.

Иными словами, иудеи диаспоры в большинстве регионов предпочитали сохранять себя, свои ценности и свою культуру без петиций, без противопоставления самих себя окружающему миру, путем обходных «маневров».

Рассмотренный материал вполне позволяет говорить о толерантности античного языческого общества по отношению к иудеям[83]. Она очевидна, но своеобразна и требует осмотрительного к себе подхода. Действительно, императоры и представители верховной власти более низкого ранга отвечали на петиции иудеев благосклонно. Однако ни один документ, определяющий эту толерантность общества по отношению к иудеям, не является общегосударственным по своему характеру законом. Это не более чем рескрипты по одному конкретному вопросу, относящиеся к делам одного конкретного поселения.

Иными словами, решения, касающиеся Смирны, не распространяются автоматически на иудеев, живущих, к примеру говоря, в Эфесе. У последних, правда, оставалась

[81] Напрашивается предположение о том, что иудейские общины за пределами Малой Азии и Египта были несколько беднее и малочисленнее, чем в этих регионах, но прямых доказательств этому нет.

[82] *Kasher A.* The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima. P. 17.

[83] См. подробно: *Askovith D.* The Tolerating of the Jews under Julius Caesar and Augustus. N. Y., 1915.

надежда на то, что в случае их собственной петиции к императору принцепс отреагирует аналогичным образом. Эта в принципе гарантированная надежда на то, что верховная власть отнесется к их запросам столь же благосклонно, как и к петиции иудеев соседнего города, в сочетании с подтверждаемым в каждом документе правом жить по законам предков и стала, судя по всему[84], основой взаимоприемлемого компромисса, который позволил избежать в Малой Азии столкновений, волнений и восстаний в городах с многонациональным населением.

Приведенный материал позволяет сформулировать также следующий вывод: официальное положение иудеев и иудаизма в рамках Римской республики и языческой Римской империи было урегулировано с юридической точки зрения таким образом, который в теории устраивал и иудейские общины, и римскую власть, и администрацию греческих городов.

Однако внимательный анализ приведенных документов и материалов показывает, что по большому счету все рассмотренные нормы ничем не были подкреплены, являясь всего лишь рекомендациями верховной власти, как следует поступить в том или ином случае. В результате чаще всего многое из того, о чем выше шла речь, оказывалось декларацией. Особенно это касается всех законодательных решений, принятых Цезарем и Антонием. Однако было бы неправильно впадать и в другую крайность. Все необременительное, естественно, соблюдалось в полном объеме, ибо Рим — до тех пор, пока тот или иной народ не бунтовал и не злоумышлял, — не имел оснований относиться к представителям такого народа плохо.

Особо хотелось бы также подчеркнуть, что взаимоотношения Рима и иудеев как в республиканское, так и в императорское время нельзя назвать какими-то особенными по сравнению с взаимоотношениями римского государства и других народов. Специфические, привходящие моменты привели к тому, что до наших дней сохранилось гораздо больше документов, касающихся взаимоотношений Рима и иудеев, нежели Рима и других народов, однако у нас нет никаких оснований видеть во взаимоотношениях двух народов что-то особо исключительное, не считая, конечно, уже упомянутых выше завышенных и нереалистических требований иудеев к окружающему обществу[85].

Summary

A.G. Grushevoy
Jews and Judaism in Roman Legal Documents: the 1st century B.C.—the 1st century A.D.
(Official documents of Roman times in books XIV and XVI of *Antiquitates Judaicae* by Flavius Josephus)

The regulation of legal and political relations with Roman State at the break of the era was a significant event in the life of the Jews of Eastern Mediterranean countries in antiquity. If some time before, in the second century B.C., the relations between the two peoples were episodic and mostly benevolent due to the absence of a base for any conflict, with the progress of Roman conquests those

[84] Такую оговорку приходится делать потому, что менталитет людей того времени нам до тонкостей все же неизвестен.

[85] Достаточно сопоставить три тома хрестоматии М. Штерна «Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме» (М., 1997; М., 2000; М., 2002) с хрестоматией аналогичного характера: Древние германцы. Сб. документов / Сост. Б.Н. Граковым, С.П. Моравским и А.И. Неусыхиным. Ввод. ст. и ред. А.Д. Удальцова. М., 1937. Сопоставление объема хрестоматий говорит само за себя.

relations began to change gradually because the Roman power appeared to be in certain sense more burdensome than that of the Hellenistic monarques.

A gradual absorption of Asia Minor and Near East by Rome was accompanied by a long period of political instability (civic wars) and by sudden growth of exploitation of the provinces. That was why, when the political situation grew more stable and predictable (with Caesar and then Augustus coming to power), the Jews began to address to the Roman authorities petitions requesting to protect them from numerous troubles including various obligations and paying of taxes.

Due to Flavius Josephus, we have a lot of detailed information concerning complaints of the Jews to Roman authorities from the province of Asia, and also about the decisions of Roman authorities concerning the Jews of the province Asia, Cyrenaica and Palestine.

The bulk of complaints of the Jews from cities of Asia Minor—the concrete cities are not specified—were given to Marcus Vipsanius Agrippa (husband of Augustus' daughter) with the request to examine certain violations on the part of the administration of Hellenistic cities. Those violations were as follows. The Jews were forced to appear at court sessions on the days of Sabbath. The Jews were prohibited to send money to Jerusalem for the Temple necessities. The Jews complained also about being forced to serve in the army and to perform public duties in the cities.

The main point of the problem lies in the fact that the Jews appeared to be "bad citizens" and desired to preserve themselves in this capacity. I think it would be necessary to make one thing more precise here. We are speaking about the Jews who were active in political life. The Jews in the Diaspora communities were not, for the most part, active fighters for any matter at all, being poor and having hard conditions of life. As to the politically active Jews in the Diaspora communities, they did not wish to observe the standards of civic life of a Greek (or Hellenistic) city, they had no wish to pray to the same gods as the majority of such a Greek (or Hellenistic) city did; they had no wish to pay the same taxes as the majority of the city population, but in the same time they wished to have some privileged position in the city as would permit them to live according to the ancestors' laws.

The attractiveness of city privileges for the Jews may be explained in the following sense. Those privileges gave different forms of financial profit to those who possessed them: some benefits or even the immunities from paying different taxes.

The petitions of the Jews to the Roman authorities with request to save them from different forms of oppression have a very different meaning from the Greek and Hellenized population's point of view. The city councils of the Greek cities in Asia Minor whose politics oppressed to a certain degree the Jewish communities in fact lead no real anti-Jewish politics. In the concrete historical conditions of the 1st century B.C.—1st century A.D., the administration of the Greek cities, having no possibility to provide all citizens with life of comfort, acted in the only acceptable way and was forced to oppress not the Jews as such, but people whose behaviour was considered anti-civic or unacceptable. Writing their above-mentioned complaints, the Jews expressed their longing for such people's freedom from the community which is never attainable in any society of any epoch: life with maximum of privileges and benefits and with no obligations at all.

It is necessary to underline here that such style of behaviour was in no way provocative on the Jews' part, on the subjective level. The Jews appealing with such requests but defended their right to profess their own faith and to live according to their own standards of life, not understanding sincerely why the Greeks would not (or could not) to satisfy their simple and natural (as they seemed to them) requests.

Before considering the reaction of Roman authorities to those petitions, it would be necessary to underline two particular features. If the requests of the Jews for an especial attitude to them were universal for the whole Empire, the degree of expression of those requests was very different in different parts of the Empire. Beyond Palestine, only in Asia Minor and in Egypt we can observe real inter-ethnical tension connected with above-mentioned requests of the Jews. The intervention of the authorities in the problems of the Jews was necessary only in these regions.

As for the other regions where the Jews lived—Northern Africa, Syria, Greece, Italy—the sources contain no examples of requests from the Jews to the authorities. We have also no mention of any reaction of the authorities to those requests. Two variants of explanation can be found here.

It is possible to think that the Jewish communities were not great and powerful in some regions. This fact may explain the weakness of the Jewish requests, which provoked in such a case no public

effect. The authorities could afford to give no response to the requests of the Jewish population. The second possible explanation is related mostly to Rome where the number of Jewish population was great. The Jews of Rome, having received Roman citizenship, were not supposed to fight for their right to live according to the ancestors' laws. The most privileged civic status in the pre-Christian Roman society obtained by them gave them such a privilege automatically.

In the XIVth and XVIth books of the *Jewish Antiquities* by Flavius Josephus we have the translation of 31 legal documents concerning the Jews—mostly of Asia Minor, but also of Palestine and Cyrenaica. These documents can be considered authentic.

The scientific literature of our time has qualified these documents as a kind of privileges for the Jews. This qualification is not exact, because these documents are not privileges. They represent not the all-state obligatory laws concerning the Jews but a series of decisions concerning the Jews in individual cities or regions. These documents are to be qualified as vague good intentions which the Roman authorities would like to introduce in answer to the complaints of the inhabitants of one concrete city. At the same time the Roman authorities had no power to realize them (under Caesar's government), or (under Augustus) had no great interest in putting them into practice. Thorough analysis of the documents in the Flavius' books shows that all these legal acts were supported by nothing, being only the recommendations of the supreme authorities how it would be better to act in this or that case.

In other words, the decisions concerning the Jews, for example of Smyrne, do not cover automatically those of Ephesos, or any other city. The latter could still hope that the Emperor would react to their own petition in the analogous style. This in some way guaranteed hope for a benevolent reaction of the supreme authorities to their own requests, similar to the petition of the Jews of a nearby city; the guaranteed right to live according to the ancestors' laws was—as we can imagine—the base for a compromise suitable for all parties: to the Jewish population, as well as to the Roman authorities. This compromise has a serious historic value because it has given both parties the possibility to avoid all kinds of inter-ethnical conflicts and tensions in Asia Minor, which were so characteristic for the first-century Palestine.

It is necessary to underline the following problem in the summing up. Mutual absence of understanding between the Jews and the gentile population living around them was universal only in theory. This absence of understanding never was fatal and only in separate cases developed into a real conflict or into inter-ethnical tension. The number of those who actually intended to fight Roman authorities and to oppose Roman society was really great only in Palestine. As to the Diaspora communities, we have every reason to think that the greatest part of the Jews from those communities preferred to make compromises with Roman authorities.

Otherwise the Romano-Judean conflict in the end of the Republic and in the first decades of the Empire would be universal and covering all the regions of the State, forming a kind of "Jewish problem" which existed in the history of Europe in the modern and contemporary epochs. But we have to remember that nothing of this kind ever existed in the pre-Christian Roman society.

Е.И. Кычанов

Билики Чингис-хана

Весной 1206 г. на курилтае представителей знати объединенной Монголии Темучжин был возведен на всемонгольский престол с титулом Чингис-хана (хана над ханами). Появилось мощное монгольское государство, воплощение лучших качеств полуторатысячелетнего существования кочевой государственности в Центральной Азии. Государство, которое оказало значительное влияние на мировую историю.

У нас не так много источников, чтобы пытаться понять, какие идеи двигали лично Чингис-ханом и его сподвижниками в созидании монгольского государства, в организации власти. И в этом плане бесценным источником являются *билики* (поучения) Чингис-хана, частично записанные великим историком Чингисовой эпохи Рашид-ад-дином примерно через 70–75 лет после смерти великого хана[1]. Вполне естественно, что его интерпретация была несколько субъективной. Рашид-ад-дин писал, что он «привел от себя эти билики»[2].

Билики — поучения, наставления, передаваемые от одного поколения к другому; сыновья должны были следовать *биликам* отцов, а малые принимать наставления старших[3]. В монгольском государстве *билики*, которые государь был обязан издавать[4], доводились до сведения сотников и тысячников в начале и конце каждого года, по-видимому, в ставке самого Чингис-хана и его преемников. Это были не просто поучения, часть их носила форму приказа (указа), которые могли приобрести характер прецедента и стать наряду с «Ясой» (Сводом законов) законом, ибо, если кто-то из правящего клана (*урук, уруг*) нарушал «Ясу», его можно было наказать «согласно биликам»[5].

Можно только сожалеть о том, что до наших дней дошло немного *биликов* Чингис-хана. Монгольское государство управлялось ясой-законом, ясун-обычаем и биликом (поучением, указом государя).

Чингис-хан, как в то время верил он сам и его окружение, был избран, предопределен, по словам шамана Кокчу, «ниспослан» Вечным Синим Небом, верховным божеством монголов. «Небо повелело мне править всеми народами»[6], — говорил он сам о себе. Свою раннюю седину Чингис-хан рассматривал как знак власти, данной ему Небом. «Однажды в молодые годы Чингис-хан встал на рассвете, а в его чубе... уже побелело несколько волосков. Приближенные задали [ему] вопрос: „О, счастливый государь, возраст твой еще не достиг порога старости, почему же в твоем чубе появилась седина?“ В ответ он сказал: „Так как всевышний господь пожелал сделать меня главою и старейшиною *туманов*[7] и тысяч и водрузить *бунчук*[8]... моего благо-

[1] *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2 . Пер. с перс. О.И. Смирновой. М.–Л., 1952. С. 259–265.
[2] Там же. С. 260.
[3] Там же. С. 259.
[4] Там же. С. 262.
[5] Там же. С. 263.
[6] *Владимирцов Б.Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002. С. 168.
[7] *Туман, тумен, тьма* — десять тысяч воинов.
[8] *Бунчук* — знамя.

© Е.И. Кычанов, 2006

родства, то он проявил на мне знак старости, который является знаком старшинства“»[9].

В идеальном Монгольском государстве народ «упорядочен». По словам Чингисхана, у такого народа сыновья следуют *биликам* отцов, младшие братья слушают старших, муж полагается на свою жену, жена следует повелениям мужа, свекры одобряют невесток, невестки почитают свекров, великие защищают малых, а малые принимают наставления старших, люди, пользующиеся всеми благами, обогащают население страны и оказывают ему поддержку, народ не пренебрегает обычаями и законами, принимает во внимание соображения разума и обстоятельств и не становится противником управителей государства[10].

Управители государства — его основа, и поэтому большая часть *биликов* посвящена тому, какими должны быть правители и военачальники.

Начальником, лицом, которому доверено управление, от главы десятка до темника может быть только тот, «кто в состоянии содержать в порядке свой дом»[11]. «В доме все походит на хозяина. Если муж на охоте или на войне, жена должна содержать дом в порядке и прибранным... [Такая жена], естественно, создает хорошую репутацию мужу, возносит его имя, и [муж ее] на общественных собраниях возвышается словно гора. Хорошие качества мужа узнаются по хорошим качествам жены. Если жена дурна и неразумна, беспутна и непорядлива, то и муж по ней познается»[12]. «Каждый, кто может очистить от зла свое внутреннее, сможет очистить от воров [целое] владение»[13].

Кто в состоянии управлять семьей, сможет управлять и государством. Это одно из положений конфуцианства, которое зачастую носит общечеловеческий характер. Было бы, вероятно, необоснованно полагать, что мысли Чингис-хана были навеяны исключительно его знакомством с учением Конфуция, но столь же невозможно отрицать такое влияние, естественно не прямое, а опосредованное, хотя бы через чжурчжэньских и цзиньских чиновников. Известно, что после 1196 г. за содействие цзиньским войскам в войне с татарами Темучжин получил от цзиньского генерала Ваньянь Сяна чин *джаутхури*, который толкуют как чин сотника[14]. Есть версия, что где-то между 1187–1195 гг. Темучжин пребывал в чжурчжэньском государстве Цзинь[15]. Чжао Хун, автор «Полного описания монголо-татар», полагал, что «Чингис-хан в малолетстве был захвачен в плен цзиньцами, обращен в рабство и только через десять с лишним лет бежал»[16]. Пребывание Темучжина в юном возрасте в плену в Цзинь, равно как и более позднее посещение им Северного Китая, трудно как доказать, так и опровергнуть. Но в его *билике* о том, что тот, кто способен управлять семьей, сможет управлять и государством, не исключен, пусть опосредованный, китайский след.

Кочевое государство по своему государственному строю было военно-административным. Население было разверстано на десятки, сотни, тысячи, точнее, на такие группы людей, которые могли и были обязаны выставить десять, сто, тысячу или десять тысяч (*тумен*, *туман*, *тьму*) воинов. Поэтому *билик* Чингис-хана гласил: «Каждый, кто может, как это положено, выстроить в бою десять человек, достоин

---

[9] *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. С. 265.

[10] Там же. С. 259.

[11] Там же. С. 260.

[12] Там же. С. 261.

[13] Там же. С. 260.

[14] *Кычанов Е.И.* Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. Чингис-хан: личность и эпоха. М., 1995. С. 104.

[15] *Ratschnevsky P.* Cinggis-Khan. Sein Leben und Wirken // Münchener Ostasiatische Studien. Bd 32. Wiesbaden, 1983. S. 46.

[16] Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Факсимиле ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и приложения Н.Ц. Мункуева. М., 1975 (Памятники письменности Востока. XXV). С. 49.

того, чтобы ему дали тысячу или туман, он сможет выстроить их в бою»[17]. «Каждого эмира десятка, который не в состоянии построить в бою своего десятка, мы обвиним вместе с женой и детьми, а из его десятка выберем кого-нибудь в качестве эмира, и таким же образом мы [поступим с эмирами] сотен и тысяч и эмиром-темником». За неумение управлять и командовать войсками следовала общесемейная ответственность.

Старайся относиться к другому как к самому себе (конфуцианский тезис о *жэнь*– «гуманности»). Этот *билик* Чингис-хана был обращен к военачальникам. Военачальник и воин в любом состоянии должны быть готовы исполнить свой долг. «Добрым можно назвать только того коня, который хорошо идет и откормленным, и в полтеле, и одинаково идет, будучи истощенным. Коня же, который хорошо идет [только] в одном из этих трех состояний, добрым назвать нельзя»[18]. Начальником достоин быть «тот человек, который сам знает, что такое голод и жажда, и судит потому о состоянии других, тот, который в пути идет с расчетом и не допускает, чтобы [его] войско голодало и испытывало жажду, а скот отощал»[19].

Младший начальник, придя к старшему, не должен «ничего говорить до тех пор, пока этот старший не задаст вопроса. И тогда пусть он, согласно этому вопросу, дает должный ответ...»[20]. Ибо слово, сказанное прежде вопроса начальника, может быть и не услышано. А «слово, которое сказано, подумав... его нельзя вернуть»[21]. Во всех делах, полагал Чингис-хан, нужны были «осторожность и осмотрительность»[22]. «Каждый из эмиров *тумана*, тысячи, сотни должен содержать в полном порядке и держать наготове свое войско с тем, чтобы выступить в поход в любое время, когда прибудет *фирман* и приказ, безразлично ночью или днем»[23]. Таковым, следуя *биликам*, должно было быть управление упорядоченным народом Монголии.

Однако вне Монголии еще оставались «неупорядоченные и безрассудные народы»[24]. Средством их упорядочения была прежде всего война (карательный поход как наказание — одно из древних положений традиционного китайского права). Как-то Чингис расспрашивал своих приближенных — в чем радость и наслаждение мужа, знатного воина, *нойона*. Часть из них утверждала, что радость жизни в охоте — «для мужчины [величайшее] наслаждение заключается в том, чтобы выпускать [ловчих] птиц», «охотиться в пору весенней зелени», «наслаждение человека в охоте»[25]. Однако Чингис-хан, который тоже любил охоту, «соизволил сказать»: «Вы не хорошо сказали! [Величайшее] наслаждение и удовольствие для мужа состоит в том, чтобы подавить возмутившегося и победить врага, вырвать его с корнем и захватить все, что тот имеет, заставить его замужних женщин рыдать и обливаться слезами, [в том, чтобы] сесть на его хорошего хода с гладкими крупами меринов, [в том, чтобы] превратить животы его прекрасноликих супруг в ночное платье для сна и подстилку, смотреть на их разноцветные ланиты и целовать их, а их сладкие губы цвета грудной ягоды — сосать»[26]. Война походила на охоту: «Мы отправляемся на охоту и убиваем много изюбрей, мы выступаем в походы и уничтожаем много врагов. Поскольку всевышний господь указал [нам] путь, это [нам] легко удается»[27]. Хорошие, удачливые

[17] *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. С. 260.
[18] Там же. С. 262.
[19] Там же. С. 260–261.
[20] Там же. С. 260.
[21] Там же. С. 261.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 264.
[24] Там же. С. 259.
[25] Там же. С. 265.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 261.

воины — как купцы, которые «твердо уверены в получении барыша»[28]. Якобы с вершин Алтая, окинув взором [свои] орды, слуг и окружение, Чингис-хан соизволил сказать: «Мои старания и намерения в отношении стрелков... и стражей, чернеющих словно дремучий лес, супруг, невесток и дочерей, алеющих и сверкающих словно огонь, таковы: усладить их уста сладостью сахара [своего] благоволения и украсить их с головы до ног тканными золотом одеждами, посадить их на идущих покойным ходом меринов, напоить их чистой и вкусной водой, пожаловать для их скота хорошие травяные пастбища»[29].

Таким образом, война это карательный поход против тех, кто «неупорядочен», война подобна охоте, и, как на охоте, ее главная цель — получение добычи. Вся практика внешних войн, которые вел лично Чингис-хан, полностью подтверждает эти его поучения. Он воевал за благополучие своего клана: «После нас члены нашего *уруга* оденутся в затканные золотом одежды... и будут вкушать вкусные и жирные яства, будут садиться на красивых коней и обнимать прекрасноликих жен»[30].

Члены *уруга* не подлежали обычному порядку наказания за совершенные преступления. «Если кто-нибудь из нашего *уруга*, — наказывал Чингис-хан, — единожды нарушит *ясу*, которая утверждена, пусть его наставят словом. Если он два раза [ее] нарушит, пусть его накажут согласно *билику*, а на третий раз пусть его сошлют в дальнюю местность. ...После того как он сходит туда и вернется обратно, он образумится. Если бы он не исправился, то да определят ему оковы и темницу. Если он выйдет оттуда, усвоив *адаб* (законы поведения) и станет разумным, тем лучше, в противном случае пусть все близкие и дальние [его] родичи соберутся, учинят совет и рассудят, как с ним поступать»[31].

Род Чингиса, его *уруг*, страдал от пьянства. Поэтому в *биликах* Чингис-хана этому пороку отведено достаточно много места. Чингис-хан осуждал пьянство: «Когда человек, пьющий вино или водку, — поучал он, — напьется, он становится слеп — ничего не в состоянии видеть. Он становится глух — не слышит, когда его зовут. Он становится нем — когда с ним говорят, не в состоянии ответить. Когда он напьется, то похож на человека при смерти: если он захочет сесть прямо, то будет не в состоянии [это сделать], точно так как оцепенел бы и обалдел человек, которого хватили по голове. В вине и водке нет ни пользы, ни разума, ни доблестей и нет также доброго поведения и доброго нрава: [во хмелю] люди совершают дурные дела, убивают и ссорятся. [Вино] удерживает человека от того, что он знает, и от искусств, которыми он обладает. Оно становится завесою [или преградою] на его пути и для его дела. И он бывает таким, что теряет определенный путь и, [как помешанный] внеся пищу и скатерть в огонь, потом [погружает их] в воду. Государь, который пристрастен к вину и водке, не в состоянии вершить важных дел и издавать *билики* и [устанавливать] важные обычаи. Эмир, пристрастный к вину и водке, не в состоянии держать в порядке дел ни тысячи, ни сотни, ни десятка [своего войска] и не в состоянии завершить их [благополучно]. Телохранителю, который пристрастен к вину, строжайше воздается, его постигает великая кара»[32].

«Люди *карачу*, иначе говоря, простолюдины... пристрастные к хмельным напиткам, пропивают полностью коня, стадо и все, что у них есть, и становятся нищими. Служилых людей, пристрастных к винопитию, судьба непрерывно мучает и тревожит. Эти хмельные напитки не смотрят на лицо и на сердце, они [одинаково] дурма-

[28] Там же. С. 262.
[29] Там же. С. 263.
[30] Там же. С. 262.
[31] Там же. С. 263–264.
[32] Там же. С. 262.

нят и добрых и злых и не спрашивают: плох [человек] или хорош. Они дурманят руки, так, что те лишаются способности схватить и искусности в [своих действиях]. Они дурманят ноги, и те перестают двигаться и ходить. Они дурманят сердце, и оно не в состоянии здраво мыслить. Они выводят из строя все чувства и орудия мышления»[33].

Чингис-хан понимал, что от пьянства так просто не избавиться. В качестве ограничительной меры он постановил, что напиваться можно три раза в месяц. «Если уж нет средства против питья, то человеку нужно напиться три раза в месяц. Как только [он] перейдет за три раза — совершит [наказуемый] проступок. Если же в течение месяца он напьется [только] дважды — это лучше, а если один раз — еще похвальнее. Если же он совсем не будет пить, что может быть лучше этого? Но где же найти такого человека, который бы [совсем] не пил, а если уж таковой найдется, то он должен быть ценим!»[34].

Судя по разным источникам, чжурчжэни и монголы действительно много пили. При этом обычай гостеприимства требовал напоить гостя. Может быть, именно эти, направленные против пьянства, и есть подлинные и самые искренние *билики* Чингис-хана.

Завоевательные войны лично Чингис-хана, кровавые и жестокие, оставили недобрую память в Китае и Средней Азии. Но были народы, которые добровольно подчинились Чингис-хану — уйгуры и тюрки-карлуки. Есть один *билик* Чингис-хана, который призывает не грабить и не убивать местное население. «Среди [мирного] населения будьте смирны, как малый теленок, а во время войны кидайтесь в бой, как голодный ястреб, бросающийся на добычу». Слово «мирный» добавлено переводчицей О.И. Смирновой. «Среди населения будьте смирны, как малый теленок», — увещевает Чингис-хан своих воинов. Какое население имеется в виду? Население Монголии, свое собственное, родное? Или население добровольно покорившихся стран? Или уже покоренное население, «замиренное», как поняла переводчица? Нам думается, что действительно речь может идти о населении завоеванных стран. В «Юань ши» тоже есть эпизод, когда Чингис-хан высказался за сохранение жизни завоеванным народам. Один из его приближенных сказал ему: «Люди — основа государства. Если убивать людей, то какая польза государству от приобретенных территорий? При этом убивать невинных — это только укрепляет враждебные чувства. Это не намерение государя!» Тай-цзу [Чингис-хан] услышал и одобрил это[35].

Среди окружения Чингис-хана были люди, которые не одобряли чрезмерную жестокость в обращении с мирным населением. Монголы поначалу не знали, как поступить с огромным завоеванным пространством на севере Китая. Были такие, кто предлагал вырезать все население, разрушить города и большие поселения и превратить страну в пастбища. Но Чингис-хана убедили, что народ лучше оставить в живых, выгоднее облагать его налогами. Возможно, этот *билик* отражает тот период в развитии монгольской государственности, когда решались проблемы эксплуатации завоеванных народов. «Вот такие неупорядоченные и безрассудные народы, как только взошло солнце Чингиз-хана, подчинились ему, и его чрезвычайно строгая *яса* водворила у них порядок: тех, кто были мудрыми и храбрыми, он сделал эмирами войска, а тех, кого он нашел проворными и ловкими, поручив им стан, сделал заведующими табунами, невежд же, дав им плети, послал пасти скот»[36]. Это известный факт, что в войсках Чингис-хана и на разных должностях в государстве было много иноплеменников из числа покоренных народов.

[33] Там же. С. 262.
[34] Там же. С. 262–263.
[35] Юань ши (История [династии] Юань). Цз. 124. Шанхай, 1936. С. 1.
[36] *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей Т. 1. Кн. 2. С. 259.

В одном из *биликов* отражено устройство почтовой службы, столь успешно заимствованное монголами из Китая. Чингис-хан соизволил «повелеть убрать с больших дорог и трактов, являющихся общественными путями, валежник и мусор и все, что [может причинить] вред»[37].

Встает вопрос об аутентичности *биликов*, их сходстве с тем, что повелевал лично Чингис-хан при своей жизни. Естественно, что Рашид-ад-дин слышал и записывал *билики* в поздней передаче, вероятно иногда в тех формулировках, в которых они бытовали в правовой практике монгольского государства. Мы уже упоминали, что Рашид-ад-дин и не скрывал этого: «...так как по милости великого Господа я воспользовался этими положениями и привел от себя эти *билики*, то по причине этого наше спокойное, веселое и привольное житье продолжается до настоящего времени. В будущем вплоть до пятисот, тысячи и десяти тысяч лет, если потомки, которые появятся на свет и воссядут на ханство, будут так же хранить обычаи и закон Чингисхана, которые в народе ко всему применимы, и не изменять их, то с неба снизойдет помощь их державе и они всегда будут пребывать в радости и веселии»[38]. Они — это монголы, жители, народ монгольского государства, и Рашид-ад-дин не смешивает себя с ними. Он также приводит слова от имени Чингис-хана: «Еще он сказал: „Если великие люди [государства], которые будут при многих детях государей, что появятся на свет после сего, не будут крепко держаться закона, то дело государства потрясется и прервется, будут страстно искать Чингис-хана, но не найдут его“»[39].

Некоторые приведенные у Рашид-ад-дина *билики* — это рассказы о Чингис-хане, в которые включены слова Чингис-хана. «Еще он сказал. В то время, когда Чингизхан предпринял поход во владения Хитая и выступил на войну против Алтан-хана»... то обратился к небу с докладом о том, что поводом для войны служит месть за «старших родичей отца моего и деда, я же домогаюсь их (цзиньских императоров. — *Е.К.*) крови, лишь мстя [им]». Он просил «божественного вспоможения» и одержал победу над Алтан-ханом, «и его владения, и его дети очутились во власти [Чингизхана]»[40]. В последней фразе определенная передержка. Цзинь погибла в 1234 г., Чингис-хан умер в 1227. И при его жизни Цзинь еще не «очутилась в его власти». Рашид-ад-дин знал об этом.

Таким образом, тексты *биликов*, хотя бы части их, не могут быть прямо приписаны Чингис-хану. Сам Рашид-ад-дин озаглавил содержание части третьей своего труда как «Повествование о Чингис-хане, относительно его похвальных свойств, душевных качеств, о его избранных [отменных] обычаях, о прекрасных притчах, словах и *биликах*, которые он сказал по каждому определенному случаю, которые стали известны порознь и не по порядку от всевозможных лиц и из разных книг»[41]. «Разные книги» — это, вероятно, «Тайная история монголов», «Золотой свиток» (Алтан-*дафтар*), секретные хроники монгольской династии, к которым, как полагают, Рашид-ад-дин имел доступ. «Тайная история монголов» (Сокровенное сказание), «История династии Юань» (Юань ши) и «Сборник летописей» Рашид-ад-дина — три основных первоисточника о Темучжине — Чингис-хане, о его воцарении, о его первых преемниках на монгольском престоле. Поскольку во всех трех источниках основные события совпадают, то очевидно, что все они восходят к одному или нескольким общим. Это были те документы, которые хранились в «золотом сундуке» и не были доступны посторонним.

[37] Там же. С. 263.
[38] Там же. С. 260.
[39] Там же.
[40] Там же. С. 263.
[41] Там же. С 259.

Поэтому *билики* и «назидательные рассказы» Чингис-хана, независимо от того, дошли они до Рашид-ад-дина такими, как вышли прямо из уст Чингис-хана, или претерпели некоторые изменения, должны рассматриваться в качестве источника о принципах правления и личных суждениях Чингис-хана и приниматься на веру. *Билики* были фактически частью «Ясы» — систематизированного свода законов. Но «Яса» тоже не дошла до наших дней. Поэтому *билики* представляют собой значимый источник по истории раннего государства монголов, важный для понимания личных взглядов Чингис-хана, способствующий попыткам дать объективную характеристику его личности. *Билики* вошли в тот подраздел «Сборника летописей», который Рашид-ад-дин озаглавил «О качествах и обычаях Чингиз-хана», т.е. полагал их важной характеристикой личности великого хана.

Если следовать версии Рашид-ад-дина из его «Сборника летописей» и признать годом рождения Чингис-хана 1155 г., то в 2005 г. исполнилось 850 лет со дня его рождения, в 2006 г. — 800 лет со времени создания им объединенного монгольского государства. В различные времена историки разных народов неодинаково оценивали и оценивают личность Чингис-хана, его деяния и его эпоху. Автор этих строк полагает, что как в прошлом, так в настоящее время или ближайшем будущем не было, нет и не может быть однозначной оценки личности Чингис-хана. Касаясь одних и тех же фактов, одни историки возвеличивают героя, а другие оплакивают его жертвы. И те и другие бывают правы. Наверное, оценки деятельности исторических личностей большого масштаба, а также связанные с их деятельностью события следует оценивать, учитывая влияние этих событий на мировую историю. Чингис-хан, созданное им государство, деятельность его потомков, его *уруга* такое масштабное влияние на мировую историю оказали. В результате их действий Дальний Восток, Центральная Азия, Ближний Восток и Европа стали Евразией. Эпоха великих переселений народов была предшественницей Евразии, но Евразию еще не создала. Евразию породили монгольские завоевания и Монгольская империя. Цену этому каждый понимает по своему.

В заключение скажем, что в *биликах* Чингис-хана нашла отражение как раз его не разрушительная, а созидательная деятельность организатора Великого монгольского государства.

Summary

Ye.I. Kychanov

Chinggis-khan's *Biliques*

Biliques—"teachings" or "orders" of Chingis-khan, along with "traditions" (*yasun*) and "The Law" (*yasa*), were the three legislative bases on which early Mongolian state rested. *Biliques* were preserved only as a part of *Collection of Manuscripts* by Rashid-ad-Din. The paper is a research of Chingis-khan's *Biliques* estimating their role in the creation of the Mongol state.

Giovanni Stary / Джованни Стари

Чингис-хан в «Сокровенных хрониках маньчжурской династии»

Наряду с «Сокровенным сказанием монголов» существует второе дальневосточное монументальное произведение, которое в западной историографии определяется как «сокровенное». При этом речь идет о составленной при императоре Цяньлуне копии древнеманьчжурского труда «Тонгки фука аку хэргэн и дангсэ» («Деловые бумаги без точек и кругов»), китайское название «Цзю маньчжоу дан» («Первоначальный архив на маньчжурском языке»)[1].

Японское издание этой копии вышло под английским названием "The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty" («Сокровенные хроники маньчжурской династии»), кроме того, имеет маньчжурское название «Тонгки фука синдаха хэргэнь-и дансэ» («Деловые бумаги с точками и кругами»), а также китайское «Маньвэнь лаодан» («Старый архив на маньчжурском языке»)[2].

Как известно, здесь речь идет о хронологической, отчасти с перерывами, записи истории становления маньчжурского государства периода с 1607 по 1637 г.

Оба эти произведения, т.е. монгольское «Сокровенное сказание» и маньчжурские «Сокровенные хроники», резко отличаются друг от друга по своему происхождению и структуре. Поскольку характеристика этих произведений общеизвестна, то специально останавливаться на них здесь представляется излишним.

Известно также, по каким причинам их определили как «сокровенные».

Однако и то и другое затрагивают одну тему: становление двух азиатских империй, которое характеризуется выступлением на историческую арену таких личностей, как Чингис-хан и Хубилай с монгольской стороны, а Нурхаци и Хун-тайджи — с маньчжурской.

Предметом данного исследования является вопрос о том, в какой степени личность Чингис-хана оказала воздействие на политику с позиции силы маньчжурского правителя Нурхаци.

Оба маньчжурских правителя — Нурхаци и Хун-тайджи связывали свое политическое продвижение, в частности, с чрезвычайно действенной пропагандистской кампанией: так, провозглашая в 1616 г. свою собственную «Золотую» династию Айсинь, Нурхаци подчеркнул свои претензии на господство не столько идеальной, сколько реальной связью с чжурчжэньской династией Цзинь, т.е. «Золотым государством» XII в. Название династии недвусмысленно демонстрировало связь с чжурчжэньской династией маньчжурских предков. Его преемник — Хун-тайджи оправдывал свое право быть наследником монгольской империи тем, что он распространил не столько идеальный, сколько реальный рассказ о чудотворном обнаружении печати династии Юань[3].

[1] Tongki fuka akû hergen i dangse (Chiu Man-chou tang). Vols. I–X. Taipei 1969 (далее — TFAHD).

[2] Tongki fuka sindaha hergen i dangse (Man-wen lao-tang). Vols. I–IX. Tokyo, 1955–1963 (далее — TPSHD).

[3] Ср.: *Волкова М.П.* Зачем Абахаю понадобилась печать императора юаньской династии // Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1978. С. 19–26.

© Джованни Стари, 2006

Этот известный рассказ был впервые записан в древнеманьчжурских деловых бумагах, а именно в сообщении Доргоня, Иото, Сахаляня и Хоогэ, датированном 26-м днем 9-й луны 9-го года правления Сурэ-хана (5 ноября 1635 г.)[4]. Этот рассказ был включен и в более поздние исторические сочинения об основании маньчжурского государства, например, он есть в гл. 20 «Хуан-Цин кай-го фан-люэ» («Записки об основании династии Августейшая Цин»):

«Когда Тогон Тэмур, последний император юаньской династии, бежал в пустыню Гоби, он взял с собой государственную печать, которая после его смерти затерялась. Более чем через двести лет люди, пасущие овец у подножия горы, заметили, что в течение трех дней коза не дотрагивалась до травы, а только била копытами об землю. Когда же пастухи стали копать в том месте, то они обнаружили государственную печать [династии Юань]. Они передали ее Бошокту-хану, потомку юаньской династии, которого позже убил чахарский Лигдан-хан, также являвшийся потомком юаньской династии. Таким образом, государственная печать перешла к Лигдан-хану. После того как маньчжуры убили его, печать хранилась у его жены Сутай Фучинь. Доргонь заставил Сутай Фучинь выдать ему печать и передал печать маньчжурскому хану, так как она считалась драгоценностью, подаренной Небом»[5].

Итак, маньчжурские ханы, или, вернее говоря, их историки, попали в своего рода странную ситуацию, из которой они смогли выйти лишь путем вполне обоснованных положений государственной философии: ведь, с одной стороны, они являлись потомками уничтоженной монгольским врагом Чингис-ханом чжурчжэньской империи, императоров которой они должны были почитать согласно традиционному культу предков. Однако, с другой стороны, они являлись также наследниками именно того монгольского врага, потомки которого им теперь были нужны в качестве союзников при расширении претензий на власть и в борьбе против совместного злейшего врага — китайской империи Мин. Другими словами, по государственно-политическим причинам, т.е. чтобы не лишиться симпатии монгольских поданных, Нурхаци был вынужден изображать Чингис-хана, могильщика своих предков, положительным правителем.

Этот дипломатический эквилибристический маневр он осуществил, прибегнув к философской концепции «подаренного Небом *дао*», что пригодилось в первую очередь ему самому в борьбе против Китая.

Как известно, по классическому китайскому представлению, правитель для осуществления своей власти нуждался «в поддержке Неба». Ведь если властитель поступал несправедливо, то Небо отнимало у него право на правление и передавало его другому, а именно противнику.

Этим пониманием оправдывалось не только восстание с целью свержения согрешившего против Неба властителя, но и гибель какой-либо династии, а также провозглашение другой, «избранной Небом».

Нурхаци не раз пользовался этой концепцией для оправдания своей борьбы против Минов и представлялся как избранный Небом борец против китайской династии, которая, по его словам, совершила несправедливые поступки и тем самым лишила себя небесного покровительства. В качестве подтверждения антикитайских утверждений Нурхаци служили его бесспорные военные победы, которые могли быть добыты лишь благодаря «милости Неба».

Именно эту философию Нурхаци использовал в отношении к Чингис-хану и его противнику — чжурчжэньскому императору Тайхэ. Впервые это было зафиксировано

[4] TFAHD, IX, л. 4427а–б.

[5] Цит. по: *Bischoff F.A., Sagaster K.* Das Zaubersiegel des Cinggis Khan // Gedanken und Wirkung. Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe. Asiatische Forschungen. Bd 108. Wiesbaden, 1989. S. 19–26.

в послании к князьям «пяти халхаских палаточных лагерей» (монг. *табун оток халха*), датированном 18 мая 1620 г., с которыми Нурхаци незадолго до этого заключил союз[6].

В этом послании оправдывается не только борьба Нурхаци против Китая и его претензия на собственную маньчжурскую империю, но и уничтожение чжурчжэнями государства Ляо и северной династии Сун. Вместе с тем доказывается и справедливость того, что Чингис-хан как исполнитель воли «справедливого Неба» уничтожил государство чжурчжэней.

В начале своего послания Нурхаци подробно изложил причины, по которым он объявил войну китайской империи, и подчеркнул, что его победы доказываются поддержкой Неба. Затем, касаясь известного рассказа, Нурхаци упоминает о гибели государства Ляо и подъеме чжурчжэньского вождя Агуды, основоположника чжурчжэньской династии:

«В старые времена император великого государства Ляо победил Чжао Хоу-цзуна, китайского императора. Он также покорил монголов, корейцев и все другие государства.

Во время торжественного пиршества на стол подали осетров, пойманных в реке Ула в чжурчжэньской стране, и все сановники чжурчжэньской страны должны были пуститься в пляс. Приказали пуститься в пляс и сановнику по имени Агуда. Но так как он не стал танцевать, то Тянь-цзо, император Ляо, сказал своему сановнику Сийоо Фун-сияню (Сяо Фэнсяню. — *Дж.С.*): „Этот Агуда не танцует, хотя я ему это приказал. Он не слушается моих слов. Казнить его за такой проступок!“ После этих слов Сийоо Фун-сиянь предупредил: „Это страна диких обычаев. Если [Агуда] не имеет никаких плохих намерений и является честным человеком, то [твой приказ] может повлечь за собой дурные последствия. Зачем его убивать? Потому, что он не пустился в пляс и не совершил никакого другого проступка?“ Тогда император отменил приказ о казни Агуды.

Когда Агуда узнал об этом, то он предусмотрительно построил в государстве Ляо укрепленные города и другие военные сооружения. А когда разразилась война, Агуда оказался на стороне *дао* и покорил все государство Ляо»[7].

Уничтожение основанного Агудой государства представляется как неминуемое последствие злодейских намерений, которые питал один из последних чжурчжэньских императоров к Чингис-хану, и изображается следующим образом:

«В дальнейшем айсиньский (чжурчжэньский. — *Дж.С.*) император Тайхоо (Чжанцзун. — *Дж.С.*) в 5-м месяце 6-го года [своего правления][8] отправил своего дядю князя Юнцзи, чтобы тот в городе Цзиньчжоу принял Тэмучжина, правителя монгольского государства, приехавшего к нему на поклон с данью. Прибыв в Цзиньчжоу и увидев принесшего дань Тэмучжина, Юнцзи узнал в нем выдающегося человека.

После того как Тэмучжин вернулся в свои владения, Юнцзи сказал айсиньскому императору: „Тэмучжин не такой человек, чтобы привозить нам дань на вечные времена, а такой, который принесет ущерб нашему государству. [Из предосторожности] надо убить его под предлогом каких-нибудь нарушений границ“. Айсиньский император ответил: „Если мы убьем приехавшего к нам с данью человека, разве люди всей империи поймут нас?“ И так слова [князя Юнцзи] были оставлены без внимания. Когда об этом узнал Тэмучжин, он больше не приезжал на поклон лично, а посылал своих вельмож. После того как айсиньский император Тайхоо умер, Юнцзи, который хотел убить Тэмучжина, был провозглашен императором. Все это дошло до Тэмучжина.

[6] Ср.: *Weiers M.* Die Vertragstexte des Mandschu-Khalkha Bundes von 1619–20 // Aetas Manjurica, I. Wiesbaden, 1987. S. 119–165.

[7] TFAHD, I, л. 529а–б, соответственно TFSHD, I, 225–235.

[8] Май–июнь 1205 г.

[Из осторожности] он спросил посланника айсиньской империи, кто именно после смерти императора стал преемником. Посланник ответил, что императором стал Юнцзи, седьмой сын императора Дай Цзинь. Тогда Тэмучжин сказал: „Вы думаете, что ваше Айсиньское Срединное Государство ведет существование, которое можно сравнить с Небесным. А на самом деле, провозгласив Юнцзи императором, вы назначили не кого иного, как обыкновенного человека". При этих словах он плюнул и прекратил свои приезды. А когда после рассуждений, рожденных злым сердцем, разразилась война, Небо поддержало Тэмучжина, и власть правления перешла от айсиньских императоров к Чингис-хану монголов».

Таким образом, Чингис-хан изображен не как злонамеренный разрушитель чжурчжэньского государства, а как действенная рука Неба: так как право было на его стороне, то его подъем и связанная с этим гибель чжурчжэней не явились последствиями войны во имя жажды власти, а делом, одобренным и поддержанным Небом. Совершенно ясно, что такой политикой Нурхаци приобрел не только симпатию монголов, но и в войне против Минов (которые, как известно, изгнали из Китая последнего императора монгольской династии Юань) он представил себя правителем, избранным Небом. Именно в этой связи о многом говорит то обстоятельство, что в письме Нурхаци гибель династии Юань никоим образом не связана с какой-либо несправедливостью монгольских правителей. Наоборот, это событие излагается в невыгодном для Минов свете и притом в одном единственном предложении:

«Город Даиду (Пекин. — *Дж.С.*), избранный Хубилай-сэчэн-ханом в качестве столицы, во время правления Тогон Тэмура был захвачен китайским императором Хун У, который там и обосновался»[9].

Это единственный случай, когда родоначальник какой-то династии (который, по рассуждениям Нурхаци, может действовать вообще только как исполнитель воли Неба) изображается даже как своего рода узурпатор («захватчик столицы»). Политическая подоплека очевидна.

В обращенной к китайцам речи от 21 мая 1621 г. Нурхаци второй раз упоминает победу Чингис-хана как следствие коварных планов айсиньской династии, которую он называет «нашей династией» (маньчж. *мусэи гурун*):

«Позже и последний хан нашей айсиньской империи хотел убить Чингис-хана монголов. Когда из-за этого разразилась война, верховная власть (маньчж. *доро*, т.е. *дао*) айсиньского императора была передана монгольскому Чингис-хану»[10].

В третий раз эти обстоятельства упоминаются Нурхаци в послании от 26 мая 1622 г., направленном двум из его полководцев. В нем говорится: «Да будет воля Неба: оно делает большое маленьким, а маленькое большим». И Нурхаци оправдывает свою войну против Китая, перечислив ряд смен династий в самом Китае:

«Когда в древние времена [последний] император [династии Ся] Гийэи (Ди Люйгуй цзе. — *Дж.С.*) лишился *дао* и плохо правил, поднялся[11] Чэн Тан, [имевший свою резиденцию] на расстоянии семидесяти миль, и получил *дао* императора Гийэй.

Когда [последний] император [династии Шан] Чжуо (Ди Синь. — *Дж.С.*) лишился *дао*[12] и плохо правил, поднялся Бэнь Бан (У-ван. — *Дж.С.*), [родоначальник династии Чжоу, имевший свою резиденцию] на расстоянии ста миль, и получил *дао* от императора Чжуо.

Когда император Цинь Ши Хуан-хан (первый император объединенного Китая Цинь Ши-хуан. — *Дж.С.)* лишился *дао* и плохо правил, поднялся император (из ди-

[9] ...Hubilai secen han i arafi tehe daidu hecen be. Tohon temur han i fonde. nikan i hung u han durifi tehe... (См. примеч. 3.)

[10] TFAHD, II, л. 636а–б, соответственно TFSHD, I, 300–302.

[11] В 1767 г. до н.э. как родоначальник династии Шан.

[12] В 1123 г. до н.э.

настии Хань. — *Дж.С.*) Гао-цзу из села Сышантин и получил *дао* от императора Цинь Ши Хуван-хана.

Когда Тяньцзо, император династии Ляо, приказал нашему айсиньскому императору Тайцзу-хану пуститься в пляс и хотел убить его из-за того, что тот отказался танцевать, то дело дошло до войны, в течение которой [наш айсиньский хан] получил *дао*.

Когда Хоу-цзун, император из династии Чжао, отказался после приема послать обратно Чан Гио, вельможу находящейся в состоянии войны с айсиньским ханом династии Дайляо, то разразилась война. Императоры Хоу-цзун и Цинь-цзун, отец и сын, оба из династии Чжао, попали в плен и были сосланы в расположенный восточнее Белой Горы город Угочэн.

Когда последний айсиньский хан сказал одному пришедшему на прием подданному монгольского Чингис-хана, что он (Айсинь-хан. — *Дж.С.*) хочет убить Чингис-хана из-за его внешности, Чингис-хан объявил войну, в которой Айсинь-хан лишился *дао*»[13].

Кроме концепции «оправданного Небом мятежа» против недостойного правителя, первые маньчжурские правители еще два раза ссылались на фигуру Чингис-хана для оправдания своих поступков.

Первый раз это имело место в речи, с которой Нурхаци 31 мая 1621 г. обратился к своим ближайшим соратникам, когда они открыто выступали против перенесения центра власти в только что завоеванный и, наверное, еще не надежный город Ляоянь. Нурхаци упрекал их в «нерешительности» (маньчж. *сарталунь*), а также в неспособности принять меры предосторожности на будущее. В этой связи он упоминает о Чингис-хане следующими словами:

«Завоеванное монгольским Чингис-ханом, но еще не полностью покоренное ханство было окончательно завоевано его внуком Угэдэем»[14].

В качестве второго примера приведем цитату, принадлежащую преемнику Нурхаци, Хун-тайджи, его восьмому сыну. Она содержится в датированном 26 марта 1632 г. послании, подоплека которого неизвестна. Судя по его содержанию, речь идет о неправильном, надменном отношении чиновника к простому народу:

«В старое время Чагантаи, один из сыновей Чингис-хана, отрезая зубчатым ножом тамариск, чтобы сделать бич, говорил: „Вот этот простой народ, наверно, собрал мой отец Чингис-хан. Кажется, что этот бич из тамариска мне еще пригодится“. На это ему ответил Очир-хан: „Если бы собранные твоим отцом-ханом ремесленники не выковали нож, которым ты сделал бич, тебе пришлось бы самому делать его своими ногтями и зубами“»[15].

Маньчжурский правитель даже своим собственным дружинникам ставит Чингис-хана в пример для достойного подражания как организатора справедливой социальной политики, которая со времен Нурхаци являлась основой основ восходящей маньчжурской власти и не раз подчеркивалась в соответствующих трудах по истории.

Все эти примеры являются доказательством того, каким большим уважением пользовался Чингис-хан в начале XVII в. и у маньчжуров. Но в первую очередь, наверно, они были адресованы новым союзникам — монголам. Именно во второй половине XVII в. монголы играли чрезвычайно большую роль в подъеме и дальнейшем существовании молодого маньчжурского государства.

Ссылки на Чингис-хана, данную ему позитивную оценку и восхваление его беспримерного понимания истории (частично даже за счет собственных предков из рода правителей айсиньской империи) следует рассматривать как хорошо обдуманный

[13] TFAHD, II, л. 1123а–б, соответственно TFSHD, II, 599–602.
[14] TFAHD, II, л. 651а–б, соответственно TFSHD, I, 312–313.
[15] TFAHD, VIII, л. 3701а–б, соответственно TFSHD, V = T'ai-tsung 2, 687–688.

расчет, и это тем более важно отметить, так как после окончательного удержания и укрепления маньчжурского государства все названные здесь примеры не были включены в официальные исторические документы цинской династии. Их нельзя обнаружить ни в «Кайго фанлюэ» («Записки об основании династии»), ни в «Ши лу» («Правдивые записи»).

Эта «цензура» поздних документов доказывает, что после окончательного упрочения маньчжурского государства прославление Чингис-хана (пусть оно и было скромным) в рамках маньчжурской историографии оказалось больше ненужным, а наоборот, по националистическим причинам могло быть даже вредным. Только упомянутый эпизод передачи печати юаньской династии сохранился и в более поздних произведениях, потому что это оказалось выгодным вплоть до падения маньчжурской династии для оправдания маньчжуров как наследников юаньской империи.

Историко-литературное произведение «Сокровенное сказание монголов» в ранней истории маньчжуров не оставило, как кажется, никаких следов. Иначе обстоит дело с Чингис-ханом: в «Сокровенных хрониках» маньчжуров он с приписываемыми ему изречениями упоминается пять раз. Эти изречения, в свою очередь, в более поздних маньчжурско-китайских произведениях считались «сокровенными». А многочисленные связи «сокровенного» с Чингис-ханом только подчеркивают ту «святость», которую полтысячи лет спустя в этом властителе усматривали не только монголы, но и маньчжуры.

Summary

Stary Giovanni

Chinggis-khan in *The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty*

The article is based on the material of *The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty* published by Japanese scholars in 1955–1963 and commonly known under the title *Manwen laodang*. These are the archive materials of the period of early formation of the Manchu state. The author of the article traces Chinggis-khan personality's influence on the policy of the first Manchu rulers Nurhaci and Hung-taiji. On the one hand, Chinggis-khan was the one who destroyed Manchu's ancestors, Jurchens; on the other, the Manchus considered themselves to be political followers of the Yuan dynasty in their struggle with the Chinese. The solution of this dual question was found in the interpretation of the Heaven's Will and the Mandate of Heaven which was bestowed on both Chinggis-khan and Nurhaci in their struggle against Chinese dynasties. In both cases the Mongolian and Manchu khans were realizing the Will of Heaven to receive a righteous rulership over the Underheaven. With this policy Nurhaci and Hung-taiji gained support of their mighty Mongolian allies.

This imperial policy of the Manchus is proved by the documents from *The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty*. Many of them were not included into their later Chinese variants found in *Kai guo fanglue* and *Veritable Records of the First Manchu Emperors*.

А.И. Колесников

Обзор новых материалов для изучения сасанидской администрации*

Для изучения провинциальной бюрократии Сасанидской державы (226–651 гг.) большое значение имеют официальные печати, указывающие на должность их владельцев, либо названия ведомств конкретных населенных пунктов и административных образований. Являясь синхронными памятникам эпохи, они во многом уточняют и дополняют информацию более поздних нарративных источников, которые в силу своей специфичности многие реалии внутренней жизни государства и общества опускают вовсе либо представляют в самом общем виде.

Значение сасанидской сфрагистики для исследования административных институтов ученые осознали давно. Атрибуция сасанидских печатей и булл (оттисков печатей на глине) имеет полуторавековую традицию. В XIX в. их изучали А. Мордтман, Э. Томас, П. Хорн и Г. Штейндорф. Результаты пионеров в этой области были скромными из-за скудости доступного материала и проблем с освоением пехлевийского письма. По мере развития ближневосточной археологии и среднеиранской эпиграфики, прежде всего издания и прочтения наскальных сасанидских надписей III–IV вв., положение стало меняться к лучшему. Настоящий перелом наступил во второй половине XX в. после серии публикаций каталогов и альбомов сасанидской глиптики из собраний крупнейших музеев мира — Государственного Эрмитажа (А.Я. Борисов, В.Г. Луконин), Британского музея (А. Бивар, Ф. Жинью), музея Метрополитен в Нью Йорке (К. Бруннер, Р. Фрай, О. Харпер, Ф. Жинью), Национальной библиотеки в Париже и музея Лувра (Ф. Жинью), музея «Иран-е Бастан» в Тегеране (Ф. Жинью), Берлинского музея (Р. Гебль). Одновременно с введением в научный оборот музейных собраний издавались описания печатей и булл из частных коллекций М. Форуги (Р. Фрай), Пирузана (Ф. Жинью), М. Моширн и других собирателей иранских древностей (работы Ф. Жинью и Р. Гизелен).

Доля официальных печатей и булл в огромной массе опубликованного материала сравнительно невелика, но она включает более тысячи «говорящих» памятников эпохи, без учета которых невозможно всерьез заниматься проблемами исторической географии и административной номенклатуры сасанидского Ирана. Именно на обработке (атрибуции), исследовании и публикации этих ценных источников сосредоточила в последние десятилетия наибольшее внимание Рика Гизелен, ставшая крупнейшим специалистом в этой области.

Начало было положено четверть века назад попыткой производить атрибуцию названий монетных дворов с помощью аббревиатур на официальных печатях[1]. Предложенная методика апробировалась в нумизматических штудиях и получила одобрение коллег, обращающихся к описанию сасанидского материала.

* Работа выполнялась по гранту РГНФ 04-01-00033а «Бюрократия на древнем и средневековом Востоке».

[1] *Gyselen R.* Ateliers monétaires et cachets officiels sassanides // Studia Iranica. T. 8. P., 1979. P. 189–212.

© А.И. Колесников, 2006

Изучение официальных (административных) печатей как самостоятельного объекта исследований произошло позднее, после обработки и издания основных музейных и частных собраний сасанидской глиптики. Первым ощутимым результатом поисков стала монография, посвященная административной географии домусульманского Ирана[2]. В ней проанализированы свидетельства 350 официальных печатей и булл позднесасанидской эпохи (V–VII вв.). Сведения из нарративных источников привлечены здесь для уточнения датировки памятников глиптики. Книга состоит из пространного введения, объясняющего важность синхронных источников (в данном случае печатей и булл) для изучения сасанидской истории Ирана, четырех глав и двух приложений. Каждая глава посвящена одному из направлений большой темы. В главе I (La glyptique de l'administration provinciale) рассматриваются сугубо технические вопросы расположения текста легенд, системы обозначений, содержание легенд, материал и форма официальных печатей, классификация булл по числу оттисков с упоминанием должностных лиц, форма и происхождение булл с перечислением археологических объектов, откуда поступила основная масса материала.

В небольшой главе II (Les administrations provinciales) анализируется статус 12 институтов провинциальной номенклатуры: *šahrab*, *mogbed*, *driyōšān ǰādaggōw ud dādwar*, *handarzbed*, *dādwar*, *āyēnbed*, *nēwbār*, *wāspuhragān framādār*, *āmārgar*, *framādār*, *ōstāndār*, *maguh*. Достоинством исследования является привязка официальных должностей к конкретным административно-территориальным единицам (провинция, округ, город), зафиксированным на печатях и буллах, а также сопоставление данных глиптики с информацией наскальных царских надписей III в., сирийских источников сасанидской эпохи, «Сасанидского судебника» и даже раннемусульманских хроник. Такое сопоставление открывает перспективу углубленного изучения проблемы и позволяет дать более верную трактовку термина в конкретную историческую эпоху.

Глава III (Les circonscriptions administratives) представляет собой исследование всех административно-территориальных единиц, зафиксированных в глиптике, и их классификацию по рангу. Таким образом, автор выделяет наиболее многочисленную группу административных топонимов — названия провинций (*šahr*), которых насчитывает более полусотни — 49 отождествленных и 8 неотождествленных (из-за повреждений текста, возможности альтернативного чтения знаков, отсутствия аналогий или иных наводящих ассоциаций в нарративных источниках). Справедливости ради необходимо заметить, что из числа неидентифицированных следует исключить топонимы *'p'wlty* и *(d)nbwnd*. Первый полностью соответствует названию города (области) Абивард/Бавард в сирийских «Актах несторианских синодов V–VII вв.» и раннемусульманских географических источниках IX–X вв., а второй созвучен Дунбаванду пехлевийского трактата «Šahristānīhā ī Ērān». Во вторую группу выделены «регионы» Парс и Керман, представлявшие собой по сути традиционные административно-территориальные образования, которые упомянуты уже в надписи Шапура I середины III в. В позднесасанидское время они включали несколько самостоятельных провинций. Такие крупные образования мы называем большими провинциями. Третью группу составляют образования с непонятным статусом: это могут быть и «регионы», и *шахры* (провинции). Р. Гизелен относит к ним семь административно-территориальных единиц, в числе которых значатся хорошо известные Герат, Хузистан, Синд и Спахан. В четвертую группу включены два топонима, обозначенные термином *остан*, поскольку они присутствуют на печатях *остандара*. За ними следует группа малоизвестных топонимов (зафиксированных только в глиптике), в определении статуса которых исследователь колеблется («*šahr* или cantons»?). По поводу то-

[2] *Gyselen R.* La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques // Res Orientales. T. I. P., 1989.

понима Ādur ī Gušnasp на оттиске печати Гизелен высказывает предположение, что он обозначает здесь округ с известным храмом огня на севере Ирана, имевший особый статус.

Отождествление административных единиц и определение их статуса увязываются с представителями официальной номенклатуры конкретных регионов, провинций и округов. В области палеографии при чтении (отождествлении) топонимов автор часто обращается к пехлевийским штудиям Ф. Жинью.

В главе IV (L'Organisation administrative des provinces) предпринята попытка реконструировать по материалам глиптики состав административных провинций Ирана в позднесасанидскую эпоху. Исследование ведется по двум направлениям: а) локализация провинций на территории державы; б) «наполнение» административно-территориальных образований представителями официальной бюрократии, отмеченными позднесасанидской глиптикой. Для восстановления административной карты предлагается перечень регионов Ирана в надписи Шапура I на «Каабе Зороастра», который очерчивает территорию Сасанидского государства в середине III в. от Парса (колыбели сасанидской династии) до земель «по другую сторону моря» включительно — всего 27 регионов. Опираясь на свидетельства глиптики, автор пытается определить, насколько ранняя схема административного деления совместима с ситуацией позднесасанидской эпохи (VI–VII вв.). Поставленной задаче служат схематические карты Ирана с локализацией удельных царств и провинций середины III в. (по надписи Шапура I), провинций VI–VII вв. (упомянутых в глиптике), а также с указанием наиболее типичных представителей местной администрации. Таких карт выполнено семь.

В заключении книги Р. Гизелен оценивает вклад глиптики в изучение сасанидской истории и формулирует те вопросы, на которые пока нет ответа. В основном они касаются функционирования печатей и булл, взаимодействия их владельцев. В частности, ее интересуют вопросы: почему на одном куске глины присутствуют оттиски печатей разных чиновников и стоит ли расценивать такие случаи как указания на отправителя и адресата?

Книга дополнена двумя приложениями. Первое представляет корпус административной глиптики из 22 печатей и 360 булл с прорисовками текста и классификацией материала по официальной провинциальной номенклатуре. Второе содержит анализ печатей высших должностных лиц Сасанидской державы, а также палеографические и иконографические наблюдения, фототаблицы и прорисовки изображений и текста.

Дополнительные возможности для изучения позднесасанидской бюрократии открывает последняя книга Р. Гизелен, посвященная анализу административных печатей из собрания иранского коллекционера Ахмада Саиди[3]. Одно из самых крупных частных собраний поражает богатством сасанидской глиптики. Только его «административная» часть насчитывает 5 печатей и 482 буллы. И хотя большинство обнаруженных на них административных топонимов и должностей относятся к категории уже отождествленных в предыдущих публикациях, их повторное появление на памятниках глиптики помогает в решении палеографических задач — уточняет чтение и восстанавливает лакуны в поврежденных аналогичных легендах. А кроме того, численность и разнообразие материала могут служить показателем того, насколько распространенным было использование печатей представителями местной администрации.

Из-за естественной гибели (и намеренного уничтожения) архивов доисламских правителей Ирана и практически полного отсутствия надписей позднесасанидского времени, исключая надгробные, печати и буллы остаются важным первоисточником для изучения исторической географии страны и состава ее правящей элиты. Публи-

[3] *Gyselen R.* Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'Empire sassanide: sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi // Studia Iranica. Cahier 24. P., 2002.

кация свежего материала, предпринятая Р. Гизелен, позволяет сделать серьезный прорыв в этом направлении.

К принципиально новой информации, которую предоставляет коллекция А. Саиди, относятся оттиски печатей должностных лиц из юго-восточных провинций Сасанидского государства (из Сакастана, Завулистана и Синда), отвоеванных при Хосрове I (531–579) у эфталитов. Судя по легендам на буллах, владельцами официальных печатей являются чиновники провинциального уровня *āmārgar* и *ōstāndār*, что подтверждает информацию нарративных источников об официальном включении названных территорий во владения Сасанидов. Публикация сасанидских булл с отметками топонимов из Закавказья (Armin, Sīsagān, Ardān, Wirōzān), соответствующих территории Армении, Кавказской Албании и Грузии, также дает основание отнести упомянутые области к сфере сасанидского владычества. В армянских исторических сочинениях их зависимость от могущественного южного соседа не фиксируется. Гизелен склоняется к тому, что топоним Armin в сасанидской административно-географической номенклатуре обозначал не всю Армению, а лишь ее часть, так называемую Персармению. На буллах из того же региона встречаются и доселе неизвестные, сугубо иранские названия административных единиц — Šahr-pādār-Pērōz и Marz ī nēsawān, отличные от традиционных местных.

Содержание книги составляют пять аналитических глав, введение, заключение, и прилагаемые к изданию карты и фототаблицы.

Самая большая глава I (Corpus des cachets administratifs et leur analyse) представляет собой по сути корпус и анализ глиптики функционеров светской и духовной власти с указанием места их службы — провинция, регион, округ, город. Глава включает 11 разделов — по числу представителей администрации, печати каждого из которых рассматриваются отдельно. Новыми в исследуемом списке бюрократии, который предоставляет коллекция, являются должности даригбеда (*darīgbed*) — начальника дворцовой службы, *gund ī kadag-xwadāyagān framādār* — «командующего отрядом глав семей (родов)» и заррбеда (*zarrbed*) — «управляющего золотыми рудниками». Примечательно, что все три должности «привязаны» к северным окраинам Сасанидского Ирана.

Глава II (Critères intrinsèques des cachets administratifs) посвящена анализу технических вопросов изготовления печатей, расположения текста, системы аббревиатур административных топонимов, палеографии, метрологии и статистике. Убедительность аргументации подтверждается обилием таблиц. Для историка представляется ценной сводная таблица топонимов и соответствующих им представителей местной администрации, составленная по публикациям памятников сасанидской глиптики.

В главе III (Les noms des administrations provinciales) объектом специального исследования является провинциальная администрация, зафиксированная в «новых материалах», т. е. в коллекции Саиди. Коллекция позволила увеличить число провинциальных институтов до 15 за счет трех новых представителей номенклатуры, глиптика которых проанализирована в главе I. Р. Гизелен ограничивается рассмотрением 11 институтов, опуская должности, отсутствующие в коллекции Саиди, но адекватно освещенные в ее предыдущей публикации (речь идет о терминах *āyēnbed*, *dādwar handarzbed*, *nēwbār*). Она практически не задерживается на характеристике тех институтов, к которым «новые материалы» не добавляют ничего нового, и отсылает читателя к изданию 1989 г. Это касается должностей «защитника обездоленных и судьи», *мобеда* и *maguh*. На терминах *ōstāndār* и *šahrab* исследователь останавливается подробнее, поскольку дополнительные материалы коллекции позволяют развить идею о разном статусе этих административных институтов и подчиненных им территориальных образований. Благодаря коллекции Саиди численность известных печатей *остандаров* VI–VII вв. превысила численность печатей *шахрабов* — 15 против 13. При этом

оказалось, что топонимы на тех и других не совпадают: *остандары* и *шахрабы* управляют разными провинциями. Обращение к нарративным эпиграфическим памятникам — сасанидским надписям III в. — фиксирует 8 *шахрабов* и ни одного *остандара*[4]. В то же время в нарративных неэпиграфических источниках сасанидского времени термин *ōstān* часто фигурирует в значении «царский домен» (Maison de la Dynastie) — область или город, принадлежащие царю или царском роду. В таком случае *ōstāndār* обозначает должность сановника (чиновника), отвечающего за управление царской областью (царскими землями, доменом царя).

Отсутствие такой должности в официальных надписях III в. Гизелен пытается объяснить двумя возможными причинами: а) либо *остандар* был недостаточно знатен, чтобы упоминать о нем; б) либо в III в. этой должности не существовало вовсе. В итоге она склоняется к тому, что в надписях ранних Сасанидов управляющие царской собственностью упоминались в списке близких к *шаханшаху* людей под своими личными именами как цари определенных территорий, без указания должности *остандара*. К их числу безусловно принадлежит царевич Шапур — сын Шапура I и царь Мешана[5], а также Денак — царица Мешана, дастгерда Шапура[6]. Таким образом, в надписи Шапура I Мешан обозначен термином *dastgerd* («имение»).

В Талмуде правители Кашкара и Мешана именуются *остандарами*[7]. С течением времени статус Мешана изменился — он превратился в обычную провинцию. Согласно позднесасанидским печатям, Мешаном управляет *шахраб*.

Р. Гизелен, вероятно, права, допуская сосуществование в рамках одной административно-территориальной единицы двух официальных должностей — *остандара* и *шахраба*. Надписи III в. и печати VI–VII вв. такую возможность не подтверждают. Однако сирийские источники V–VI вв. косвенно свидетельствуют о выделении владений *остандара* из состава провинции Арзон. Так, в списке участников собора патриарха Исаака (410 г.) упомянуты рядом Даниил, епископ Арзона, и Самуил — «епископ Арзона, относящегося к родовому (семейному) остану»[8]. И на соборе патриарха Дадишо (424 г.) присутствуют главы христианских общин двух частей провинции — упомянутый выше епископ Даниил от Арзона и епископ Иоанн, представляющий *остан* в Арзоне[9]. На соборе патриарха Иосифа (554 г.) присутствует только представитель от *остана*[10]. В соборе Бабая (497 г.) участвовал только епископ провинциальной части Арзона[11].

Разночтения в эпиграфических и нарративных источниках по поводу статуса областей и их правителей, да и скудость самих источников, предоставляют широкие возможности для всевозможных спекуляций. Р. Гизелен выдвигает тезис об эволюции статуса некоторых областей в результате политических и иных событий, аргументируя его изменением статуса правителей Мешана. Тезис сохраняется на уровне рабочей гипотезы, поскольку ограничивается единственным примером предполагаемого развития.

---

[4] Ibid. P. 108.

[5] *Back M.* Die sassanidischen Staatsinschriften // Acta Iranica. Bd 18. Téhéran–Liège–Leiden, 1978. S. 333.

[6] Ibid. S. 355: *dynk-y* ZY *myš'n* MLKT' *dstkrt šhpwhr-y*.

[7] Цит. по: *Morony M.G.* Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Īrāq // Iran. Vol. 20. L., 1982. P. 30, 34.

[8] *Chabot J. B.* Synodicon orientale ou Recueil de Synodes nestoriens, publié, traduit et annoté // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. P., 1902. P. 34 — *w šmw'yl 'pysqwp' d 'rzwn 'l byt' d 'wstn*; P. 272 — Samuel, év. d'Arzôn pour Beita de 'Aoustan. Издатель трактует термин *ōstān* как «Maison de la Dynastie».

[9] Ibid. P. 43 (text), 285 (trad.).

[10] Ibid. P. 109 (text), 366 (trad.).

[11] Ibid. P. 62 (text), 366 (trad.). Епископом Арзона до 582 г. был будущий патриарх-католикос несториан Ишояб I (582–595).

К интересному выводу исследователь приходит, анализируя печать *остандара*, на которой обозначены два топонима — Šahr-win(n)ārd-Yazdgird и Abzūd-Xusrō. Первый (по начальному компоненту сложного имени) она считает названием провинции со статусом *šahr* и склонна полагать, что *остан* состоял из двух административных образований, одно из которых — провинция. В качестве альтернативы она допускает здесь объединение двух более мелких образований, из которых первое утратило статус прежней провинции, но сохранило ее название.

Не исключала издатель и возможности объединения двух провинций в один *остан*. Имея перед глазами пример разделения Арзона в V–VI вв. на царские и провинциальные владения, мы полагаем, что и в данном случае речь идет не о двух провинциях в одном *остане*, а о выделении в одну административную единицу царских владений, расположенных в двух соседних провинциях.

Об идентификации топонимов упомянутой печати *остандара* говорить сложно. В то же время топонимы Pušagistān и Aspzār на печати другого *остандара* отождествляются без проблем и зафиксированы также в более поздних источниках.

В главе IV (Les toponymes des circonscriptions administratives) в алфавитном порядке исследуются все топонимы, отмеченные на печатях и имеющие статус административно-территориальных единиц, кроме связанных с администрацией *maguh* и трудночитаемых названий. Экскурс о каждом топониме (таких экскурсов 60) включает две рубрики: а) его фиксация (attestation) в памятниках глиптики и эпиграфики (надписи); б) атрибуция топонима (identification) — определение его статуса и локализация. Приоритет в экскурсах отдается выявлению внутренних факторов, помогающих отождествлению топонимов и привязке их к определенному месту на карте. Удачным представляется случай, когда вовсе неизвестное название упоминается рядом с хорошо известным. При анализе учитываются фиксации топонима в первичных, а при необходимости — во вторичных и третичных источниках (т.е. в неиранских или постсасанидских иранских памятниках). Иногда имеющиеся в наличии источники не позволяют прийти к надежному отождествлению топонима, а лишь дают возможность сформулировать гипотезу на этот счет.

При определении статуса административно-территориальных единиц помогает контекст — окружение из представителей официальной номенклатуры, зафиксированных на печатях.

Глава V (La géographie administrative et les nouvelles sources sigillographiques) целиком построена на сопоставлении данных глиптики VI–VII вв. с перечнем регионов Ираншахра в сасанидских надписях III в. Рубрики исследования расположены в порядке регионов державы, перечисленных в раннесасанидских надписях. Из аналитического сопоставления с неизбежностью следует факт постепенного (иногда резкого в результате административных реформ) мельчания (дробления) провинций и областей Ирана к концу сасанидской эпохи, уменьшение их территории при сохранении традиционного названия. Крупные административно-территориальные единицы, обычные для III в., в VI–VII вв. сохраняют значение надпровинциальных регионов, возрождавшихся для мобилизации усилий при решении важных военных и фискальных задач. Именно к этому выводу приходишь, обращаясь к печатям *спахбедов*, каждый из которых был военачальником в исторических областях, иногда занимавших до четверти территории государства.

Новые материалы по сасанидской административной глиптике в собрании Саиди Р. Гизелен иллюстрирует в книге качественными прорисовками текста и фотографиями печатей и булл.

Дополнительная информация для суждения о военной администрации в позднесасанидском Иране содержится в небольшой работе Р. Гизелен, посвященной институ-

ту четырех *спахбедов*[12]. Основными источниками сведений о четырех военачальниках, назначенных Хосровом Ануширваном (Хосровом I, 531–579) для защиты рубежей Ирана по четырем сторонам света, служили раннемусульманские хроники и пехлевийские сочинения (Бундахишн), датируемые IX–X вв. Сюжеты домусульманской истории, изложенные более поздними памятниками, исследователи воспринимали неоднозначно, с большей или меньшей долей скепсиса. Это касалось и военно-административной реформы Хосрова I, которая представлялась чересчур идеальной. Историзм четырех *спахбедов* тоже подвергался сомнению, пока Ф. Жинью не опубликовал в статье 1991 г. фрагмент печати, на сохранившейся половине надписи которой отчетливо читалась легенда *nēmrōz spāhbed* — «*спахбед* Немроза» (иначе «Командующий Югом»)[13].

Позднее Р. Гизелен обнаружила в коллекции А. Саиди и исследовала более десятка глиняных булл с изображениями вооруженных всадников и легендами, на которых упоминались *спахбеды* других частей Сасанидского государства. Этой теме она посвятила несколько статей. Складывалось убеждение, что сведения нарративных источников в целом не противоречат данным печатей, и название очередной статьи — «Когда археология встречается с литературной традицией»[14] — лишнее тому подтверждение.

Но, возвращаясь к обобщающей работе о четырех *спахбедах*, необходимо отметить, что синхронный археологический материал (в данном случае печати и буллы) оказывается информативнее и конкретнее постсасанидских хроник. В известной мере печати военачальников богаче сведениями, чем печати цивильных чиновников провинциального уровня. Центральную часть поверхности на печатях *спахбедов* занимает стилизованное изображение вооруженного всадника на коне. Вокруг изображения расположена двух- или трехстрочная легенда, формуляр которой включает имя владельца печати, его воинский ранг (или титул), принадлежность к высшей знати *шаханшаха* и, наконец, должность. Приводим пример обычной легенды на печати *спахбеда*:

1 стк. *d'tbwlcmtly* ZY *'sppty* ZY *p'hlwby* W *hwytk 'whlmzdy* LB[']
2 стк. *'yl'n kwst'* ZY *hwl's'n sp'hpty*[15].

Транскрипция:
1 стк. *dād-burzmihr ī aspbed ī pāhlaw ud hujadag ohrmazd wuzurg*
2 стк. *ērān kust ī xwarāsān spāhbed.*

Перевод:
«Дад-Бурзмихр, *аспбед* («начальник конницы») Парфии, вельможа благословенного Ормазда[16], *спахбед* Ирана с хорасанской стороны» (т.е. *спахбед* восточной четверти Ирана).

---

[12] *Gyselen R.* The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence // IsIAO, Conferenze 14. Roma, 2001.

[13] *Gignoux Ph.* À propos de quelques inscriptions et bulles sassanides // Histoire et Cultes de l'Asie Centrale préislamique. P., 1991. P. 65–69.

[14] *Gyselen R.* Lorsque l'archéologie rencontre la tradition littéraire: les titres militaires des *spahbed* de l'empire sassanide // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Séances de l'année 2001. P., 2002.

[15] *Gyselen R.* The Four Generals. P. 36, Seal Ib. Исследователь допускает наличие короткого курсивного текста *'pzwn'*(?) в третьей строке, но прорисовка этого места очень нечетка.

[16] Гизелен переводит окончание первой строки иначе: "and (having the honorary title) 'well-omened (is) Ohrmezd', grandee". Наш вариант перевода представляется более верным. Для владельца печати важно было не столько подтвердить свою причастность к сословию вельмож, сколько заявить о своей преданности конкретному монарху.

Составляющие этого формуляра варьируются на печатях *спахбедов* разных территорий. *Спахбедами* Немроза («Юга») выступают *аспбед* Парса, вельможа с титулом *šahrwarāz* («вепрь державы»), евнух и *андарзбед* («советник»); *спахбедом* Хварбарана («Запада») является *хазарбед* («тысячник») Вистахм, занимавший должность главнокомандующего западной четверти страны при двух монархах — Хосрове I и Хормузде IV; *спахбедами* Адурбадагана (северной четверти) названы вельможи из древнего аристократического рода Михран, один из которых при Хосрове I имеет титул *šahraspbed* («начальник конницы страны»).

Завершая исследование, Р. Гизелен формулирует ряд обобщающих заключений. Издатель допускает, что обработанные ею оттиски печатей поступили из одного центра через посредство антикварного рынка. Этот центр, принимавший донесения от военачальников четырех сторон Сасанидской державы, располагался недалеко от столицы или от резиденции *шаханшаха*. Упоминание «благословенного Хосрова» и «благословенного Ормазда» на печатях можно считать косвенной датировкой функционирования *спахбедов* — с 531 по 590 г. По оттискам 11 печатей Р. Гизелен смогла составить таблицу деятельности восьми *спахбедов* в пространственно-временной ориентации. И хотя ряд вопросов остаются нерешенными (степень полноты материала, точное время и продолжительность деятельности *спахбедов*, их последовательность и пр.), опубликованная часть «архива» печатей *спахбедов* представляет собой чрезвычайно важный источник по истории Ирана второй половины VI в. и для характеристики его военно-административного аппарата.

Небольшой сюжет, посвященный анализу двух оригинальных (в смысле необычных, редких) печатей позднесасанидской эпохи, продолжает тему соотношения нарративных и археологических источников и знакомит с двумя новыми учреждениями, прежде известными из более поздних памятников мусульманской эпохи. Речь идет о *dīwān* и *ganǰ*[17].

Отсутствие первого термина в синхронных памятниках сасанидского времени давало историкам ислама повод утверждать, что «диван» как учреждение был основан халифом Омаром, т. е. в первой половине VII в.[18].

На прорисовке лицевой стороны печати из коллекции А. Саиди в центре изображен символический предмет, напоминающий пятисвечник с рожка́ми, образующими конус, а по окружности — среднеперсидский текст: *mwdly* ZY *dyw'n*[19] (*muhr ī dīwān* — «печать дивана»). Притом что символ в центре мало что говорит, отсутствие развернутого контекста не позволяет определить, печать какого ведомства (налогового или войскового) имеется в виду.

На оттиске другой печати почти всю поверхность занимает изображение *фравахра*, засвидетельствованного на сасанидских рельефах и монетах и квалифицируемого как символ царствующей династии.

Легенда по окружности печати сообщает:

mwdly ZY *gncy* ZY PWN *'pzwny* ŠPYL[20].

(*muhr ī ganǰ ī pad abzōn weh*) —

«Печать сокровищницы (казны), умножающей благо (благоумножающей).

Специализацию казны в данном случае определяет символ династии. Печать царской сокровищницы дошла до наших дней в виде оттисков на очень редких буллах.

[17] *Gyselen R.* Dīvān et «Trésoire» sassanides: premières attestations sigillographiques // Studia Iranica. T. 32, Fasc. 1. P., 2003. P. 123–126.

[18] *Duri A.A.* Dīwān // Encyclopédie de l'Islam. 2e éd. T. II. Leide, 1977. P. 332–336; *Bosworth C.E.* Dīwān, II. Government Office // Encyclopaedia Iranica. Vol. VII. Fasc. 4. 1995. P. 432–438.

[19] *Gyselen R.* Dīvān. P. 125. Fig. 1.

[20] Ibid. P. 125. Fig. 2.

Место находки их также неизвестно, но Гизелен считает, что они могут происходить из того же архива, что и буллы военачальников-*спахбедов*. Само существование царской казны во многом обусловливалось необходимостью все возрастающих расходов на содержание армии. Ибо, как выразился один из составителей «Денкарда» (IX в.): «Если нет войска, то... и сокровища бесполезны» (т.е. не нужны)[21].

Summary

A.I. Kolesnikov

Survey on new materials for the study of the Sasanian administration

The paper constitutes of analytic survey of latest editions and researches on collections of Sasanian glyptics, namely of seals and bullae marked with designations of regional functionaries of power. The bulk of new material has been presented thoroughly in the works (books and articles) published by Rika Gyselen in 1989–2003. My task is to attract the attention of researchers of the history of pre-Islamic Iran to the abundant fresh data derived from primary sources (over a thousand in number), which can alter the formed conception of the administrative structure in the Sasanian Iran. Being synchronous memorials of the Sasanian epoch, the seals and bullae represent realities of the time in a more correct way than the later narrative sources. To reconstruct Iranian history of that time with best possible precision, we must take into account the both groups of sources.

[21] *Ka gund nēst... ud ganǰ a-sūd* (The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Pt I. Bombay, 1911. P. 137, l. 11–13; *Tafazzoli A.* Sasanian Society: Warriors, Scribes, Dehgāns // E. Yarshater Distinguished Lecture Series in Iranian Studies. No. 1. N Y., P. 5).

А.С. Гриб

Атрибуция отдельных листов рукописей Корана из архива Э. Херцфельда

(Отдел исламского искусства Метрополитен-музея)[1]

Эрнст Эмиль Херцфельд (1879–1948) — один из самых знаменитых археологов и исследователей ближневосточного и исламского искусства первой половины XX в. Его записи, наброски, путевые журналы, снабженные акварелями и зарисовками, картами местностей, архитектурными планами и фотографиями, были приобретены Метрополитен-музеем в 1943 г. Большая часть архива посвящена раскопкам Э. Херцфельда, которыми он руководил с 1911 по 1913 г. в г. Самарра, временной столице аббасидских халифов.

Во время моей стажировки в Метрополитен-музее летом–осенью 2001 г. в процессе работы с самаррским архивом между страницами одного из альбомов Э. Херцфельда Франческой Леони (Университет Принстона) было найдено семь отдельных листов ранних рукописей Корана. Листы нуждались в атрибутировании, а поскольку в то время я занималась атрибуцией коллекции рукописных неиллюминированных коранических списков Отдела исламского искусства Метрополитен-музея, то обнаруженные рукописи привлекли мое внимание. Все семь листов — фрагменты разных рукописей, которые относятся к раннему периоду развития арабской каллиграфии и условно датируются IX в. Каждый лист представляет собой разновидность раннего арабского почерка, различия видны и во внешних характеристиках письма, и в масштабе. Фрагменты не иллюминированы, но основания говорить об отсутствии иллюминирования полных списков Корана нет, поскольку мы обладаем только отдельными листами. К тому же в данных фрагментах отсутствуют заглавия *сӯр*, куда в более поздний период могли бы быть вписаны орнаменты, поэтому полученная информация может быть полезна в рамках исследования исключительно почерка *кӯфӣ* в контексте раннеаббасидской письменной традиции.

Семь исследуемых листов — это листы пергамена. Помимо них, в архиве была найдена часть Корана, написанного на бумаге, представляющего пример более поздней каллиграфии X в., — 10 листов в кожаном футляре, непереплетенные, описание которых не вошло в настоящую статью. Интересующие же нас фрагменты — примеры архаичного почерка, все листы горизонтального формата, что указывает на ранний период создания. В связи с тем что различными исследователями принята различная классификация, сразу возник вопрос, как именовать почерк, стиль — архаичный, монументальный, *кӯфӣ* или как-то иначе. Поэтому в данном очерке показалось возможным предложить дополнительную классификацию, суммирующую предыдущие, чтобы избежать расхождений.

[1] Исследование выполнено по гранту РГНФ (проект № 03-04-12004в).

© А.С. Гриб, 2006

Типология коранического почерка

Термин *кӯфӣ*, широко используемый в литературе по истории арабской каллиграфии, тем не менее до настоящего времени недостаточно ясно определен. Существует много различных точек зрения относительно его происхождения. Вопросы о том, какой же был первый каллиграфический почерк, как зародилась арабская каллиграфия и где конкретно, могут иметь различные ответы, и определений раннему архаичному почерку тоже существует несколько. К сожалению, все остается на уровне гипотез. В течение долгого времени исследователи утверждали, что *кӯфӣ* был первым арабским почерком, из которого постепенно вышли все последующие стили каллиграфии, как монументальные, так и курсивные. На самом деле две тенденции развивались самостоятельно и параллельно, и в настоящее время это уже неоспоримый факт, что никакой трансформации курсива из монументального почерка не было и быть не могло. Однако даже единого определения монументального почерка не существует. Кроме того, на основании анализа приведенных примеров из архива Э. Херцфельда стоит заявить о том, что курсивный и монументальный почерки в их первоначальном виде, иными словами — докурсивный и домонументальный, были схожи между собой. Сколько исследователей, столько и теорий. Пытаясь разобраться в происхождении термина *кӯфӣ*, даже в арабских источниках можно, потратив массу времени, запутаться окончательно. Например, «монументальным» стилем или почерком многие называют почерк, который использовался исключительно на твердых материалах — металле и камне, важную роль в этом определении играет крупный масштаб, ценность, качество и сакральные функции предмета. Как правило, это памятники архитектуры, мечети и стелы и, кроме того, монеты. В данном контексте монументальному *кӯфӣ* противопоставлялся *кӯфӣ*, который использовался на папирусе, т.е. на мягком материале, тогда как почерк/почерки Корана — нечто среднее между первым и вторым почерком. И кроме того, в нумизматике зачастую сочетались курсив и монументальный стиль. Определенно ясно одно, что монументальный стиль предполагает угловатые черты и статичность, а курсив, являясь сугубо рукописным в связи с поставленной задачей «непрерывного письма», имеет тенденцию к слигованности, скруглению форм, и он более подходит для широкого использования. Так все же, мог ли быть *кӯфӣ* и монументальным и курсивным? Если *кӯфӣ* — это общий термин для определения ранних архаичных почерков, существовал ли с самого начала, еще со времен кодификации священного текста Корана, определенный канон, которого неизменно придерживались каллиграфы, хотя бы только для переписки Корана, или же до определенного времени единства стиля не было? С какого момента можно говорить о формировании традиции и насколько жесткими были критерии канона?

Обращаясь к истории арабской письменности, ко времени зарождения каллиграфии, необходимо рассмотреть как мусульманские, так и широко известные европейские источники. У Ибн ан-Надйма[2] мы встречаем упоминание четырех «первописьменностей»: *маккӣ*, *маданӣ*, *басрӣ* и *кӯфӣ*, названия которых происходят от места их распространения – Макка, ал-Мадина, Басра и ал-Куфа. Заметим, что отличительной чертой *маккӣ* является наклон *алифа* вправо внизу у основания, выдающиеся вертикальные линии букв *алиф* (ا), *лām* (ل) и *лām-алиф* (لا), высокие вертикали *тā'* (ط) и *кāф* (ك) и едва уловимый наклон почерка вправо. У почерка *маданӣ* существует три разновидности, для одной из которых — *мудаввар* — характерны круглые петли букв *вāв* (و), *фā'* (ف), *қāф* (ق), *мӣм* (م), *'айн* (ع), *ғайн* (غ) и конечной *хā'* (ه). От-

[2] *Nadim Muhammad Ibn Ishaq Al.* Kitab al-Fihrist. Cairo, 1871.

носительно почерка *кӯфӣ* сразу начинается путаница. Исследователи, в том числе Аида С. Ариф[3], ссылаясь на арабских авторов, обозначают некий синтетический ранний монументальный почерк — хира-куфический. Характерные особенности этого почерка — тяжеловесность, короткие и жирные линии, угловатость форм и приближенность к квадратному шрифту. Здесь мы находим отличительный признак, по которому возможно более или менее идентифицировать именно *куфический* почерк (то, что подразумевалось арабами под *кӯфӣ*) — наклон и выдающиеся вертикали *маккӣ* и короткие вертикали *кӯфӣ* были основными особенностями, отличавшими один почерк от другого.

Аида С. Ариф обращает внимание на тот факт, что в надписях, которые встречаются в нумизматике, нередко могли одновременно сочетаться и курсив, и *кӯфӣ*. Но следует ли из этого, что *кӯфӣ* был именно монументальным почерком или была и другая разновидность *кӯфӣ* — курсив?

В классификации почерка *кӯфӣ* А. Громанн[4] дает восемь различных модификаций: 1) *простой*, или *примитивный*, *кӯфӣ*; 2) *кӯфӣ со сложными деталями* (усовершенствованный); 3) *лиственный*, или *растительный*, *кӯфӣ*; 4) *цветочный кӯфӣ*; 5) *гравированный*, или *переплетенный*, *кӯфӣ*; 6) *окаймленный кӯфӣ*; 7) *архитектурный кӯфӣ*, 8) *прямоугольный кӯфӣ*. Все эти типы *кӯфӣ* использовались в разное время. В контексте изучения листов из архива Э. Херцфельда нас, конечно же, интересует первый вариант — простой, или примитивный, *кӯфӣ*, который иллюстрирует ранний период развития каллиграфии. Однако А. Громанн не уточняет, существовали ли какие-либо варианты этой модификации. Постепенно термин *почерк кӯфӣ* приобрел значение коранического почерка. Однако что касается раннего периода, а именно I в. *хиджры*, то не сохранилось ни одного пергамента, который бы однозначно датировался этим временем. Поэтому для полноты картины Н. Эббот[5] приводит два почерка, которые использовались на папирусе в I в. *хиджры*. «Первый стиль — для протоколов — похож на коранический *кӯфӣ*, такой же крупный и тяжелый, а второй — для документов — имеет курсивные черты. Для протокольного стиля характерны короткие, практически прямые вертикали, и, согласно определению Карабачека[6], он представляет собой *лапидарный кӯфӣ*, а А. Громанн говорит о его схожести с коранический почерком». Очевидно, что под термином *коранический кӯфӣ* подразумевается монументальный почерк, однако как же быть, если в ранних рукописях все-таки использовался курсив? Из всего сказанного выше Н. Эббот делает вывод, что на начальном этапе распространения арабской письменности для протоколов, надписей и Коранов использовался именно ранний монументальный хира-куфический тип, который противопоставлялся мекканскому, наклонному *маккӣ*, однако и *маккӣ* широко использовался для переписки Корана. Н. Эббот подчеркивает, что только эти два почерка дошли до нашего времени. Тем не менее мы встречаем в исследованиях упоминание еще двух почерков, которые, вполне возможно, были не самостоятельными стилями, а только разновидностями техники письма, — это *мā'ил* и *машқ*. Кроме того, и та и другая техники могли применяться при переписке Корана почерками и *кӯфӣ*, и *маккӣ*, однако пока не было достаточных оснований для того, чтобы с уверенностью об этом говорить. Тем не менее Карабачек называет *мā'ил* дальнейшим разви-

[3] *Arif Aida S.* Arabic Lapidary Kufic in Africa. Egypt–North Africa–Sudan. A Study of the Development of the Kufic Script (3rd–6th Century A.H./9th–12th Century A.D.). L., 1967.

[4] *Grohmann A.* From the World of Arabic Papyri. Cairo, 1952. The Origin and Early Development of Floriated Kufic in A.O. Vol. 2. 1959; *Grohmann A.* The Problem of Dating Early Qur'ans // Der Islam. XXXIII. 1958. S. 213–215.

[5] *Abbott Nabia.* Rise and Development of the North Arabic Script. Chicago, 1939.

[6] *Karabacek J. von.* Beiträge zur Geschichte der Mezajaditen. Lpz., 1874.

тием почерка *маккӣ* и датирует его II в. *хиджры*. *Машқ* часто воспринимается как «торопливое письмо», попросту скоропись. В то же время мы находим определение *машқ* как уникального коранического стиля. Коранический, а значит сакральный, и в то же время торопливый (скоропись) кажутся не совместимыми. Было ли такое сочетание возможным для каллиграфов, переписчиков Корана I в. *хиджры*? Встречается еще и другое определение *машқ* — как «техники растягивания букв», которая использовалась, дабы избежать тяжеловесности, иными словами, *машқ* был прерогативой монументального почерка. Такое определение лишний раз подчеркивает мысль о том, что техника и стиль каллиграфии не одно и то же, а значит, *машқ* мог применяться и в *куфическом* почерке.

Исходя из приведенных исследований, можно говорить о постепенной эволюции монументального почерка, более известного как *почерк кӯфӣ*, и подразумевать не только *лапидарный кӯфӣ*, о котором так расплывчато говорит Аида С. Ариф, продолжая традицию, начатую Карабачеком, но прежде всего примеры ранней коранической каллиграфии. Область исследования очерчена достаточно широко, а если подходить более узко и предметно, то стоит определить проблему ранней каллиграфии, постепенно складывавшейся в традицию с определенным каноном (этот процесс продолжался на протяжении по меньшей мере двух столетий, и в особенности это касается конца VIII — IX в.), как «классификацию ранних арабских почерков арабской или арабской коранической первописьменности». Каллиграфия родилась как явление «внутрикораническое», придавая тексту дополнительную, внешнюю сакральность, и здесь речь пойдет не только о монументальном, но и о курсивном почерках.

Исследуя ранние коранические рукописи из коллекции Халили, Ф. Дерош делает ряд выводов — почерком *ḥиджāзӣ* переписывался Коран в VII в., и он мог использоваться вплоть до VIII в., поскольку он приобрел невероятный престиж как почерк, относящийся к периоду ранней исламской истории. То есть его сакральность была исторически обусловлена. Формы букв, которые обнаружены в самых ранних примерах, варьируются от одного фрагмента к другому, однако не ясно, было ли это результатом различий в региональных письменных практиках, как, например, в тех, что разделили Мекканскую и Мединскую, или, скорее, уникальных особенностей, присущих стилю того или иного переписчика. «Набор графических форм ранних рукописей подвергался процессу постепенной стандартизации. Этот процесс в конечном счете привел к возникновению раннеаббасидских почерков, но некоторые кораническ ие рукописи, созданные после VII в., сочетают элементы как *ḥиджāзӣ*, так и раннеаббасидской традиций... Вполне возможно, что некоторые каллиграфы, работавшие уже в поздних традициях, находились под влиянием престижа более раннего почерка *ḥиджāзӣ* и заимствовали отдельные характерные особенности, такие, как, например, наклон [почерка]. Орфография рукописей *ḥиджāзӣ* также претерпела много вариаций»[7]. Вывод Дероша состоит в том, что рукописи, которые он классифицирует как *ḥиджāзӣ*, недостаточно подробно изучены, чтобы дать полноценную картину развития арабского почерка VII — начала VIII в. Историческая роль почерка *ḥиджāзӣ* или почерков (четырех выделенных Дерошем стилей) «затмилась триумфом раннеаббасидских стилей до такой степени, что Кораны, которые приписываются перу ʻАлӣ или ʻУс̣мāна в поздние века, не были выполнены этим почерком, однако [...] в VIII в. сохранялись некоторые особенности эстетики»[8] [*ḥиджāзӣ*]. В настоящее время невозможно установить, какова была связь между *ḥиджāзӣ* и раннеаббасидскими почерками, которые также использовались в Коранах вертикального формата.

[7] *Déroche F.* The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8th to the 10th centuries A.D. Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art. Vol. 1. Oxf. 1992. P. 29.

[8] Ibid.

Ф. Дерош исходит из чисто географической точки зрения. По сути, формулирует определение *ḥиджāзӣ*, исходя не из общности характеристик почерков, поскольку их различия очевидны на примере четырех стилей. Следовательно, вообще невозможно говорить о существовании канона в ранний период исламской истории, на этапе становления искусства каллиграфии, и уж тем более о развитии впоследствии монументального почерка или курсива из почерка *ḥиджāзӣ*.

Е.А. Резван[9] делает следующее заключение: «До середины, возможно, конца VIII в. параллельно развивались, претерпевая внутреннюю эволюцию и оказывая взаимовлияния, два типа переписки Корана, генетически связанные с двумя аравийскими культурами и политическими центрами, тяготевшими соответственно к Сирии и Месопотамии (вертикальный формат + почерк *ḥиджāзӣ* и горизонтальный формат + почерк *кӯфӣ*)».

Вывод:

Архаичный профанный тип — сакральный: 1) *ḥиджāзӣ*, 2) *маккӣ* и 3) *джазм*.

Кӯфӣ коранический — *протокӯфӣ*, или пропорциональный «ярко выраженный монументальный *кӯфӣ*», и курсивный *кӯфӣ*.

Основная характеристика монументального почерка — это преобладание горизонтали. Помимо того, зачастую буквы не слиговываются, письмо статично и может быть крупное по масштабу.

Говоря более узко об *архаичном* типе [а)] арабского сакрального письма, следует выделить три почерка, которые не являются строго монументальными, но, поскольку все они используются для коранических рукописей, кажется возможным сохранить название «монументальный» только в значении «сакральный»: 1) первый почерк нельзя называть *докуфическим*, поскольку развитие почерков происходило одновременно. Ф. Дерош предлагает термин «почерк *ḥиджāзӣ*»; 2) *макки*; 3) *джазм*. Кроме этих трех, существовали побочные почерки. Нередко архаичный тип также называют *куфическим*, поскольку изначально в определение *кӯфӣ* входили любые примеры ранней арабской письменности и классификация проводилась по временному признаку, вне зависимости от художественных особенностей и географического происхождения. Однако отличия куфического почерка от архаичного достаточно существенные. Прежде всего, архаичные почерки более курсивны, часто присутствует наклон вертикальных линий вправо, зачастую рукописи не иллюминированы, вариативность форм отдельных букв не оправдана, случайна, и преобладающую роль в почерке играет вертикаль. Нет канона или, словами Полосина[10], не установлены пропорции.

Несмотря на параллельное использование в коранических рукописях архаичных почерков, именно *протокӯфӣ* постепенно приобрел статус сакрального почерка (см. в атрибуции фрагментов «ярко выраженный монументальный *кӯфӣ*»), является своего рода «первописьменностью», которая в дальнейшем под влиянием местных особенностей приобретала все новые и новые формы. Примером такой преемственности является магрибинская традиция каллиграфии в регионах Африки и роскошный восточный *кӯфӣ*.

Описание фрагментов

В ранних *куфических* Коранах, как правило, диакритика имеет вид наклонных штрихов. Различные цвета использовались, чтобы отделить диакритику от огласовок,

[9] *Резван Е.А.* Коран и его толкования. СПб., 2000. С. 61.

[10] См.: *Полосин В.В.* Рукописи каллиграфической школы Ибн Муклы (проблемы идентификации) // ППВ. 2004. № 1. С. 160–176.

в основном диакритика отмечалась черными или коричневыми чернилами, а огласовки — красным, желтым или зеленым цветом. Конец стиха отмечался наклонными штрихами, а каждый пятый стих — кружком или буквой *хā'* (ه), поскольку буква *хā'* имеет числовое значение «пять» по *абджаду*. В ранних списках не только не указывались названия *сӯр*, но и не отмечалось количество стихов в *сӯрах*.

Фрагменты, найденные в архиве Э. Херцфельда (иллюстрации см. в конце статьи), представляют примеры нескольких ранних коранических почерков, начиная от курсивного архаичного типа, заканчивая «ярко выраженным монументальным *кӯфӣ*», или «пропорциональным *кӯфӣ*».

Лист № 1а-б

Содержание: *сӯра* 41 *Фуṣṣилат* — «Ясно изложенная» («Разъяснены»), *āйāты* 27–35. Лист № 1а, мясная сторона — с середины 35-го *āйāта*; лист № 1б, оборотная сторона (волосяная) — 41: 27–35.

Предполагаемая датировка: начало IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: отсутствует. Диакритика: диакритика не просматривается из-за плохой сохранности текста, однако у конечного *нӯна* (ں) ставится черта, штрих коричневыми чернилами. Огласовки отмечаются красными точками, нунация — двумя точками. Размер листа: 15×10,2 см. Размер текстового поля: 13×8,7 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 16. Поля: оставлены поля со всех сторон. С внутреннего края — самые незначительные. Заглавия *сӯр*: отсутствуют, как и во всех последующих примерах, поскольку это не начало *сӯры*. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: на мясной стороне (лист № 1а) пергамен пожелтел, но текст гораздо четче, лучше сохранился, чем на волосяной стороне (лист № 1б). Пергамен поврежден, есть следы попадания жидкости.

Особенности почерка: текст написан очень компактно, так что расстояние между строчками незначительное. Очевидно перпендикулярное соотношение вертикалей и горизонталей. Согласно классификации почерков, сделанной Ф. Дерошем, данный образец относится к стилю B.II или B.Ia, но в любом случае это именно группа B. У *алифа* (ا) присутствует линия основания, несколько скругленная, как и во многих других примерах ранней коранической каллиграфии. *Алиф* пишется на значительном расстоянии от других букв. Между *āйāтами* нет разделителей, текст идет сплошь, также отсутствует иллюминирование, однако на оборотной стороне листа встречается символ — кружок, который отмечает группу из 10 *āйāтов*. Долгие гласные не пишутся, диакритические знаки выделены красным. Буква *дāль* (د) имеет то же написание, что и *кāф* (ڪ). Другой лист, предположительно относящийся к той же самой рукописи, находится в собрании Дома рукописей г. Ṣан'ā' (только в том экземпляре из частной коллекции фотографий Мерлин Дженкинс, которыми она любезно со мной поделилась, не известны размеры, а все остальное совпадает). Для полей оставлено мало места. Что касается художественных характеристик почерка, то за счет горизонтального, практически квадратного формата и плотного расположения небольших по размеру букв и слов создается зрительный эффект ковровости, из-за чего почерк утрачивает самостоятельное значение, страница воспринимается как единое целое.

Лист № 2а-б

Содержание: *сӯра* 43 *аз-Зухруф* — «Украшения», *āйāты* 46–62. Лист № 2б, оборотная (волосяная) сторона — 43:46–53; лист № 2а, мясная сторона — 43:53–62.

Предполагаемая датировка: первая половина IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование:

присутствует. Диакритика: диакритические знаки выполнены коричневыми чернилами, а огласовки проставлены точками красной краской. Размер листа: лист определенно был обрезан, поэтому изначальный размер трудно определить. Размер текстового поля: 10,5×16,5 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 15. Поля: из-за того что лист был обрезан, трудно судить о наличие полей в исходном варианте. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: лицевая сторона — мясная (лист № 2а), оборотная — волосяная (лист № 2б).

Особенности почерка: данный фрагмент, вполне возможно, относится к той же рукописи, что и лист из коллекции Халили KFQ 29, на что указывают общие особенности почерка, формат, идентичные размеры листа и, кроме того, одинаковая форма знака-разделителя каждого 10-го стиха (розетка, выполненная красным и золотом, по классификации Ф. Дерош — A.II). Группа из пяти стихов отмечается золотой буквой *хā'* (ه) куфического написания в виде типичной капли/шишки, в то время как каждый последующий стих разделяется тремя короткими наклонными линиями (по классификации Ф. Дероша — I.I.I.). Художественные особенности почерка: линии вытянуты вдоль строки горизонтально, однако крупные головки букв разбивают горизонтальность текста. Классификация почерка: раннеаббасидский согласно определению Ф. Дероша, т.е. ранний монументальный или *протокӯфӣ*.

Лист № 3а-б

Содержание: *сӯра* 42 *аш-Шӯрā* — «Совещание». Лист № 3а — *āйāт* 16, не полный, лист № 3б — продолжение с конца 16-го *āйāта* до начала 18-го *āйāта*.

Предполагаемая датировка: 2-я половина IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: присутствует. Диакритика: диакритика не проставлена. Огласовки проставлены красной и зеленой краской. Размер листа: 16,8×10,4 см. Размер текстового поля: 15,6×9,5 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 7. Поля: изначально переписчиком могли быть оставлены поля, которые впоследствии были обрезаны. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: лицевая сторона (лист № 3а) — мясная, оборотная (лист № 3б) — волосяная. На обороте практически текст неразличим из-за плохой сохранности, но четко выделяется символ-разделитель *āйāтов* в виде куфической буквы *хā'* (ه). Текст обрамлен золотой рамкой с черным контуром.

Особенности почерка: фрагмент представляет собой типичный горизонтальный, растянутый, крупный, ярко выраженный монументальный *кӯфӣ*. Он отличается от других примеров того же типа каллиграфии количеством (обычно их не более шести) и более тесным расположением строчек. Отдельные буквы слова переносятся со строки на строку, тем самым неразрывно связывая строки. Используется техника горизонтального растягивания букв. Помимо прочих растягивается буква *йā'* (ى), сочетание букв (فى) лежит на строке. Буква *хā'* (ه), в отличие от других фрагментов из коллекции Э. Херцфельда, имеет более яркую, четкую форму. Согласно классификации Ф. Дероша, фрагмент относится к группе D. Более точно — это пример стиля D.III, который датируется серединой IX в. или чуть позднее.

Лист № 4а-б

Содержание: *сӯра* 22 *ал-Ḥаджж* — «Паломничество». Лист № 4а начинается с 27-го *āйāта*. Лист № 4б — продолжение вплоть до 37-го *āйāта*.

Предполагаемая датировка: IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: отсутствует. Диакритика: диакритика не проставлена. Огласовки отмечены красными точками. Раз-

мер листа: 18×11 см. Размер текстового поля: 14×8 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 14. Поля: широкие поля оставлены сверху и снизу. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: лицевая сторона (лист № 4а) — мясная, оборотная (лист № 4б) — волосяная. Пергамен хорошей сохранности.

Особенности почерка: нет разделителей между стихами. На листе № 4б встречается знак *та'шӣр,* отмечающий каждый десятый *āйāт* в виде розетки. С грамматическими целями появляются зеленые пометки, такие, как долгий *алиф* (ا) на оборотной стороне листа (лист № 4б).

Согласно классификации Ф. Дероша, почерк датируется IX в., относится к стилю D — D.I либо D.IV/V. Самый близкий пример подобного почерка — KFQ 55[11].

Отличительная особенность почерка — очевидное преобладание горизонтальных линий за счет развитой техники *машқ* — горизонтальные элементы растягиваются в буквах *кāф, ṣād, ḍād, ṣā', ṭā', bā', tā' dāль/ẕāль,* но в особенности буквы *ṭā'* (ط) и *кāф* (ك).

Лист № 5а-б

Содержание: *сӯра* 27 *Ан-Намл* — «Муравьи». Лист № 5б — со второго слова *Басмалы* до 15-го *āйāта*. Лист № 5а — с 15-го *āйāта* и далее.

Предполагаемая датировка: VIII — начало IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен, бумага, частички кожи. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: отсутствует. Диакритика: не отмечаются ни диакритика, ни огласовки. Размер листа: 12,5×8,8 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 16 строк сохранилось на лицевой стороне, а 17 — на оборотной. Поля: поля оставлены сверху и снизу и с внешнего края (лист № 5б), однако часть листа утрачена, поэтому трудно судить о полном листе. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: лицевая сторона (лист № 5а) — волосяная, оборотная (лист № 5а) — мясная. Пергамен прикрывает кусок бумаги, который являлся внутренней частью переплета. Сохранился только небольшой фрагмент кожаного переплета. Из-за плохой сохранности не весь текст удается прочесть.

Особенности почерка: *āйāты* не отмечаются. Союз, сочетание букв (فى), пишется высоко над строкой. Почерк относится к B группе раннеаббасидских почерков, согласно определению Ф. Дероша, и представляет собой ранний курсив. Судя по всему, этот почерк более ранний, нежели другие примеры из архива Э. Херцфельда. На это указывает отсутствие базы-основания у *алифа*. Каждый десятый стих отмечается точкой в красном кружке.

Лист № 6а-б

Содержание: *сӯра* 2 *ал-Бақара* — «Корова», *āйāты*: 104–105.

Предполагаемая датировка: IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: присутствует. Диакритика: не проставлена. Красные точки отмечают знаки вокализации. Размер листа: 25,7×6,5 см. Длина строки: 22,7 см. Количество строк: по 2 строки на лицевой и оборотной сторонах. Поля: оставлены сверху. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: пергамен не пожелтел. Поскольку лист сохранился во фрагментарном виде — только по две строки текста (лист № 6а-б), невозможно определить исходные размеры листа, а главное — формат рукописи и отрывок из Корана. Но, скорее всего, судя по предельной горизонтальности почерка, формат рукописи был горизонтальный.

[11] *Déroche F.* The Abbasid Tradition. P. 71.

Особенности почерка: почерк относится к стилю D.I, согласно классификации Ф. Дероша. Четкий, красивый каллиграфический почерк. Применяется перенос слов со строки на строку. Буквы *дāль/зāль* (د/ذ) и *кāф* (ك) одинакового написания, отличить их можно только по масштабу, *кāф* (ك) практически всегда растягивается по горизонтали. У *алифа* (ا) крупная база-основание. Преобладают вытянутые горизонтали. Сохранился четкий графический облик букв и слов, что говорит о высоком каллиграфическом мастерстве переписчика. Почерк представляет собой ярко выраженный монументальный *кӯфӣ*.

Лист № 7а-б

Содержание: *сӯра* 13 *Ар-Ра'д* — «Гром», *āйāты* 3–11.

Предполагаемая датировка: IX в. Локализация: не определена. Материал: пергамен. Чернила: текст написан коричневыми чернилами. Линование: присутствует. Диакритика: диакритика проставлена коричневыми чернилами, а огласовки в виде красных точек. Размер листа: 22,3×15,2 см. Размер текстового поля: 17×11 см. Формат: горизонтальный. Количество строк на листе: 15. Поля: со всех сторон оставлены поля. На листе № 7а оставлены широкие поля с внешней стороны. Наличие иллюминирования: фрагмент не иллюминирован. Сохранность: оборотная сторона (лист № 7б) пергамена в плохой сохранности, текст едва различим.

Особенности почерка: горизонтальные элементы букв растянуты вдоль строчек по технике *машқ*. У *алифа* (ا) ярко выраженная база-основание. *Йā'* (ى) лежит на строке в сочетании (فى). Каждый десятый *āйāт* отмечает кружок (рисунок практически утерян). Каждый пятый стих отмечается куфической буквой *хā'* (ه), трансформированной в точку выполненной золотом. Горизонтальный формат подчеркнут растянутыми формами букв. Горизонтали и вертикали находятся в гармонической пропорции. Согласно классификации Ф. Дероша, почерк относится к группе D (D. IV). Почерк очень схож с почерком листа № 4а-б. Этот почерк — монументальный *кӯфӣ*.

Во всех приведенных примерах, за исключением листа №7а-б, подчеркнута монументальность, значительность буквенной единицы, настолько же самостоятельной, как единица слова. Практически во всех листах соблюдаются пустоты, равные между единицами-словами и буквенными единицами, и используется *машқ*. Листы не иллюминированы, применяется линование, практически везде проставлены огласовки и в большинстве — диакритика. По всем признакам можно судить, что листы были созданы приблизительно в один период времени, хотя есть примеры уже сложившегося классического ярко выраженного монументального *кӯфӣ*. В пользу предложенной гипотезы, что в ранний период мусульманской культуры почерк *кӯфӣ* мог быть как монументальным, так и курсивным и «*кӯфӣ*» — это общий термин для определения ранних архаичных почерков, говорят одинаковые формы букв (включая курсивный почерк листа № 7а-б), а также «подчеркнуто разреженное письмо (в старейших куфических Коранах)»[12]. Величина, формат, количество строк на странице (в монументальных — более строго определенное, в списках Корана ярко выраженного монументального *кӯфӣ* — от 4–5 до 6–7, тогда как в курсивных не было строгого лимита), соблюдение соотношений вертикали и горизонтали, *машқ* — именно эти атрибуты почерка отвечали за курсивность или монументальность почерка *кӯфӣ*.

[12] *Полосин В.В.* Рукописи. С. 161.

Summary

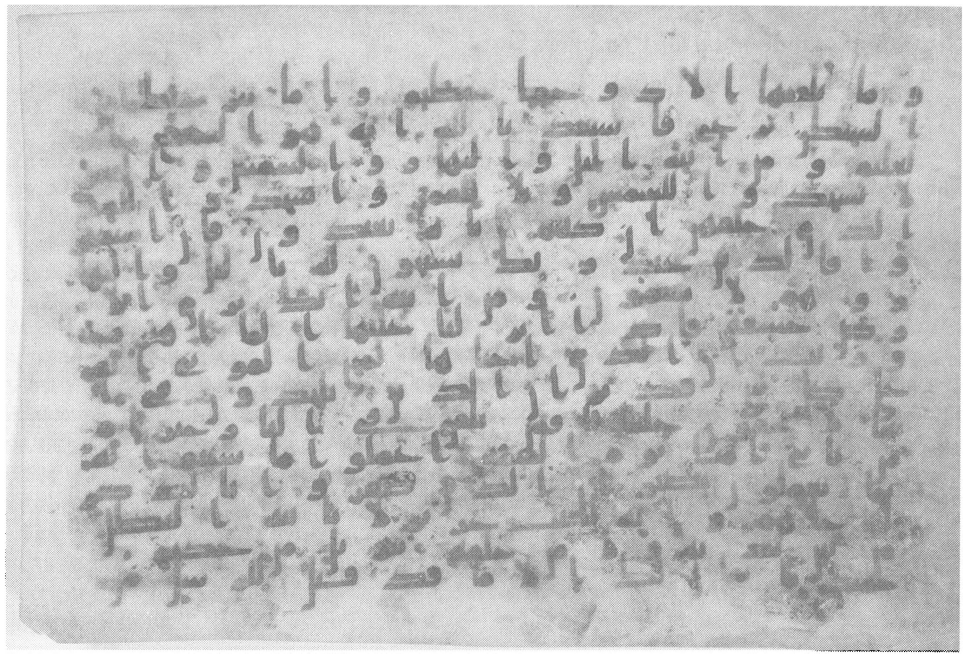
A.S. Grib

Attribution of individual Qur'an pages from E. Herzfeld's Archive

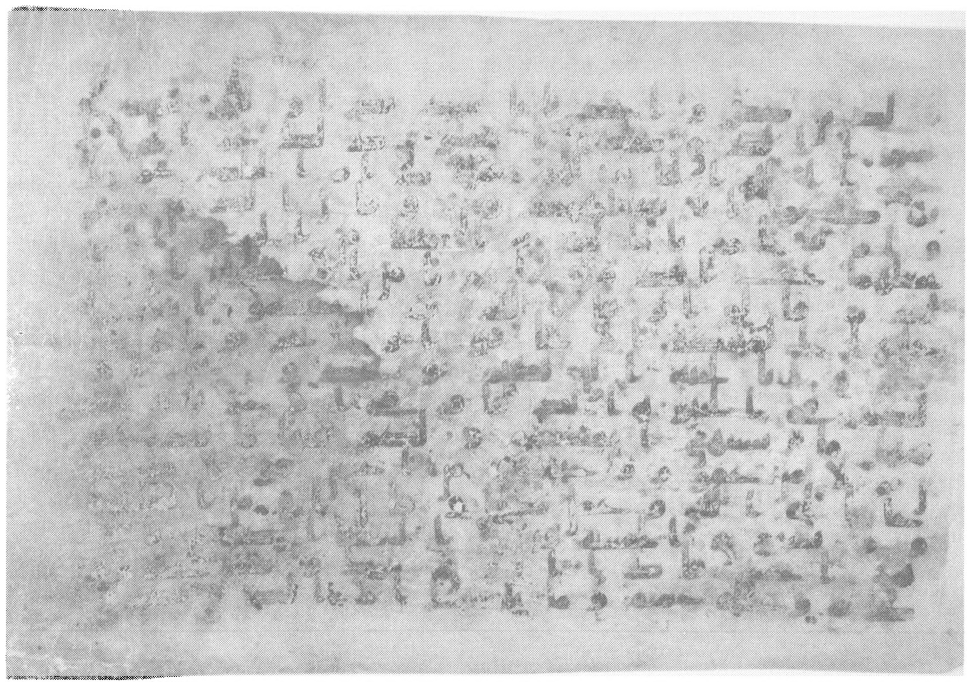
(Department of Islamic Art, the Metropolitan Museum of Art)

Fragments from Ernst Emil Herzfeld archive (Department of Islamic Art, the Metropolitan Museum of Art) represent several types of early Qur'anic scripts, ranging from a cursive archaic type (P. No. 7) to an acute form of monumental *kūfī* or proportional *kūfī* (PP. Nos 3, 6), two parallel tendencies in the development of the early Arabic writing that point out the impossibility of cursive script from monumental. On the contrary, pre-cursive and pre-monumental scripts had many common features — even in shapes of certain letters and horizontality. Parchment has no watermarks, but almost all of the leaves have a leaning. Pages are of a horizontal format. Some of them contain diacritical marks and all are vocalized. Only the special order, the proportion of letters and especially words, the use of *mashq* (a calligraphic technique of stretching horizontal elements of letters), the number of lines (cursive usually has no line limits) are the main style attributes, which distinguish monumental *kūfī* from cursive *kūfī*. I propose a new classification of *kūfī* based on a composite list of terms and interpretations of the early Arabic scripts. The formation of calligraphic, specifically Qur'anic writing canon might be well observed on the examples of non-illuminated manuscripts.

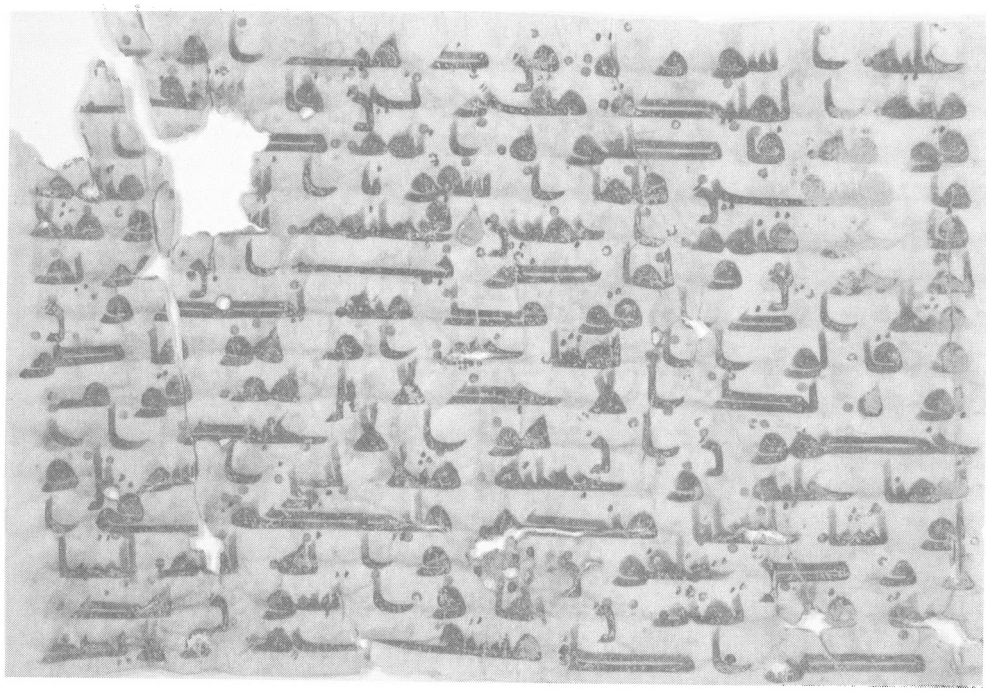
Иллюстрации



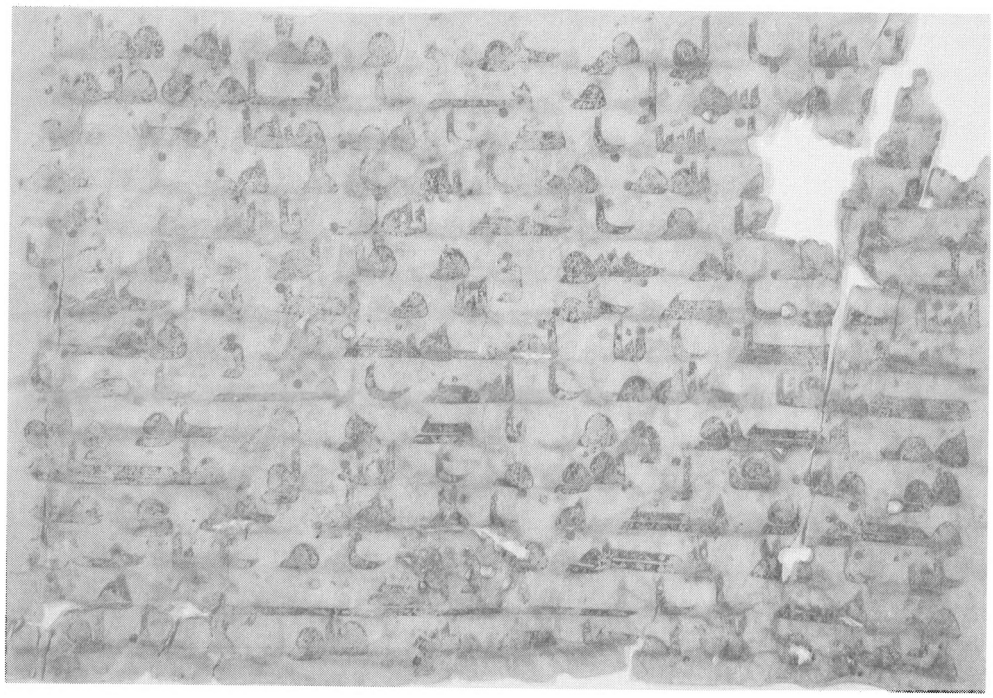
Лист № 1а



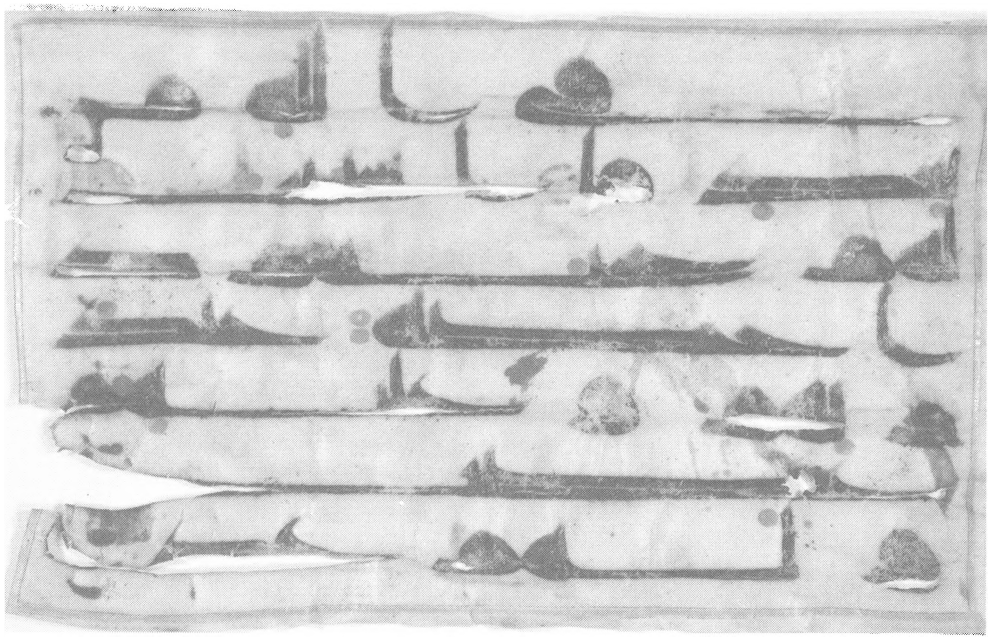
Лист № 1б



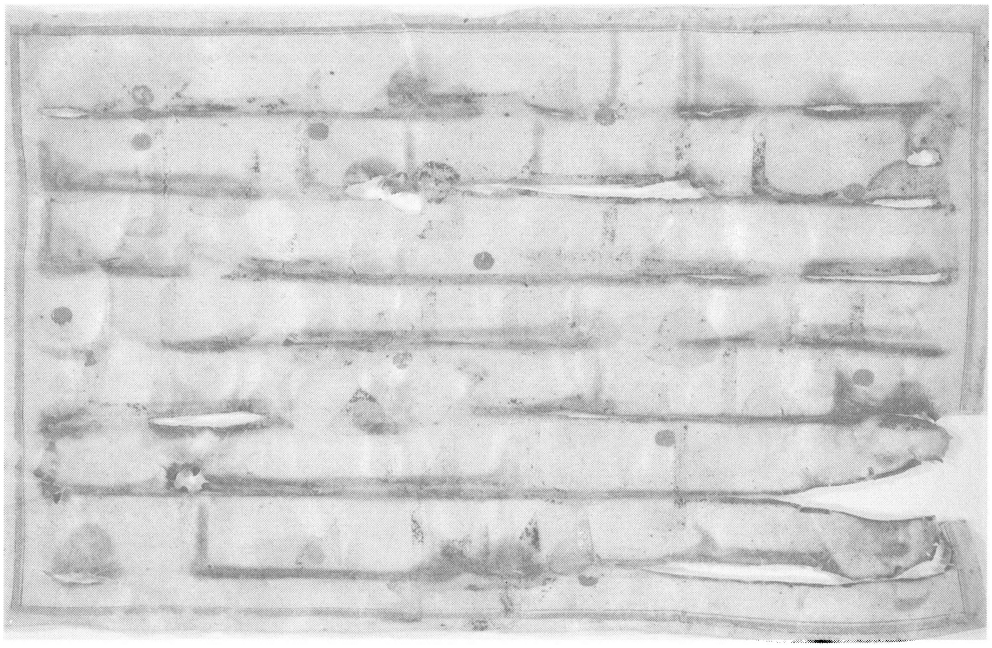
Лист № 2а



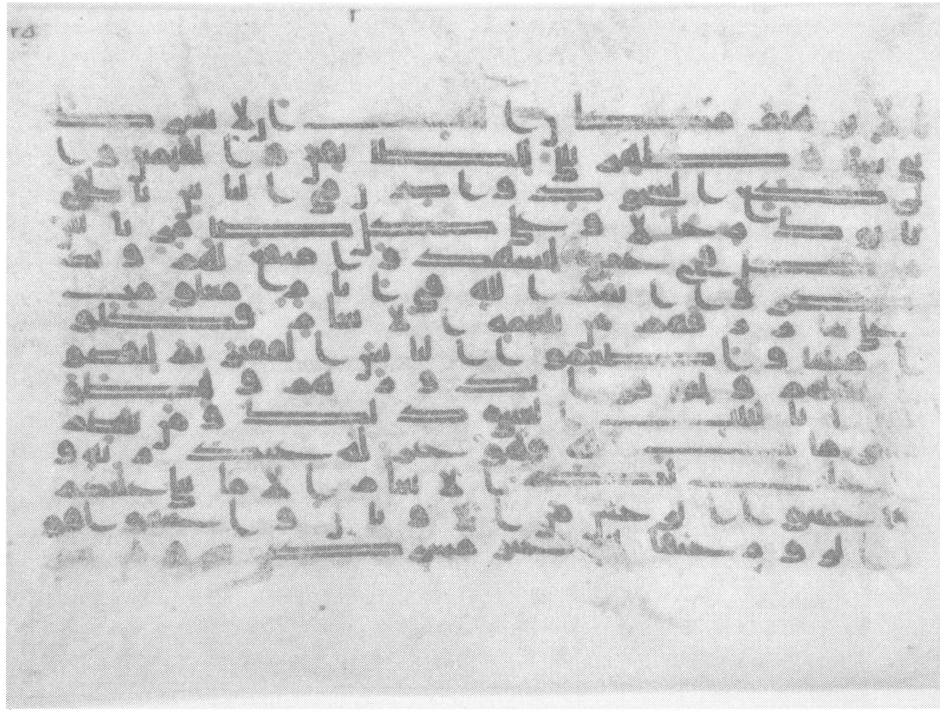
Лист № 2б



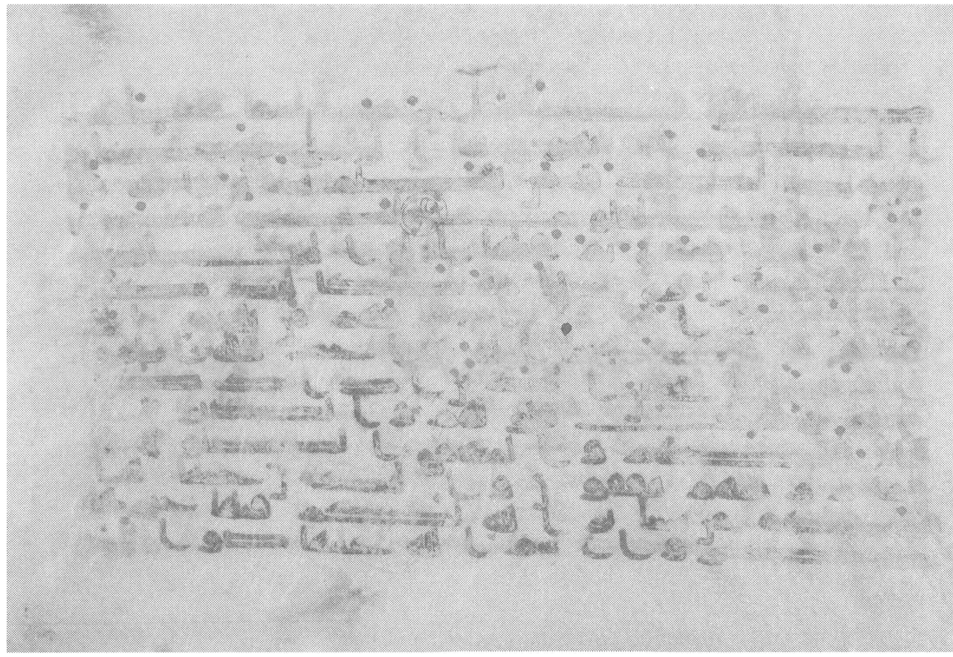
Лист № 3а



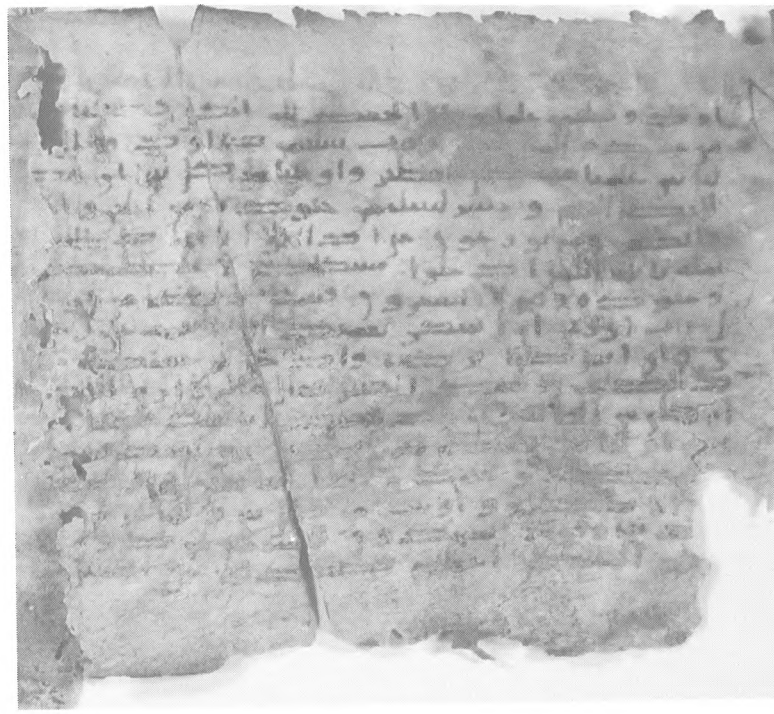
Лист № 3б



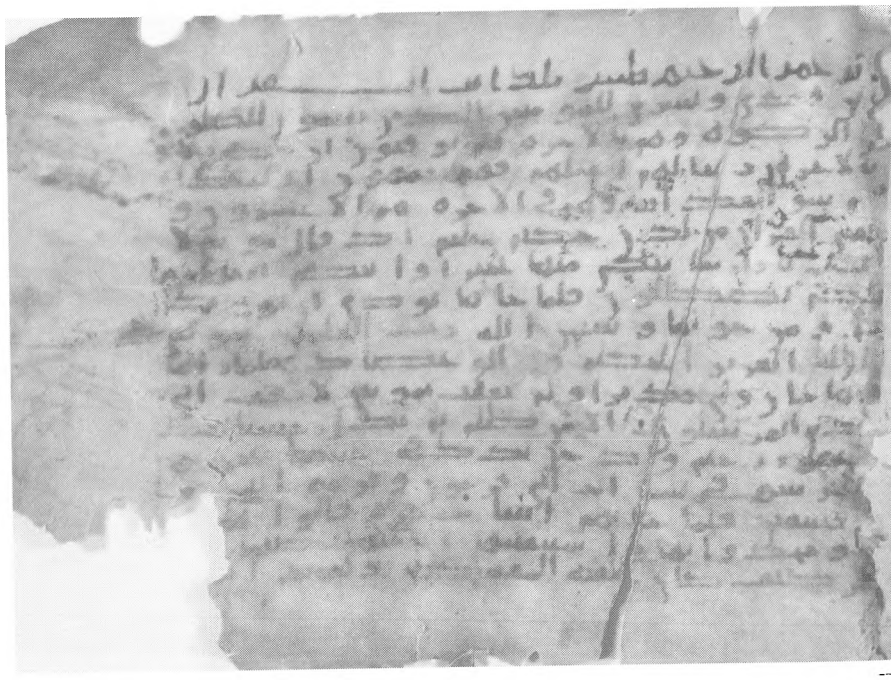
Лист № 4а



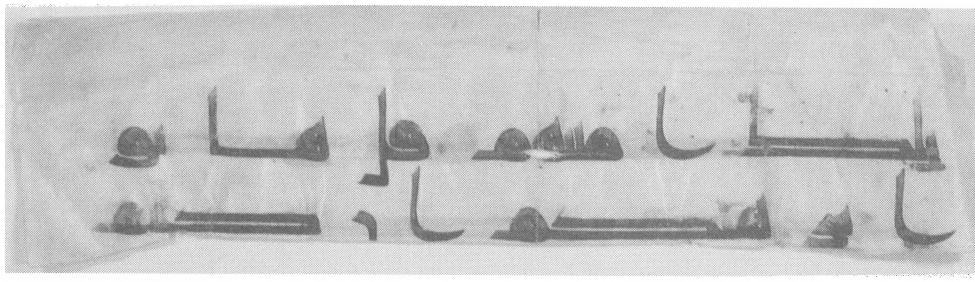
Лист № 4б



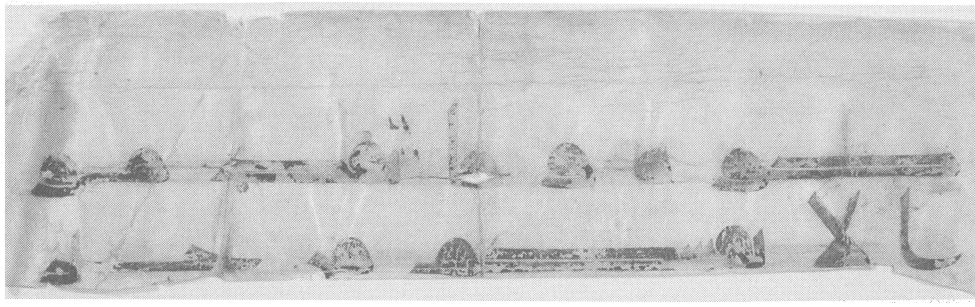
Лист № 5а



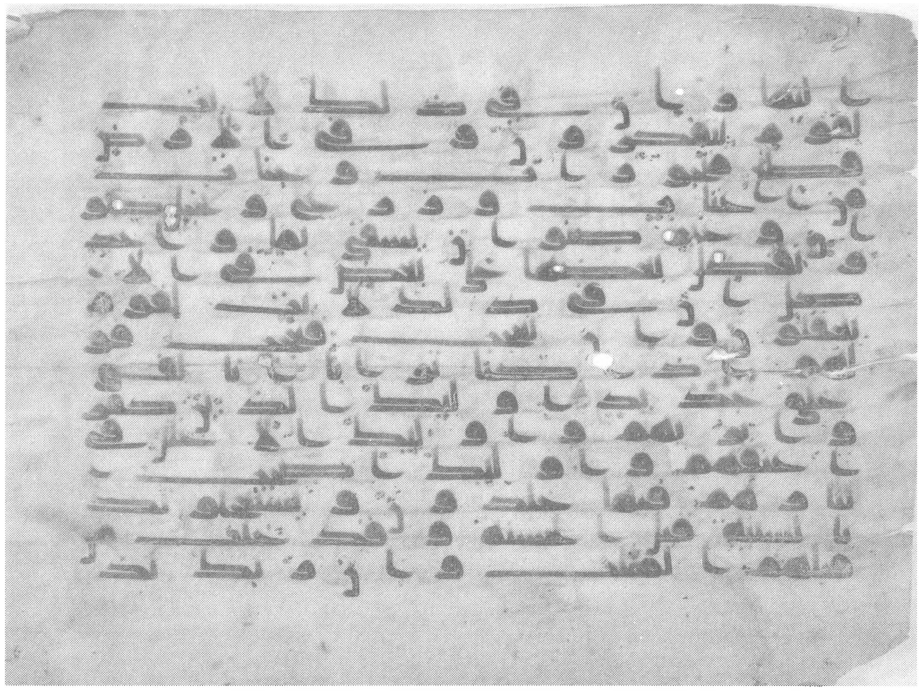
Лист № 5б



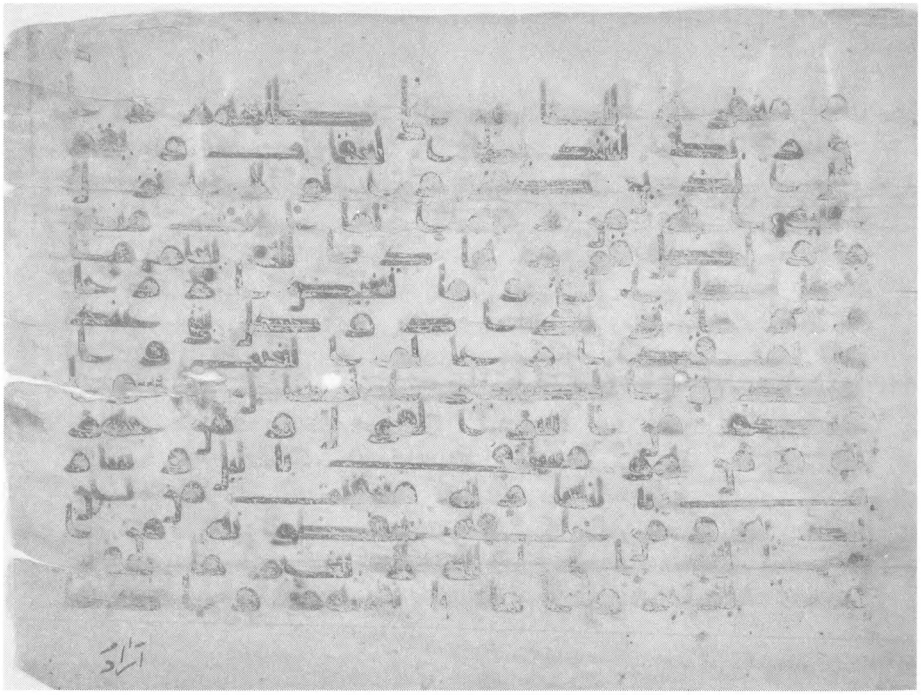
Лист № 6а



Лист № 6б



Лист № 7а



Лист № 7б

Т.И. Виноградова

«Сахалинский фонд» как часть книжного фонда библиотеки Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

История формирования японского книжного фонда библиотеки Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН представляет особый интерес, так как она неразрывным образом связана с историей нашей страны.

Инвентарные книги, вернее было бы назвать их простыми описями книг на японском языке, стали вестись сотрудниками института в 1933 г., к тому моменту фонд насчитывал всего 626 библиотечных единиц (б.е.), т.е. был одним из самых небольших среди восточных фондов. Кроме того, книги были в основном не по японистике, а по синологии и буддологии — с 1913 г. по заказам В.М. Алексеева японский фонд начал комплектоваться синологической литературой, которую присылали командированные в Японию Санкт-Петербургским университетом Н.А. Невский и О.О. Розенберг.

В дальнейшем фонд пополнялся весьма ценными коллекциями книг: библиотекой О.О. Розенберга, книгами, приобретенными во время командировки в Японию в 1928 г. Ю.К. Щуцким, библиотекой Е.Г. Спальвина. В 1935 г. сотрудники японского кабинета составили картотеку дезидератов, так как была очевидна недоукоплектованность фонда фундаментальными изданиями по японистике, классическими памятниками, справочными материалами, научной периодикой. В соответствии с этой картотекой при посредничестве Академкниги было приобретено примерно 300 книг. В 1938 г. произошло последнее крупное пополнение японского фонда в довоенный период — 2320 единиц из библиотеки А.Н. Невского. Таким образом, старый японский фонд составлял порядка 5700 библиотечных единиц книг и периодики.

В 1948 г. Давид Исаакович Гольдберг (1908–1982), находившийся на службе в Советской Армии на Сахалине, сообщил Институту, что японцы, покидая остров, оставили много книг, ранее принадлежавших их библиотекам. Никому не нужные книги лежат без присмотра. Институт возбудил ходатайство перед Президиумом Академии наук СССР об отпуске средств для поездки на Сахалин за книгами; на эти цели по распоряжению Совета министров СССР было отпущено 50 тыс. рублей. Сотрудники Института С.В. Салтанов и Н.А. Сыромятников привезли в Ленинград три вагона с книгами. Насколько можно судить, все делалось в крайней спешке, никаких описей не производилось.

Исходное число книг неизвестно, предположительно, их было около 50–60 тыс. единиц.

Первая черновая тематическая разборка под руководством Е.М. Колпакчи была проведена в 1950–1952 гг., выделена литература, соответствующая гуманитарному профилю Института. Книги прошли первоначальную техническую обработку.

Часть книг была передана в другие учреждения, в частности в Институт востоковедения в Москве (один контейнер), в библиотеку восточного факультета ЛГУ (3500 б.е. учебников и учебных пособий), в Зоологический институт (300 б.е.), Военно-морско-

© Т.И. Виноградова, 2006

му медицинскому факультету при Первом ленинградском медицинском институте им. акад. И.М. Павлова (3500 б.е.), в Библиотеку АН СССР (около 1000 книг и журналов на европейских языках). Последняя партия непрофильной литературы в количестве 10 тыс. единиц была отправлена во Всесоюзную патентно-техническую библиотеку и Библиотеку им. В.И. Ленина в 1965 г. К сожалению, документация велась плохо, описи передаваемых книг составлялись редко, и сейчас мы оперируем лишь условными цифрами.

На физическое состояние книг отрицательно влияли их частые перемещения: из подвала здания на Дворцовой набережной, д. 18, — в помещение бывшей конюшни, затем — в бывшую церковь, оттуда — в центральное здание Библиотеки Академии наук СССР и обратно в Институт, где у книг также не было своего постоянного места. За четыре года книги переезжали шесть раз. Разбирая книги согласно тематике, их также постоянно переносили из шкафа в шкаф; сохранились документы, в которых описано, в каком помещении и в каком именно шкафу стоят японские книги по литературе, истории, техническим наукам и др.

Книги, пришедшие в негодное состояние из-за частых перемещений, были списаны в макулатуру в неустановленном количестве.

Основным радетелем за фонд была старший научный сотрудник Института О.П. Петрова: «Фонд представляет значительную научную ценность, и давно пора освоить, а не разбазаривать его» (из докладной записки на имя директора ЛО ИВ АН академика И.А. Орбели от 2 февраля 1957 г.). Особое беспокойство вызывал бесконтрольный и нигде не учитываемый отбор книг для головного Института в Москве — «Взято и увезено в Москву без документов и учета сотрудниками т. Топеха — книги по экономике, экономической географии, справочники и т.д. Ранее была отправлена справочная литература: энциклопедии, словари и всевозможные справочники — количество их не учтено. По требованию ст. научн. сотр. Гольперина отправлено отобранное им неизвестное количество книг без акта» (из докладной записки).

Сахалинский фонд начал инвентаризироваться с июля 1953 г. с шифров О/К-1980, О/И-460, О/Л-169 и О/М-48.

К работе над фондом привлекались все молодые аспиранты — японисты, китаисты и кореисты, ставшие гордостью отечественного востоковедения, — Л.И. Чугуевский, В.Н. Горегляд, Д.Д. Елисеев.

В 1953–1955 гг. было заинвентаризировано 1816 названий (4800 б.е.), в 1955–1959 гг. еще 3005 (3600 б.е.) и разобрано порядка 27 тыс. книг, отобрано 300 ксилографов и рукописей.

В октябре 1960 г. была организована специальная библиотечная группа по обработке японских книг сахалинского фонда в составе: Л.Л. Громковская, В.Д. Улановский, А.Г. Фокин. С этого времени обработка стала производиться по единым библиотечным правилам каталогизации, в связи с чем к группе в качестве консультанта была прикреплена Л.К. Павловская. С перерывами группа работала три года, было каталогизировано более трех тысяч томов.

«Поскольку не выработан критерий для определения профильности, количество книг, подлежащих инвентаризации, может колебаться в больших пределах в зависимости от точки зрения» (из докладной записки Л. Громковской на имя зав. Библиотекой Ю.Е. Борщевского от 14 апреля 1965 г.).

В 1965 г. М.В. Воробьев отчитывался о просмотре необработанной части фонда — около 8 тыс. книг. Профиль определялся как «литература и язык, искусство, справочники и словари, периодика по социальным и гуманитарным вопросам, а также история, история экономики, идеологии, науки и культуры Японии и Дальнего Востока (исключая новейшее время) (подчеркнуто М.В. Воробьевым. — *Т.В.*)». Выделено для обработки около 1200–1300 единиц монографий и 3500 единиц периодики.

Новый этап обработки книг «Сахалинского фонда» начался в 1980-е годы, когда уже под эгидой БАН была создана группа инвентаризаторов. На каком-то этапе сахалинским книгам давался особый шифр — «OI», им было зашифровано 528 б.е., вскоре от этой практики отказались, ибо все предыдущие книги были зашифрованы под обычным для японского фонда Библиотеки шифром «O». Под ним до 1984 г. было каталогизировано еще примерно 1500 книг, на этом работы практически прекратились, ибо оставшаяся литература была признана несоответствующей профилю Института. К сожалению, не все инвентарные книги указывают «Сахалинский фонд» как источник поступления литературы из-за политических нюансов в обработке и хранении трофейных фондов, так что установить точное число обработанных сахалинских книг не представляется возможным.

После обработки поступивших из Сахалина книг японский фонд библиотеки Института можно считать крупнейшим собранием книг гуманитарного профиля на японском языке в нашей стране. Книги были очень важны для нового поколения ленинградских японистов, так как в послевоенные годы регулярные поступления японских книг в библиотеку были весьма невелики и составляли 10–12 б.е. в год.

Более всего среди книг сахалинского фонда представлена японская литература — серийные и многотомные издания памятников классической литературы и авторов периода Мэйдзи (1867–1912), а также русская, советская и мировая литературы в переводах на японский язык. Чуть меньше изданий по истории, синологии, искусству. Следует выделить также ценную коллекцию периодических изданий, как научных, так политических и литературно-художественных.

Дальнейшее пополнение японского книжного фонда осуществлялось главным образом за счет библиотеки Н.И. Конрада и даров Японского фонда (Japan Foundation) по профильным заказам; при посредничестве Библиотеки Академии наук было налажено регулярное получение научных журналов по книгообмену с целым рядом японских научных и учебных учреждений. Участившиеся научные контакты между учеными России и Японии способствуют пополнению фонда книгами, время от времени поступающими в качестве даров.

Оставшаяся после завершения инвентаризации «Сахалинского фонда» часть книг — несколько тысяч томов с 1984 г. находятся в пачечном хранении в шкафах Института и в помещении Библиотеки (церковь). В настоящее время можно утверждать, что эти книги, представляющие собой устаревшую научную специальную литературу по разным отраслям негуманитарного профиля, не представляют интереса для Института.

Summary

T.I. Vinogradova

The "Sakhalin Fund" as a part of the library of Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch)

The so-called "Sakhalin Fund" is a unique trophy book stock of the library of Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch). In 1948 one of the japanologists of the Institute, David Goldberg (1908–1982), who was during and after WW II an officer of the Soviet Army, reported to the Institute about a large number of Japanese books left to the mercy of fate after the Japanese abandoned Sakhalin. The administration of the Institute with government support forwarded two colleagues to Sakhalin. They conveyed to Leningrad 3 railway carriages of Japanese books, about 50,000 volumes. These books came to comprise the main part of the Japanese books of the library of Institute of Oriental Studies.

Т.А. Пан

Кюнеровские чтения в МАЭ РАН

Отдел Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) 19 января 2006 г. провел ежегодную конференцию «Кюнеровские чтения», посвященную этнографии и культуре изучаемого региона. В конференции приняли участие как сотрудники отдела, так и приглашенные ученые из СПбФ ИВ РАН, Института лингвистических исследований и Восточного факультета СПбГУ. На двух заседаниях было прослушано 13 докладов, которые можно объединить по нескольким темам: описание коллекций, исследования по религии, обрядам и традициям.

Коллекциям, представляющим этнографический и исследовательский интерес, было посвящено четыре доклада. Три из них касались хранений МАЭ: «Коллекции Д.А. Клеменца, хранящиеся в фондах отдела Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН» В.Н. Кислякова; «Калмыцкие иконы в коллекциях МАЭ (Кунсткамера) РАН. Характерные особенности иконографии и монтировки» Д.В. Иванова; «Одна из коллекций японского иллюстративного каталога» А.А. Свиридова. В докладах была отражена история образования коллекций, а материалы, представленные А.А. Свиридовым, продемонстрировали синкретизм традиционной и нарождающейся буржуазной японской культуры на рубеже XIX–XX вв. Совместный доклад А.М. Решетова и А.А. Бурыкина «Сергей Михайлович Широкогоров как фольклорист» касался архива звукозаписи Института литературы (Пушкинский дом) РАН, где хранятся неисследованные катушки с записями песен и камланий, собранными С.М. Широкогоровым во время его полевых экспедиций в Сибири.

Доклады по религии были посвящены народам Таиланда и Японии. Е.В. Иванова в докладе «Религиозный синкретизм в Северном Таиланде (конец XX в.)» рассказала об особенностях тайского буддийского и шаманского синкретизма, а В.Ю. Климов выступил с сообщением «Средневековая религиозная община буддийской школы „Истинной Веры Чистой Земли“ в Японии».

Совместный доклад А.М. Кабанова и А.Ю. Акулова «Айнские фольклорные тексты с островов Яэяма. Предварительное сообщение об открытии нового диалекта айну» был посвящен их совместным исследованиям айнских фольклорных материалов из Университета Тэнри. Ученые пришли к выводу о существовании особого диалекта Яэяма айну, распространенного на южном острове Рюкю, что свидетельствует о расселении айну по всем Японским островам, а не только на севере.

Японской тематике были также посвящены два доклада, основанные на исследованиях литературных письменных источников: «К вопросу о древности японского женского кукольного театра» К.В. Головина и «Этнографический подход к сюжету о любовных похождениях самурая Минамото Ёсицунэ, имевших место во время поисков секретного военного трактата» А.Ю. Синицына.

Этнографическая тема производства одежды во Вьетнаме была раскрыта в совместном докладе Н.В. Григорьевой и Тран Динг Нгуе «К вопросу о традиционных материалах для изготовления одежды и головных уборов во Вьетнаме».

© Т.А. Пан, 2006

Особенности сохранения традиций в Китае были рассмотрены в докладе Т.А. Пан «Похороны у современных городских китайцев», где с использованием видеоряда была продемонстрирована специфика современного похоронного обряда, проводимого в крупных китайских городах, а также тех традиционных представлений, которые сохранились среди городских китайцев.

Современным проблемам существования восточной культуры в западном мире был посвящен доклад И.Ю. Котина «Июльские взрывы в Лондоне и южноазиатская диаспора».

Особый интерес вызвал доклад Б.Г. Александрова «Отчет о поисковых работах на территории бывшей Российской Духовной миссии в Китае», в котором автор рассказал о результатах радиосъемки современной территории Российского посольства, находящегося на земле Российской Духовной миссии, и обнаруженных фундаментах бывших построек миссии, а также о проблемах их восстановления.

Кюнеровские чтения в МАЭ РАН предоставляют востоковедам различных специальностей прекрасную возможность не только поделиться результатами текущих исследований, но и познакомиться с работами коллег из различных востоковедных центров Петербурга.

С.А. Французов

Детище Бутруса

(сессии ленинградских/петербургских арабистов на страже традиций классического востоковедения)

Только в последние годы я начинаю понимать, как мне повезло. Мне посчастливилось застать ленинградскую арабистику в период ее наибольшего расцвета, который пришелся на 80-е годы прошлого века. Зримым воплощением «золотого века», наступившего в те времена для школы И.Ю. Крачковского, были сессии ленинградских арабистов, задуманные и организованные его учеником, выдающимся отечественным арабистом, подлинным *perpetuum mobile* Арабского кабинета ЛО ИВАН, Петром Афанасьевичем Грязневичем — доктором Бутрусом, как любовно называли его арабы. До сих пор помню, какое огромное впечатление на меня, вчерашнего студента, аспиранта-заочника, производили построенные на солидной источниковедческой базе и хорошо продуманные доклады О.Г. Большакова по истории Халифата, искрометные выступления В.С. Храковского, с неожиданной стороны представлявшего, казалось бы, хорошо известные положения арабской грамматики, или настоящие «дискуссии Аба́и и Равы» חילוקי דאבי ורבא, которые неизменно вели между собой А.Г. Лундин и И.Ш. Шифман по проблемам, связанным с древней Аравией, например об историчности царицы Савской. Отчетливо сохранилось в памяти и мое первое после окончания вуза научное сообщение «Ономастика (племени) аç-çадаф как источник по этнической истории», которое было заслушано на XI годичной сессии ленинградских арабистов 27 октября 1986 г. в ходе вечернего заседания, нашло благожелательный отклик у коллег и позже легло в основу Приложения к кандидатской диссертации[1].

Сессии арабистов было бы неверно рассматривать как уникальное явление. На базе нашего учреждения регулярно собирались и продолжают собираться несколько конференций такого типа. Начнем с того, что сам ежегодный форум арабистов города на Неве, несомненно, был создан по образцу сессии ленинградских иранистов, проводившей свои заседания с середины 60-х до конца 80-х годов. В январе 1988 г. состоялось учредительное заседание семинара ленинградских афганистов[2], к сожалению во 2-й половине 90-х годов полностью свернувшего свою деятельность. История «Зографских чтений» восходит к 1980 г.: изначально они существовали как расширенное заседание сектора Южной и Юго-Восточной Азии, затем — как семинар «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» и, наконец, с 1994 г. получили свое нынешнее название в память о выдающемся ленинградском индологе-

[1] Опубликовано под заглавием «Асмā' аç-çадаф маçдар[ан] ли-та'рӣҳи-хā-л-қабалӣ» как «Мулҳақ рақм 1» в: *Французов С.* Та'рӣҳ Ҳадрамаут ал-иджтимā'ӣ ва-с-сийāсӣ қубайла-л-ислāм ва-ба'да-ху, ал-'уçӯр ал-васӣṭа ал-мубаккара (ал-қарн ар-рāби' — аç-çāнӣ 'ашара ал-мӣлāдӣ / Тақдӣм ва-та'рӣб 'Абд ал-'Азӣз Джа'фар Бин 'Ақӣл. Çан'ā', 2004 (Силсилат Та'рӣҳ ал-Йаман, 1). С. 219–233.

[2] См. об этом: [*Кушев В.В.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1988. № 4. С. 147–148.

© С.А. Французов, 2006

лингвисте Г.А. Зографе (1928–1993). И уж совсем недавно стали ежегодно проводиться «Дьяконовские чтения» — не имеющая себе равных в современной России конференция по языкам, истории и культуре древнего Востока, преимущественно Ближнего и Среднего, приуроченная к 12 января — дню рождения И.М. Дьяконова (1915–1999), крупнейшего отечественного ассириолога и семитолога[3]. Впрочем, сессиям ленинградских/петербургских арабистов присуща своя специфика: в отличие от упомянутых выше чтений в их работе крайне редко принимают участие иногородние исследователи[4], да и проводятся они исключительно в Санкт-Петербургском филиале (прежде — Ленинградском отделении) Института востоковедения: как в парадных залах Новомихайловского дворца (Дворцовая наб., д. 18), так и в Арабском кабинете им. акад. И.Ю. Крачковского (каб. 234).

Следует также отметить, что если первые три сессии арабистов проводились в рамках годичных научных сессий ЛО ИВАН СССР, то, начиная по крайней мере с седьмой, они обрели полную организационную самостоятельность[5]. Тем самым сотрудники Арабского кабинета фактически брали на себя и выполняли повышенные обязательства, выступая ежегодно с докладами как минимум на двух конференциях: своей профессиональной и общеинститутской.

Обзор первых десяти сессий ленинградских арабистов представлен в небольшой заметке М.Б. Пиотровского, датированной 13 мая 1985 г. и публикуемой в этом же номере (с. 264–265) с его согласия. Она явно была подготовлена для IV Всесоюзной

[3] Строго говоря, эта конференция стала проводиться еще при жизни И.М. Дьяконова, как правило с периодичностью раз в пять лет в ознаменование его юбилеев.

[4] Тем самым они полностью оправдывают свое название. Впрочем, были исключения. Так, на V сессии с сообщением о жизненном пути основоположника московской университетской арабистики А.В. Болдырева (1780–1842) по новым архивным материалам выступил составитель Русско-арабского словаря, москвич В.М. Борисов (см. НАА. 1981. № 1. С. 161), причем вопреки желанию П.А. Грязневича, писавшего ему 25 марта 1980 г.:

«Что же касается включения Вашего доклада в программу нашей сессии в мае, то правило у нас такое: нам разрешено проводить сессии арабистов, проживающих в Ленинграде, и только. Они так и именуются: „Сессия ленинградских арабистов". И до сих пор мы не приглашали никого из иногородних, поскольку не имеем на это права. Дирекция рассматривает сессии как форму годового отчета.

Единственное, что мы можем сделать, это — возможность выступить вне программы и без права публикации в наших сборниках. Это категорическое требование нашей администрации. Так что если Вы приедете 27–30 мая, то мы рады будем послушать о результатах Ваших изысканий, но боюсь, что администрация не разрешит нам создавать прецедент публикации иногороднего арабиста.

Мы все с нетерпением и радостью ждем выхода в свет нового издания Вашего словаря и — помоги Вам Аллах!

Сердечное Вам спасибо за поздравления моей супруге с 8 марта. Мы шлем Вам самые добрые пожелания. Буду рад весточке от Вас.

С искренней симпатией и уважением [П. Грязневич]»

Надо ли говорить, что подобного запрета, тем более категорического, администрация ЛО ИВАН никогда не устанавливала, хотя проблемы с публикацией научных работ тогда, конечно, были из-за лимитов на листаж. Никакого личного конфликта у П.А. Грязневича с В.М. Борисовым, судя по этому письму, не было. Однако ригоризм моего учителя понятен: он не хотел создавать прецедент, чреватый размыванием традиций петербургской/ленинградской школы классической арабистики. Стоит напомнить, что в те времена поездка из Москвы в Ленинград и обратно была по карману даже м.н.с. и аспиранту.

Сегодня некоторые послабления в этой жесткой позиции представляются допустимыми, и мы рады гостям из других городов, но не более чем одному-двум на каждой сессии. В ходе XXVI сессии, например, сверх основной программы был заслушан доклад аспиранта Российского государственного гуманитарного университета П.В. Башарина (Москва) «Проблема оправдания Дьявола у ал-Ḥаллāджа: ее истоки и генезис». Благодаря А.Б. Халидову (1929–2001), который в последние годы жизни активно преподавал в Казани, в XXV–XXVII сессиях участвовало по одному представителю от казанских востоковедов. Похоже, это становится доброй традицией.

[5] Отчасти, по-видимому, из-за того, что уже с IV сессии тексты сообщений перестали публиковать в ППиПИКНВ.

конференции арабистов, которая проходила в Ереване 15–17 мая 1985 г., но по невыясненным причинам не вошла ни в тезисы, ни в труды этой конференции[6] и сохранилась в виде машинописной копии (первый экземпляр с авторской правкой) в архиве П.А. Грязневича. Краткие сведения об этих и последующих сессиях для удобства читателя сведены в помещенную ниже таблицу и диаграмму, вынесенную в конец статьи.

Таблица

Сессии ленинградских/петербургских арабистов:
общая информация

Номер сессии	**Дата проведения сессии, основная проблематика**	**Количество докладов (в том числе по основной проблематике)**	**Публикация сообщений о сессии и материалов сессии, иные данные**
I	30.03–01.04.1976 «Проблемы истории и культуры стран Арабского Востока»	26	[*Пиотровский М.Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград // НАА. 1976. № 6. С. 262–264; ППиПИКНВ. XII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (краткие сообщения). [Часть III.] М., 1977. 164 с. (24 статьи). Проходила в рамках XII годичной научной сессии ЛО ИВАН СССР и была посвящена 25-летию со дня кончины И.Ю. Крачковского
II	26–29.04.1977 «Проблемы истории и культуры стран Арабского Востока»	28	[*Пиотровский М. Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1978. № 3. С. 162–163; ППиПИКНВ. XIII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (доклады и сообщения по арабистике). М., 1978. 167 с. (23 статьи). Проходила в рамках XIII годичной научной сессии ЛО ИВАН СССР и была посвящена 75-летию со дня рождения В.И. Беляева
III	23–26.05.1978 «Проблемы истории и культуры стран Арабского Востока»	31	[*Пиотровский М.Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1979. № 2. С. 165–166 (временем проведения сессии ошибочно названо лето 1978 г.); ППиПИКНВ. XV годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР. Часть II (доклады и сообщения по арабистике). М., 1981. 122 с. (21 статья)

[6] См.: IV Всесоюзная конференция арабистов (Ереван, 15–17 мая 1985 г.). Тезисы докладов и научных сообщений. Ереван, 1985; Проблемы современной арабистики. Труды IV Всесоюзной конференции арабистов. Ереван, 1985. Вып. I, II. Ереван, 1988, 1990.

Продолжение таблицы

IV	29.05–1.06.1979 «Этнос, общество и государство на Арабском Востоке»	26 (17)	[*Пиотровский М.Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1980. № 1. С. 165–166
V	03–06.06.1980 «Реализация ислама в культурной и общественно-политической жизни народов Арабского Востока»	33 (22)	[*Пиотровский М.Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1981. № 1. С. 159–161; Ислам. Религия, общество, государство / Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М., 1984. С. 5–18, 38–41, 69–75, 149–160, 204–211, 223–228 (статьи П.А. Грязневича, И.Ш. Шифмана [2-й раздел], А.Б. Халидова, М.А. Родионова, А.А. Долининой, С.М. Прозорова, И.Б. Михайловой)
VI	26–29.05.1981 «Культура элиты и культура народа на средневековом Арабском Востоке»	30 (13)	[*Пиотровский М.Б.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1982. № 2. С. 148–149; Ислам. Религия, общество, государство. С. 41–43, 144–148, 217–222 (статьи И.Ш. Шифмана [3-й раздел], О.Г. Большакова, А.С. Боголюбова)
VII	22–24.06.1982 «Проблемы социальной этики на Арабском Востоке в средние века»	27 (13)	*Пиотровский М.Б.* «Проблемы социальной этики средневекового Арабского Востока» // НАА. 1983. № 2. С. 132–137; Ислам. Религия, общество, государство. С. 212–216 (статья Д.В. Ермакова)
VIII	16–17.05.1983	23	[*Елисеева Н.В.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1983. № 6. С. 140. Посвящена 100-летию со дня рождения И.Ю. Крачковского
IX	05–07.06.1984 «Отражение действительности в литературе» (?)	22 (12)	
X	23–25.04.1985 «История и культура Арабского Востока»	26	
XI	27–29.10.1986 «Арабская филология и изучение исторического и культурного наследия арабов»	29 (15)	[*Елисеева Н.В.*] Хроникальные заметки: Ленинград: ЛО ИВАН СССР // НАА. 1987. № 4. С. 149–152

Продолжение таблицы

Номер сессии	**Дата проведения сессии, основная проблематика**	**Количество докладов (в том числе по основной проблематике)**	**Публикация сообщений о сессии и материалов сессии, иные данные**
XIII	01–03.11.1988 «Историческая литература в истории и культуре Арабского Востока»	30 (17)	
XIV	05–06.12.1989 «Новые методики и новейшие концепции в современной арабистике»	18 (7)	
XV	16, 18.11.1992	16	Ошибочно обозначена в программе как XIV
XVI	20, 22.12.1993	20	Посвящена 175-летию Азиатского музея
XVII	23, 25.01.1995 «Ислам в России: прошлое, настоящее, будущее»	18 (6)	
XVIII	04, 06.03.1996 «Народы Арабского Востока и их среда обитания: проблемы экологии (явления природы, животный и растительный мир арабских стран и их роль в жизни человека по письменным источникам)»	18 (6)	
XIX	28, 30.04.1997	16	Посвящена 95-летию со дня рождения В.И. Беляева
XX	27, 29.04.1998 «Арабистика и смежные дисциплины на рубеже XXI столетия»	16 (12)	**Юбилейная сессия**
XXI	03, 05.03.1999	16	Посвящена 150-летию со дня рождения В.Р. Розена
XXII	24, 26.04.2000 «Контакты и взаимоотношения между мусульманским и христианским миром»	16 (9)	
XXIII	14, 16.02.2001	13	Посвящена 50-летию со дня кончины И.Ю. Крачковского
XXIV	24, 26.04.2002 «Источниковедение и историография Арабского Востока (от древности до современности)»	14 (9)	Посвящена 100-летию со дня рождения В.И. Беляева
XXV	17–18.03.2003	18	Христианский Восток. Новая серия. Т. 5 (XI). М.: «Индрик» — в печати. Посвящена 120-летию со дня рождения И.Ю. Крачковского. **Юбилейная сессия**

Окончание таблицы

XXVI	22, 24.03.2004	15 + 2 фильма	Посвящена 75-летию со дня рождения А.Б. Халидова
XXVII	27, 29.04.2005 «Арабское источниковедение, арабская текстология»	21 (14)	Посвящена 75-летию преобразования Азиатского музея в Институт востоковедения и 150-летию Восточного факультета

Хорошо видно, что непревзойденными рекордсменами по числу докладов остаются III и V сессии. Затем наблюдался некоторый спад, новый подъем на X–XIII сессиях и резкое (более чем в полтора раза) снижение количества сообщений в 1989 г. на XIV сессии (до 18 по сравнению с 30 на XIII сессии). В 1990 и 1991 гг. сессии вообще не проводились, что было, конечно, связано с катастрофическими событиями последних лет перестройки, завершившейся распадом Советского Союза. В 1992 г. автор этих строк, не желая пассивно наблюдать, как уходит в небытие еще одна славная традиция, с согласия П.А. Грязневича взял в свои руки организационную работу по подготовке и проведению городских арабистических конференций, отныне именуемых, при сохранении прежней нумерации, сессиями *петербургских* арабистов. После трагической гибели моего учителя 12 февраля 1997 г. председательство на сессии перешло к О.Г. Большакову.

Неизбежным следствием общего развала отечественной науки стало заметное снижение числа представляемых на сессию докладов в среднем до 16–17. Минимум в 13 докладов был пройден на XXIII сессии в 2001 г. С этого времени наблюдается слабая тенденция к росту их количества, но будет ли она устойчивой? 21 сообщение, заслушанное на прошлогодней, XXVII сессии, внушает робкую надежду. Вместе с тем целый ряд негативных тенденций в современной петербургской арабистике гасит любой оптимизм. В СПбФ ИВ РАН арабистика практически вымирает: накануне моего приема на работу в сектор Ближнего Востока 3 августа 1990 г. в его составе насчитывалось 16 арабистов, в подавляющем большинстве зрелых ученых в расцвете сил; на начало 2006 г. их осталось семь, из них только трое допенсионного возраста. При нынешних мизерных окладах в системе РАН о притоке молодежи приходится забыть. Несколько лучше ситуация в старейшем академическом учреждении — Кунсткамере (МАЭ РАН), где за последние годы число арабистов даже слегка увеличилось. Особенно хочется отметить ощутимый вклад в работу более чем половины сессий М.А. Родионова, выступавшего с интереснейшими этнографическими сообщениями. Впрочем, потеря в июне 1995 г. В.В. Матвеева, специализировавшегося на изучении арабских источников по Магрибу и Африке южнее Сахары, так и осталась невосполненной.

Отличительной особенностью сессий ленинградских/петербургских арабистов было плодотворное сотрудничество Арабского кабинета им. акад. И.Ю. Крачковского с Восточным факультетом Университета, главным образом, с кафедрой арабской филологии[7]. О.Б. Фролова, возглавившая кафедру после проф. В.И. Беляева, не пропустила почти ни одной из 27 сессий. С неменьшим рвением относится к ним и ее коллега А.А. Долинина. К сожалению, новое руководство кафедры без видимого повода взяло курс на последовательное игнорирование сессии. Жаль, если складывавшиеся на протяжении десятилетий контакты университетской и академической арабистики прервутся окончательно. Это не пойдет на пользу ни той ни другой. В этих условиях

[7] Участие арабистов кафедры истории стран Ближнего Востока в работе сессий всегда носило случайный характер, очевидно, в силу того, что они в основном специализируются на новой и новейшей истории арабских стран, проблемы которой далеки от классического востоковедения.

организаторы сессий особенно признательны сотрудникам неарабистических кафедр, которые с завидной регулярностью выносят на суд коллег результаты своих изысканий, так или иначе связанных с этой областью востоковедения, в первую очередь академику М.Н. Боголюбову (кафедра иранской филологии) и Н.А. Добронравину (кафедра африканистики).

Начиная с IV сессии, их организаторы стараются очерчивать основную проблему или круг проблем, которым предлагается уделить преимущественное внимание. В общей сложности более половины всех сессий (14 из 27) оказались тематическими. И лишь в пяти случаях по основной проблематике сессии было представлено менее половины от общего числа докладов. Это было связано с некоторой экзотичностью заявленной темы (например, «Народы Арабского Востока и их среда обитания: проблемы экологии...» — для XVIII сессии) или с недостаточной обеспеченностью ее специалистами (например, «Ислам в России: прошлое, настоящее, будущее» — для XVII сессии).

Отец-основатель сессий П.А. Грязневич рассчитывал регулярно публиковать их материалы. Сначала это удавалось: подавляющее большинство сообщений, заслушанных на первых трех сессиях, увидели свет в соответствующих сборниках ППиПИКНВ (см. табл.). Затем возникли сложности, связанные как со своевременным сбором текстов докладов, так и, по-видимому, с целесообразностью включения в институтские издания работ сотрудников других организаций в условиях все большего ограничения объема научных изданий. Некоторые наиболее интересные сообщения участников V–VII сессий составили добрую половину сборника «Ислам. Религия, общество, государство» (см. табл.), появление которого в 1984 г. стало заметным событием в отечественном исламоведении. Об этих четырех сборниках и говорится в заметке М.Б. Пиотровского. В перестроечное и постсоветское время попыток публикации материалов сессий не предпринималось, за единственным исключением[8]. И дело не только в финансовых трудностях. Сессии петербургских арабистов стали своеобразными «творческими лабораториями» (в англоязычной традиции называемыми workshop, во франкоязычной — atelier), которые дают уникальную возможность «обкатать» спорную идею, услышать мнения о ней коллег (подчас, кстати, весьма критические), чтобы потом в переработанном виде изложить ее в статье для солидного российского или зарубежного издания. Таким образом, выносимое на сессию сообщение может быть еще слишком «сырым» для немедленной публикации.

По XII сессию включительно краткие отчеты о них публиковались в разделе «Научная жизнь» журнала «Народы Азии и Африки», хотя и с некоторыми лакунами (в случаях с IX и X сессиями). Думается, следует возобновить эту хорошую традицию и представить вниманию читателя обзор докладов, заслушанных на XXVII сессии петербургских арабистов в конце апреля 2005 г.

* * *

XXVII сессия, посвященная 75-летию преобразования Азиатского музея в Институт востоковедения и 150-летию Восточного факультета Университета, проходила 27 и 29 апреля 2005 г. Ее основная проблематика была определена довольно широко: «Арабское источниковедение, арабская текстология». По этим сюжетам заслушано две трети всех докладов (14 из 21).

[8] Речь идет о намерении издать доклады, которые были представлены на XXV юбилейную сессию, посвященную 120-летию со дня рождения акад. И.Ю. Крачковского, в качестве отдельного тома недавно возрожденного «Христианского Востока». Том этот был собран и к началу 2004 г. даже прошел утверждение на редколлегии. Однако его выход в свет застопорился из-за проблем, связанных с дальнейшим существованием этого журнала, не обеспеченного бюджетным финансированием.

Сессия открылась небольшим выступлением председательствовавшего на первом заседании О.Г. Большакова, в котором он кратко обрисовал историю взаимоотношений Азиатского музея (Института востоковедения) и факультета восточных языков (Восточного факультета) с начала и до 50-х годов прошлого века. За ним последовало сообщение Н.С. Горелова (отдел литератур стран Азии и Африки Библиотеки РАН) «Рукописи на восточных языках, собранные и переведенные участниками 5-го крестового похода». Основное внимание в нем было уделено сохранившемуся в латиноязычных источниках преданию о том, как участник 5-го крестового похода — епископ Яков Деметри из Бельгии велел перевести ряд рукописей (то ли с арабского, то ли с персидского), содержащих «Историю царя Давида» и сочинение эсхатологического характера о грядущем конце мусульманской веры «Пророчество сына Агапия». Эти переводы дошли до нас во множестве списков, но их оригиналы так и не выявлены. Интересно, что именно это полулегендарное предание послужило одним из стимулов к собиранию восточных рукописей в Европе.

Гость сессии из Казани Л.И. Хайдаров (отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки Татарстана) в своем докладе «Татарские ученые о великих арабских поэтах ал-Мутанабби' и Абӯ-л-'Алā' ал-Ма'аррӣ», в основу которого была положена одна из глав его кандидатской диссертации, показал, что еще в начале XX в. среди широких слоев татарской интеллигенции был жив интерес к арабской средневековой поэзии, которая воспринималась как часть общемусульманского культурного наследия.

Два доклада, открывших дневное заседание 27 апреля, были посвящены арабскому термину *нафс* в контексте представлений о душе у народов Ближнего Востока. В сообщении «Древнейший иранский факт в истории понятия *nafs nāṭiḳa*» акад. М.Н. Боголюбов проанализировал слова, использовавшиеся для обозначения души в арабском (*нафс*, *рӯх̣*) и персидском (*джāн*, *равāн*), и остановился в этой связи на одном из центральных понятий исмаилитской доктрины. При обсуждении доклада «К вопросу о понимании термина „нафс" в Коране в свете древнеарабского поэтического словоупотребления» его автору, аспиранту философского факультета СПбГУ П.Ю. Нешитову, было рекомендовано опираться на оригинал коранического текста и не слишком доверяться переводам.

В своем докладе «К вопросу об отношении Ибн ал-Джаузӣ к суфизму» М.Г. Романов (сектор Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН) попытался ответить на вопрос, был ли выдающийся ханбалитский *фаḳīх* XII в. Абӯ-л-Фарадж Ибн ал-Джаузӣ суфием или врагом суфизма. Ему удалось показать, что утвердившееся в исламоведении под влиянием И. Гольдциера представление о непримиримой вражде между суфизмом и ханбализмом сильно упрощает и искажает их реальные взаимоотношения.

В.Ф. Выдрин (отдел этнографии народов Африки МАЭ РАН) представил на сессии краткий анализ составленной на арабском и мандинка рукописи исторического содержания, копию которой он привез из Западной Африки. В сообщении «Двуязычная арабографичная рукопись из дер. Биджини (Гвинея-Бисау)» он специально остановился на том, как арабские буквы и огласовки были приспособлены для передачи одного из местных языков.

В докладе «К интерпретации арабского текста на персидском серебряном талисмане из Эрмитажа» Вал.В. Полосин (сектор Ближнего Востока) вновь обратился к изданному более 20 лет назад амулету в виде пластины из собрания Эрмитажа[9] и продемонстрировал, что автор надписи счел для себя допустимым весьма вольное обращение с текстом знаменитого «Тронного āйата» (II: 256 /255/), вписав в него особым литературным приемом имя владелицы талисмана Фāṭимы Ṣалṭāн, дочери Манṣӯра Ҳавāджы.

[9] См.: *Иванов А.А.* Иранский серебряный талисман XVI века // Сообщения Государственного Эрмитажа. 47. Л., 1982. С. 73–74.

Второй день работы сессии, 29 апреля, начался с совместного доклада О.Б. Фроловой и И.В. Герасимова (кафедра арабской филологии Восточного факультета СПбГУ) «Обзор труда иракского ученого Аḥмада Сӯсы о цивилизации Месопотамии с глубокой древности и до наших дней», который носил характер развернутой рецензии на это пространное компилятивное сочинение крупнейшего специалиста по месопотамской ирригации.

Сообщение И.И. Надирова (сектор Ближнего Востока) «Инвокационные особенности хатрийских надписей» было посвящено существовавшему в древнем северомесопотамском городе Ḥатра запрета входить в храм в обуви (точнее, проклятию тому, кто сделает это).

О.Г. Большаков (сектор Ближнего Востока), выступивший с докладом «Сирийцы как опора Умаййадов в Ираке», осветил роль *фурса̄н аш-Ша̄м* в сохранении власти Марванидов над иракскими провинциями и в особенности над их центрами — гарнизонными городами Куфа и Басра.

Е.Н. Фурсова (юридический факультет СПбГУ) в своем сообщении «О достоверности коптских арабоязычных источников по истории церковно-государственных отношений в Египте XIX в.» проанализировала в этом отношении три основные группы таких источников: «истории патриархов», *маша̄хӣр ал-канӣса* (включая агиографию) и *ал-аса̄т̣ӣр* — «предания».

Два следующих доклада явились результатом кропотливой работы в рукописном фонде СПбФ ИВ РАН. В выступлении аспирантки сектора Ближнего Востока Р.Х. Бичуриной «Рукописи сочинений Ṣафӣ ад-Дӣна ал-Ḥиллӣ, хранящиеся в СПбФ ИВ РАН» речь шла о подготовке критического текста многократно издававшегося *дӣва̄на* арабского поэта эпохи Хулагуидов Ṣафӣ ад-Дӣна из иракского города ал-Ḥилла (ум. ок. 752/1351). Ей удалось показать, что рукопись С 26 содержит самый полный его текст, по-видимому наиболее близкий к автографу. Аспирантка кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета С.Р. Усеинова представила подробный обзор всех рукописей *дӣва̄на* выдающегося арабского поэта-суфия Ибн ал-Фа̄рида (576/1181–632/1235), хранящихся в СПбФ ИВ РАН (А 444, А 445, В 43–45, С 688, С 772), подробнее остановившись на старейшей из них — С 688 (867/1463 г.).

В своем докладе «Текстология арабской Псалтыри (по рукописям и печатным изданиям, хранящимся в петербургских собраниях)» автор этих строк представил основные итоги изучения истории текста арабской Псалтыри, преимущественно православной, которое было предпринято в связи с факсимильным изданием иллюминированной рукописи Книги Псалмов А 187 из коллекции СПбФ ИВ РАН[10].

Как обычно, на сессии были заслушаны сообщения, выходившие за рамки ее основной проблематики. Выступление В.Н. Кислякова (отдел Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН) «К истории связей двух академических музеев (собиратели ближневосточных коллекций МАЭ — сотрудники Азиатского музея)» было посвящено собраниям предметов быта народов Ближнего и Среднего Востока, которые подарили Кунсткамере известные отечественные востоковеды, начиная с первого директора Азиатского музея Хр.М. Френа и заканчивая З.А. Юсуповой и М.Б. Пиотровским.

В.С. Храковский (Институт лингвистических исследований РАН) в докладе «Взаимодействие лексики и грамматики» на примерах форм пассива и императива арабского глагола, семантики имперфектива и перфектива, валентности, фазовых конструкций и пр. наглядно показал, что существует такая грамматическая информация, которая может быть отражена только в словаре, но не в грамматике.

[10] В развернутом виде это исследование вошло в: *Полосин Вал.В., Сериков Н.И., Французов С.А.* Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187 «Арабская петербургская лицевая Псалтырь» из собрания Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) / Под общ. ред. Н.И. Серикова. Санкт-Петербург–Воронеж, 2005.

В конце утреннего заседания 27 апреля директор Независимого русско-арабского центра в Санкт-Петербурге Нāзим Маджӣд ад-Дайрāвӣ предложил вниманию собравшихся свои переводы шести стихотворений Ивана Бунина на ближневосточные сюжеты: «Путеводные знаки», «За измену», «Магомет в изгнании», «Стон», «У нубийских черных хижин…», «Зейнаб».

К.О. Юнусов (кафедра арабской филологии), верный своим театроведческим интересам, в сообщении «*Ал-Ҳакавāтӣ* — театр одного актера» показал, как арабские ученые пытаются найти истоки театрального действа в своей культуре, обращаясь к таким жанрам устного или даже письменного творчества, как *таʿзийа*, *ал-ҳакавāтӣ* и *маḳāмāт*.

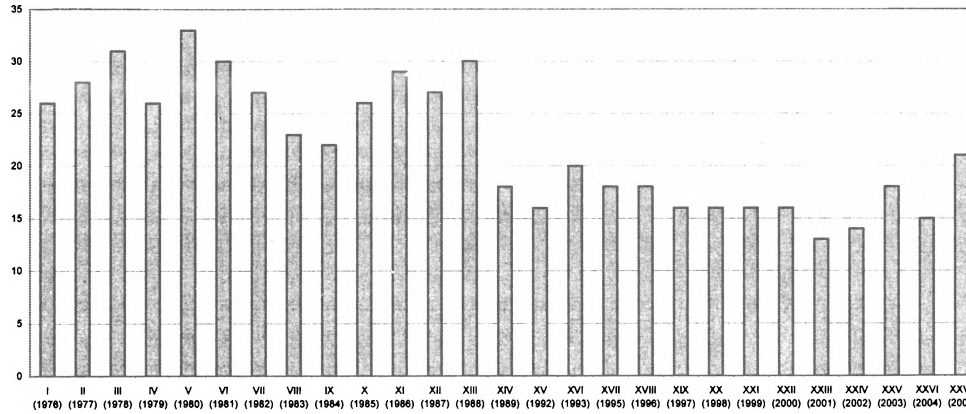
В тот же день, в конце дневного заседания, А.А. Долинина вознесла «Похвалу архиву», в которой поведала о своем опыте работы в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН и Центральном государственном историческом архиве. «Работа в архиве имеет особый нравственный смысл» — на этой ноте завершилось ее выступление.

Заключительное (дневное) заседание сессии 29 апреля завершилось двумя сообщениями о музыкально-песенном творчестве арабов. И.Н. Воевуцкий (отдел Библиотеки РАН при СПбФ ИВ РАН) представил слушателям доклад «*Ṣаут/ṣōт* в странах Персидского залива». Он рассказал, как в закрытых мужских клубах исполняют последовательно несколько сюит (*аṣвāт*), каждая из которых длится около 10 минут. Сам *ṣōт* напоминает фламенко, хотя никакой связи с Андалусией тут быть не может. При этом текст под музыку может звучать как на литературном арабском, так и на диалекте. Существуют две школы исполнения *ṣōта*: ал-Фараджа, жившего на Бахрейне, и Муҳаммада б. Фāриса. По ходу выступления прозвучали две записи этих произведений на дисках CD-ROM.

Аспирантка Института стран Азии и Африки Хельсинкского университета Е.Ю. Гинцбург свой доклад «Народные песни племени бнӣ зирвāл — диалект *джибāла* (Северное Марокко)» посвятила основным песенным жанрам народности *жбāла* (*джибāла*): очень ритмичному жанру *таḳтуḳа*, предусматривающему аккомпанирование на трехструнной лютне или на обычной скрипке, и *ʿайṭа* (*ʿāйиṭа*) — запеву религиозного содержания. Излюбленный герой таких песен — неудачливый влюбленный или исторический персонаж (суфий и т.п.).

Диаграмма

Количество докладов на сессиях арабистов



М.Б. Пиотровский

Первые десять сессий ленинградских арабистов*

С 1976 каждую весну в Ленинградском отделении Института востоковедения собирается годичная сессия ленинградских арабистов, в которой участвуют арабисты десяти учреждений Ленинграда. Задачи сессии: создать атмосферу коллективного творчества, проводить предварительные обсуждения хода работы над большими и новыми темами, знакомиться с новыми материалами, повышать профессиональный уровень опытных исследователей и обучать молодых.

В этом году прошла десятая сессия. Всего за десять лет сделано 272 доклада, опубликовано 4 сборника. Работа сессии регулярно освещается в журнале НАА, ленинградской прессе, советской прессе на арабском языке, арабской прессе. Публикуемые материалы получили положительную оценку в арабских странах и от крупных зарубежных востоковедов, таких, например, как Бертольд Шпулер и Клод Каэн.

Каждая сессия, как правило, посвящается какой-либо общей проблеме, по которой организуется дискуссия и серия докладов. Кроме того, каждый желающий может выступить с докладом на любую арабистическую тему. Выступают у нас и неарабисты. К примеру, у нас была серия докладов о восточных мотивах в творчестве русских и украинских писателей. В этом году был поставлен доклад о месте Корана в структуре романа югославского писателя М. Селимовича «Дервиш и смерть». Бывают и обратные связи. В Пушкинском доме большой интерес вызвал доклад К.А. Бойко о египетско-арабских истоках мотива о золотом петушке, попавшего через Вашингтона Ирвинга к Пушкину.

Основная проблематика сессий связана с традиционными для Петербурга–Ленинграда проблемами истории и культуры средневекового Арабского Востока. Сессией «Этнос и общество» была начата дискуссия об историческом подходе к этнической истории арабов и к термину «араб». Сессия «Реализация ислама в общественной и культурной жизни Арабского Востока» легла в основу коллективной работы «Ислам. Религия, общество, государство». На ней были выработаны направления исследований, ставшие потом темами коллективных работ: «Концепция власти в исламе», «Аравийские корни ислама». Сессия «Культура элиты и культура народа» выделила особенности мусульманского средневековья, выразившиеся в высокой роли промежуточного слоя между двумя культурами, в большем, чем на Западе, схождении культуры элиты и культуры масс. Сессия, посвященная «Социальной этике», изучила критерии общественной оценки деятельности и взглядов людей и выделила признаки двух сосуществовавших в мусульманском обществе шкал ценностей — военно-придворной и собственно исламской, что не совпадает с делением на светское и духовное. Сессия «Отражение действительности в литературе» продолжила и развила дав-

* Заметка была подготовлена для IV Всесоюзной конференции арабистов (Ереван, 15–17 мая 1985 г.) и датируется 13 мая 1985 г. Публикуется впервые.

© М.Б. Пиотровский, 2006

нюю традицию ленинградского востоковедения изучать культуру восточного средневековья комплексно, как сочетание мусульманского, христианского, иудейского и других ее аспектов, как единство исторического и литературного процесса.

Большое внимание сессия уделяет традиционному для Ленинграда изучению арабской рукописной книги. Постоянно ставятся доклады о находках новых, порой уникальных рукописей, доклады с тематическим анализом рукописных собраний (рукописи фольклорных текстов, ханбалитские рукописи), доклады по общим проблемам рукописной книги. Общие проблемы ставятся на материале уникальных рукописей ленинградских собраний. К примеру, в апреле мы слушали доклад аспирантки из Вьетнама Хонг Ван об отражении действительности в арабских пословицах, основанный на материалах уникальной рукописи ал-ʻАбӣ.

На сессиях ленинградских арабистов были по частям обсуждены многие аспекты больших работ А.Б. Халидова о рукописной книге, И.Б. Михайловой о народных движениях в Багдаде, К.А. Бойко о ранней арабской исторической литературе, С.М. Прозорова об ортодоксии и сектах в исламе, М.Б. Пиотровского о становлении феодального общества в Южной Аравии, В.В. Лебедева об арабском фольклоре. Сессии помогли работе над диссертациями наших молодых исламоведов Д.В. Ермакова о началах ханбалитства, А.Д. Кныша об Ибн ʻАрабӣ, Е.А. Резвана о лексике Корана. На сессиях не раз обсуждались отдельные вопросы и концепции коллективных работ, таких, например, как «Общество Аравии в древности и в раннее средневековье». Регулярно обсуждаются итоги и планы работ Советско-йеменской комплексной экспедиции.

Еще один, более прикладной аспект сессий — обсуждение практики и теории перевода. На сессии впервые звучали уже вышедшие в свет переводы А.А. Долининой — маḳāмы ал-Ḥарӣрӣ, муʻаллаḳи. Ставилась серия докладов о специфике художественного перевода, о типичных ошибках в научных переводах.

Еще одна сторона сессий — информации о малоизвестных сторонах арабской культуры, сведениях, которые нельзя найти ни в каких пособиях. Тут диапазон тоже очень широк: от анализа порядка расположения стихов в диванах до орфографии альхамьядо — записанных арабскими буквами испанских текстов.

Нам представляется, что сессии внесли значительный вклад в оживление научной жизни арабистов не только Ленинграда. Они стали средством подготовки ко многим всесоюзным конференциям, в частности и к этой. Доклады, привезенные нами, отобраны по итогам сессии, проходившей в апреле этого года. Показателем жизненности сессий может служить и то, что в них использовались и новые научно-организационные формы. Из сессий выделился особый исламоведческий семинар и годичные заседания арабистов в рамках годичной сессии ЛО ИВ АН. Тема же будущей сессии 1986 г. будет выбрана с учетом выступлений и дискуссий этой представительной конференции.

О.В. Васильева

Два века Отделу рукописей Российской национальной библиотеки: научные заседания, выставки, публикации

11 марта 1805 г. указом императора Александра I в Императорской Публичной (ныне Российской национальной) библиотеке было образовано первое структурное подразделение — Депо манускриптов. Первым его хранителем был назначен Петр Петрович Дубровский, обширная коллекция которого легла в основу отдела.

Юбилейные мероприятия[1] начались еще в конце 2004 г. По случаю 250-летия со дня рождения Дубровского 7 декабря было проведено научное заседание «Петр Дубровский — основатель и первый хранитель Депо манускриптов Императорской Публичной библиотеки», организованное Российской национальной библиотекой, Археографической комиссией РАН, Фондом А.М. Горчакова и Историко-архивным департаментом МИД. В докладах были приведены новые биографические данные и всесторонняя оценка дипломатической и собирательской деятельности Дубровского, его места в культурном и историческом контексте эпохи. Была дана также характеристика отдельных частей собрания: западноевропейской, древнерусской, греческой. О восточных рукописях этого собрания и его парижских источниках шла речь в докладе О.В. Васильевой и Ф. Ришара (Лувр) «Orientalia Петра Дубровского»[2].

На витринах в помещении Отдела эстампов были выставлены копии архивных материалов и печатные издания, характеризующие жизнь и деятельность Дубровского, историю изучения его собрания, начиная с момента его появления в России. В стенах Отдела рукописей была устроена выставка наиболее ценных рукописных книг и документов коллекции Дубровского.

К юбилею Дубровского был издан красочный буклет, рассказывающий о нем и его собрании[3], а к новому году Библиотека выпустила календари, посвященные двухсотлетию Отдела рукописей.

11 марта 2005 г. состоялся ежегодный акт «Депо манускриптов», на котором прозвучали подготовленные сотрудниками Отдела рукописей доклады, освещающие некоторые направления в комплектовании и изучении фондов. Востоковедная тематика нашла отражение в докладе О.В. Васильевой «Искусство книги Востока: у истоков изучения». В нем речь шла о деятельности В.В. Стасова, направленной на публикацию и популяризацию орнаментов восточных рукописей, в первую очередь еврейских[4].

---

[1] См. также: *Крушельницкая Е.В.* Хранители и собиратели культурной памяти // Библиотечное дело. СПб., 2005. № 7. С. 31–38.

[2] См.: *Васильева О.В., Ришар Ф.* Orientalia Петра Дубровского, дипломата и коллекционера // Восточная коллекция. 2005. № 1. С. 10–20.

[3] Петр Дубровский (1754–1816) и его коллекция / Текст Н.А. Елагина, сост. Н.А. Елагина, О.В. Васильева, И.В. Дацюк. СПб., 2004.

[4] См. также: *Васильева О.В.* Альбом Стасова-Гинцбурга и «мегилэ» Антокольского // Studia Orientalia. Helsinki, 2004. Vol. 99. P. 369–383.

© О.В. Васильева, 2006

По завершении научной части Отдел рукописей принимал многочисленные поздравления и подарки. Одним из наиболее ценных даров можно считать сборник религиозного содержания на арабском языке, изящно переписанный и оформленный в Турции в первой половине XVIII в. Эта рукопись принесена А.А. Ивановым, заведующим сектором Ближнего Востока в Отделе Востока Государственного Эрмитажа. Следует упомянуть и дар Б.Г. Александрова. Он передал остававшуюся у него часть архива митрополита Виктора (Святина), последнего начальника Российской духовной миссии в Китае (основная часть этого архива уже хранится в Библиотеке).

Непосредственно к юбилею был издан альбом «Жемчужина в короне» (ред.-сост. О.В. Васильева и В.В. Крушельницкая, отв. ред. И.В. Дацюк). В нем читатель найдет краткую историю комплектования Отдела рукописей, обзор древнерусских и греческих, западных, восточных, русских архивных и музыкальных фондов, картографических материалов, актов и грамот, а также историю и характеристику «Дома Плеханова». Завершается альбом очерком о современном состоянии описания и изучения рукописных памятников, о научной, публикаторской и экспозиционной деятельности Отдела.

В витринах Отдела эстампов была развернута выставка «Хранители былого», наглядно продемонстрировавшая роль сотрудников Библиотеки в описании и исследовании хранимых в ней письменных памятников. На экспозиции были представлены труды и автографы востоковедов — Б.А. Дорна, В.Д. Смирнова, А.Я. Гаркави, Н.В. Пигулевской и Г.И. Костыговой. В справочном издании «Отдел рукописей: 1805–2005: Сотрудники отдела» (сост. Л.А. Шилов, Е.А. Савицкая) среди 250 кратких словарных статей можно найти 27, посвященных востоковедам, в том или ином качестве работавшим в Отделе (из них лишь 9 — непосредственно в штате рукописного отдела).

С 15 марта по 19 июня 2005 г. в залах Государственного Эрмитажа была открыта выставка «Искусство западноевропейской рукописной книги V–XVI вв.», большая часть экспонатов которой принадлежала Отделу рукописей РНБ. И на самой выставке и в ее иллюстрированном каталоге (науч. ред. Г.В. Вилинбахов, Л.И. Киселева) — много интересного и для востоковедов, изучающих кодикологию и палеографию древних рукописей. В первую очередь это девять рукописных книг и фрагментов I тысячелетия. Они написаны на пергамене (в том числе окрашенном пурпуром) и на папирусе как в Северной Африке, так и в странах Западной Европы, включая Англию. В оформлении западноевропейских рукописных книг более позднего времени можно обнаружить параллели с оформлением книг еврейской графики, созданных в Европе. Обращает на себя внимание сделанный в Венеции переплет рукописи XVI в. — своим тиснением он чрезвычайно напоминает персидские переплеты того же времени.

К юбилею был подготовлен обширный сборник статей, посвященных изучению истории собраний и отдельных рукописных памятников (сост. Г.П. Енин). Три работы касаются восточных фондов. В статье О.В. Васильевой и Ф. Ришара «Петр Дубровский и восточные рукописи его коллекции» на основе неполной владельческой описи и других данных реконструируется «восточная» часть собрания. В статье «Восточные рукописи в собрании П.К. Фролова» Васильева рассказала о собирательской деятельности начальника Колывано-Воскресенских заводов в Барнауле, коллекция которого была куплена Библиотекой в 1817 г. В статье О.М. Ястребовой «Автограф гератского проповедника ʻАли ас-Сафи б. Хусайн ал-Ваʻиз ал-Кашифи в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки» речь идет об объемистом персидском сборнике набросков и черновиков комментария к Корану, сочинения о биографии Мухаммада, а также проповедей, которые, как было установлено, принадлежат руке известного гератского проповедника начала XVII в.

Удачно выбранное для научного сборника название: «История в рукописях — рукописи в истории» стало и названием международной научной конференции, которая состоялась 14–16 июня 2005 г.

На пленарном заседании и шести секциях этой конференции прозвучали 122 доклада. Среди них: «Древнерусские и греческие рукописи», «Западные рукописи и традиции их изучения», «Восточные рукописи», «Рукописное наследие деятелей отечественной культуры XVIII–XXI веков», «Мировая музыкальная культура в фондах Отдела рукописей» и «Экспертные исследования в изучении, сохранении, учете и публикации рукописно-книжных памятников». Докладчики — сотрудники РНБ и представители университетов, институтов, библиотек, музеев и реставрационных центров Санкт-Петербурга, Москвы, Новосибирска, Тюмени, Коломны, таких зарубежных стран, как Франция, Германия, США, Хорватия, Украина, Финляндия, Польша.

Доклады секции «Восточные рукописи» в той или иной мере были связаны с изучением хранящихся в РНБ письменных памятников Востока, их «звучанием» в контексте с другими хранилищами мира. Заседания секции проходили в помещении Отдела рукописей, что дало присутствующим возможность ознакомиться с оригиналами тех памятников, о которых шла речь, и создало неповторимую обстановку сопричастности творческому поиску исследователей.

15 июня прозвучали выступления, касающиеся мусульманских рукописей. О.Ф. Акимушкин в докладе «О миниатюрах „Ахсан ал-кибар“ Ардебильского собрания» рассказал об известном персидском агиографическом и догматическом сочинении Мухаммада ал-Вирамини, об одном его иллюстрированном списке, хранящемся в РНБ (шифр: Дорн 312). Особое внимание было уделено вопросу о мастере, имя которого вписано в картуш архитектурного декора одной миниатюры — Касим-и Али. Ранее считалось, что таким образом зафиксировано имя известного гератского художника, однако докладчик показал, что, судя по форме подписи, речь может идти о каллиграфе Касиме ибн Али ибн Хусайне ал-Хусайни, выполнившем декоративную надпись на миниатюре.

Доклад А.А. Иванова «О переплетах иранских рукописей XVI–XIX веков» был посвящен вопросу о неправомерности датировки переплетов временем окончания переписки рукописи. В качестве примеров были приведены переплеты, о которых определенно можно сказать, что они созданы раньше или позже заключенного в них блока. Причем один из них датирован 983/1575-1576 г., а два других подписаны переплетчиками.

В своем докладе «Петербургские „Шах-наме“ и кембриджский “Shahnama-project”» Ф.И. Абдуллаева осветила значение хранящихся в Петербурге копий поэмы Фирдоуси и их место в корпусе выявленных и отраженных в кембриджском проекте иллюминованных рукописей. Из 15 списков «Шах-наме» РНБ особого внимания заслуживают два. Сравнение одного из них (Дорн 329, 1333 г.) с рукописью из собрания музея Топкапы в Стамбуле дало возможность сделать вывод о том, что к 30-м годам XIV в. в Ширазе существовало несколько традиций передачи сюжетов «Шах-наме», отличавшихся ярко выраженными стилистическими особенностями.

Ф. Зобирой (F. Sobieroj) из Университета Фридриха Шиллера в Йене сделал доклад “Islamic Manuscript Collections of German Scholars in the Libraries of St. Petersburg” («Собрания мусульманских рукописей немецких ученых в библиотеках С.-Петербурга»). В нем были освещены биографии трех ориенталистов: Г.В. Лорсбаха (1752–1815), Х.М. Френа (1782–1851) и Ф. фон Эрдмана (1793–1863), которые в той или иной мере содействовали созданию источниковедческой базы петербургского востоковедения. Лорсбах завещал Азиатскому музею (ныне СПбФ ИВ РАН) три рукописи, скопированные им собственноручно с экземпляров, хранящихся в немецких библио-

теках. Френ, будучи директором Азиатского музея, подарил не менее 30 мусульманских рукописей. Коллекция Эрдмана находится в РНБ (39 восточных рукописей).

Вечернее заседание было полностью посвящено собранию древних Коранов VIII–XII вв. французского ориенталиста Ж.-Ж. Марселя. Профессор Парижского университета Ф. Дерош, освещая тему "Turks as Patrons of the Art of the Book in Abbasid Times" («Тюрки как покровители искусства книги при Аббасидах»), рассказал о фрагментах трех Коранов, которые были вложены в вакф в разные мечети Тира, Дамаска и Каира во второй половине IX в. тремя высокопоставленными офицерами-тюрками из Самарры. Последний из этих Коранов хранится теперь в РНБ, и ему было уделено особое внимание. Ф. Дерош предположил, что такой дар явился актом аббасидской пропаганды в тулунидском Египте.

«Французский ориенталист Ж.-Ж. Марсель и его коллекция древнейших Коранов» — название доклада О.В. Васильевой, которая рассказала о жизненном пути и трудах участника экспедиции Наполеона в Египет, директора Республиканской типографии Марселя, о судьбе его обширного собрания восточных рукописей, об истории приобретения наиболее ценной части этого собрания Публичной библиотекой в 1864–1865 гг., об истории, современном состоянии и перспективах изучения этого ценнейшего комплекса памятников древнего арабского письма.

Вал.В. Полосин выступил с докладом «Коллекция Ж.-Ж. Марселя и вопросы датировки древнейших списков Корана». Он дал краткий обзор источников по палеографии древнего арабского письма, рассказал о каллиграфической традиции Ибн Муклы и связал ее с разреженным «куфическим» письмом группы D (по классификации Дероша). Далее речь пошла о «корреляции письма с форматом разлиновки» и «о математически упорядоченной пошаговой манере письма» группы D, которую автор датирует X в., временем жизни Ибн Муклы, а также о сомнениях в возможности более ранней датировки и для других групп «пропорционального письма», включая хиджази. По сути, последние положения носили полемический характер хотя бы потому, что незадолго до этого Ф. Дерош демонстрировал и говорил о вакфных записях лиц, живших в IX в., причем по крайне мере одна из этих записей сделана как раз на Коране группы D. Однако полемики не получилось отчасти из-за языкового барьера, а отчасти потому, что слушатели так увлеклись лицезрением образчиков присущей каллиграфическим рукописям пропорциональности, что просто не заметили революционности выводов.

Совместный доклад О.М. Ястребовой, Е.В. Крушельницкой и Л.В. Емельяновой назывался «Электронный каталог собрания Ж.-Ж. Марселя» и информировал о результатах работы по созданию каталога нового типа. За основу была взята система «Депозитарий», разработанная Крушельницкой и Емельяновой для описания русских рукописей, но благодаря своей универсальности позволяющая описывать рукописные материалы самых разных типов. После отладки полей в базу данных были введены описания 129 единиц хранения, подготовленные В.В. Полосиным, и дополнительный материал (классификация почерков), предоставленный Ф. Дерошем. Ястебовой и Васильевой были добавлены сведения о кодикологических особенностях и дефектах документа, о приложенных старых аннотациях, наличии старых шифров и пр. База была заполнена Ястребовой, которая также ввела в нее изображения: оцифрованные микрофильмы всех рукописей (около 4 тыс. страниц) и цветные снимки фронтисписов, заставок и разделителей. Информация может быть выведена в формате текстового описания, сопровождаемого иллюстративным материалом, что облегчает подготовку печатного каталога.

В.В. Латария сделала сообщение о принципах реставрации особо поврежденных Коранов собрания Марселя и продемонстрировала несколько пергаменных листов на разных стадиях работы над ними.

На следующий день были заслушаны доклады о христианских книжных памятниках и собрании А.С. Фирковича, основную часть которого составляют рукописи иудейские.

Е.Н. Мещерская в докладе «„Сирийская четвертая“ в научных исследованиях XX века» рассказала о сборнике VI в., хранящемся в РНБ под шифром: Сирийская новая серия 4. Он был создан в Месопотамии, видимо, в X в. оказался в Египте, где и находился до середины XIX в. За более чем полтора века, что сборник находится в Петербурге, его исследовали многие ученые: В. Райт, Дж. Филипс, Н.В. Пигулевская, М. ван Эсброк, Я. Дрейверс, Е.Н. Мещерская. Из восьми сочинений, входящих в состав этого бытовавшего в греко-сирийской среде сборника, шесть изданы и всесторонне исследованы, а два еще предстоит изучить.

«О двух сирийских рукописях из коллекции Константина Тишендорфа» рассказала Н.С. Смелова. Обе рукописи были описаны в свое время Н.В. Пигулевской, а одна — сборник гимнов в честь Богоматери (Сир. н.с. 11) — исследована ею в неопубликованной статье. Пигулевская при подготовке сводного каталога сирийских рукописей, хранившихся в Ленинграде, обнаружила, что список «Гомилий Севера» оказался разъединен, причем довольно давно. Одна его часть хранится в РНБ (Сир. н.с. 10), а другая — в СПбФ ИВ РАН. Докладчица поделилась результатами своего комплексного исследования, направленного на решение вопросов датировки, происхождения и бытования выбранных для изучения письменных памятников.

Большое впечатление произвел обстоятельный доклад С.А. Французова «Арабские Псалтири в Петербурге». Автор привлек для исследования рукописные копии Псалтири XI–XVIII вв., хранящиеся в СПбФ ИВ РАН и РНБ, а также печатные издания из библиотеки СПбФ ИВ РАН. Основное внимание было уделено непростым текстологическим проблемам арабских переводов псалмов и истории их появления. Была также затронута тема арабского книгопечатания.

Профессор Университета Хельсинки Т. Харвиайнен (T. Harviainen) озаглавил свое выступление “Branches of Manuscripts — Personal Case Study of the Firkovich Collections in the NLR”, что в русском переводе звучит несколько странно («Ветви рукописей — из личного опыта изучения собрания Фирковича»), но вполне отражает основную идею автора — многогранность и разноплановость сведений, которые может получить исследователь письменных памятников. Собрание А.С. Фирковича насчитывает около 16 тыс. рукописей, в основном еврейских и арабских. В докладе речь шла о тех из них, которым автор уделял особое внимание в течение 17 лет, когда он имел возможность заниматься в РНБ (например, Дербентский свиток Торы и Маджалисский документ, рельефные копии надгробных надписей и др.). В последние годы много интересной и разнообразной информации было извлечено из документов архива Фирковича, начиная от данных о его собирательской деятельности и вплоть до таких бытовых реалий, как предметы женского туалета, дававшиеся караимским невестам в качестве приданого в Литве в XVIII в.

Завершил работу секции Б.И. Зайковский с докладом «Андрей Яковлевич Борисов и мутазилитские рукописи в собрании А.С. Фирковича». А.Я. Борисов работал в Библиотеке в 1930–1933 и 1938–1940 гг. За эти годы он успел сделать несколько крупных открытий, ставших темами его научных работ. Одно из таких открытий — выявление комплекса сочинений представителей раннемусульманской религиозно-философской школы мутазилитов. Они написаны на арабском языке, но некоторые в еврейской графике и представляют собой фрагменты кодексов, причем один имеет дату — 1083 г. При дальнейшей обработке собрания Фирковича некоторые единицы хранения были перешифрованы, разделены или объединены. Докладчик представил таблицу соотношения старых и новых шифров.

Заканчивая обзор заседаний секции «Восточные рукописи», следует отметить, что в выступлениях нашли отражение и традиционная тематика исследований, и новые веяния в науке. Поднимались вопросы текстологии, кодикологии, искусства и истории книги, истории бытования и формирования коллекций, применения новых технологий в описании восточных рукописей. Доклады сопровождались демонстрацией оригиналов. В дальнейшем планируется издать материалы конференции.

Участники конференции могли ознакомиться не только с выставкой в Эрмитаже, но и с двумя выставками в главном здании Библиотеки. Одна из них — «Шедевры Российской национальной библиотеки в экспозициях мира» — демонстрировала каталоги, постеры, буклеты российских и зарубежных выставок, на которых были представлены сокровища Отдела рукописей, а также факсимильные издания. Среди них и недавно вышедший альбом «Михаил Иванович Глинка глазами современника» (предисл., коммент. и указ. Н.В. Рамазановой и Е.А. Пережогиной), в котором воспроизведены акварельные рисунки Н.А. Степанова.

На второй выставке были представлены печатные работы сотрудников Отдела рукописей за последнее десятилетие. Эта экспозиция была удачно дополнена только что изданным библиографическим списком печатных работ сотрудников Отдела рукописей за 1994–2004 гг. (сост. Н.А. Зубкова и Е.С. Павлова), в котором представлены 712 работ (из них 53 — востоковедной тематики).

Вышел наконец из печати очередной выпуск каталога «Новые поступления в Отдел рукописей РНБ» (1994–2000 / Сост. Л.С. Георгиева. СПб., 2004. Ч. 1–2). В статье О.В. Васильевой и О.М. Ястребовой «Поступления в сектор восточных фондов» (Ч. 2. С. 165–251) приведены описания 118 рукописей (из них три — XIV в.), 20 ксило- и литографических изданий, а также 44 единиц хранения изобразительных материалов.

Отдел рукописей подошел к своему юбилею весьма серьезно и творчески. Научные заседания, выставки и публикации 2005 г., сопровождавшиеся презентациями и концертами, продемонстрировали высокий научный уровень и многогранность деятельности Отдела, непреходящее значение его богатейших фондов, в том числе и восточных.

The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Translated with a historical and philological commentary by Igor de Rachewiltz. Vol. 1, 2. Leiden–Boston: Brill, 2004.

Фундаментальный труд И. де Ракевильца подводит итог не только многолетним исследованиям автора, но и почти полуторавековой истории изучения «Сокровенного сказания» учеными разных стран.

«Сокровенное сказание», известное также как «Тайная история Монголов» (Монголын нууц товчоо) или «Тайная история династии Юань» (Юань чао би ши), — памятник, уникальный во многих отношениях. Он является самым ранним собственно монгольским историческим сочинением; его литературные достоинства и связь с фольклором побудили В.В. Бартольда говорить о нем как о «произведении богатырского эпоса», а Б.Я. Владимирцова дать такое определение: «история-хроника, переданная эпическим стилем, пропитанная „ароматом степи“»; значительный объем памятника и транскрипция текста китайскими иероглифами делают его исключительно ценным источником сведений о средневековом монгольском языке.

Началом изучения «Сокровенного сказания» можно считать публикацию П.И. Кафарова (архимандрита Палладия), который в 1866 г. издал перевод на русский язык его китайской версии — краткого изложения содержания памятника по главам («Труды Российской духовной миссии в Китае». Т. IV). Несколькими годами позже, когда рукопись попала к А.М. Позднееву, который в 1880 г. передал ее в дар библиотеке Петербургского университета, у российских востоковедов появилась возможность пользоваться и китайской транскрипцией монгольского текста с подстрочным переводом. Целиком манускрипт, который имел в своем распоряжении П.И. Кафаров, был издан факсимиле Б.И. Панкратовым в 1962 г. В начале XX в. в Китае была издана так называемая версия Е Дэхуэя (переиздана в 1975 г.), практически идентичная кафаровской.

Эти публикации были основным материалом для многих ученых в России, Европе, Китае, Японии, которые почти одновременно приступили к изучению «Сокровенного сказания» в начале XX в. Работа над памятником часто развивалась параллельно в разных странах, так, в 1941 г. вышли в свет два перевода: русский А.С. Козина и немецкий Э. Хениша. В последующие десятилетия было опубликовано около двух десятков переводов на разные языки, появилось огромное количество литературы, касающейся исторических, культурологических, лингвистических проблем, связанных с памятником, исследований его связи с обширной монгольской историографией и его влияния на монгольские литературные традиции, наконец, обзоры истории его изучения. В этом море литературы, выросшем в целое направление монголистики, особое место занимают переводы, которые требуют от исследователя не только передачи основного смысла «эпической истории-хроники», но и объяснения ряда деталей, значение которых за давностью лет остается неясным даже упорным и глубоким знатокам монгольской словесности. Известный монгольский ученый, специалист по «Сокровенному сказанию», Ш. Гаадамба допускает альтернативные толкования около сотни «темных мест» этого текста, а одну из своих книг так и назвал: «Тайны „Тайной истории“».

В связи с этим выход в свет перевода Игоря де Ракевильца, едва ли не лучшего за всю историю изучения «Сокровенного сказания», снабженного подробными и в высшей степени компетентными комментариями, представляется отрадным явлением для всех, кто не остается равнодушным к монгольской филологии и истории. Автор ссылается на уже опубликованные исследования, сводит воедино информацию, которая содержится в различных работах других ученых, и при этом ему удается в изложении почти любой проблемы, как исторической, так и текстологической, добавить существенные уточнения, предложить новые, на наш взгляд, наиболее адекватные решения.

Параграфы «Введения» посвящены следующим проблемам (перечислим по порядку изложения): дата и место сочинения памятника, гипотезы авторства, библиографическая история текста, роль «Сокровенного сказания» в монгольской историографии (цитируемость памятника в других летописях, в частности в «Алтан товч»; И. де Ракевильц дает подробный анализ истории публикации и переводов этой летописи, наиболее близкой по содержанию «Сокровенному сказанию»); в параграфе, где «Сокровенное сказание» рассматривается как исторический источник и памятник литературы, показано, как формировался ныне принятый взгляд на «Сокровенное сказание» как на эпическую хронику, уникальный стиль которой складывается из тематического разнообразия ее содержания; здесь же затрагиваются многие проблемы изучения «Сокровенного сказания» как языкового источника XIII в. Приводится едва не исчерпывающий перечень транскрипций и переводов. Обширность этого списка свидетельствует об исключительности того места, которое «Сокровенное сказание» занимает в монголоведении, и автор помогает ориентироваться в безбрежном море литературы, посвященной «Сокровенному сказанию». Благодаря его анализу «истории вопроса» мы имеем возможность не только «отделить зерна от плевел», но и выбрать наиболее перспективные направления для дальнейших исследований из предложенных автором.

Автор дает свою датировку «Сокровенному сказанию», и его выбор в пользу 1228 г. надо признать убедительно аргументированным. Основная (первая) часть сочинения, похоже, была написана именно в это время. К уже использовавшимся ранее доказательствам, в известной мере косвенным, И. де Ракевильц добавляет еще один простой, но достаточно весомый довод: при именах Гуюк и Мунхе не употребляется титул «хан», т.е. на момент сочинения «Сокровенного сказания» для его автора (авторов) эти люди ханами не были, что дает определенный ориентир для датировки памятника.

Труд Игоря де Ракевильца — результат его более чем тридцатилетней работы по изучению «Сокровенного сказания» (первый фрагмент перевода был опубликован в 1971 г.). Монголоведение получило не только еще один вариант перевода, но и компендиум всех основных проблем, связанных с «Сокровенным сказанием»; многие из этих проблем (особенно текстологические) решены, на наш взгляд, очень удачно. Тем самым сделан еще один шаг в изучении одного из самых значительных и проблемных памятников средневековой Центральной Азии. Не умаляя заслуг предшественников И. де Ракевильца, отличившихся на этом поприще, мы не можем не оценить работу автора как выдающееся достижение современного востоковедения.

Достоинства данного труда не сводятся к итогам более чем столетних усилий ученых разных стран в изучении «Тайной истории монголов». Книга эта дает возможность продолжить исследование этой темы на новой, более основательной почве. Она сочетает в себе публикацию памятника, толкование и детальный комментарий, а также обширный справочный аппарат. Список цитируемой литературы занимает 100 страниц и содержит более 1300 публикаций источников, исследований, монографических и статейных, на многих европейских, японском, китайском, монгольском языках. Полный список персоналий и географических названий приведен в соответствующем индексе. Здесь же дан и перечень этнонимов. Грамматический и лексический индекс представляет основные формы, а также слова и выражения, обсуждаемые в комментариях к тексту. Особо следует отметить обширный «тематический индекс», который позволяет читателю получить информацию широкого спектра — от употребления в памятнике культурной, религиозной, хозяйственной терминологии, до сведений об обычаях, ритуалах, общественных, правовых

и других отношениях. Замыкает справочный раздел таблица с генеалогией Темучжина (Чингис-хана), показывающая также происхождение основных монгольских родов по версии «Сокровенного сказания».

Карты Монголии и Евразии на рубеже XII–XIII вв., фотокопии отдельных страниц из рукописей «Юань чао би ши» и «Алтан товч», портреты Чингис-хана и Угедей-хана, а также современные фотографии горы Бурхан Халдун и местности Долон Булаг, аэрофотография горной цепи Хентея, китайские изображения монгольских лучников, золотая монета времен Чингис-хана и фотография знаменитого Чингизова камня дают дополнительный справочный материал и оживляют эпоху, описанную в «Сокровенном сказании».

Работа И. де Ракевильца является своего рода «энциклопедией „Сокровенного сказания“», и вряд ли можно сомневаться, что она получит справедливо высокую оценку у филологов, историков, этнографов, всех интересующихся историей и культурой средневековой Монголии и Центральной Азии.

Н.С. Яхонтова

О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Перевод с китайского А.С. Мартынова, И.Т. Зограф, вступительная статья и комментарий к переводу А.С. Мартынова, грамматический очерк И.Т. Зограф. М.: Восточная литература, 2002 (серия «Памятники письменности Востока». CXXII). — 318 с.

Самая первая полная публикация сочинения великого китайского мыслителя Чжу Си (1130–1200) на русском языке была подготовлена мэтрами отечественного китаеведения, что сразу поставило ее в ряд работ хрестоматийного характера. Перевод небольшой по объему работы Чжу Си «О сознании» (с. 101–150) сопровождается обширным вводным исследованием историко-философского характера (с. 15–100), подробными комментариями к тексту (с. 151–172) и тщательным грамматическим описанием особенностей языка произведений Чжу Си (с. 173–313).

Наследие Чжу Си после его смерти было объединено в несколько пространных тематических сводов. «Полное собрание сочинений Чжу Си» (*Чжу-цзы да цюань* 朱子大全) в серии «Сы бу бэй яо» составило 60 *бэней* (томов) и 100 *цзюаней* (частей). Поэтические произведения разных жанров, исторические и философские труды, работы по юриспруденции, географии, военному делу и астрономии, комментарии к классическим книгам, доклады трону, письма, очерки, записи бесед, предисловия и послесловия, эпитафии и наставления, ритуальные тексты и некрологи выявляют многие грани таланта, кругозор и масштаб универсального ученого. Непосредственным источником публикации А.С. Мартынова и И.Т. Зограф является 44-я часть напечатанного при цинском Канси (1662–1722) в 1714 г. свода «Полное собрание сочинений Чжу-цзы, составленное по императорскому повелению» (*Юй цзуань Чжу-цзы цюань шу* 御纂朱子全書). Этот редкий ксилограф входит в собрание фонда ксилографов СПбФ ИВ РАН.

Работы общего характера по истории философии и идеологии Китая, созданные в отечественной и западной синологии, непременно отмечают большое значение воззрений Чжу Си для формирования принципиально нового этапа китайской гуманитарной науки, наступившего при Сун (960–1279). В этот период усиленно развивается учение о знании, появляется новая научная методология, происходит переоценка многих явлений действительности, большие усилия затрачиваются на поиск логических средств для их понимания, разрабатываются категории и понятия, которые могли бы в полной мере соответствовать новому уровню научного обобщения. При этом неоконфуцианский синтез Чжу Си, предопределивший дальнейшее развитие всей гуманитарной мысли Китая и составивший основу философских систем ряда стран дальневосточного региона, не получил еще систематического изложения в современной науке. Предпринимавшееся А.С. Мартыновым ранее в ряде монографических статей изучение духовной культуры традиционного Китая сквозь призму формировавших ее основополагающих понятий подготовило почву для исследования философского наследия Чжу Си. Развернутый анализ категории **сознание** (*синь* 心), одной из основополагающих в учении основателя неоконфуциан-

ства, является пространным введением в его сложную и многослойную идеологическую систему.

Традиционная китайская идеология, которая по большому счету никогда ничего не отвергала на протяжении всей своей истории, покоилась на комплексе категорий, зародившихся в глубокой древности. Контентно ёмкие и многозначные категории благопристойности (*ли*), гуманности (*жэнь*), добродетели (*дэ*), верности (*чжун*), искренности (*чэн*), истинности (*синь*) и др. прошли через всю историю традиционной китайской идеологии, обеспечивая ей преемственность и жизнеспособность и в то же время претерпевая многие интерпретации, по-разному акцентировавшие, расширявшие и углублявшие их содержание. Индивидуальный этический комплекс конфуцианской личности, призванной вести и проявлять себя так, как подобает благородному мужу в неоднозначных условиях постоянно меняющейся действительности, строился на усвоении жестких принципов поведения, обозначенных этими категориями. Для обретения совершенной мудрости ранние конфуцианцы обращались к примерам и заветам древних, к письменному наследию совершенных мудрецов. При этом проблема индивидуального сознания находилась на периферии философских размышлений мыслителей древности.

С началом неоконфуцианского этапа в китайской идеологии «центр философского размышления бесповоротно перемещается из временного измерения в пространственное: конфуцианец размышляет преимущественно не об опыте предшествующих эпох, а о характере своего собственного сознания» (с. 58). Этот поворот был подготовлен всем ходом предшествующего развития китайской философии. Вводная исследовательская статья А.С. Мартынова носит общее название «Конфуцианство и проблема сознания» и состоит из двух частей: «Классическое конфуцианство и проблема сознания» и «Неоконфуцианство и проблема сознания». Анализ понятия **сознание** (*синь* 心) строится на классических текстах «Чжун юн», «Лунь юй» и «Мэнцзы», а также сочинениях Чжу Си, его современников и более поздних философов Чжан Цзая, Чжан Цзю-чэна, Чжэн Чжун-ина, Чжан Юэ и др. На примерах из «Лунь юя» показано, как в древности категория *синь*, понимаемая в большинстве случаев еще достаточно тривиально как «сердце», включалась в систему интенсивных конфуцианских раздумий над ролью сознания в усвоении выдвинутых Конфуцием идеалов (с. 24). Концепции Мэн-цзы, сменившие лаконичные афоризмы Конфуция, стали основой для конфуцианцев последующих поколений, включая неоконфуцианцев школы Чжу Си.

А.С. Мартынов выделяет и подробно анализирует четыре основные концепции Мэнцзы, оказавшие первостепенное влияние на формирование взглядов Чжу Си: концепцию «сострадающего сердца»; концепцию «утраченного сердца»; концепцию «небьющегося сердца»; концепцию «всеобъемлющего сердца» (с. 29). Во многом благодаря системе Мэн-цзы индивидуальное сознание оказалось в центре конфуцианской духовной традиции. Не без влияния буддизма и даосизма в изучении сознания одной из ключевых становится проблема соотношения космоса (структуры мироздания) и индивидуального сознания. Неоконфуцианское учение признает возможность воссоединения с космосом не только совершенного мудреца, но и обычного человека. Процесс самосовершенствования полагается бесконечным, поступательным, требующим от личности постоянной готовности на каждой ступени своего развития обучаться и продвигаться дальше. С этим связывалась операция введения упорядоченности в работу человеческого сознания, обретение им главного стержня (хозяина, *чжу* 主). В воззрениях сунских философов сознание приобретает многие характеристики, без которых его взаимодействие с человеческой природой и внешним миром мыслится уже невозможным.

Изучение проблемы сознания в философии Чжу Си в рецензируемом исследовании выходит далеко за рамки исторического и текстологического анализа и охватывает целый ряд фундаментальных представлений и системообразующих категорий неоконфуцианства (*Тай цзи*, *ли*, *ци* и др.). Многим онтологическим, этическим, психологическим идеям неоконфуцианцев даются пояснения как во введении, так и в комментарии. Особо надлежит отметить подробное исследование семантического содержания категорий традиционной китайской идеологии, которые претерпели глубочайшие изменения в неоконфуцианской системе. Кроме того, во вводной статье затронут целый ряд важнейших про-

блем общего характера, пограничных с основной темой: соотношение философского и религиозного начал в конфуцианстве; латентный теологизм конфуцианства; взаимовлияние конфуцианской доктрины и практики обучения; структурное содержание и соотношение этики и космогенеза и др.

Для адекватного понимания философских текстов разъяснение смысла основных категорий имеет, пожалуй, определяющее значение, но для китаиста, который всегда желает обратиться к оригиналу, наличие подробного грамматического очерка открывает поистине безбрежные возможности. Для тех, кто впервые берет в руки китайский текст Чжу Си, он кажется не таким уж безнадежно сложным. Чжу Си был хорошим стилистом, его манера выражения отличалась четкостью, и определенные лингвостилистические особенности его письменной речи позволяют достаточно быстро почувствовать текстовую типологию и вчитаться как в строгие комментаторские тексты на *вэньяне* (*гу вэнь вэнь янь*), так и в произведения публицистического и эпистолярного жанра, включающие элементы разговорного языка. Но при этом необходимо признать, что внешняя легкость имеет обманчивый характер. Выверенные конструкции и достаточное количество синтаксических служебных слов и конечных частиц, пусть и при длинных, многословных фразах, иногда не спасают переводчика от смысловых тупиков. Вот поэтому наличие грамматического очерка имеет огромное практическое значение.

Грамматический очерк И.Т. Зограф оценивает язык свода *Юй цзуань Чжу-цзы цюань шу* как компиляцию различных в языковом отношении произведений, сочетающих элементы разговорного языка эпохи Сун и древнекитайского литературного языка. При этом все наиболее важные служебные и полуслужебные слова и основные синтаксические конструкции как *вэньяня*, так и *байхуа* находят в очерке освещение. Исследование дает предельно точные переводы синтаксических конструкций философских текстов Чжу Си, сопровождает их сопоставительными отсылками на средневековые тексты самых разных жанров. В очерке подробно разобраны служебные слова, обозначающие согласование и подчинение, что имеет принципиальное значение для понимания текстов философского содержания. Грамматический очерк строится по тем же принципам, что и все другие работы И.Т. Зограф по истории языка, но при этом отражает конкретную специфику языка данного произведения Чжу Си. В исследование вошли новые разделы, в частности «Некоторые вопросы словообразования» («Модификаторы», «Морфемы 將 и 教», «Суффиксы существительного», «Классификаторы»), «Связочные предложения», «Показатели определения» и некоторые другие. Особое внимание уделяется синтаксическим конструкциям, обнаруживающим определенное своеобразие, а также различным функциональным стилистическим и индивидуальным особенностям рассматриваемого текста.

Первая публикация текста Чжу Си на русском языке является неоценимым вкладом в изучение наследия великого китайского философа и будет востребована специалистами, студентами и всеми, кто всерьез интересуется историей духовной культуры Востока.

И.Ф. Попова

Видения буддийского ада. Предисловие, перевод, транслитерация, примечания и глоссарий А.Г. Сазыкина. СПб.: Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2004. — 254 с.

Книга включает в себя публикацию нескольких произведений старомонгольской литературы о путешествиях в буддийский ад, бытовавших среди монгольских народов в XVII–XIX вв.

Старейшим и наиболее популярным является монгольский перевод с тибетского языка распространенной в буддийской литературе легенды о Молон-тойне и его путешествии в подземный мир ради спасения души покойной матери. В предисловии к изданию А.Г. Сазыкин дает подробный анализ имеющихся в различных коллекциях (в том числе и в Рукописном фонде СПбФ ИВ РАН) версий и редакций этой легенды на монгольском и ойратском языках. В рецензируемой книге публикуется перевод и транслитерация монгольского текста одной из редакций «Повес-

ти о Молон-тойне» из частной петербургской коллекции (с. 31–66). Как пишет автор, она «вероятнее всего, бурятского происхождения, появилась не ранее конца XIX — начала XX в.». Особенностью этой рукописи является то, что она проиллюстрирована двадцатью четырьмя миниатюрами с изображениями буддийского ада, и все они воспроизводятся в данном издании факсимиле.

Вторым текстом, изданным и переведенным А.Г. Сазыкиным на русский язык, являются двадцать два рассказа о пользе «Ваджраччхедики» («Алмазной сутры») Это расширенная монгольская версия известного тибетского сборника, хранящаяся в рукописной коллекции СПбФ ИВ РАН (с. 67–145).

В монгольском фонде Института имеется и бурятская версия «Повести о Чойджиддагини», полностью посвященная «хождению в ад» (с. 147–214). Автор издания проводит историографический анализ существующих версий и редакций этой повести, распространенной в Тибете, Монголии и Бурятии.

Кроме популярных в буддийском религиозном и литературном мире произведений А.Г. Сазыкин представляет перевод произведений, созданных самими монголами и бурятами. «Повесть о Цаган Дара-эхэ (Повесть о Нарану Гэрэл)» (с. 215–228) является произведением оригинальной монгольской литературы. По мнению монголоведов, она была создана под влиянием китайской повествовательной литературы. Монгольская рукопись, публикуемая А.Г. Сазыкиным, представляет собой «особую» (по определению Б.Я. Владимирцова) редакцию, в которую вошла только глава о путешествии героини в ад.

Созданная в Бурятии, «Повесть о Гусюламе» (с. 229–245) является парафразом тибетско-монгольских сказаний о хождениях в ад, и целью ее написания было не столько изображение наказаний и мучений в буддийском аду, сколько воспевание могущества лам, способных облегчить эти страдания.

Публикацией вышеупомянутых пяти текстов А.Г. Сазыкин раскрывает развитие сюжета видений буддийского ада на протяжении длительного периода от его зарождения в Индии в начале первого тысячелетия до его позднего варианта, созданного в Бурятии в конце XIX в., прекрасно иллюстрируя специфику монгольских и бурятских вариантов этого сюжета. Все они относятся к монгольской простонародной буддийской литературе, и в этой связи интересно послесловие от издательства, написанное А. Терентьевым. В нем приводится отрывок из «Прасаннапады» Чандракирти с философским объяснением ада (с. 253–254), что еще более наглядно подчеркивает внеканоническое видение ада в текстах, изданных А.Г. Сазыкиным.

Следует особо отметить глоссарий буддийских терминов, составленный А.Г. Сазыкиным (с. 245–252), в котором даны объяснения буддийских терминов, встречающихся в текстах. Все понятия сопровождены монгольскими, тибетскими или санскритскими эквивалентами.

Все пять текстов в книге А.Г. Сазыкина публикуются в русском переводе и их монгольской транслитерации. Они впервые вводятся в научный оборот и являются новой страницей в изучении монгольской литературы XVII–XIX вв.

Т.А. Пан

Акимушкин О.Ф. **Средневековый Иран: Культура. История. Филология.** СПб.: «Наука», 2004 (серия «Восток: общество, культура, религия»). — 403 с.

Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения Российской академии наук, одним из крупнейших мировых научных центров и мировых хранилищ рукописей и ксилографов, в 2003 г. образована научная серия «Восток: общество, культура, религия». Серия призвана восполнить серьезную лакуну, образовавшуюся на протяжении последних десятилетий в области востоковедения, путем публикации под одной обложкой статей разных видных ученых-востоковедов Санкт-Петербурга.

Серию открывает сборник статей Олега Федоровича Акимушкина — одного из старейших сотрудников СПбФ ИВ РАН, ведущего специалиста в области истории, истории культуры и литературы Ирана, Средней Азии, истории рукописной книги, каллиграфического искусства, книжной миниатюры мусульманского Востока. Книга О.Ф. Акимуш-

кина состоит из четырех разделов и завершается отдельным параграфом «О.Ф. Акимушкин. Библиография опубликованных работ (1954–2003)».

Первый раздел включает в свой состав 13 малых и больших по объему статей, опубликованных в разное время в различных изданиях. Здесь текстологические исследования «Диван-и Хафиз» и лицевой рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН, здесь интересные заметки-дополнения к биографиям и творчеству известных художников и каллиграфов — Камал ад-Дина Бехзада, Махмуда Нишапури, Мир ʻИмада из Казвина и др.; две статьи посвящены знаменитому «Трактату о каллиграфах» Кази Ахмада Куми. Здесь же помещена статья О.Ф. Акимушкина «Археография и кодикология», в которой признанный знаток арабографичных рукописей дает свои определения понятиям «археография» и «кодикология» и предлагает оптимальную схему кодикологического описания арабографичных рукописей. По мнению О.Ф. Акимушкина, полное научное описание мусульманских рукописей должно включать 15 пунктов, которые он подробно перечисляет (с. 190). Такой подход к научному описанию рукописей представляется нам наиболее логичным и удачным.

Второй раздел — «История, историческое источниковедение» — включает в свой состав 5 статей на русском и французском языках, из которых четыре посвящены истории Восточного Туркестана XVI–XVII вв., точнее, истории государства Моголийе с центром в Яркенде, образованного в 1514 г. Чагатаидом Султан Саʻид-ханом. Эта тема имеет давнюю историю в отечественном востоковедении — ей занимался еще В.В. Григорьев (1816–1881), исследование которого, опубликованное в 1873 г. в качестве дополнения ко второму тому перевода книги Риттера «Восточный Туркестан», до настоящего времени остается лучшей публикацией по истории Восточного Туркестана. Однако В.В. Григорьеву не был известен ряд основных источников по данной теме, как, например, «Бахр ал-асрар» Махмуда б. Вали, составленное в 30-х годах XVII в., «Хроника» местного автора Шах-Махмуда б. Мирза Фазил Чураса, написанная между 1673 и 1676 гг., анонимная «История Кашгарии», завершенная в конце XVII в., и некоторые другие сочинения.

Статьи О.Ф. Акимушкина о Восточном Туркестане, опубликованные в рецензируемой книге, написаны с учетом всех известных ныне и надежных восточных источников; эти статьи вкупе с комментариями О.Ф. Акимушкина к изданию персидского текста и русского перевода «Хроники» Чураса, часть которых представляет, в сущности, законченные самостоятельные исследования, являют собой сегодня наиболее полный свод сведений по военно-политической истории и хронологии правителей Восточного Туркестана XVI–XVII вв. Однако эти ценные сведения остаются все еще малосвязанными с общим контекстом, а история Яркендского ханства нуждается в последовательном изложении. Нам, коллегам Олега Федоровича, очень хотелось бы, чтобы начатое и по ряду вопросов завершенное им актуальное и нужное дело было доведено в своей исследовательской части до конца в виде монографии по истории Восточного Туркестана (сер. XIV — первая половина XVIII в.), а не оставлено в качестве научного наследия следующему поколению востоковедов.

Третий раздел объединяет 7 статей. Здесь автор рассматривает вопрос о традиции жанра искусственной касыды в персидской поэзии и дает основательный комментарий на «искусственную» касыду Кивами Мутарризи (XII в.); здесь же помещена большая по объему и очень содержательная статья об индоиранских культурных связях, а в другой работе автор делится своими мыслями о функциях поэтических сборников и альбомов в средневековой персидской и таджикской словесности. Раздел завершает насыщенное материалом и прекрасно исполненное эссе о величайшем иранском поэте-мистике Джалал ад-Дине Руми.

Четвертый, последний раздел под названием «Культура» включает три статьи, а именно: 1) «О придворной китабхане Сефевида Тахмаспа I в Тебризе»; 2) «Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в.»; 3) «Словарь „Ас-Сихāх ал-ʻаджамиййа“: дата составления». Благодаря найденной в Кембридже рукописи автору удалось доказать, что подлинным составителем этого первого персидско-огузского словаря был Старший Нахчивани, а не турецкий автор XVI в., как считалось ранее.

Как известно, широкая распространенность рукописной книги является одной из характерных черт средневековой мусульман-

ской культуры. Поэтому так важно знать, как создавались рукописные книги, кто их создавал, где и как хранились рукописные книги, каков был состав библиотеки и т.д. Термин *китабхане*, который в словарях переводится обычно как «библиотека», в действительности, как справедливо отмечает сам О.Ф. Акимушкин, понятие более широкое, чем просто собрание книг, а также помещение, где они хранятся. В средние века этим термином называли также функционировавшие при дворе правителей Ирана, Средней Азии и Индии специальные учреждения, состоявшие из собственно хранилищ книг (*хазанат ал-кутуб*) и мастерской по производству высокохудожественных рукописей с соответствующим штатом мастеров рукописной книги, подмастерьями и учениками. Во главе *китабхане* стоял управляющий (*китабдар*), назначавшийся особым указом и обладавший весьма широкими полномочиями. Подобные *китабхане*, но меньших размеров были и при дворах удельных правителей, в домах крупных сановников и вельмож и даже богатых купцов. Словом, *китабхане* играли роль отменно устроенного культурного центра при дворе.

К сожалению, сведения источников о *китабхане* скудны. Тем не менее О.Ф. Акимушкину удалось собрать интересные во многих отношениях материалы о *китабхане* Сефевида Тахмаспа I (правил в Иране в 1524–1576 гг.) и Шибанидов в Бухаре XVI в., которыми с благодарностью пользуются уже не одно десятилетие многие исследователи книжной культуры Ирана и Средней Азии.

Рецензируемый сборник достаточно полно отражает полувековое служение Олега Федоровича отечественному востоковедению. Опубликованные им две сотни сложнейших исследований продемонстрировали не только высочайшую квалификацию автора, но и стали поистине золотым фондом петербургского востоковедения.

С.Г. Кляшторный
Т.И. Султанов

Хосроев А.Л. **Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте).** СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. — 508 с.

Монографию А.Л. Хосроева «Пахомий Великий. (Из истории общежительного монашества в Египте)» можно без всякого преувеличения охарактеризовать как важнейшее событие в отечественной патрологической науке. Она определенно является первым научным изданием на русском языке текстов, относящихся к раннему периоду христианского монашества (основателем общежительной формы которого был Пахомий) и вообще одной из совсем немногих отечественных книг по истории христианства, демонстрирующих такой уровень квалификации автора. Издание содержит четыре главы и Приложение, представляющее собой первый русский перевод корпуса Pachomiana: Жития (с версии G1, а также отрывков коптских версий, не имеющих параллелей в греческом тексте), Правил и Посланий Пахомия и других текстов, относящихся к истории Пахомиева общежития. Работа выполнена с привлечением всех имеющихся на данный момент источников на коптском, латинском и греческом языках и находится в русле ведущих современных исследований в области восточнохристианского монашества.

Глава I «Источники для изучения раннего Пахомиева монашества» включает подробный обзор и характеристику письменных источников, в числе которых: разные версии «Жития» Пахомия, «Паралипомена» — сборник рассказов о Пахомии и Феодоре, «Послание Аммона», сочинения самого Пахомия и его преемников — Феодора и Орсисия, а также другие историко-литературные и немногочисленные археологические свидетельства и данные по Пахомиеву монашеству. Автором представлены краткое описание рукописей данных текстов, история публикаций, очерчен круг проблем, связанных с их атрибуцией и датировкой. Наиболее ранними из этих текстов следует признать «Послания» и некоторые «Поучения» Пахомия, в то время как самая ранняя из сохранившихся версий его «Жития» — наиболее надежного, по мнению автора, источника по истории становления общежития — относится лишь к концу IV в.

Глава II «Пахомий — основатель общежительного монашества» представляет собой

очерк-путеводитель по Пахомиеву общежитию, целью которого является создание у читателя как можно более целостного, насколько позволяют имеющиеся сведения и объем книги, представления об образе жизни первых монахов. На основе сведений, содержащихся в разных версиях «Жития» (тщательно фиксируя расхождения между их данными), А.Л. Хосроев пытается примирить имеющиеся противоречия путем выбора наиболее достоверных датировок и таким образом реконструирует последовательность основания монастырей, хронологию основных событий жизни общежития и биографию Пахомия, Орсисия и Феодора (включая при этом и их личностные характеристики). Далее читателю предлагается детальный очерк устройства Пахомиевых монастырей: их местоположение, внутренняя организация, быт, рацион, утварь, богослужение. Основным источником здесь являются «Правила» Пахомия, и главная сложность состоит в невозможности вычленить наиболее ранние правила, составленные самим Пахомием, от позднейших, стилистически идентичных добавлений, чтобы проследить динамику жизни общины, изменения в ее укладе.

Глава III «Оригинальный язык и среда возникновения „Жития“ Пахомия» представляет попытку автора самостоятельно решить вопрос о первоначальном языке «Жития» — греческом (как полагали Ладез, Батлер, Фестюжьер, Читти) или коптском (Амелино, Грютцмахер, Вейо, Лефор). Установление языка оригинала затруднено отсутствием полной коптской версии. Читателю предлагается текст имеющихся параллельных отрывков греческого и саидского «Жития» с подробным анализом разночтений, на основе которого автор приходит к заключению о греческом оригинале текста. Наиболее простые разночтения, как указывает А.Л. Хосроев, представляют собой добавления в коптском тексте (нескольких фраз, а также притяжательных местоимений и титулов «апа» и «отец», которые вряд ли опустил бы греческий переводчик). Не углубляясь в более детальный разбор аргументов автора, заметим, что некоторые из них (например, форма ϩⲣⲏⲧⲱⲛ) представляются почти бесспорными. То же можно сказать и о предложениях по переводу некоторых пассажей, не вполне объясненных предыдущими исследователями (см., например, с. 130–134, 138–140)[1]. Общий вывод автора о том, что обе версии «восходят к общему прототипу, который имел такие же дефекты» (с. 140), в любом случае представляется правильным. Был ли этот прототип коптским или греческим, читатель имеет возможность решить для себя сам, воспользовавшись предоставленной ему возможностью повторить путь, пройденный исследователем.

В качестве предполагаемого автора «Жития» А.Л. Хосроев видит двуязычного монаха-грека (Феодора Александрийца или кого-то из его учеников), аргументируя это тем, что среди коптов, фигурирующих в разных версиях «Жития», «мы не видим, однако, никого, кто мог иметь такую литературную подготовку или склонность к творчеству» (с. 160). Это утверждение кажется, однако, не вполне убедительным: мы никак не можем поручиться, что обладаем достаточным досье на всех монахов Пахомия, включая их литературные таланты. Нет никакой гарантии, что личность автора «Жития» должна была вообще найти отражение в тексте. Конечно, в случае если мы полагаем первоначальным греческий текст, то автором его непременно должен был бы быть грек: зачем монаху-копту писать по-гречески? Особенно если учесть то обстоятельство, что подавляющее большинство монахов — копты, не владеющие достаточно греческим, так что необходимость в коптском переводе возникла бы одновременно с появлением греческого текста.

Глава IV «„Житие“ и „Правила“» раскрывает взаимосвязь различных версий «Жития» и «Правил», глава V «Объяснение некоторых

[1] Конечно, окончательно решить вопрос о греческом оригинале в данном случае непросто, и некоторые фрагменты могут быть одинаково успешно поняты и исходя из коптского оригинала. Например, отрывок с ⲁϥⲟⲩⲱϩ ⲉⲣⲟϥ (§ 122 на с. 123) вряд ли может пониматься в качестве плохого перевода с греческого, так как Бог как субъект, подразумеваемый под ϥ — «он», вполне очевидно вводится в предыдущем пассаже: «...по благодати, которую Бог дал ему; и Он же добавил ему слово...»). Понять эту фразу так, что субъектом является Орсисий («он добавил к этому»), нельзя, так как «к этому» (равно как и «к благодати») будет не ⲉⲣⲟϥ, а ⲉⲣⲟⲥ. То, что оборот является переводом греческого пассива, в таком случае менее вероятно, чем то, что пассивной конструкцией решил воспользоваться греческий переводчик (не поняв это место или решив прояснить его).

терминов» посвящена прояснению того, что стоит за словом embrimium, и того, что представляла собой дверь в монашескую келью.

Книга снабжена обширным справочным материалом, включающим хронологическую таблицу, указатели цитат, терминов и подробную библиографию.

С точки зрения охвата материала и скрупулезности подхода рецензируемая монография, как уже было сказано, беспрецедентное явление в отечественной литературе по восточному христианству. Поэтому нам не хотелось бы останавливаться на замечаниях, касающихся частных вопросов, которые вряд ли будут интересны читателю. В данном случае уместно критически оценить лишь некоторые принципиальные подходы автора. Так, полнота и детальность анализа источников, конечно, не всегда соответствуют глубине этого анализа. Хотелось бы, чтобы автор, обладающий столь доскональным знанием фактического материала, ставил своей задачей достижение некоторых выводов и обобщений концептуального характера, без которого даже самое безупречное исследование рискует превратиться в простой перечень фактов. А.Л. Хосроев, конечно, оговаривает, что его труд является по существу только введением в изучение общежительного монашества и не ставит перед собой задачи «исследовать происхождение этой формы монашеской жизни и установить ее связь с другими формами аскетической практики», обосновывая свою позицию недостаточностью прямых сведений источников и своим нежеланием «строить произвольные гипотезы» (с. 6). Однако, как кажется, построение гипотез, которое, собственно, и движет науку вперед, даже на основании «непрямых» свидетельств источников, при их тщательном изучении и сопоставлении, не будет произвольным.

В монографии не затрагивается содержательная сторона учения Пахомия, особенности идеологии и психологии общежительства. Притом что единственная формулировка этой идеологии, представленная во введении (с. 10) в двух строках цитатой из «Жития» Пахомия, никак не раскрыта и вызывает вопрос своей противопоставленностью отшельнической. Автор пишет, что идея общежительства «...(в корне отличная от идеи отшельничества с ее центром тяжести на индивидуальном спасении) состояла „в служении роду человеческому и примирении людей с Богом“ (G1 § 23; Bo § 22)...». Нам кажется, что подобное противопоставление не вполне соответствует духу христианства вообще, где нет и не может быть разрыва между индивидуальным спасением (которое является целью аскетического подвига совершенно независимо от внешней *формы* осуществления этого подвига — отшельнической или общежительной) и служением людям, молитвой за мир (необходимым элементом пути к личному спасению как для монаха, живущего в общежительном монастыре, так и для пустынника).

Возможно, больше внимания стоило бы уделить вопросу о положении общины в структуре общества, ее внешних контактах: с местными жителями, представителями других форм монашества и других религиозных групп. Особенно это важно в свете так и не решенного вопроса о владельце библиотеки Наг Хаммади (точка зрения автора на этот счет, впрочем, частично изложена в его предыдущей монографии «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади». Будем считать, что она с тех пор не претерпела изменений). Вообще прослеживается тенденция автора привить читателю мысль о том, что монахам не было свойственно чтение вообще и чтение Священного Писания в частности. Тенденция, которая противоречит предписанию об обязательном научении грамотности, введенному в монастырях самим Пахомием, сведениям об имеющихся в монастыре книгах (Pr. 82, 101). Так, на с. 194 подвергается сомнению сообщение о том, что Пахомий, подвизаясь у Паламона, «начиная читать или цитировать наизусть слова Бога, делал это не поверхностно, как многие, но продумывал каждое слово» (G1 § 9, с. 194). В сноске к тексту автор пытается провести сразу несколько действительно «произвольных гипотез»: о том, что у Пахомия не могло быть коптского текста Писания (только потому что об этом прямо не говорится в Житии); что речь идет не о чтении, а о цитировании — вслух и про себя; что Пахомий приобрел знание Писания во время подготовки к крещению (и отсюда она была долгой). Заметим, что, если было бы возможно столь хорошо выучить текст Писания со слуха, не прибегая к книгам или за время оглашения, вероятно, не было бы нужды в предписании

Пахомия о всеобщей грамотности монахов. Тем более это касается монахов, ведущих уединенный образ жизни и не имеющих возможности постоянно *слышать* Писание, — вспомним, что Антоний Великий «так внимал чтению (Писания; προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει), что ничего из написанного не падало у него на землю, он все удерживал в памяти, и память заменила ему книги» (Vit. Ant. 3: 7). Что же касается жизни монахов в общежитии, то заучивание со слуха вовсе не отменяет, а скорее дополняет чтение. Так, на с. 164 (сноска 9) утверждается, что, поскольку иметь в личной собственности книги для монахов было бы слишком дорого, они учили правила, оставленные Пахомием, со слуха. Отсюда автор предполагает, что эти правила были записаны по-гречески для тех, кто устных наставлений на коптском не понимал. Здесь опять встает вопрос, на который автор ответа нам не дает: зачем тогда было учиться читать? То, что у монахов не должно было бы быть в собственности книг (как, впрочем, и ничего другого, хотя исключения, по-видимому, встречались — см. обнаружение Пахомием книги Оригена и предостережение против чтения его сочинений (G1 § 31, с. 207), не отменяет возможность чтения ими книг в монастырской библиотеке (о доступности книг Священного Писания для чтения, например, Ep. Am. § 16, с. 374). Что касается грекоязычных, то ведь для них, кажется, существовал переводчик, о чем есть многократные упоминания. Так что письменный текст «Правил» (как и «Жития») было, по-видимому, как минимум равно полезно иметь на обоих языках.

Автор вскользь затрагивает вопрос взаимоотношений Пахомия и официальной Церкви, намекает на некоторое неблагополучие этих отношений (см. с. 43 — о «воцерковлении» и соответствующей цензуре, которую прошло «Житие»), однако тема эта остается нераскрытой и даже непроясненной, оставляя читателя (возможно, незнакомого с этим вопросом) в некотором недоумении. Причина, вероятно, кроется здесь в недостатке аргументов: например, на с. 84 (примеч. 3) автор пишет о напряженных отношениях между Пахомием и церковными властями Латополя, основываясь на сообщении (G1 § 112) о том, что Пахомий был вызван на собор, чтобы дать объяснение о своем даре ясновидения. Однако из текста «Жития» следует, что предстоятели местной Церкви сами не входили в число сомневающихся, будучи убеждены в святости Пахомия и действительности его дара, и призвали его фактически для того, чтобы рассеять сомнения других и помочь им самим «убедить недовольных» (с. 265). В этой же связи исследователь подвергает сомнению реальность торжественного визита в монастыри (в настоятельство Феодора) гонимого Юлианом архиепископа Афанасия — так, как он описан в греческой и бохайрской версии «Житий», что было бы неуместным для его тогдашнего положения, и предлагает отождествлять этот визит с рассказом о пребывании Афанасия в Антиное из Fest. Ind. 35., Hist. Aceph. 4.3. и Ep. Am. § 34. Притом что предположение о желании автора жития таким образом подчеркнуть лояльность пахомиан к официальной Церкви заслуживает внимания; нет, кажется, ничего противоречивого и в том, чтобы гонимого за веру встречали с особенным воодушевлением.

Еще раз заметим, что эти незначительные замечания, конечно, никак не могут повлиять на общее впечатление от колоссального объема и профессионализма проделанной работы, которая заслуживает самого серьезного внимания. Очевидно, что далеко не вся эта работа уместилась на страницах рецензируемой монографии, и нам остается надеяться, что кое-что из недосказанного уважаемым автором еще будет отражено в новых изданиях.

А.С. Ковалец

Т.А. Пан

Майя Петровна Волкова (1927–2006)

В январе 2006 г. российское и петербургское востоковедение простилось с выдающимся маньчжуроведом, бывшим сотрудником Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, — Майей Петровной Волковой, чье имя долгие годы было связано с Рукописным отделом Института и публикацией маньчжурского эпоса — «Предание о нишанской шаманке».

Научная жизнь востоковедов достаточна сложна, но наиболее трудна она для представителей редких и пограничных специальностей. Именно такой является маньчжуроведение, находящееся на стыке с китаеведением, имеющим в нашей стране мощные традиции. В советском китаеведении были свои особенности: тогда, в частности, категорически не признавалось существование в Китае периода династии Цин (1644–1912) такого составляющего культурного фактора, как специфическая имперская маньчжурская культура, чему Майя Петровна посвятила все свои научные изыскания.

Биография М.П. Волковой отражает все события и тенденции своего времени, характеризуемого Второй мировой войной и послевоенным советским периодом. Она родилась в Ленинграде 30 апреля 1927 г. Родители ее были из крестьянских семей, но отец получил образование и позднее стал заместителем директора Физико-технического института. В 1935 г. М.П. Волкова поступила в среднюю школу № 294 в Ленинграде. Работа отца была связана с постоянными переездами, и в апреле 1941 г. семья переехала в Вильнюс, а в начале войны, в июле, — в Ульяновск; в 1942 г. отца перевели в Казань, где Майя Петровна училась в школе № 98 в 1942–1945 гг. После окончания школы в 1945 г. она поступила на Восточный факультет Ленинградского государственного университета имени А.А. Жданова на маньчжурское отделение кафедры китайской филологии. Это был единственный за всю послевоенную историю Восточного факультета специальный набор на маньчжурское отделение, что, возможно, было связано с предыдущими военными действиями Советской Армии в Маньчжурии и как следствие — интересом к этому региону Китая. В 1950 г. М.П. Волкова окончила Восточный факультет по специальности лингвист-китаист-маньчжуровед и сразу же, в 1950 г., была командирована Министерством вооруженных сил в КНР в качестве переводчика китайского языка, но через год уволилась по состоянию здоровья.

М.П. Волкова поступила на работу в Институт народов Азии и Африки АН СССР (ныне — СПбФ ИВ РАН) 1 апреля 1953 г. и начала исполнять обязанности хранителя Рукописного отдела института. В 1957 г. по рекомендации В.М. Штейна она была переведена на должность младшего научного сотрудника. В течение 20 лет, с 1963 до ухода на пенсию в 1982 г., М.П. Волкова являлась бессменным заведующим Рукописного отдела Института, проделала большую работу по упорядочению не только дальневосточных фондов, но и всей рукописной коллекции. Ею были составлены инвентарные книги по многим фондам, которые до сих пор хранятся в Отделе и отражают историю поступления рукописей и ксилографов.

© Т.А. Пан, 2006

Выполняя обязанности хранителя фондов, М.П. Волкова одновременно вела плановые исследования в Дальневосточном кабинете, а позднее — в группе Дальневосточной текстологии Института по описанию маньчжурских материалов и публикации некоторых образцов рукописей. В докладной записке заведующего Дальневосточным кабинетом проф. В.М. Штейна отмечено: «Работая в области редкой теперь специальности — маньчжуристики, М.П. Волкова подготовила к печати описание маньчжурских рукописей, а кроме того, к Конгрессу составила путеводитель по дальневосточным фондам хранилища». В это же время она начала работу над транслитерацией и переводом текста маньчжурского «Предания о нишанской шаманке», рукописи из коллекции А.В. Гребенщикова, хранящейся в Рукописном отделе Института. Текст был опубликован вместе с факсимиле, переводом и предисловием в 1961 г. в серии «Памятники литературы народов Востока» (Тексты. Малая серия. VII) под названием «Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке)». В отзыве на эту работу 17 октября 1959 г. Е.П. Лебедева писала: «Поскольку опубликованные ранее материалы по маньчжурскому шаманству крайне скудны, публикация такого интересного шаманского мифа, безусловно, будет представлять большой этнографический интерес. Не меньший интерес он вызовет и у языковедов как один из немногих оригинальных маньчжурских текстов». Мнение Е.П. Лебедевой подтвердилось временем. Значимость этого издания трудно переоценить: фактически, именно оно способствовало возрождению маньчжуроведения.

Публикация этой уникальной рукописи явилась толчком к началу дискуссии о существовании оригинальной маньчжурской литературы и особенностях маньчжурских переложений китайских классических и исторических текстов. Наивысшая оценка роли этого издания была дана международным маньчжуроведением, и текст из петербургского собрания, изданный М.П. Волковой, был переведен на восемь языков. Введением в научный оборот «Предания о нишанской шаманке» М.П. Волкова показала всему научному миру, что маньчжуры имели свою собственную литературу, а не только, как это было принято считать, переводную с китайского языка. Более того, издание этого текста способствовало возникновению нового направления в маньчжуроведении — нишанологии.

Следует отметить и то, что эта работа М.П. Волковой стала первой в современном маньчжуроведении — факсимильная публикация памятников на маньчжурском языке из уже сложившейся коллекции Рукописного отдела Института востоковедения РАН.

Постоянно работая с рукописными фондами, М.П. Волкова составила и издала в 1965 г. «Описание маньчжурских рукописей Института народов Азии и Африки АН СССР», в которое вошло 249 описаний более 110 текстов с дублетами, представляющих собой оригинальные произведения, переводы на маньчжурский язык китайских исторических, административных и литературных текстов, копии документов по русско-китайским отношениям, договоры, официальную и личную переписку на маньчжурском языке членов Пекинской духовной миссии и дипломатов. Именно эта работа и маньчжурский каталог немецких библиотек Вальтера Фукса[1] открыли новое направление востоковедной науки — международное изучение и публикация каталогов маньчжурских фондов. После 1965 г. вышло около 40 описаний маньчжурских коллекций основных хранилищ Европы, Америки, Китая, Японии, Индии и Монголии. Каталог рукописей М.П. Волковой сразу же привлек внимание маньчжуроведов — на него не только ссылались при заказе микрофильмов, но в 1986 г. он был переведен на немецкий язык с дополнением индексов названий и имен[2].

[1] *Fuchs W.* Chinesische und mandjurische Handschriften und seltene Drucke. Wiesbaden, 1966.

[2] *Wolkova M.P.* Mandjurische Bücher in Russland: Drei Bestandkataloge. In deutscher Fassung herausgegeben von H. Walravens. Hamburg, 1986.

Второй каталог М.П. Волковой по материалам маньчжурских ксилографов (161 маньчжурского ксилографа с дублетами, что составило 337 номеров описания) был подготовлен ею до окончания работы в Институте, т.е. до 1982 г., однако довольно долго лежал в издательстве и был издан в 1988 г. под названием «Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР».

Маньчжурская коллекция Института является богатейшим источником по изучению культуры маньчжуров, и естественно, что исследовательница написала ряд статей по истории маньчжурской литературы, большинство из которых было опубликовано в материалах конференций «Общество и государство в Китае» (Институт востоковедения, Москва) и «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока» (ЛО ИВ АН). Важно то, что эти работы впервые в советской научной литературе наглядно представили значение и уникальность документов на маньчжурском языке.

Майя Петровна занималась научными изысканиями параллельно с выполнением обязанностей заведующей Рукописным отделом, которые требовали постоянной работы с фондами, ведения международной переписки, сотрудничества с реставраторами и выполнения заявок. Если рассматривать работу Майи Петровны Волковой с точки зрения истории науки, то это был по-настоящему научный подвиг, который получил высокую оценку зарубежных исследователей. У Майи Петровны есть последователи, которые стремятся поддерживать престиж российского маньчжуроведения и продолжают развивать эту науку по намеченным ею направлениям.

А.М. Кабанов

Михаил Евгеньевич Ермаков (1947–2005)

Русское китаеведение понесло тяжелую утрату. Скоропостижно скончался Михаил Евгеньевич Ермаков — один из лучших специалистов по китайскому буддизму и традиционной китайской культуре. Почти тридцать лет насыщенной научной деятельности нашли свое воплощение в нескольких монографиях, десятках научных статей и докладов. Эти работы, основанные на глубоком знании китайского классического и современного языка и литературы, красноречиво свидетельствуют о разносторонних интересах ученого, его сосредоточенном подходе ко всем научным проблемам, которые он изучал и разрабатывал, и о значительности его вклада в науку.

После окончания в 1974 г. Восточного факультета ЛГУ Михаил Евгеньевич сразу был принят на работу в ЛО ИВАН. Вначале он занимался инвентаризацией китайских фондов, и это позволило ему подержать в руках десятки тысяч китайских и европейских работ, попутно просматривая их и составляя персональный каталог тех работ, которые могли пригодиться ему впоследствии. При этом изучение китайского буддизма, начатое под руководством проф. Л.Н. Меньшикова еще в студенческие годы, оставалось его самой большой страстью. И параллельно с библиотечной работой он продолжал писать статьи и переводить сочинение Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань», которому и посвятил свою кандидатскую диссертацию, успешно защищенную в 1983 г.

На основе кандидатской диссертации М.Е. Ермаков опубликовал перевод первого тома сочинения Хуэй-цзяо[1]. В эту книгу вошел только раздел «Переводчики», которому предшествовала почти равная по объему переведенному тексту (около 100 страниц) вступительная статья с обстоятельным анализом этого агиографического буддийского сочинения. Следующий том[2] вышел в свет только через 14 лет. Третий том остался раскрытым на столе Михаила Евгеньевича в ночь его смерти, и перевод его, к несчастью, закончен не был.

Однако сфера интересов М.Е. Ермакова никоим образом не ограничивалась этим памятником. В ней оказались, например, китайские буддийские сочинения первых веков нашей эры, такие, как «Предания об услышанных мольбах» (Гань ин), «Вести из потустороннего мира» (Мин сян цзи), «Достопамятные происшествия» (Цзин и цзи), «Загробное воздаяние» (Мин бао цзи), которые были опубликованы в переводе, со вступительной статьей и комментариями М.Е. Ермакова в 1998 г. в Санкт-Петербурге. Его интересовали также традиционные китайские науки. В том же, 1998 г. вышла книга «Китайская геомантия», представляющая собой комментированные переводы из англоязычных работ по Китаю разделов, связанных с учением *фэншуй* — традиционной китайской наукой, предписывающей учитывать влияние сил Земли и Неба на все аспекты человеческой деятельности. Эта книга, а также научно-популярная работа М.Е. Ермакова «Магия Китая»[3] выгодно отличаются от многочисленных дилетантских работ на эту модную тему.

[1] *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. Т. I. М., 1991.
[2] *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. Т. II. СПб., 2005.
[3] *Ермаков М.Е.* Магия Китая. СПб., 2003.

© А.М. Кабанов, 2006

Михаила Евгеньевича интересовали не мудреные истины почтенных буддийских схоластов и проповедников, а тот сочный и красочный мир китайского буддизма, каким он предстает в буддийских хрониках и даже светских сочинениях, со своими симпатиями и предрассудками, естественными человеческими страстями и сверхъестественными способностями. «Земное узилище» (ад) и «страна счастья» (рай) в системе китайского буддизма интересовали его намного больше, чем сухие, а порой маловразумительные философские трактаты. Простонародный буддизм был ему гораздо интересней, чем схоластический, и неслучайно в своей новаторской книге «Мир китайского буддизма»[4] он целую главу отводит Хуэй-юаню (334–416), этому «даосу в буддизме», как назвал его Ю.К. Щуцкий. Результатом многолетних изысканий в этой области стала докторская диссертация М.Е. Ермакова «Мировоззренческий комплекс в структуре простонародного китайского буддизма», блестящая зашита которой состоялась в 2003 г.

М.Е. Ермаков был непременным и активным участником разных буддийских антологий, в которых издавались и переиздавались его переводы самых разных буддийских текстов: от чудесных историй про бодхисаттву Гуаньинь до житий буддийских подвижников, от описания монастырей Лояна до буддийских историй в сочинениях Лу Синя[5].

Его многочисленные публикации в форме статей или переводов разбросаны по сборникам, тезисам конференций, антологиям[6]. Результаты его буддологических исследований, сведенные в один том под названием «Синобуддология. Китайский буддизм первой половины I тысячелетия н.э.», вышедший в 2001 г., дают великолепное представление о глубине изысканий Михаила Евгеньевича. К сожалению, эта книга является единственной публикацией М.Е. Ермакова за пределами России.

За всю жизнь он побывал за границей только дважды, и оба раза в КНР: в первый раз по стипендии в 1989–1990 гг., а потом в течение года работал в КНР консультантом на радиостанции «Синьхуа» (2003–2004). Результатом его пребывания в Китае явилась публицистическая книга под условным названием «Китайский синдром», главы из которой намечены к публикации в ближайшем номере журнала «Звезда». Это яркий, острый рассказ внимательного к мельчайшим деталям человека, прикоснувшегося после долгих лет вынужденного ожидания к священной для него культуре, постижению которой он посвятил всю свою жизнь.

При всех своих обширных познаниях и немалых достижениях М.Е. Ермаков был скромным «тружеником науки», никогда не старался выпячивать глубину своих знаний и даже при обсуждении работ коллег старался высказывать автору свои замечания не публично, а с глазу на глаз. К себе же он был предельно требовательным и в случае каких-то затруднений или сомнений в понимании текстов всегда обращался за советом к коллегам. Светлая память о нем как о крупном ученом-китаеведе и прекрасном, отзывчивом товарище навсегда останется у его коллег и друзей, а ученые будущих поколений будут еще долго обращаться к оставленным им трудам.

[4] *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994.

[5] Например: Религии Китая. Хрестоматия / Сост. Е.А. Торчинов; Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е.П. Островская. СПб., 2000; *Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С.* Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998.

[6] Например: Буддизм в переводах. Вып. 1–2. СПб., 1992–1993.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Васильева Ольга Валентиновна — зав. сектором восточных фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки

Виноградова Татьяна Игоревна — к.и.н., н.с. отдела Библиотеки Академии наук при СПбФ ИВ РАН

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — д.и.н., зав. сектором Южной и Юго-Восточной Азии

Гриб Анастасия — аспирантка отдела Востока Государственного Эрмитажа

Грушевой Александр Гаврилович — к.и.н., с.н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Зограф Ирина Тиграновна — д.ф.н., вед.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Зорин Александр Владимирович — м.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — к.ф.н., с.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН

Кабанов Александр Михайлович — к.и.н., с.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Каткова Ирина Равильевна — м.н.с. сектора Южной и Юго-Восточной Азии СПбФ ИВ РАН

Кляшторный Сергей Георгиевич — к.и.н., зав. сектором тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН

Ковалец Анна Сергеевна — к.ф.н., ст. преп. кафедры истории древних восточных церквей Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Колесников Алий Иванович — д.и.н., вед.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН

Куделин Александр Борисович — акад. РАН, директор Института мировой литературы

Курбанов Сергей Олегович — к.и.н., доцент кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного фак-та СПбГУ

Кычанов Евгений Иванович — д.и.н., проф., гл.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Надиров Ильнур Ильбарисович — к.и.н., н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Пан Татьяна Александровна — к.и.н., с.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Пиотровский Михаил Борисович — членкор. РАН, д.и.н., директор Государственного Эрмитажа

Попова Ирина Федоровна — д.и.н., директор СПбФ ИВ РАН

Прозоров Станислав Михайлович — к.и.н., зам. директора по науке СПбФ ИВ РАН

Романов Максим Геннадьевич – м.н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Султанов Турсун Икрамович — д.и.н., зав. кафедрой Центральной Азии и Кавказа Восточного фак-та СПбГУ

Тугушева Лилия Юсуфжановна — к.ф.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН

Французов Сергей Алексеевич — к.и.н., с.н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Юсупова Зара Алиевна — д.ф.н., вед.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН

Яхонтова Наталия Сергеевна — к.ф.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН

Stary Giovanni — Full Professor, Chair of Manchu Studies, Department of Far East Asian Studies, University of Venice, Italy

К сведению читателей журнала «Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.
Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.
Просим направлять свои заказы и письма по адресу:
127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (495) 625 47 25, факс: (495) 621 95 48, e-mail: vost.lit@relcom.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru
Адрес издателя: 127051, Москва, Цветной бульвар, 21 — www.vostlit.ru
Подписано к печати 08.12.2006. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Усл. п. л. 23,5
Усл. кр.-отт. 24,7. Уч.-изд. л. 28,7. Тираж 500 экз. Изд. № 8250. Зак. № 4988
Отпечатано в ППП "Типография "Наука" 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К авторам журнала «Письменные памятники Востока»

Редакция и редколлегия журнала «Письменные памятники Востока» приглашают российских и зарубежных авторов направлять в журнал статьи, посвященные проблемам изучения памятников письменности Востока, отражающие результаты исследования источников по истории, литературе, религии, культуре, этнографии Азиатского региона, а также содержащие публикации текстов письменных памятников, их переводы и исследования из российских и зарубежных собраний рукописей, библиотек, архивов и музеев

Редакция принимает статьи
на русском языке (для отечественных авторов)
и на иностранных языках (английский, французский, немецкий — для зарубежных авторов)
объемом до 3 авторских листов, рецензии, письма и заметки — до 0,5 авторского листа

Статьи представляются в электронном виде на дискете в формате MS Word или RTF с распечатками текста в двух экземплярах через два интервала.

В случае необходимости термины, имена и названия на языке оригинала воспроизводятся средствами MS Word для Windows 2000 (Windows XP).

Статьи на русском языке должны содержать резюме на английском языке; статьи на английском, французскоми немецком языках должны сопровождаться резюме на русском языке.

Все цитаты и ссылки должны быть тщательно выверены. Ссылки и примечания помещаются постранично, их нумерация по всей статье сплошная. Порядок библиографических ссылок: фамилия и инициалы автора (авторов), название работы, место и год издания, страницы. При ссылке на статью в журнале после названия работы следует указать название журнала (полностью), год издания, том, выпуск или номер, страницы. При ссылках на интернет-издания указать также полный электронный адрес. При повторном упоминании работы в тексте или в сносках необходимо давать ее сокращенное название.

В случае использования сокращенных названий письменных источников, периодических изданий и научных серий, организаций, фондов, институтов и т.п. к статье следует приложить список сокращений.

Иллюстрации представляются отдельно в файлах формата TIFF, JPEG, PSD или EPS (разрешение не менее 300 dpi для изображений в натуральную величину) с распечатками для макетирования. В исключительных случаях по согласованию с редакцией принимаются фотографии в пригодном для воспроизведения виде в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации (распечатки) указывается фамилия автора и номер иллюстрации. Отдельно прилагается список иллюстраций и подписи под иллюстрациями (с указанием на местонахождение оригинала, шифра рукописи и номеров листов оригинала, если необходимо).

Рукопись статьи должна быть подписана автором и содержать следующие сведения о нем: фамилия, имя и отчество, ученая степень, место работы и должность, адрес и телефоны (домашний, служебный), адрес электронной почты.

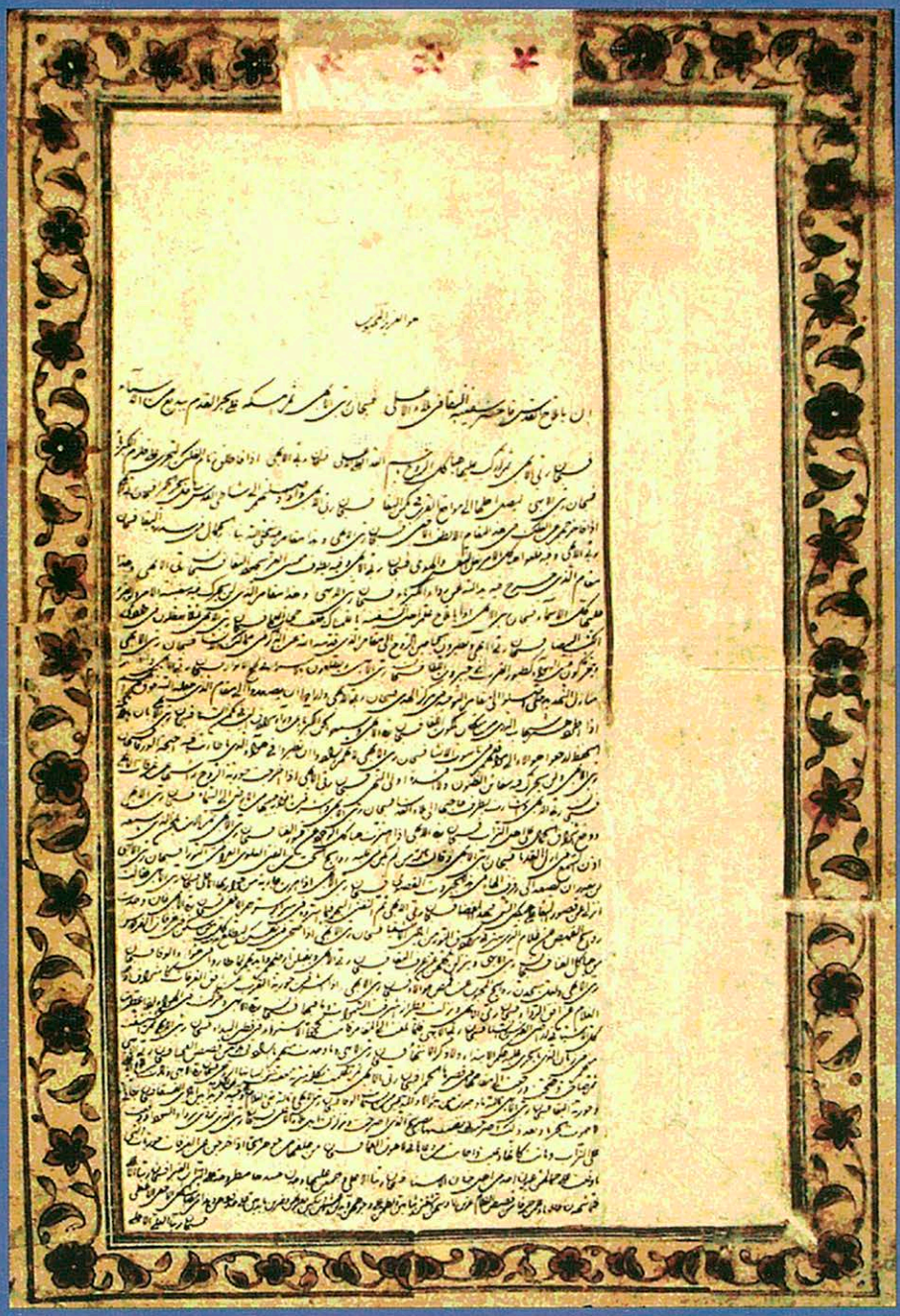
Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

Редакция оставляет за собой право редакторской правки.

Рукописи авторам не возвращаются и не рецензируются.

Перепечатка материалов без согласия редакции не разрешается.

По вопросам публикации
просим обращаться в редакцию журнала
Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65
E-mail: spbios@orientalstudies.ru



ISSN 1811-8062 ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, 2006, №2(5) Индекс 11254

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН