

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽⁷⁾
2007

ПУБЛИКАЦИИ



ИССЛЕДОВАНИЯ



ИСТОРИОГРАФИЯ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ



КОЛЛЕКЦИИ
И АРХИВЫ



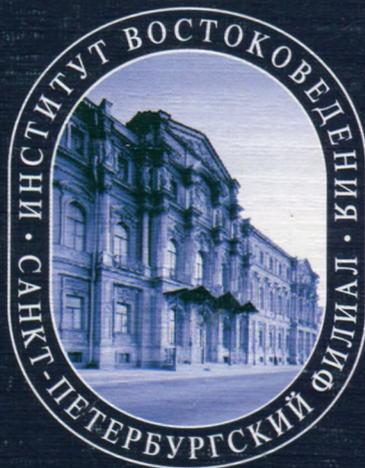
РЕСТАВРАЦИЯ
И ХРАНЕНИЕ

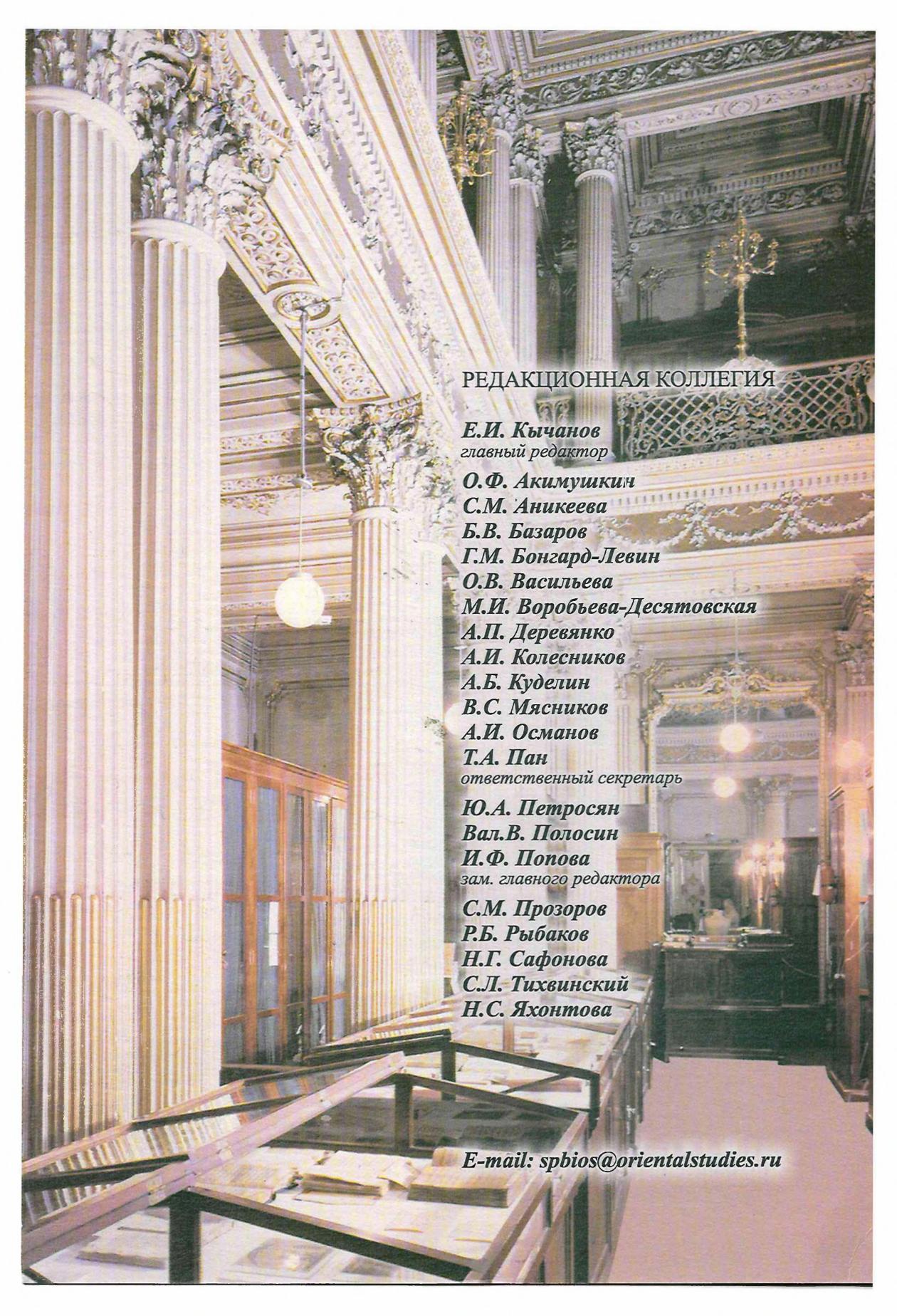


НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



РЕЦЕНЗИИ



The background image shows a grand, ornate interior space, likely a library or museum. It features several tall, fluted classical columns supporting a highly decorated ceiling with intricate carvings and a balcony with a decorative railing. A large, ornate chandelier hangs from the ceiling. In the foreground, there are wooden display cases containing books and documents.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов
главный редактор

О.Ф. Акимушкин

С.М. Аникеева

Б.В. Базаров

Г.М. Бонгард-Левин

О.В. Васильева

М.И. Воробьева-Десятовская

А.П. Деревянко

А.И. Колесников

А.Б. Куделин

В.С. Мясников

А.И. Османов

Т.А. Пан

ответственный секретарь

Ю.А. Петросян

Вал.В. Полосин

И.Ф. Попова

зам. главного редактора

С.М. Прозоров

Р.Б. Рыбаков

Н.Г. Сафонова

С.Л. Тихвинский

Н.С. Яхонтова

E-mail: spbios@orientalstudies.ru

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₇₎

ОСЕНЬ — ЗИМА

2007

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Обращение Поздней Цзинь к династии Мин.
Введение, комментированный перевод
с маньчжурского языка *Т.А. Пан* 5
- Ю. Клапрот. Ци цзя ту хэби* (Головоломка
из семи частей). Предисловие и публикация
Х. Валравенса (на англ. яз.) 21
- Л.Ю. Тугушева.* Фрагменты раннесредневековых
тюркских гадательных книг из рукописного собрания
Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения
РАН. Публикация, транслитерация и перевод 37

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.И. Иванов.* Богобоязненность *ходящих прямыми
путями* (к вопросу о происхождении и точном
значении чжоуских категорий *дэ 德* и *вэй 威*) 47
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись
Крузенштерна *Сулалат-ус-салатин* и ее
культурно-историческое значение (II) 78
- А.М. Соколов.* Эмиси — эдзо — айны. Айны в пределах
японских владений в средние века и эпоху Кинсэй
(области Цугару, Симокита [Хонсю] и Мацумаз
[Хоккайдо]) 97
- Д. Цолин.* Литературные формы библейской истории
Сотворения (Быт. 1:1–2:3) и их риторическая
интерпретация в таргумах 110
- А.С. Четверухин.* Материал для фоно-морфологической
реконструкции ряда египетских служебных морфем.
Предлоги (*j)t*, (*j)n*, (*j)r*) и их производные формы 119



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2007

На четвертой стороне обложки:

Лист № 11 из китайского альбома Х-7 (коллекция художественного фонда СПбФ ИВ РАН) после реставрации

Над номером работали:

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

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

<i>И.Т. Канева.</i> Общевопросительные предложения в шумерском языке	140
<i>М. Кемпер.</i> Захваты текке и агиография Хаджжи Бекташа, Хаджим Султана, Дамир Баба и Караджи Ахмада XV–XX вв. (на англ. яз.)	144
<i>К.В. Военец.</i> Древнеиндийская грамматика Aṣṭādhyāyī (Диалог поколений индийской лингвистической традиции)	168
ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
<i>И.А. Алимов.</i> «Бэй мэнь со янь» Сунь Гуан-сяня (895? — 968): автор, сборник и персонажи	180
<i>О.Ф. Акимушкин.</i> Художник Касим ибн 'Али и рукопись РНБ «Ахсан ал-кибар» (Dom 312)	202
<i>А.М. Стрелков.</i> Новый источник изучения тантры Калачакра — сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» в тибетском переводе	209
<i>Б.В. Норик.</i> Кати'и Харави и его антология поэтов императора Джахангира	220
<i>И.Р. Каткова.</i> Мусульманский мистицизм Западной Суматры (устная и письменная традиции)	235
<i>А.Л. Федорин.</i> К вопросу об истории ксилографирования канонических и исторических текстов во Вьетнаме	245
КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ	
<i>И.В. Зайцев.</i> Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы московских собраний: итоги и перспективы изучения (опыт справочно-библиографического указателя)	252
Взаимодействие питерских и московских китаистов. Письма П.Е. Скачкова В.С. Мясникову, 1957–1959 гг. Подготовка к изданию <i>В.С. Мясникова</i>	279
РЕСТАВРАЦИЯ И ХРАНЕНИЕ	
<i>Н.В. Степанова, Л.И. Крякина, Ю.Г. Арчакова, И.Н. Кулешова.</i> Опыт исследования и реставрации экспортных китайских картин на тетрапанаксе бумажном из коллекции художественного фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН	289
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
<i>И.В. Кульганек.</i> Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Санкт-Петербург, 9–11 ноября 2006 г.)	298
<i>Т.В. Ермакова.</i> Годичная научная сессия СПбФ ИВ РАН 2006 г.	301
<i>З.А. Юсупова.</i> Заседание, посвященное памяти М.Б. Руденко (1926–1976)	302
РЕЦЕНЗИИ	
Российско-китайские научные связи: проблемы становления и развития (<i>Т.В. Ермакова</i>)	303
<i>Е.В. Бойкова.</i> Библиография отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг. (<i>Т.И. Юсупова</i>)	305
IN MEMORIAM	
Лев Серафимович Савицкий (1932–2007)	308
Ордихан Джасмович Джалилов (1932–2007)	310

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⁽⁷⁾
autumn — winter
2007

Founded in 2004

Issued biannually

IN THIS ISSUE

PUBLICATIONS

- Proclamation of the Later Jin to the Ming Dynasty.
Introduction, translation from the Manchu language with
commentaries by *T.A. Pang* 5
- J. Klaproth*. Qi qiao tu hebi (Composing pictures from
seven pieces). Introduction and publication by *H. Walravens* 21
- L. Yu. Tugusheva*. Fragments of the Early Medieval Turkic
Books of Omens from St.-Petersburg Branch
of the Institute of Oriental Studies, RAS 37

RESEARCH WORKS

- A.E. Ivanov*. The fear of the Lord of those who *walk
in right ways* (towards the question of origin and exact
meaning of Zhou categories *de* 德 and *weiyi* 威儀).
Part I. The category *de* 德 47
- E.V. Revunenkov*. Krusenstern's Malay Manuscript
Sulalat-us-salatin, its cultural and historical value (II) 78
- A.M. Sokolov*. Emishi — ezo — ainu.
The Ainu on Japanese territories in the Middle Ages
and Kinsei epoch (Tsugaru, Shimokita [Honshu]
and Matsumae [Hokkaido]) 97
- D. Tsolin*. Literary forms of the Biblical story of the
Creation (Gen. 1:1–2:3) and its rhetorical interpretation
in the Targumim 110
- A.S. Chetverukhin*. A material for phono-morphological
reconstruction of a number of Egyptian syntactic
morphemes. Prepositions (*j)m*, (*j)n*, (*j)r*) and their
derivatives 119



“Nauka”
“Vostochnaya Literatura”
Publishers
2007

<i>I.T. Kaneva. Sentences with general questions in Sumerian</i>	140
<i>M. Kemper. Tekke takeovers and hagiographical writings, 15th to 20th Centuries: Hajji Bektash, Hajjim Sultan, Demir Baba and Qaraja Ahmed</i>	144
<i>K. Voyenets. The Aṣṭādhyāyī, an ancient Indian grammar (Dialog between different generations of the Indian linguistic tradition)</i>	168
HISTORIOGRAPHY	
<i>I.A. Alimov. Bei meng suo yan by Sun Guang-xian (895?–968): biji collection, its author and personages</i>	180
<i>O.F. Akimushkin. The painter Qasim ibn ‘Ali and the manuscript of Ahsan al-Kibar (National Library of Russia, Dorn 312)</i>	202
<i>A.M. Strelkov. New source for studying Tantra Kālacakra — the Sanskrit work Śrī kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya in the Tibetan translation</i>	209
<i>B.V. Norik. Qati‘i Haravi and his literary anthology of poets of the Emperor Jahangir</i>	220
<i>I.R. Katkova. Muslim mysticism in Western Sumatra (oral and written tradition)</i>	235
<i>A.L. Fedorin. On the study of the history of canonical and historical texts’ xylography in Vietnam</i>	245
COLLECTIONS AND ARCHIVES	
<i>I.V. Zaitsev. Arabic, Persian and Turkic manuscripts and documents in Moscow collections</i>	252
Scholarly collaboration between St.-Petersburg and Moscow Sinologists. Letters of P.Ye. Skachkov to V.S. Myasnikov, 1957–1959. Published by <i>V.S. Myasnikov</i>	279
RESTORATION AND KEEPING	
<i>N.V. Stepanova, L.I. Kryakina, J.G. Archakova, I.N. Kuleshova. The experience of research and restoration of the Chinese export paintings on Tetrapanax papyriferum (pith paper) from the fine art collection of the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences</i>	289
ACADEMIC LIFE	
<i>I.V. Kulganek. Conference in memory of A. Dordjiev</i>	298
<i>T.V. Yermakova. Annual Conference at the Saint-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, RAS</i>	301
<i>Z.A. Yusupova. Scholarly meeting in memory of M.B. Rudenko (1926–1976)</i>	302
REVIEWS	
Russian-Chinese Academic Contacts (<i>by Ermakova T.V.</i>)	303
<i>Boikova Ye.V. Bibliography of Russian Works in Mongolian Studies in 1946–2000 (by Yusupova T.I.)</i>	305
IN MEMORIAM	
Lev Serafimovich Savitzky (1932–2007)	308
Ordihan Jasmovich Jalilov (1932–2007)	310

Обращение Поздней Цзинь к династии Мин*

Введение, комментированный перевод
с маньчжурского языка Т.А. Пан

Во время описания маньчжурской коллекции Музея Гиме и составления «Каталога маньчжурских материалов в Париже»¹ автор данной статьи впервые представила три ранее неопознанных маньчжурских текста: две рукописи и один ксилограф. При первоначальном изучении ксилографа, напечатанного в староманьчжурской орфографии «без точек и кружков», оказалось, что он является маньчжурской версией уже известного ранее науке китайского текста «Обращения Поздней Цзинь к императору Ваньли», хранящегося в Пекинской Национальной библиотеке². Китайский текст был обнаружен и опубликован в факсимиле японским ученым Иманиси Сюнцзю в 1973 г., который дал этому тексту условное название и по косвенным данным предположил, что текст был составлен примерно в 1623 г.³ Ясно осознавая важность нашей находки, благодаря поддержке г-на Макуэна в 1998 г. мы совместно с Дж. Стари издали в факсимиле три маньчжурских текста из Музея Гиме⁴.

Маньчжурский ксилограф представляет собой переплетенную китайским способом тетрадь, состоящую из 41 листа, два из которых служат обложкой тетради (размер 22×17 см, 7 строк на страницу), текст напечатан внутри ксилографической рамки. По внешнему виду, качеству бумаги и чернилам этот ксилограф аналогичен ксилографу из Пекинской Национальной библиотеки. По этим признакам можно сделать вывод, что обе версии были напечатаны одновременно.

Текст обеих версий делится на четыре части — предисловие, основная часть, состоящая из девятнадцати примеров, заключение и выводы. Повествование ведется от первого лица и представляет собой обращение первого маньчжурского императора Нурхаци к китайцам. Основная цель «Обращения» — показать, что Небо благоволит Нурхаци и его начинаниям, и доказать, что династия Мин потеряла Мандат Неба на правление Поднебесной. Для подтверждения своих доводов Нурхаци приводит примеры из древней китайской истории, историй династий Ляо, Цзинь и Юань, а также современных ему событий, когда хорошие и плохие предзнаменования ясно демонстрируют поддержку или наказание Небом. Каждый из девятнадцати эпизодов начи-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ согласно проекту № 05–01–01193а.

¹ Pang T.A., Macouin F. Catalogue des livres mandchous de la bibliothèque de Musée Guimet // Arts Asiatiques. P., 1996. No. 51. P. 150–155; Pang T.A. Catalogue of Manchu Materials in Paris: Manuscripts, Block-prints, Scrolls, Rubbings, Weapons. Wiesbaden, 1998.

² Пан Т.А. Находка конца XX века: самый ранний маньчжурский ксилограф // Altaica IV. М., 2000. С. 91–100.

³ Imanishi Shunju. «Hou Jin xi Ming Wanli Huangdi wen» ni tsuite // Chōsen gakuho. Tokyo, 1973. No. 67. P. 137–158. Перевод на нем. яз. см.: Über der Späteren Chin an die Ming von ca.1623 // Oriens Extremus. 1973. No. 20. P. 27–37.

⁴ Pang T.A., Stary G. New Light on Manchu Historiography and Literature. The Discovery of Three Documents in Old Manchu Script. Wiesbaden, 1998.

нается обращением к оппоненту, при этом в китайской версии он назван *ни нань чао* 你南朝 «ты, Южная династия», а в маньчжурской — *si nikan* «ты, китаец». То, что Китай периодически распадался на Северные и Южные династии, было обычным и известным фактом. Это различие в обращении указывает на то, что в китайском варианте использован чисто политический подход: сейчас маньчжуры являются Северной династией, а китайцы — Южной и партнером не по этническому, а по политическому признаку, как равный. Однако в маньчжурском тексте противопоставление имеет только этническое значение.

Примеры из китайской истории начинаются словами «я слышал», примеры из чжурчжэньской истории — словами «в исторической книге нашей страны можно прочесть». Источником для первых примеров, видимо, является сочинение Ван Шичжэна (1526–1590) «Ганцзянь хуйцзуань» («Собрание исторических хроник»), представляющее общую историю Китая до начала династии Мин (до 1368 г.). Известно, что первые главы были переведены Дахаем (1595–1632), и Нурхаци, возможно, обсуждал эти главы с переводчиком. Источником для примеров из цзиньской истории является «Цзинь ши» («История [династии] Цзинь»), которую Нурхаци называл *mini'kooli* «наша историческая книга». Перевод этой книги на маньчжурский язык был закончен в 1635 г.

События, касающиеся недавней истории маньчжуров (объединение племен *эхэ*, ула и хойфа, отношения Нурхаци с *бэйлэ* племени ула Бучжантаем, битва маньчжуров с китайцами при горе Сарху-алинь), еще были свежи в памяти маньчжуров, и поэтому они приводятся без ссылок на исторические документы.

Мы не располагаем точными данными по датировке текста, но, судя по описываемым событиям, он относится к периоду правления минского императора Тяньци (1621–1627), но до смерти Нурхаци (до 1626 г.). В связи с этим пока можно согласиться с Иманиси Сюдзю в том, что обе версии (китайская и маньчжурская) были составлены около 1623 г. В таком случае, в Музее Гиме хранится самый ранний маньчжурский ксилограф.

С точки зрения исторической значимости этот текст представляет основную конфуцианскую идею Всесильного Неба, дарующего малому народу и его лидеру Мандат на правление. Важность этой идеологии заключается в том, что Небо выбирает нового правителя не из китайского социума (как это было при сменах китайских династий), а из соседнего, пограничного. «Обращение» имеет пропагандистское значение, так как китайский текст заканчивается важной фразой, отсутствующей в маньчжурской версии: *цин сян чжи* 請詳之 «прошу передать это [выше]». Наличие версий на двух языках означает, что это «Обращение» распространялось среди маньчжурских и китайских солдат, а последняя китайская фраза была адресована китайским военным чиновникам и генералам, сомневающимся в «законности» претензий Нурхаци на Поднебесную.

Поскольку этот текст имеет столь важное значение для понимания идеологии раннего маньчжурского государства, мы считаем обоснованным предложить читателю первый русский комментированный перевод ранее неизвестного маньчжурского текста «Обращения Поздней Цзинь к династии Мин». В тех случаях, когда маньчжурский текст не совпадает с китайским, в сносках дается перевод китайской версии по ксилографу из Пекинской Национальной библиотеки. Каждая часть «Обращения» выделена и пронумерована нами курсивом в круглых скобках, также указывается страница маньчжурской рукописи из Музея Гиме. В комментариях даются сокращенные ссылки на:

ЦзМЧЖД — Цзю маньчжоу дан 舊滿洲檔 (Первоначальный маньчжурский архив). Под ред. Чэнь Цзесяня. Т. 1–10. Тайбэй, 1969;

МВЛД — Маньвэнь лаодан 滿文老檔 (Старый архив на маньчжурском языке). The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty: 1607–1637 A.D. Transl. and annot. by

Kanda Nobuo, Shimada Jōsei, Matsumura Jun, Okada Keiji, Honda Minobu, Okada Hidehiro. Vol. 1–7. Tokyo, 1955–1963;

Розов — Цзинь ши. Пер. с маньчж. яз. Г.М. Розова // История Золотой империи. Под ред. В.Е. Ларичева. Новосибирск, 1998.

Обращение Поздней Цзинь к династии Мин

Перевод

(Предисловие) (1) Между Небом и Землёй все создания, от людей⁵ до насекомых, рождены Небом, и Небо вскармливает их. Разве они рождены тобой, китайцем, и разве ты их вскармливаешь? Сердце императора Ваньли изменилось⁶, и Небо [перестало] заступаться за него. [Он] заявил: «Народ, солдаты и чиновники моего государства многочисленны. Уничтожать или защищать *ехэ* — это зависит только от моей воли!»⁷. Он оказался втянутым в преступление против другого государства, [находящегося] за пределами его границ⁸. (2) Разве мои дед и отец совершали какое-либо преступление? (преступления не было — *зачеркнуто*. — Т.П.). Кроме того, когда я помог *ехэ* и отправился к ним со свадебными подарками, [обещанная мне] женщина была отдана монголам. Более того, когда я опять поверил словам *ехэ*, то [они] сожгли дома людей, живших на моих восьми территориях: Санчара, Фанаха, Чайха, Фэйдэри, Гяху Санчин, У Элкэо, (3) Чжан Байси, Бан Чан Йои. [Люди] были изгнаны и не смогли собрать выращенный [ими] урожай.

Ты настойчиво хотел вскормить плохих и преступных *ехэ* и упорно хотел убить меня, справедливого человека. Так как ты постоянно использовал силу и преследовал меня, я потерял надежду и уверился в том, что поведение [императора] Ваньли никогда (4) не было направлено на помощь мне (*буков.* «не вскармливало меня». — Т.П.). [Тогда] я записал на бумаге все свои обиды и оскорбления, доложил об этом Небу, и после этого [я] начал войну⁹. Небо, которое одинаково заботится о каждом, — справедливо и честно. Оно не обращает внимания на то, что государство большое, и в нем [оно] обличает несправедливость; (5) если государство маленькое, то в нем [оно] одобряет справедливость¹⁰. Люди же считают, что может существовать только большое государство. А разве не может существовать малое государство?! Если придерживаться справедливости, то никто не посмеет забрать чужое имущество. Ты, китаец¹¹, хочешь судить за преступления *бэйлэ* двух городов *ехэ* — Янгяну и Чингяну, [ты] обманом захватил городские ворота и (6) убил невинных людей. Если убиты рожденные Небом правители и *бэйсэ*, то к чему же приведет такое преступление? Небо непременно воздаст тебе [за это]. Китаец, ты, наверное, забыл [об этом]. Разве Небо забудет? (7) Разве маленькое государство существует? О, китаец, если твое большое

⁵ В кит. тексте: *жэнь лэй* 人類 «человеческий род», т.е. здесь расхождение в плане выражения, а не в плане содержания.

⁶ В кит. тексте: использован четкий термин *бу гун* 不功 «сердце императора Ваньли *перестало быть общественно полезным*».

⁷ В кит. тексте это заявление Ваньли отсутствует.

⁸ В кит. тексте здесь имеется лакуна. Восстановление его смысла может быть следующим: «опираясь на огромную армию своего государства... [напал] на другое государство, которое лежит за его [собственными] пределами».

⁹ Имеются в виду «семь обид/обвинений» Нурхаци китайцам, которые он «сообщил Небу», после чего объявил войну Мин в 1618 г.

¹⁰ В кит. тексте: «Небо, которое одинаково заботится о каждом, является [воплощением] высшей справедливости и не имеет пристрастий. Оно осуждает несправедливость, несмотря на то что [твое] Южное государство большое; оно одобряет справедливость, несмотря на то что мое [государство] маленькое».

¹¹ В кит. тексте: *цянь нань чао* 前你南朝 «раньше Южная династия...», далее несколько лакун, которые восстанавливаются лишь по маньчжурскому варианту.

государство живет в мире и спокойствии, то твое лицо подобно солнцу, твое тело подобно горе, твое сердце подобно океану, думая так, кто же, не боясь, подумает плохо [о тебе]? [Однако] твое сердце изменилось, люди, оказавшиеся во зле, стали зло думать. С давних пор и поныне всегда был человек из какого-нибудь рода (8), соответствующий роли императора. Разве есть закон, позволяющий какому-либо императору дожить до десяти тысяч лет? [Само] Небо всегда сменяло и назначало императора. Император Чинь шэ хован¹² не был посажен [на трон] как древний божественный император. Он сам провозгласил себя первым императором. Его сын провозгласил себя императором второго поколения. Именно в его доме (9) его родственник был провозглашен «Императором, вечным как Небо и Земля», имея в виду, что он будет бессмертен и вечно. Поскольку его мысли стали крамольными¹³, а поступки злонамеренными, то [он] разгневал Небо. Отец и сын были императорами в течение 15 лет и потеряли власть. Император Ваньли не считался с Небом (10). Он сам считал себя Небом. В вещах [он] не различал правду и ложь. [Он] разгневал Небо тем, что хотел поощрять плохих людей и убивать праведных людей, поэтому император Ваньли и его сын умерли друг за другом. Если это было желание людей, разве могли умереть Чинь шэ хован и его сын, император Ваньли и его сын?¹⁴ Это случилось исключительно по воле Неба! (11) В исторических книгах¹⁵, передаваемых из поколения в поколение, нет такой, где [было бы записано], что человек, ставший императором, спустился с Неба или вышел из Земли. [Он] рожден среди людей без одежды и еды; если, изнунив себя, пройдя через скорбь и печаль, опечалив сердце, преодолев все горести, [он] станет императором, то будет великим.

(Пример 1) (12) Я слышал, что в древнем китайском государстве родился человек по имени Сиюнь¹⁶. Его мать умерла, когда он был маленьким. Его отец, Гусео¹⁷, был глупым и невежественным. Он согласился со словами мачехи [Сиюня] и ее сына Хияня¹⁸, которые хотели убить Сиюня. Приказав от имени отца выкопать колодец, [они] велели [ему] спуститься и завалили отверстие колодца камнем. Видя доброту и правоту Сиюня, (13) Небо выпустило [его] из колодца¹⁹. Так как Сиюнь был беден, он сам обрабатывал поля²⁰. А когда настало время [решать] Небу, он стал императором²¹.

Когда Небо покровительствует или свергает, [оно] не смотрит, [является ли человек] одиноким или бедным, а смотрит на [его] честность и добродетель²². Это первый пример о процветании и падении (императора).

¹² Император Чинь шэ хован — кит. император династии Хань Цинь Шихуан 漢秦始皇帝 (221–209 гг. до н.э.). В кит. тексте император Цинь Шихуан назван по имени — Лю Чжэн 呂政. Его сын Ху Хай 胡亥 правил как Ер Ши хуанди 爾世皇帝 (209–207 гг. до н.э.).

¹³ Имеется в виду то, что именно мысли о вечном существовании разгневали Небо.

¹⁴ Сын императора Ваньли (1573–1620), Чжу Чанло 朱常洛, правил лишь один месяц под девизом Тайчан 泰昌 и умер 26 сент. 1620 г. См.: Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912) / Ed. by A. Hummel. Repr. ed. Taipei, 1991. Vol. 1. P. 176–177. Эта дата указывает на то, что наш текст был составлен после 1620 г.

¹⁵ Кооли — «закон», здесь в значении «история»; ср.: «Айсинь гурунь-и кооли» («История Золотой династии»).

¹⁶ Сиюнь — кит. легендарный император Шунь 舜 (2317–2208 гг. до н.э.).

¹⁷ Гусео — кит. Гу Соу 鼓腹.

¹⁸ Хиян — кит. Сян 象.

¹⁹ В кит. тексте: «он был вынут из колодца благодаря его сяо 孝 (сыновней почитательности)», т.е. родные хотели его убить, но его долг сыновней почитательности был непоколебим, и Небо, тронутое этим, освободило его.

²⁰ В кит. тексте точно указано, что он пахал на горе Лишань 歷山.

²¹ В кит. тексте: *хоу тянь мин гуй чжи, суй ю тянь ся* 後天命歸之，遂有天下 «А после Небо послало ему мандат, и затем он стал обладать Поднебесной».

²² В кит. тексте употреблена цитата из «Шу цзина»: *вэйлунь ци да* 惟論其德 «только судит по его силе да», т.е. Небо не принимает во внимание кровное родство, а помогает лишь носителям силы да 德. Из сравнения двух вариантов следует, что в маньчжурском языке того времени еще не было эквивалента

Из этого примера ясно: то, что думает человек, (14) — ложно, то, что думает Небо, — это истинно. По мысли Гусею-отца, разве Сиюню была дана жизнь? Однако по замыслу Неба, Сиюнь был провозглашен императором. Китаец, разве ты не так думал? Если ты, не считаясь с Небом, разворачиваешь свои войска и говоришь, что они многочисленны, разве Небо будет действовать по твоему желанию?²³

(Пример 2) (15) Я также слышал, что в государстве Чжэо²⁴ во времена императора Хиовань вана²⁵ все дети императорского города, малютки и отроки, на закате солнца хлопали в ладоши и пели: «Как только поднимется луна, как только опустится солнце, тутовые деревья и трава *чжи*²⁶ погубят государство Чжэо». Эти песни слышали войска, осаждавшие город. Они написали донесение императору (16) и сообщили об этом. Император в смятии сказал: «Что значат эти слова?» Сановник по имени Сиюму²⁷ ответил: «Тутовые деревья используются для луков, трава *чжи* используется для колчанов. По моему недостойному [мнению], позже луки и стрелы принесут беду государству». Император сказал: «А что, если убить в городе всех производителей луков и стрел, (17) а также бросить в огонь все имеющиеся на складах луки и стрелы?» Тогда сановник по имени Бэян Фу²⁸ сказал: «Судя по облику Неба, этот удивительный знак касается императорского двора²⁹. Дело не в луках и стрелах: в последующем поколении обязательно появится женщина-правитель и поднимет мятеж в государстве. К тому же в словах „как только поднимется луна, как только опустится солнце“ под „солнцем“ (18) понимается образ императора, под „опустится“ понимается несчастье, под „луной“ понимается образ женщины, под „поднимется“ имеется в виду, что появится женщина-правитель и поднимет мятеж. Разве может император убить невиновных, а оружие армии бросить в огонь?». Таким советом [он] остановил [императора]. После того как умер император Хионьван, (19) на престол сел его сын Иован³⁰. Он последовал [словам] своей жены по имени Боосэ ниои³¹. Жена использовала власть и погубила государство. Если идти против знамения, указанного Небом, то погибнешь³². Это второй пример.

Разве ты, китаец, не знал об этом? Когда в год желтой лошади [я] занял Фуси³³, на древнем камне, найденном в городе Намгине³⁴, (20) была обнаружена следующая надпись: «Солнце не есть солнце, Луна не есть луна». Разве невозможно, что не будет твоего Большого Света?! Разве можно избежать указанного Небом? Когда бы ни было, [это] случится³⁵.

понятию *дэ* как созидательной потенции, и оно объясняется синонимами политической этики «честность и добродетель». В маньчжурском варианте отсутствует следующая фраза: *мо ху вэй ди* 默枯為帝 «и молча помогло ему стать императором». Для китайской конфуцианской философии важно то, что Небо не говорит, т.е. оно помогает молча. Для маньчжуров этого понятия еще не существовало.

²³ В кит. тексте: «многословие может обмануть людей, но разве оно обманет Небо?!».

²⁴ Чжэо — кит. династия Чжоу 周 (XI в. — 256 г. до н.э.).

²⁵ Хиовань ванна — кит. император Сюань-ван 宣王 (827–782 гг. до н.э.).

²⁶ Трава *чжи* — кит. *цзи* 苽 «стебли бобов».

²⁷ Сиюму — Шао Му 召穆.

²⁸ Бэян Фу — Бо Янфу 伯陽父, кит. астролог 伯陽甫.

²⁹ В кит. тексте: «Я смотрел на расположение звезд, и причина [гибели] находится в императорском доме».

³⁰ Иован — Юйван 幽王 (781–722 гг. до н.э.).

³¹ Боосэ ниои — Бао-сы 褒姒.

³² В кит. тексте: *тянь чжао бу вэй, чжун [] бай ван* 田兆不違, 終 [] 敗亡 «Небесное знамение исполнилось, и государство погубло».

³³ Фуси — Фушунь 撫順.

³⁴ Намгине — Нанкин 南京.

³⁵ В кит. тексте: *ци фэй да мин цзян ван чжи чжао е, тянь и жу цы, жэнь ци нэн вэй ху* 豈非大明將亡之非也, 天意如此, 天豈違乎! «Разве это предзнаменование того, что Великая Мин погибнет?! Намерение Неба таково, и разве человек может его нарушить?!». Здесь игра слов на совпадении значений иероглифов *да мин* 大明 — «большой свет» и «династия Великая Мин». В кит. тексте более четко дано противопоставление несоизмеримости сил Неба и человека.

(Пример 3) Также слышал, что, когда император Чинь шэ хован путешествовал вдоль северной границы³⁶, человек по имени Лушэн пошел (21) к морю, а когда вернулся, то из морского [района] он принес книгу «Тусио»³⁷, в которой было написано³⁸: «Ху³⁹ разрушат государство Цинь». Когда он ее переписал и подал трону, император Чинь Ши Хуан сказал: «[Народы] ху — это государство за пределами [нашей] границы. Если запредельное государство хочет разрушить нас, то [мы] построим стену между обеими сторонами». От местности (22) Линь доо до Ляодуна была построена стена длиной более чем десять тысяч *ли*⁴⁰, и позже [их] не беспокоило запредельное государство. После него на престол сел его сын Ху Хай. Он не обладал *дао* и был плохим, поэтому он потерял государство. Если не прислушаться к знамени Неба, то погибнешь. Это третий пример.

Разве ты, китаец, не знал [этого]? Если в книге «Ту бэй (23) ту»⁴¹ записано: «тот, кто последует после императора из рода Чжу, это будет человек, взявший лук и основавший [династию]»⁴². Разве это не слово, обозначающее чжушэней? Быть может кто-нибудь из чжурчжэньского государства (т.е. извне. — Т.П.) пришел к тебе, чтобы разрушить тебя? Если нет, то был ли какой-нибудь чжушэнь внутри [твоего государства], который разрушил [твое государство]? Нельзя избежать предупреждения, указанного Небом? Когда бы ни было, (24) [это] случится.

(Пример 4) [Я] также слышал, что человек по имени Лиобан изначально был главой деревни, принадлежавшей императору Цинь. Позже, когда настало время, [указанное Небом], он стал императором. Когда Небо покровительствует или свергает, [оно] не смотрит, [является ли человек] одиноким и бедным, а смотрит на [его] честность и добродетель⁴³. Это четвертый пример.

Из-за того ли является государство маленьким или большим, (25) много ли причин или мало, почему государство императора Цинь погибло и почему Лиобан, взяв [его], стал императором — все это только по воле Неба. У тебя, китаец, кружится голова, но [ты] не думаешь о конце, [о том, что] твое государство все равно погибнет.

³⁶ В кит. тексте: *сюнь бэй бянь* 巡北邊 «объезжал с инспекцией северные пределы».

³⁷ «Тусио» 錄圖書 — «Ту шу» 圖書 («Книга пророчеств»).

³⁸ В кит. тексте: «[Лу Шэн] подал доклад императору, где было сказано...»

³⁹ В кит. тексте: *ху* 胡 «варвары, племена варваров». В маньчжурском политическом сознании и, соответственно, в языке не было противопоставления Китай–варвары, поэтому в маньчжурском тексте употреблена просто калька «ху».

⁴⁰ В кит. тексте: «Если мы построим стену в десять тысяч *ли* и отгородимся от ху-варваров, то ху после этого ничего не смогут сделать». В китайском тексте географические названия отсутствуют.

⁴¹ Имеется в виду антиправительственная книга «Туй бэй ту» 推北圖 («Планы продвижения на север»), написанная Ли Чунфэном и Юань Тяньганом в период правления танского Чжэньгуана (Тайцзун, 627–649).

⁴² В кит. тексте: *и [] [] и ли, ци фэй и цзы е — [] []* 已立，豈非夷子耶? Пропуски восстанавливаются гадательным ребусом, намек на который есть в дословном маньчжурском переводе этой фразы *и жэнь и ли* 一人一已立 «один человек, взяв лук, положит основание династии. Разве это не иероглиф *и* 夷 „варвары“ (чжушэнь)? Только непонятно, это варвар придет, чтобы господствовать в центральном Китае, или это человек из Срединного государства по фамилии И возмутит Поднебесную?». В маньчжурском тексте слово *и* переводится только как название народа чжушэнь.

⁴³ В кит. тексте: «Я также слышал, что Лю Бан был главой уезда Сышантин. Увидев, что Цинь не имеет пути, он в холщовой одежде поднял войска (выражение *и бу и ци бин* 以布衣起兵 означает „быть простолюдином и осмелиться подняться за правду“. — Т.П.). После этого Небо направило ему Мандат, и он основал империю. Небо не смотрит на то, что ты беден, незнатен и одинок; оно принимает во внимание силу *дэ* и молча помогает стать императором (*мо ху вэй ди* 默祐為帝 — цитата из „Шу цзина“. — Т.П.). Если рассуждать, большое государство или маленькое, если рассуждать, одинок ты или в массе других, [то как ответить на вопрос], почему Цинь погибло и Лю Бан получил Поднебесную? Это все те дела, которые делаются по замыслу Неба. У тебя, Южная династия, помутилась голова, у тебя нет мудрости, и ты навлечешь беду на [свое] государство и дом».

В данном случае кит. текст более подробен и богат политическими формулировками и цитатами. Это указывает на его первичность и на то, что текст предназначался для поднятия самосознания маньчжурской элиты.

(Пример 5) [Я] также слышал, что генерал по имени Дзоодзоо⁴⁴ из китайского государства Хань, (26) взяв миллионное войско, пошел на государство У, но остановил войска у государственной границы. Когда он послал [гонца] с приказом покориться, то правитель государства У, Сунь Чиовань⁴⁵, собрал на совещание ученых мудрецов и придворных, чтобы [обсудить вопрос], сдаваться или защищаться. Ученые мудрецы и придворные сказали: «У Дзоодзоо (27) миллионное войско, у нас — тридцатитысячное. Если будем сражаться, то [наших] сил недостаточно. Если сдадимся, то не расстанемся с [нашими] детьми и жёнами, войска не погибнут, государство не пострадает. Лучше, если сдадимся». После этого [он] посовещался с простыми военными⁴⁶. Простые военные сказали: «Ученые мудрецы и придворные говорят о своей (28) жизни и жизни своих жён и детей⁴⁷. Если сдадимся, то подданные останутся подданными, чиновники останутся чиновниками, только правитель государства будет сброшен [с трона] и убит. Что же будет? Разве неубитые люди проживут вечность? Причина не в том, много или мало [войск], а причина в Небе. Мы будем сражаться»⁴⁸. (29) Слова простых солдат были одобрены, [правитель] выхватил поясной меч, разрубил своё ложе⁴⁹ и сказал, что, если кто-нибудь заговорит о сдаче [врагу], того он разрубит как это ложе. Войско в три тысячи разгромило миллионное⁵⁰, и Сун Чиовань стал править, взяв титул император У-ван⁵¹.

Небо (30) справедливо решает, не смотря на [количество воинов], много или мало, а смотря на справедливость или несправедливость. Это пятый пример.

Китаец, разбираешься ли ты в том, что правильно, а что неправильно? Ты упрямо полагаешься на своих чиновников и большое войско. Небо за это тебя осудит⁵².

(Пример 6) Кроме того, [я] читал в истории нашего государства, что в период старого маньчжурского государства⁵³ на троне был Айсинь-хан. Он покорил чжурчжэньское (31) государство и правил [им]. Однако он был недоволен жизнью⁵⁴. Говорили, что Будда бессмертен и вечен, и [император решил] пойти помолиться Будде. В благоприятное время [он] дважды посылал людей посмотреть, не покрылась ли льдом река Цзян. Поскольку [они] все время говорили, что река не покрылась льдом,

⁴⁴ Дзоодзоо — Цао Цао 曹操 (ум. 220 г.).

⁴⁵ Сунь Чиовань — Сунь Цюань 孫權 (ум. 251 г.).

⁴⁶ В маньчжурском тексте сказано: *bithei mergese, doroi ambasa, cooha buya niyalma* «ученые мудрецы, придворные, простые военные», в кит. тексте: *цюньчэнь* 群臣, *ши вэнь чэнь* 時文臣, *у чэнь* 武臣 «подданные, гражданские чиновники и военные чиновники». Эта разница свидетельствует о том, что у маньчжуров того времени еще не было понимания, что администрация делится на гражданскую и военную.

⁴⁷ В кит. тексте: *це гэ вэй ци цзы, бу вэй гоцзя* 皆各為妻子, 不為國家 «думают о женах и детях, но не думают о государстве», т.е. имеется противопоставление жён и государства, личного и общественного. В маньчжурском сознании этого противопоставления еще не было.

⁴⁸ В кит. тексте: «...но где же будет государь? Никто из людей не обладает бессмертием. Кроме того, результат столкновения двух армий зависит от воли Неба, а вовсе не от желания людей. Этот день самый подходящий, чтобы дать битву не на жизнь а на смерть».

⁴⁹ В кит. тексте: *ань* 案 «узкий длинный стол».

⁵⁰ Имеется в виду битва при Чибя 赤壁 в 208 г.

⁵¹ В кит. тексте: «укрепился в районе Цзяндун и основал государство». Сун Цюань стал императором в 229 г.

⁵² В кит. тексте: «Ты, Южная династия, не разбираешься, что правильно и что неправильно. Ты полагаешься на то, что [твое] государство большое и войско многочисленно. Ты нарушаешь принципы и совершаешь ошибочные поступки для того, чтобы разгневать Небо».

⁵³ Здесь употреблено слово *танжи*, что указывает на время создания текста около 1635 г., когда слово *жуфен* было окончательно запрещено указом Хун Тайчжи. Окациональное употребление слова *танжи* встречается и в документах ранних маньчжурских исторических хроник.

⁵⁴ В кит. тексте: «Я читал в истории, что был некий Би Цзу Хуанди. Он покорил всё государство, но не хотел стать императором. Он услышал, что на западе есть Будда и решил идти туда, чтобы поклониться Будде. Поскольку погода была теплая, он [несколько раз] посылал людей посмотреть, не замерзла ли река Цзян».

[он] убивал [их]. Когда люди, посланные в третий раз, (32) рыдая, говорили: «Если вернемся и скажем, что лёд не сковал [реку], то нас убьют. Если вернемся и скажем, что скован, а река не покрылась льдом, то какой смертью [мы] умрем?» — то вышел Повелитель-дракон и, обернувшись человеком, расспросил [их]. [Он] сказал: «Если вы обманете, то [все равно] умрете. Идите и скажите, что река уже замерзла». Возвратившись назад, [они] доложили, (33) что река замерзла. Когда государь пошел [к реке], то черепахи своими панцирями построили мост. Перейдя [реку], государь обернулся и увидел, что черепахи исчезли под водой, а мост разрушился и [он] не сможет перейти [реку] назад. Тогда государь один пошел молиться Будде⁵⁵. И так он потерял империю, люди из управляемых им семи государств — Сувэй, Бэдо, Ангучэ, Фуне, Хооси, Хэшуй, Бэшань⁵⁶ (34) — разбрелись повсюду. Небо осудило то, что [он] не был доволен жизнью императора и пошел молиться Будде, и [Небо] разрушило его империю⁵⁷. Это шестой пример.

(Пример 7) И еще можно прочесть в книге истории моего государства: человек по имени Агуда⁵⁸ из моего маньчжурского государства покорился императору Дайлио⁵⁹. Будучи чжурчжэнем, он спускал ястреба и охотился на тигров и медведей. (35) Когда этому честно живущему человеку велели танцевать на пиру, [он] отказался танцевать. За это его хотели казнить. Тогда Агуда собрал рассеянные государства прежнего Айсинь-хана и стал править, укрепляя [свою] территорию⁶⁰. Когда об этом узнал Дайлио-хан, он собрал семисоттысячное войско и сам пошел [против Агуды]. Он не смог победить десяти тысячное (36) войско Агуды и бежал. После этого Агуда сражался и разбил войска Дайлио, захватил империю Дайлио, схватил Дайлио-хана, но не убил его, а сделал его *бэйлэ* с титулом *хайбинь-ван*. Затем Агуда принял титул Великий Айсинь-хан и правил. Небо справедливо решает, не различая большое государство или маленькое, (37) а смотрит на правду или ложь. Это седьмой пример.

Ты, китаец, разве не знаешь этот пример? Люди государства Чжушэнь, [находящегося] за пределами китайского государства, из года в год нападали на твои пограничные районы и чинили беспорядки и неприятности. Я выступил, чтобы остановить эти беспорядки, не топча поля и пастбища императора. [Я], честно живущий человек, из года в год (38) приходил пасть ниц перед императором, а ты, китаец, поверил словам враждебных мне *эхэ*. Когда они сказали, что по моему желанию они будут разбиты многочисленным войском моего государства, и ты захотел убить [меня], честного человека, то Небо разоблачило тебя, и [в будущем] твое государство окажется в беде⁶¹.

⁵⁵ В кит. тексте: «пошел на запад молиться Будде».

⁵⁶ Названия семи мохэских племен упоминаются в первой главе «Айсинь гурунь-и битхэ» («Цзинь ши» — «История [династии] Цзинь»), однако в другом порядке и в другом написании: *...su mo. bezu. ancugu. funi-yei. hoosi. hesui. besan seme nadan aiman bihe*. Это говорит о том, что наш текст не был скопирован из «Айсинь гурунь-и битхэ». Материалы «Первоначального маньчжурского архива» свидетельствуют о том, что Нурхацци после объявления войны Минам уже в 1616 г. рассказывал своим подчиненным примеры *kooli* из истории Цзинь: *julgei aisin han-i banjija kooli alibi* — «Он рассказывал примеры из жизни древних ханов Айсинь» (ЦзМЧЖД. Т. 1. С. 193).

⁵⁷ В кит. тексте: «он не хотел быть императором и имел лишь одну мысль — искать Будду. Небесное сознание осудило это, и [Небо] погубило Поднебесную».

⁵⁸ Агуда (1068–1123) — основатель и первый император чжурчжэньского государства Айсинь (Цзинь), правил с 1115 по 1123 г.

⁵⁹ Дайлио — династия Дай Ляо (916–1125).

⁶⁰ В 1114 г. была провозглашена династия Цзинь, которая правила в Китае в 1115–1234 гг.

⁶¹ Кит. текст: «Агуда и его младшие братья Учимай, Няньхань и Хушэ некогда были сопровождающими на охоте при ляоском государе. Они могли спугнуть оленя и справиться с тигром, связать, убить медведя и спустить сокола. Он преданно служил императору Ляо. Однажды во время пира ляоский император приказал всем танцевать перед ним, и когда очередь дошла до Агуды, тот не повиновался. Император захотел без вины казнить его, преданного и верного человека. Тогда [Агуда] собрал семь рассеянных

(Пример 8) [Я] также слышал, что во времена императора Хуйцзуна⁶² китайской династии Сун (39) лиса пришла и залезла на императорское ложе. А еще, что мужчина, продававший фрукты, забеременел и родил сына. Более того, [на лице] жены продавца вина по имени Чжу неожиданно выросла борода — борода длиной в 14 урхунь⁶³. Как только император Хуйцзун услышал об этом, он сделал женщину даосской монахиней. [В то время] император Хуйцзун (40) принимал [у себя] бежавшего от Айсин-хана дайляоского сановника по имени Чжан Ку⁶⁴. Когда Айсин-хан велел [его] вернуть, а [того] не отдали, то началась война. Были схвачены два императора — Хуйцзун и Циньцзун⁶⁵, отец и сын. Они были сосланы в город Пяти Государств, [находящийся] на другой стороне Белых гор, и [там] умерли. Когда сын Гаоцзун⁶⁶ попросил их тела, (41) [то их] вернули⁶⁷. Небо осудило то, что преступление было совершено против абсолютно невинного, мирно живущего государства. [Оно] указывало на различные знамения. Сам император был захвачен, а государство погибло. Это восьмой пример.

Ты, китаец, хочешь убить меня, спокойно и мирно живущего человека. [Небо] указало на (42) различные знаки. Разве можно избежать предзнаменований?! Небо достигнет тебя!⁶⁸

циньских племен, вооружил их латами и укрепил их города стенами. Когда ляоский ван услышал об этом, то собрал семисоттысячное войско, и сам пошел [против Агуды]. Агуда собрал десяти тысячное войско и наголову разгромил ляоские войска. После этого Агуда неизменно одерживал победы, поймал правителя Ляо и сделал его местным правителем с титулом *хайбинь-ван*. Затем Агуда стал императором Цзинь.

Небо решает не в зависимости от того, большое [государство] или маленькое, а смотрит, [что стоит за ним], правда или ложь (*тянь бу лунь го чжи да сяо, чжи лунь ши чжи ши фэй гун дуань* 天不論國之大小只論事之是非公斷 — цитата из „Шу цзина“. — Т.П.).

Разве ты, Южная династия, не знаешь этого? Прежде все внешние варвары из года в год грабили [имущество] и захватывали женщин, детей и скот из укрепленных городов твоих внутренних земель, и народ не знал мира. Как только я, император, появился в мире, я усмирил всех варваров, и на границах твоего государства не тронуты ни одна травинка и ни один *чи* земли. Из года в год я приносил дань и торговал с тобой. Мир и хорошие отношения между нами не прерывались.

Но ты, Южная династия, поверила лживым словам враждебных мне людей из северных земель. Поскольку ты считаешь, что я, опираясь на многочисленное войско своего государства, решаю по собственной воле, жить [им] или умереть, то ты хочешь убить меня, правильного и невинного человека, и тем самым ты вызовешь гнев Неба!.

Учимай (1075–1135), Цзинь Тайцзун — младший брат и наследник Агуды.

Няньхань — Няньмохо.

Хушэ — племянник Агуды.

Титул *хайбин-ван* был дан Учимаем последнему ляоскому императору Тяньцзо (1102–1125) после пленения императора в 1125 г.

⁶² Хуйцзун 徽宗 — кит. император династии Сун, правил в 1101–1125 гг.

⁶³ Урхунь — ½ дюйма.

⁶⁴ Чжан Ку — неправильное маньчжурское прочтение имени Чжан Цзюэ, в МВЛД (т. 1, с. 233) он отмечен как Чжан Гийо.

⁶⁵ Циньцзун — китайский император династии Северная Сун, правил в 1126 г.

⁶⁶ Гаоцзун — первый император кит. династии Южная Сун, правил в 1127–1130 гг.

⁶⁷ В 1126 г.

⁶⁸ Кит. текст: «Я слышал, что лиса поднялась на императорский трон, мужчина родил ребенка, у женщины выросла борода и что женщина была назначена даосской монахиней. В то время [Сунский] император скрывал у себя бежавшего [от Айсин-хана] дайляоского сановника по имени Чжан Цзюэ. Когда люди из Цзинь требовали вернуть [его], а [того] не отдали, началась война между двумя государствами. Были схвачены два императора — Хуйцзун и Циньцзун, отец и сын. Они были сосланы в город Пяти Государств, [находящийся] на Белых горах. После их смерти, когда Гаоцзун попросил тело Хуйцзуна, [оно] было возвращено.

Начало войны с не давшим повода мирным государством вызвало гнев Неба, и многократно происходили бедствия и необычные явления, сам император был захвачен, и государство уничтожено. Это восьмой пример.

Я — безвинный и благонамеренный человек. Ты, Южная династия, хотела убить меня без всяких осно-

(Пример 9) [Я] также читал в истории моего государства, что дул сильный ветер во времена Хицзун Дань-хана⁶⁹, третьего поколения Агуды-хана государства Айсинь. В государстве дома были разрушены, черепица, люди и скот были раскиданы на расстоянии (43) до 10 ли. Множество людей погибло⁷⁰. После того как были указаны эти знамения, Хицзун-хан был убит Вань Янь Ляном⁷¹. В начале Хицзун-хан был добр. Поскольку к концу [жизни он] изменился⁷², Небо осудило его, указало знамения, и он был убит. Это девятый [пример]⁷³.

(Пример 10) (44) [Я] также читал в истории моего государства, что, после того как Вань Янь Лян, из четвертого поколения Агуды-хана государства Айсинь, убил Хицзун-хана⁷⁴, [он] сам стал ханом. С самого начала, даже до того как [он] стал ханом, [он] был негодяем. А так как дети и внуки Учжимай-хана и дети и внуки Няньмохо были сильные и крепкие, [он] их всех убил. (45) [После того как он] всех убил, [он] приказал привести во дворец жён членов клана. Затем он завёл Дингу, жену налогового инспектора Удая, приказал убить ее мужа Удаю и сделал Дингу [своей] женой⁷⁵. После этого [он больше] не удерживал жен и детей клана. Позже, когда [он захотел] взять себе в жены Улин Дасэ⁷⁶, жену бэйлэ Улу⁷⁷, (46) она сказала бэйлэ: «Если не сможет меня взять, то хан убьет тебя, бэйлэ. Что касается меня, то [я] все улажу». Сказав это, [Улинь Дасэ] ушла. В деревне Лян Хян⁷⁸ она покончила жизнь самоубийством. Этот Вань Янь Лян-хан обратился к сановнику по имени Чжан Чжун Ку⁷⁹ и сказал: «После того, как покорили часть [сунского] Китая (47), хорошо бы завоевать и оставшуюся часть». Когда главная мать, императрица-регентша Тусянь⁸⁰, стала отговаривать его, то он убил ее. Затем, заявив, что [у него] вместо шестисоттысячного войска миллионное, [он] взял жён и пошел воевать с китайцами. Поскольку он был исключительно жестокий и злой, то, когда ушел на войну, все его сановники собрались и объявили ханом бэйлэ по имени Улу⁸¹. (48) На поле сражения приближенные убили [Вань Янь Ляна]⁸². [Тот] действовал по принципу противоборства и зла, и Небо осудило его и [допустило, что он] был убит. Это десятый пример.

ваний, поэтому Небо будет разгневано, оно укажет на знамения. Разве можно избежать этого? В конце концов получишь воздаяние!»

⁶⁹ Хицзун Дань-хан — Сицзун Дань 熙宗, император династии Цзинь, правил в 1136–1148 гг.

⁷⁰ В «Цзинь ши» упоминание об этом бедствии относится к 1148 г.

⁷¹ Вань Янь Лян — Ваньянь Лян 完顏亮 (1112–1161), четвертый император династии Цзинь.

⁷² Имеются в виду убийства сыновей и родственников в 1146–1148 гг., отраженные в «Цзинь ши».

⁷³ Кит. текст: «В моей истории записано — при цзиньском императоре третьего поколения Агуды ночью гремел гром, сверкала молния и были разрушены дворцовые палаты и загорелись спальные покои. Также большой ветер повредил жилища народа и сановников, разбросал черепицу, людей и скот на расстоянии в 10 ли. Убитых и раненых было несколько сотен. После нескольких появлений этих зловещих знамений Ваньянь Лян убил [императора]. Вначале Сицзун-хан [правил] хорошо, потом он изменил свое первоначальное сердце. Небо спустило несколько знамений и [указало на] удивительные вещи, и он был убит. Это девятый пример».

⁷⁴ В 1148 г.

⁷⁵ В «Цзинь ши» имена Тан-гуа, Дин-гэ, год 1151.

⁷⁶ У Розова — Улинь-даши.

⁷⁷ У Розова — внук Тайцзу.

⁷⁸ У Розова — город Лян-сян.

⁷⁹ Чжан Чжун Ку — Чжан Чжункэ 張仲軻, умер в 1159 г.

⁸⁰ Тусянь — императрица-регентша Тудань 徒單, по-маньчжурски Тушань, так как второй иероглиф имеет два чтения: *шань* и *дань*. В форме Тушань она встречается в «Айсинь гурунь-и битхэ» (тетр. 36, с. 18а–19а). Тушань была убита в 1160 г. (у Розова).

⁸¹ В 1160 г.

⁸² В 10-й день *и-вэй* (у Розова).

Если хан не руководствуется принципом долга, а руководствуется собственными принципами, то разве Небо допустит это? Китаец, разве ты создал Небо? Ты сам создан Небом. Так как ты хочешь убивать невинных людей, (49) то тебя самого осудит Небо и твое государство окажется в беде⁸³.

(Пример 11) [Я] также читал в истории моего государства, что, после того как Улу, пятого поколения Агуды-хана государства Айсинь, стал ханом, [он] стал называться Дайдин-ханом⁸⁴. Дайдин-хан был самым мудрым из всех ханов государства Айсинь. Он использовал хороших людей, прислушивался к советам, установил мир в Поднебесной, (50) люди страны жили в богатстве и изобилии. (Далее в тексте оставлен пробел в полторы строки, видимо, на одно предложение. Его нет и в китайской версии. — Т.П.) За это Дайдин-хан был прозван «Маленький Яо и Шунь». Небо прославило честность и доброту, народ возвеличил его и провозгласил ханом. Поколения не забыли [его] и прославили [его]. Это одиннадцатый пример⁸⁵.

(Пример 12) [Я] также читал в истории моего государства, (51) что во времена Чжанцзун-хана⁸⁶, девятого поколения Агуды-хана государства Айсинь, монгольский Тэмучжин⁸⁷ вступил в [его] подданство. Видя то, что [Тэмучжин] преданно и коленопрклоненно приходил и приносил дань, [Чжанцзун-хан] объявил, что хочет убить [его], и по этой причине развязал войну. Государство Айсинь-хана было захвачено Тэмучжином⁸⁸. Тэмучжин взял имя Чингис-хана и правил. Небо справедливо решает, не различая, большое государство или маленькое, (52) а смотрит на правду или ложь. Это двенадцатый пример.

Ты, китаец, разве не знаешь этот пример?! [Ты] изменил своему первоначальному принципу преданности, и Небо осудило [это]. Считая большое малым, частое редким, понятное непонятым, в своих посланиях пограничным районам ты сравнивал мое большое государство и многочисленное войско с яйцами, раздавленными (53) твоей

⁸³ Кит. текст отличается в последнем отрывке: «...он возглавил шестисоттысячное войско, но заявил, что оно миллионное, и пошел карательным походом на Сун.

Когда действешь не по правилам, то окружающие не будут тебе повиноваться. Когда большое войско ушло, сановники поставили императором Улу. Войско Ваньянь Ляна дошло до Гуачжоу, и он был убит своими подчиненными. Он шел против всех правил Неба, был жадным, развратным, своевольным и необузданным. Вызвал гнев Неба и был убит в чужом городе. Это десятый пример.

Если тот, кто является владыкой людей, не руководствуется принципом *дао* и ведёт себя своевольно, по своему собственному желанию, разве Небо потерпит это? Ты, Южная династия, осталась без земли и без Неба и сама считаешь себя Небом. Если ты хочешь убить меня, невинного человека, то Небо покарает тебя, и ты навлечёшь на себя беду».

⁸⁴ В кит. тексте: Шицзун 世宗. Улу 烏祿, внук Агуды от девятого сына, правил в 1161–1189 гг. под визом Дай Дин 大定.

⁸⁵ Кит. текст: «Я также читал в книге истории нашего государства, что император Шицзун был самым мудрым правителем. Он ясно понимал дела управления [государством], он любил мудрецов и принимал увещания (*хао сянь на цзянь* 好賢納諫 — чисто китайский официальный оборот. — Т.П.). Поднебесная находилась в состоянии великого спокойствия, семья жили вместе, люди — в достатке, амбары были переполнены. За это он был назван „Маленький Яо и Шунь“. Хорошее управление, отличное поведение: вверху он соответствовал священному Небу, внизу ему были покорны чиновники и простой народ. Благодаря этому он стал императором, и его слава продолжалась на миллионы поколений. Это одиннадцатый пример».

Этот пример встречается и в ЦзМЧЖД, т. 10, с. 5293 (МВЛД, т. 7, с. 1438–1439), где выражение «Маленький Яо и Шунь» зарегистрировано во время Хун Тайчжи, а не во время Нурхацы, что указывает на то, что наш текст был составлен в период правления Хун Тайчжи. Лакуна в тексте сразу после цитаты, вместо простого зачеркивания, могла относиться к Хун Тайчжи как вдохновителю этой работы. Однако авторам важно было то, что «Обращение» написано от имени Нурхацы.

⁸⁶ Цзиньский император Чжанцзун (1190–1208).

⁸⁷ Тэмучжин — Чингис-хан (1155–1162).

⁸⁸ В 1234 г.

большой горой⁸⁹. Это слова, сказанные тогда, когда еще не был составлен список мертвых. Если идти по Ляодуну десять дней поперек и десять дней вдоль, то [увидишь, что] горы и степи покрыты белыми костями. Разве это скорлупа яиц, раздавленных твоей китайской большой горой? Разве эти войска были малочисленными? Разве количество было больше, чем Небо? Разве сила была сильнее, чем Небо? (54) Если Небо осуждает, разве это может считаться многочисленным? Жить так — это подобно тому, что убивать и давить скопившихся насекомых.

(Пример 13) [Я] также слышал, что во времена Тогон Тэмур-хана⁹⁰, четырнадцатого поколения Чингисхана, разрушилась гора в Чинчжу и растрескалась земля. Более того, в городе Бялян шел кровавый дождь, и вся одежда людей окрасилась в красный цвет. Более того, в городе хана (55) земля дрожала и гора Чжимин-шань разрушилась. Земля опустилась, возникло море длиной в сто ли, умерло большое количество людей. Небо постоянно указывает на знаки. Хорошие принципы не осуществляются, чтобы изменить зло. Так как слушали речи коварных сановников и не прислушались к честным сановникам, (56) то повсюду в Поднебесной разразилась война. Правление Тогон Тэмур-хана не обращало внимания на знамения и было разрушено. Это тринадцатый пример.

Ты, китаец, разве не знал этот пример? Из колодцев твоего города Ляодун⁹¹ выливалась кровь, и город Ляодун были захвачены. В реке ханского города Бэцзин⁹² два года текла кровь, сильный (57) ветер перепутал и разорвал корни старых деревьев, посаженных во всех *ямьнях*, раскололись деревянные подпорки каменных *пайлоу* (колонн. — Т.П.). Разве можешь ты, китаец, противостоять Небу, [говоря], что твое многочисленное войско и большое государство [противостоят] большим знамениям, указанным Небом? Как бы то ни было, желание Неба осуществится!⁹³

(Пример 14) (58) Я также слышал, что человек по имени Чжу Юваньлун⁹⁴ из китайского государства в детстве потерял родителей и двух братьев и, будучи одино-

⁸⁹ Выражение «яйца, раздавленные большой горой» встречается и в жертвенной молитве Хун Тайчжи на могиле цзиньских императоров Тайцзу и Шицзу в 11-й день 12-й луны 3-го года правления Сурэ-хана (12 января 1631 г.).

«Большая гора» — *amba alin / tai shanь* по-китайски передается двумя разными иероглифами *тай*: 泰 «великий, священный» и 太 «большой, огромный» — *тай шань* 泰山 «священные горы».

Китайский текст последнего абзаца несколько отличается: «...Разве то, что ты считаешь сильным, считает сильным и Небо? То, что осудило Небо, нельзя считать сильным и многочисленным. Оно подобно куче червей. Разве их трудно уничтожить?!»

⁹⁰ Тогон Тэмур-хан — в кит. тексте назван как юаньский Шицзун 元順宗, последний император династии Юань, правил в 1333–1368 гг.

⁹¹ Ляодунь — во времена Нурхаца слово «Ляодунь» также использовалось для обозначения города Ляояна.

⁹² Бэцзин — Бэйцзин, другое название Пекина. Река Юйхэ 玉河 — канал вокруг Запретного города.

⁹³ Кит. текст: «Я также слышал, что при династии Юань во время царствования императора Шуньцзуна в округе Цзиньчжоу рушились горы и трескалась земля. В столице Бяньцзин шел кровавый дождь, и одежда людей окрасилась в красный цвет. В столице тряслась земля, рухнула гора Цзиньмин, и земля провалилась в ширину на 10 ли, образовав пруд. Много людей погибло. Небо неоднократно насыпало подобные бедствия, но [власти] не смогли исправить ошибки и самообновиться (*цзы синь* 自新 — чисто китайский термин. — Т.П.). Правители продолжали верить плохим людям, не призывали на службу верных подданных. В результате многочисленное оружие поднялось, и Поднебесная была потеряна. Небо предупреждало их знамениями, но они никак не смогли избежать своей судьбы и потеряли Поднебесную. Это тринадцатый пример.

Ты, Южная династия, разве не знаешь этого? В городе Ляоян из колодцев текла кровь, и Ляоян был уничтожен. В течение двух лет в Пекине в реке Юйхэ текла кровь, в каждом *ямьне* сильный ветер сломал старые деревья и каменные *пайлоу*. Небо демонстрирует [тебе] великие бедствия. Как же ты можешь идти против воли Неба, [говоря], что войско твоей Южной династии многочисленно? Как бы то ни было, желание Неба осуществится!»

⁹⁴ Чжу Юаньчжан — первый император династии Мин, правил в 1368–1398 гг. В форме Чжу Юаньлун 朱元龍 имя Чжу Юаньчжана 朱元璋 встречается в китайском романе «Ин ле чжуань» 英烈傳, а также в ранних маньчжурских документах, зарегистрированных в «Цзю маньчжоу дан», например в письме Нурхаца (1623 г.) Ли Юнфану (ЦзМЧЖД. Т. 1. С. 720).

ким, [он] стал монахом. Нищенствуя, он дошел до города Хоочжу⁹⁵ и был схвачен стражей ворот. Когда правитель города узнал, что [Чжу Юаньлуна] хотят убить, то спас [его]. После того как [Чжу Юаньлун] так бедствовал, настало время, [предопределенное] Небом, и [он] стал правителем. Небом поднят и вознесен, несмотря на одинокую и презренную [жизнь], (59) а судя по [его] честности и добродетели. Это четырнадцатый пример.

По воле человека, как могло разрушиться государство Тэмур-хана? Как мог нищенствующий Чжу Юаньлун взять его и стать правителем? [Все это только] благодаря воле Неба⁹⁶.

(Пример 15) (60) В книге истории моего государства [я] читал, что со времен Айсинь-хана *бэйсэ* маньчжурского государства совершенно не общались с другими государствами и жили только на земле маньчжурского государства, которой владели. Семь сыновей чжурчжэньского Гяху⁹⁷ росли крепкими и сильными и, надев военное обмундирование, могли перепрыгнуть через девять быков. Так как их тело было сильным и крепким, (61) то их сердце стало высокомерным. Они силой захватили невесту [моего] предка, Пятого Нингута-*бэйсэ*⁹⁸. Нингута-*бэйсэ*⁹⁹ выступили с войсками, и убили всех потомков и родственников Гяху. Небо осудило [тех, кто] совершил преступление и оскорбил хороших людей, [поэтому] потомки и родственники были уничтожены. Это пятнадцатый пример¹⁰⁰.

(Пример 16) (62) В чжурчжэньском роду было девять сильных людей, [правивших вместе]. На дороге они подстерегли и схватили дочь Нингута-*бэйсэ*, которая была послана к ее мужу. Нингута-*бэйсэ* пошли [на них] войском и убили всех потомков и родственников этих девятерых. Что касается сильных и крепких, то Небо осудило [их] преступление, совершенное против хороших людей. Все потомки и родственники (63) были убиты. Это шестнадцатый пример¹⁰¹.

⁹⁵ Хоочжу — Хаочжу.

⁹⁶ Кит. текст: «Я также слышал, что Чжу Юаньлун из Южной династии в детстве потерял родителей и братьев и, будучи одиноким, стал монахом. Нищенствуя, он дошел до Хуачжоу. Стражи схватили и хотели убить его. Правитель города Го Гуанцин узнал [об этом], освободил и накормил его. После этого Небесный мандат был передан ему (т.е. Чжу Юаньлуну, в маньчжурском тексте нет этого термина *тянь мин гуй чжи* 天命歸之, который является китайским. — Т.П.), и он стал Сыном Неба. Небо не принимает во внимание бедность, низость положения и одиночество. Оно принимает во внимание только силу *дэ* и молчаливо помогает стать императором (цитата из „Шу цзина“. В маньчжурском тексте понятие „сила *дэ*“ передано описательно как „честность и добродетель“ и не говорится о понятии „молчаливая помощь Неба“. — Т.П.). Это четырнадцатый пример.

Если опираться только на сердце человека, то как мог Юаньский император Шунди потерять Поднебесную? Как мог просящий милостью человек Чжу Юаньлун обрести Поднебесную? Это возможно только по воле Неба.

⁹⁷ «Семь сыновей Гяху» — предки Нурхащи.

⁹⁸ Под Пятым Нингута-*бэйсэ* имеется в виду Гиочанга, прадед Нурхащи.

⁹⁹ Нингута-*бэйсэ* — шесть братьев, шесть принцев.

¹⁰⁰ Кит. текст: «И еще я читал в книге истории нашего государства: после образования Великая Цзинь, хотя она и не управляла всеми уделами (т.е. хотя государство и не было центральным. — Т.П.), в пределах основного государства всегда был глава. У человека по имени Гяху из подвластного (т.е. нецентрального. — Т.П.) племени было семь сыновей. Они были сильными и, надев латы, могли перепрыгнуть через девять быков. Полагаясь на свою силу, они захватили невестку моего предка. Мой предок разгневался на это, поднял войска, пошел карательным походом и истребил всё племя. Род Гяху, опираясь на сильных родственников, старших и младших братьев, беспричинно затеял распрю. Небесное сердце осудило его, и племя было полностью уничтожено. Это пятнадцатый пример».

¹⁰¹ Кит. текст: «Также было девять человек, старших и младших братьев, в подвластном [племени]. Они были смелые и отважные храбрецы. В то время в доме моего предка была женщина, которую отправили со свадебным кортежем в другую семью. Они украли ее. Мой предок разгневался, поднял войска, пошел карательным походом и истребил всё племя. Будучи самоуверенными и опираясь на сильных родственников, беспричинно затеяли распрю. Небесное сердце осудило их, и племя было полностью уничтожено. Это шестнадцатый пример».

(Пример 17) Более того, один человек из ехэ сказал: «Наши два города ехэ, хада, ула, хойфа, монголы, наших бэйсэ много, государство большое. Когда в твоём маньчжурском государстве появились бэйлэ? Вы подобны оторванной от одежды пуговице. Что у вас есть?»¹⁰². Когда хада, ехэ, ула, хойфа и монголы (64) собрались и пришли войском, чтобы убить меня, совершенно невинного человека¹⁰³, то Небо заступилось за меня, осудило их и их государства отдало мне. Небо справедливо решает, не смотря на [количество], много или мало, а смотря на справедливость или несправедливость (истину или ложь). Это семнадцатый пример¹⁰⁴.

(Пример 18) В той войне был схвачен Бучжантай из государства Ула¹⁰⁵. [Я] потом отослал его обратно (65) в государство Ула, отдал [ему] свою дочь, сделал [его своим] зятем и ханом¹⁰⁶. После этого [он] изменил мне, его кормильцу, и расстроил мою женитьбу на дочери из ехэ, и все же я отдал ему еще своих двух дочерей. Так как [он] не захотел взять мою третью дочь, он женился на дочери из ехэ. (66) Из-за этого [я] начал войну. Небо осудило [его] и отдало мне государство Бучжантая. Бучжантай сам пошел к ехэ, и Небо убило его¹⁰⁷. Действительно, Небо знает о всех преступлениях и пороках. Это восемнадцатый [пример]¹⁰⁸.

(Пример 19) Хотя Небо любит [меня], но мое сердце не стало высокомерным, я не совершил ни малейшего преступления против людей. Китаец, ты способствовал преступлению другого государства, находящегося за [твоими] пределами, и постоянно хотел убить [меня], (67) честно живущего человека. Я пожаловался Небу и пошел воевать против тебя, китаец. Небо тебя осудило, а меня поддержало. Как же после этого ты, китаец, не испугался противиться мне, хотел убить [меня], выкопав корни и подняв четырехтысячное войско, (68) в условленный день вышел по четырем дорогам¹⁰⁹. Опять Небо осудило тебя, а меня поддержало. Причина не в том, что

¹⁰² Эта часть текста является дословным переводом непонятой автором маньчжурской версии китайской фразы *ни цзяньчжоу на ю цзюнь чжан* 你建州那有君長 «Какой же ты цзяньчжоуский правитель?!», где употреблено просторечное *на ю* 那有 «какой?». В китайском тексте: *хэ нань чжи ю* 何難之有 «Ну и что в этом трудного?» (имеется в виду: уничтожить тебя), в маньчжурском варианте переведено буквально: *sinde ai bi* «что у вас есть?».

¹⁰³ Имеется в виду совместное нападение на Нурхацци девяти племен в 1593 г.

¹⁰⁴ Кит. текст: «Вдобавок к этому человек из Северной заставы сказал: „Наши два города в северной заставе плюс Южная застава, [племена] ула, хойфа, монголы — это большое владение. У нас много правителей. Ты же, Цзяньчжоу, какой ты правитель? Ты совсем один, как пуговица, оторванная от одежды, что в этом трудного? (т.е. уничтожить тебя. — Т.Л.)“». Когда хада, ехэ, ула, хойфа и монголы собрались и пришли с войсками, чтобы убить меня, совершенно невинного человека, то Небо помогло мне и все государства подарило мне.

Небо не рассуждало о численности войск, а рассуждало о правде и неправде. Это семнадцатый пример».

В последней фразе имеется в виду, что «я не имел вассалов, был одинок, как оторванная пуговица, но Небо всех привело ко мне (*букв.*: поднесло мне)».

¹⁰⁵ Бучжантай — бэйлэ племени ула. В 1593 г. Нурхацци разгромил войска хада и ула, взял в плен Бучжантая, но через три года отпустил его.

¹⁰⁶ В обмен на перемирие между Нурхацци и ула в войне 1607 г. Нурхацци отдал Бучжантаю свою родную дочь, а затем — еще двух.

¹⁰⁷ Бучжантай умер в 1620 г.

¹⁰⁸ Кит. текст: «В то время был схвачен глава племени ула Бучжантай. [Я] кормил его, потом отослал обратно в его родное государство, отдал [ему] свою дочь, и затем сделал его правителем ула. После этого [он] забыл мою великую милость, изменил свое сердце и взбунтовался, прихватил с собой уже мною сосватанную старую женщину из Северной заставы. Я также выдал за него замуж свою вторую дочь, но Бучжантай вернул ее и хотел жениться на старой женщине из Северной заставы. Небо осудило его неблагоприятность и поднесло его государство мне [в подарок — (*цзы* 賜)], Бучжантай бежал в Северную заставу, и Небо убило его. Небо непременно взирает на все: и на хорошее, и на плохое. Это восемнадцатый пример».

¹⁰⁹ Имеется в виду знаменитая битва при Сарху-алинь в 1619 г., определившая военный перевес в пользу маньчжурской армии.

большое или малое [количество], причина в Небе, и только. Это девятнадцатый [пример]¹¹⁰.

(*Заключение*) В книгах, дошедших до нас с древних времен, сказано, что если период существования большого государства заканчивается, то императоры и сановники (69) приходят в замешательство, правление осуществляется неверно, личные ошибки не признаются, сердце наполняется высокомерием и уничтожается. Когда приходит время малого государства, то Небо заполняет сердце; дождь, ветер, снег и мороз наступают вовремя, все вещи происходят без задержки. Одним словом, это — воля Неба¹¹¹.

Сиюнь, который жил, обрабатывая поля; (70) глава деревни Лиобан; нищенствовавший Чжу Юаньлун — все они стали императорами, когда наступило указанное Небом время. Я родился как родственник великого Айсинь-хана. Под кем я должен быть чжурчжэньским рабом? Когда наступает время, указанное Небом, то разве причина в малом и малочисленном? Причина в том, что [само] Небо возвышает и вскармливает.

Китаец, когда ты говоришь о своем большом государстве (71), в твоём сердце оно велико как море, непоколебимо как гора. Если ты живешь в спокойствии, разве Небо осудит тебя? Если не следуешь [закону] Неба и твоё сердце злонамеренно, ты говоришь, что [твое] государство большое, армия многочисленна; ты подобен большой горе, которая давит яйца, то для Неба это является большим преступлением. Ты не несешь ответственности [за то, что говорит] твой рот (72), это сказано ртом злого духа¹¹².

Когда были рождены горы и реки, Небо еще не создало закона, по которому горы бы возвеличивали, а людей бы уничтожали. Китаец, почему ты возвеличиваешь себя подобно горе и уничтожаешь яйца? Когда [ты], попусту болтая, умножаешь преступления, то Небо осуждает [тебя] и твоё государство окажется (73) в беде.

В книге Соосида¹¹³ сказано: «Убегающий человек зубами сжимает шлем, а когда знает, что [убежал] далеко, начинает громко браниться. Если подойдет поближе, то

¹¹⁰ Кит. текст: «Хотя я уже многократно получал помощь Неба, я не возгордился и не совершил преступлений против людей. Ты, Южная династия, все время захватывала мою территорию и хотела убить меня, праведного человека. Тогда я объявил [об этом] августейшему Небу и поднял войска. Не колеблясь, Небо осудило Южную династию и помогло мне. И тогда ты, Южная династия, сказала мне, как я смею оказывать сопротивление, поднимая войска. Срединное государство направило четыреста тысяч [воинов] по четырем дорогам, намереваясь уничтожить и вырвать корень [моего государства]. Небо опять осудило тебя и помогло мне. [Победа] определяется не числом, а замыслом Неба. Это девятнадцатый пример.

Великий Шунь был пахарем, Лю Бан — главой деревни, Чжу Юаньлун просил подаяние, но Небесный мандат был направлен им, и они стали императорами. Я — потомок великой Цзинь. Разве я могу подчиняться каким-то людям? Когда Небо направляет мандат, оно не принимает во внимание величину государства, Небо само поддерживает и завершает это».

Последний абзац кит. текста отсутствует в маньчжурском девятнадцатом примере.

¹¹¹ Последняя фраза в китайском тексте несколько отличается от маньчжурской: «Если в это время Небесный мандат переходит к малому государству и там дела идут нормально (?), то Небо неизменно возвышает его. Ветер, дождь, иней и снег приходят вовремя. И так осуществляется молчаливая помощь Неба». Эта фраза указывает на то, что оригинал текста является китайским, так как *мо чжу* 默助 «молчаливая помощь Неба» — это кит. конфуцианский термин, который в маньчжурском варианте вообще не передан.

¹¹² В кит. тексте этот абзац передан следующим образом: «Ты, Южная династия, если бы сердцем была подобна широте моря, стойкостью — горе, была справедлива и не была корыстна, разве Небо погубило бы твою Поднебесную? Но сердцем ты неправедна, не следуешь ни Небу, ни Земле, часто вмешиваешься в дела на границах, часто говоришь, что армия большого государства подобна горе Тайшань (в маньчжурском тексте — просто „большая гора“ — *amba alin*. Кит. текст связывает это и со значением 泰山 „священная гора“ — *Т.П.*), которая раздавит яйца, и тому подобное. И разве Небо строго не осудит тебя, Южную династию? Получается, что из твоего рта выходят не твои слова, а это демоны околдовали твой рот и говорят».

¹¹³ В кит. тексте указана книга «Сюаньтань баоцзан» 玄談寶藏 («Драгоценное собрание суждений о сокровенном»).

умоляет [о пощаде], стоя на коленях. Когда же вернется домой, то рассказывает горделиво [о якобы своих победах]». Все это сказано как будто про тебя. Что же ты не умолк, когда Небо осудило [тебя], отобрало земли (74) и уничтожило десятки тысяч войск? Ты все также говорил громкие слова! Разве [ты] не боишься Неба?

Каждый человек может совершить проступок. Я искренно говорю о [своих] ошибках и сам сознаюсь [в этом]. Тот, кто сам к себе критичен и указывает на свои проступки, [он] самый хороший человек. Такого человека и Небо (75) одобряет, и люди, поддерживая [его], радуются. Поскольку я совершаю ошибки, я не выставляю себя [вперед]. Все мои проступки можно назвать «кустарником», [я] — обыкновенный человек. Тот, кто отрекается от ошибок и говорит, что они правильные, то это самый последний человек. Такого человека и люди презируют, и Небо осуждает.

(Вывод) До того как было разрушено государство Хада, в год Желтой (76) собаки, в канавах текла кровь. Это знамение было указано, [однако к нему] не прислушались, и государство Хада погибло. Затем, до того как погибло государство *ехэ*, в год Белого дракона шел дождь из различных семян, в год Красного дракона шел кровавой дождь. Это знамение было указано, но не понято, и государство *ехэ* погибло.

Китаец, в реке твоей столицы Пекин (77) два года течет кровь. Зачем противиться знамени? Когда бы ни было, [что-нибудь] случится. В моем государстве два года — в год Красной обезьяны и в год Красного дракона — шел медовый дождь¹¹⁴. Этим дождем Небо хотело выразить свою любовь. Китаец, тебя Небо осудило и указало на различные знамения. В то время, когда твои войска разгромлены и земли отобраны, (78) [ты] продолжаешь говорить громкие слова: «[Я] не знаю своих ошибок, войско моего государства огромно» — [этим] ты, китаец, соперничаешь с Небом¹¹⁵.

Summary

Proclamation of the Later Jin to the Ming Dynasty.

Introduction, translation from the Manchu language
with commentaries by T.A. Pang

The Manchu text of the “Proclamation of the Later Jin to the Ming Dynasty” is kept at Musée Guimet, Paris, and is the earliest Manchu blockprint published ca. 1623. Its Chinese version from the Peking National Library was introduced by the Japanese scholar Imanishi Shunjū in 1973. The Manchu text was discovered by the author in 1996 and published in facsimile in 1998. It is the first Manchu propagandistic text in literary form intended to convey the idea of the Manchu right to receive the Mandate of Heaven for governing the Underheaven. The introduction, 19 historical episodes and conclusion contain examples of Heaven’s support of rising dynasties. All of them contain moral teaching with the idea that the Ming dynasty has lost the Mandate of Heaven and the small Manchu state and its leader Nurhaci receive Heaven’s benevolence and support. We present the first Russian translation from Manchu of the “Proclamation of the Later Jin to the Ming Dynasty” with commentary and translation of certain parts of the Chinese version which differ from the Manchu text.

¹¹⁴ В маньчжурских документах «медовый дождь» упоминается дважды: в МВЛД, т. 1, с. 69, — в 5-ю луну года Красного дракона (июнь–июль 1616 г.); в ЦЗМЧЖД, т. 1, с. 161, указан второй дождь, в 24-й день 4-й луны года Красноватой змеи (28 мая 1617 г.). Видимо, в нашем тексте год Красной обезьяны (1596 г.) указан ошибочно.

¹¹⁵ Кит. текст: «Начиная с древности, когда кончались сроки большого государства, то в отношениях между государями и подданными неизбежно наступало помутнение, в делах происходили беспорядки и смута. Люди не признавали своих ошибок, становились заносчивыми и теряли свое государство».

Кит. вариант текста заканчивается фразой: *цин сяч чжи* 請詳之 «прошу передать это [выше]».

J. Klaproth

***Qi qiao tu hebi* (Composing Pictures from Seven Pieces)**

Introduction and publication by H. Walravens

Tangram is a Chinese puzzle that consists of seven parts which are made by cutting up a square. While the Chinese name is *qiqiao* (see below), the European names were *casse-tête chinois*, *Kopfzerbrecher*, *Chinesisches Sinnspiel*, etc. The origin of the name tangram is not quite clear. It seems that it is derived from Sam Lloyd's *The Eighth Book of Tan* (1903) in which he propagates the puzzle but covers up the origin by stating the Chinese Li Hung Chang [!] had confirmed Pythagoras' axiom by means of this puzzle, thousand of years ago... It seems that tangram is supposed to mean "graphics of Tan".

Tangram has become quite popular again after World War II but few people bothered to look into the history of the game. Certainly, the classics on the book market:

Joost Effers: *Tangram. Das alte chinesische Formenspiel / Het oude Chinese vormenspel.*

Köln: DuMont, 1978. 36, 169 p. + solutions; game pieces.

(Du Mont's Kopfzerbrecher.)

Also: Eltville: Bechtermünz, 1998.

Ronald C. Read: *Tangram: Tangram. 330 Legespiele.*

München: Hugendubel [1985?]. 160 p.

München: Heyne 1987. 159 p.

First publication: New York: Dover, 1965.

also give a sketch of its origin and development but for them it is a side issue, and the scarcity of the sources forced them to make do with what was available and what bibliographies indicated. A number of the early publications do not carry a date, and Santi's *Bibliografia del enigmistica* may be a bit optimistic to put *Neues chinesisches Rätselspiel für Kinder* into the year 1805.

Nevertheless, Effers' classic was translated (from the German) into Chinese: *Qiqiao-ban — Zhongguo gulaodi pinban youxi* 七巧板中國古老的拼版遊戲. Beijing chubanshe 1984. 257 p.¹ This reminds us of the reintroduction of patchwork, an old European and East Asian technique (probably going back to the patched Buddhist monks robes) into Europe and Japan after World War II.

Firm ground is provided only by the recent publication of

The Tangram Book. The story of the Chinese puzzle. With over 2000 puzzles to solve, By Jerry Slocum; with Jack Botermans, Dieter Gebhardt, Monica Ma, Xiaohe Ma, Harold Raizer, Dic Sonneveld and Carla van Splunteren. New York: Sterling, 2003.

It gives reliable surveys of publications by countries and includes bibliographic records with holdings information, or other references.

¹ I would like to thank Dr. Claudius Müller, Munich, for making this book available to me.

With regard to Germany, we learn that the high time of tangram was apparently the period of 1818 to 1820 when a remarkable number of books was published, usually based on English material but often presented in German, English and French for marketing reasons.

We know very little about the publishers and editors of the game in Germany. For this reason it may be interesting to offer some information on two early efforts to make tangram popular.

My colleague Dr. Rainer Schwarz (Berlin) was kind enough to bring the following advertisement to my attention:

Belehrendes und belustigendes Weihnachtsgeschenk
 ZI-KHAO-THU-HO-PI 七巧圖合璧
 Zusammengelegte Bilder von sieben Stücken.

Ob es wohl scheint, daß das noch vor einiger Zeit so beliebte Chinesische Sinnspiel von den Tischen der Modewelt verdrängt worden, um den Karten ihre alte Herrschaft wieder einzuräumen; so ist doch zu hoffen, daß man bei Annäherung der fröhlichen Weihnachtszeit sich dessen wieder erinnern werde; eine Zeit, in welcher Eltern und Erzieher sich beeifern, für die Jugend beiderlei Geschlechts Geschenke auszusuchen, die zugleich eine lehrreiche und ergötzliche Unterhaltung für solche darbieten. Und welches Spielzeug wäre wohl besser geeignet diesen doppelten Zweck zu erfüllen, als die schon genannten Chinesischen Räthsel-Aufgaben? Knaben, die mit den Wissenschaften noch nicht vertraut sind, werden daraus die Fähigkeit des ernsten Nachdenkens, und ohne daß sie es selbst wissen, eine Vorbereitung zum Studium der Mathematik schöpfen; indem die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erlernung dieser Wissenschaft durch die Übung in jenem Spiel sehr erleichtert wird. Solche, denen Geometrie völlig fremd ist, werden in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Zergliederung und Zusammensetzung der Figuren, welche die sieben Stücke, aus denen das Spiel besteht, darbieten, Stoff zu hinlänglicher sich oft erneuernder Unterhaltung finden; junge Frauenzimmer, die durch ihre Fassungskraft und die ihnen eigenthümliche schnelle Ideen-Verbindung oft Männer in Erstaunen setzen, werden in diesem Spiele die Mittel finden, den feinen Takt im Auffinden der Schwierigkeiten noch mehr zu entwickeln, und die reiche Erfindungsgabe, die ihnen von Natur besonders verliehen worden, in fantasievollen Bildern und Gestaltungen auszuprägen.

Der Herausgeber dieses Spiels glaubt den Beweis, daß seine Ausgabe die einzige echt chinesischen Ursprungs sey, nicht besser darthun zu können, als durch den Chinesischen Titel, den er dieser Ankündigung voransetzt, so wie er sich auf dem Original Chinesischen Exemplar befindet, welches einzig in Europa und in seinem Besitze ist, aus dem aber sämtliche Figuren entlehnt worden, mit noch vielen andern bereichert, die der Herausgeber in dieser Sammlung einem verehrten Publikum darbietet.

Es besteht aus zwölf Platten und dreihundert Figuren, und es leuchtet die bewunderungswürdige Mannigfaltigkeit von Zusammenstellungen hierin noch mehr ein, weil ein aufmerksamer Beobachter unter diesen Figuren treffende Skizzen mehrerer lebenden und unbelebten Gegenstände finden wird.

Sieben Täfelchen, deren Gestalt und Verhältniß den oben erwähnten sieben Stücken ähnlich ist, in einem Mahagoni-Kästchen nebst Beschreibung und Zeichnung von 300 Figuren, für einen Reichthaler, sind in folgenden Kunst-, Papier- und Buchhandlungen zu haben: In Berlin bei P.A. Gamet, Brüderstraße; — F. Selke, vormals Barbiez, Schleusenbrücke No. 15; — in Dresden Herr Antiquar Hultgren, neuen Markt No. 741; — in Leipzig bei Fried. Fleischer.²

“Instructive and exhilarating Christmas present

ZI-KHAO-THU-HO-PI 七巧圖合璧

Composing pictures from seven pieces.

The editor of this game believes to confirm the proof that his edition is the only one of genuine Chinese origin, in no better way than by the Chinese title which he put at the beginning of this announcement in the same way as it is given on the original Chinese copy which is unique in Europe and in his possession; all figures were taken from it, augmented by others, which the editor presents to the esteemed public.

Even if it seems that the Chinese Mind Game, so well like a little time ago, would be ousted from the fashionable tables to allow the cards their old dominance, it may be hoped nevertheless that with the advent of the merry Christmas tide people will be reminded of it, a time during which parents and educators strive for selecting presents for the youth of both sexes, which offer at the same time instructive and amusing entertainment. And what kind of toy would be better equipped to serve this double purpose than the already mentioned Chinese puzzles? Boys who are not yet familiar with the sciences will derive from it the ability of serious thinking, and without realising themselves, a preparation for the study of mathematics, as experience has shown that learning this discipline is very much facilitated by practice in this game. Those to whom geometry is completely foreign, will find in the infinite diversity of the analysis and composition of the figures of the seven parts of which the game consists offer, objects of satisfactory and often renewed entertainment; young women who, by means of their grasp and the quick connection of ideas peculiar to them, often startle men, will find means in this game, to develop their delicate sense in detecting the difficulties even more, and to give shape to the rich gift of invention which nature particularly endowed them with, in fanciful pictures and compositions.

It consists of twelve plates and 300 figures, and the admirable diversity of compositions becomes even more convincing because the attentive observer will find below these figures pertinent sketches of several living and non-living objects.

Seven little tablets, whose shape und relationship is similar to those mentioned above, in a mahogany box with description and drawings of 300 figures are available for one Reichstaler at the following art, paper and bookshops: In Berlin, at P.A. Gamet, Brüderstraße, — F. Selke, previously Barbiez, Schleusenbrücke No. 15; in Dresden antiquary Hultgren esq., New Market No. 741; in Leipzig at Fried. Fleischer.”

This gives us a precise date (Christmas 1822), confirming that the game was available at the mentioned stores. So it was actually published. The reference to the tangram fashion agrees with Slocum’s statement about the high tide of tangram in Germany during 1818 to 1820.

But there is another angle to it: uncommon for newspaper advertisements in those days, the actual Chinese characters are given, and not even in a mutilated way. That would mean that the unknown editor who claimed to have the original Chinese book of 300 problems and presented the contents of this book seems to have known Chinese. There were very few people in Europe at that time with this kind of language command, mainly in France where, in 1814, the first chair of Chinese was established at the Collège de France and the physician Jean Pierre Abel-Rémusat appointed its first occupant. Who was this anonymous person?

The transliteration used gives us a lead: *zi* would have been impossible in English or French as a rendering of *qi* “seven”; but it qualifies as a proper transcription in German and Russian. Now we have a scholar who was self-taught in Chinese, but became a member of the St. Petersburg Academy of Sciences and accompanied the abortive Golovkin embassy to China: Julius Klaproth (1783–1835)³ from Berlin. Klaproth who won the protection of

³ Cf. *H. Walravens*: Julius Klaproth (1783–1835). Leben und Werk. Wiesbaden: Harrassowitz 1999. X, 230 S. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 3.); Julius Klaproth (1783–1835): Briefe und Dokumente.

the Humboldt brothers and thus of the Berlin court was appointed Professor of Asian Languages and the newly established university at Bonn in 1816 but was permitted to settle in Paris to follow his research interests. There he started, with Abel-Rémusat and other Orientalists, the *Société asiatique* (1822) and became a prolific writer (more than 300 publications) and awed critic. By the way, Klaproth was the son of a famous father: Martin Heinrich Klaproth (1743–1817), chemist and pharmacist who discovered no less than four chemical elements, among them uranium.

A slight drawback to this idea is the fact that the transcription contains a flaw — the character *qiao* 巧 “skillful, ingenious” is rendered “khao”, i.e. *kao* 攷 “to check, to investigate”. This is easily explained as both characters are very similar indeed and can be confused. We have to assume that Klaproth, as always pressed for time, did not look twice...

The story goes on, however: my colleague Helga Keller⁴ found a little book from the former library of the Prussian Royal Household, a manuscript dedicated to the Prussian crownprince:

Sr. Königlichen Hoheit
dem
Kronprinzen von Preußen
allerunterthänigst gewidmet
vom Übersetzer
[stamp:] Königliche Haus-Bibliothek, Berlin

Zy khaò thû ho py.
七巧圖合璧
Aus sieben Stücken künstlich zusammengelegte Bilder.
Nach der im Jahre 1814 in China erschienenen Ausgabe,
aus dem Chinesischen übersetzt
von
J.H. Klaproth
Februar 1819
[stamp:] F.W. Friedrich Wilhelm

“To His Royal Highness, the Crown prince of Prussia, dedicated most humbly by the translator.”

“Zy khaò thû ho py. Pictures artfully put together from seven pieces Translated from the Chinese according to the edition published in China in 1814, by J.H. Klaproth. February 1819.”

This serendipity proves the theory nicely. It is true there is a slight difference: *qi* is rendered *zy*, not *zi* but this is simply an orthographical variant. Above all, the little book proves Klaproth’s interest in tangram — he either owned a copy of a tangram book, or at least had access to it, and he translated it in order to win the attention of the crown prince, or thank him and the royal house for their support.

The date is noteworthy: 1819 — the peak of tangram interest in Germany. This was the opportunity to prove that Klaproth’s Chinese expertise was not only useful to scholars like Wilhelm and Alexander von Humboldt but also had general appeal.

Wiesbaden: Harrassowitz 1999. 235 S. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen.4.); Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa. Abel Rémusat (1788–1832) und das Umfeld Julius Klaproths (1783–1835). Wiesbaden: Harrassowitz 1999. 183 S. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 5.); *Julius Klaproth* (1783–1835): Briefwechsel mit Gelehrten, größtenteils aus dem Akademiearchiv in St. Petersburg. Wiesbaden: Harrassowitz 2002. XVII, 216 S. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 18.)

⁴ Formerly of the Berlin State Library.

If we look at the Chinese editions of the *Qiqiao tu* it is difficult to spot the version Klapproth may have used:

七巧

Qiqiao tu hebi 七巧圖合璧. Author: Sangxia ke 桑下客

Pref. 1813. Luancuiju cangban 懋翠居藏板. 28 p.

Problems: 315.

School of Oriental and African Studies, London: 148: 2, 42 fol.

Ed. 1815: Vatican Library, Borgia Cinese 351,17–18

Qiqiao tujie 七巧圖解 Verf.: Sangxia ke 桑下客

Pref. 1813. Jiaqing yihai jian 嘉慶乙亥鐫 [1815]

Luancuiju cangban 懋翠居藏板

Solutions: 334.

School of Oriental and African Studies, London: 149: 2, 42 fol.

Vatican Library, Borgia Cinese 443.4–5

Qiqiao xinpu 七巧新譜 Jiaqing bingzi [1816] chunyue chongjian 嘉慶丙子春月重鐫

Tingyulou zhenwan 聽雨樓珍玩

Problems.

Qiqiao tujie 七巧圖解 Jiaqing bingzi [1816] xiayue xinkan 丙子夏新刊

Tingyu-lou zhenwan 聽雨樓珍玩

Solutions.

Qiqiao xinpu 七巧新譜 1823 chongjian. [Reprint 1823]

Pref. 1813. 82 p.

Problems: 325.

Fuwen tang 福文堂 1823. 2 fasc.

Leipzig University Library: Sinica 63/2000–2911

Qiqiao xinpu 七巧新譜

Chunyü lou 春雨樓 1826. 1 fasc.

Leipzig University Library: Sinica 512

Qiqiao tujie 七巧圖解

1826. 42 fol.

According to G. Vacca in Accademia dei Lincei, Rome.

Chunyü lou 1826. 1 fasc.

Leipzig University Library: Sinica 511

Qiqiao tujie 七巧圖解

Vw. 1813. Yinhuai-tang 1829

Berlin State Library: LS 742

Qiqiao xinpu 七巧新譜

Fuwen-tang 1840

42 fol. Berlin State Library: LS 1236 (Lost owing to WW II)

Yizhi tu 益智圖 1878

3 pref. 1862. Author: Tongxie Chaojie-shanren

2 fasc.. 1: NS 482. (Lost owing to WW II)

Qiqiao tu hebi 七巧圖合璧 / Shichikô-zu gappeki

Preface 1813. Fangwenge 芳文閣 (Hôbunkaku). Mingzhi guimo xinjian.

(Meiji 16 = 1883) 明治癸未新鐫. 33 p.
Problems: 130.

Qiqiao chubian hebi 七巧初編合璧
Author.: Xunlexuan 尋樂軒, publisher: Weijing-tang
42 fol. Berlin State Library: LS 1476, (lost owing to WW II)

Qiqiao xifa 七巧戲法
N. p.: Yuanyuantang n.d.
Bavarian State Library: L. sin. L 6

This listing is certainly not complete but just comprises the editions that have come to my notice. A number of them (like those of the Berlin State Library) were lost owing to WW II. Also, libraries were not among the first institutions to collect puzzle books; they are often found in museums and special collections and therefore did not enter union catalogues. It would seem that the first entry in this list, in London, would qualify as Klaproth's model.⁵

Before we reproduce Klaproth's book — a unique document of early tangram history — let us look at another German tangram publication:

“Chinesisches Sinn-Spiel (Chinese Mind Game) A. Montucci, Dresden, P.A. Gamet, Berlin, F. Fleischer, Leipzig [1840?]”

Montucci, the publisher of this *Chinese Mind Game* with 300 problems, was a Doctor of Law and philologist from Dresden. About 200 of the problem figures were taken from Wallis' *The Fashionable Chinese Puzzler*, and about 100 were newly invented.⁶ The bibliography⁷ indicates that the book in question is already the third edition, and a copy is held by the Mozarteum in Salzburg.

What is said about Montucci is quite correct but there is more to it.⁸

– Montucci lived from 1762 to 1829, therefore the original edition of *Chinesisches Sinn-Spiel* must have been published before 1829. The third edition, however, may well have been published in, or around 1840.

– Montucci was a resident of Dresden until 1827.

– It is not quite clear when he moved from Berlin to Dresden. In December 1817 he was still in Berlin while in 1819 he was already installed in an apartment in Dresden.

– It is known from Montucci's own library catalogue that he owned a copy of the *Qiqiao tu*⁹: “Edition chinois du jeu très-répandu en Europe, nommé le casse-tête chinois. Deux cahiers, dont l'un donne les figures à faire avec les noms en chinois de ce qu'elles représentent, et le second cahier montre la position des pièces pour chaque figure.” [Chinese edition of the game widely known in Europe, called the Chinese casse-tête. Two fascicles, one of which gives the figures to make, with the Chinese names of those which they represent, and the second shows the position of the pieces for each figure.]

– On June 10, 1818, the Berlin bookseller Nicolai paid 10 Reichstaler to Montucci “Pour une douzaine du Casse-tête Chinois, connu sous le Nom de Chinesische Sinn-Spiel, en

⁵ C. de Landresse: Catalogue des livres ... composant la bibliothèque de feu M. Klaproth. Paris: Merlin, 1839, part II, has no mention of a copy of “Qiqiao tu”. This is of no significance, however, as Klaproth may have given his copy away, or it was sold as part of a “Sinica” batch, and thus not separately listed.

⁶ Quoted from *Slocum: The Tangram Book*, 96. — I am grateful to Peter Rasmussen and Wei Zhang for kindly making the chapter on Germany available to me.

⁷ *Ibid.*, 189.

⁸ For details cf. *H. Walravens: Antonio Montucci (1762–1829), Lektor der italienischen Sprache, Jurist und gelehrter Sinologe // Joseph Hager (1757–1819), Orientalist und Chinakundiger. Zwei Biobibliographien*. Berlin: Bell 1992 [1993]. 106 S. 4^o (Han-pao tung-Ya shu-chi mu-lu. 42.)

⁹ No. 58 in his catalogue of Chinese books; cf. *Walravens*, op. cit., 63.

Commission à 20 gr. la pièce”¹⁰ [For a dozen of Chinese *Casse-tête*, known under the name of *Chinesische Sinn-Spiel*, in commission at 20 groschen].

These data easily lead to the conclusion that Montucci’s *Chinesisches Sinn-Spiel* was first published in Dresden in 1818, at the height of the German tangram fashion. He was not dependent on Wallis’ book but owned the Chinese original (problems and solutions) and may have used it extensively.¹¹ This deserves to be investigated.

Who was Montucci, by the way, besides being a lawyer and philologist?

Montucci was a native of Siena where he took his doctorate in law but at the same time became infatuated with the study of languages. He worked as an English master, and having made the acquaintance of Josiah Wedgwood (1730–1795), the “porcelain king”, he moved to Great Britain in 1789. He stayed there till 1804 and studied Chinese as well as he could. He conceived the idea of compiling and printing a Chinese dictionary (there was none in Europe at that time) and began collecting Chinese dictionaries and having the characters engraved in wood. He applied to the French government which was willing to have a Chinese dictionary published, though not Montucci but Joseph Hager (1757–1819) was invited, an Orientalist from Milan, with little knowledge of Chinese. When the project failed, the government invited Chrétien Louis Joseph Desguignes (1759–1845, 1783–1797 in China) to print Basilio Brollo’s manuscript dictionary — which he did, but without doing any philological work on it. Montucci went to Berlin in the hope of support from the Prussian government but Napoleon took over Germany, and the Prussian court went into exile. Montucci kept giving language lessons, later also to the royal family, and around 1818 moved to Dresden, all the time continuing the cutting of Chinese type. Finally, after the publication of Morrison’s Chinese dictionary¹², he gave up his life’s work, sold his Chinese collection and typography to Pope Leo XII, moved back to Siena in 1827 and died there in 1829.

To sum it up:

– There was probably a hitherto unrecorded tangram publication in 1822 which goes back to Julius Klapproth.

– Klapproth’s handwritten translation of a tangram book, dedicated to the Prussian crown prince, still exists, and is an early document of scholarly interest in the game.

– The first edition of A. Montucci’s *Chinesisches Sinn-Spiel* is to be dated 1818.

– There existed two German tangram books between 1818 and 1822 which were not dependent on previous British editions but went back to the Chinese originals.

– This also proves that tangram was not only a popular pastime but also the object of scholarly work, even if triggered by the hope for some supplementary income.

– The 1822 publication was sold by Gamet, Fleischer and other paper and bookstores, like Montucci’s 1818 work. Montucci also published books with Fleischer. Therefore the question may arise whether Montucci was actually also behind the 1822 publication. This may be answered in the negative as the title is completely different (while there were two further editions of *Chinesisches Sinn-Spiel*), and the transcription is definitely Klapproth’s. That the same publishers, or *commissionnaires*, were involved just means that they were the major players in the market.

Klapproth’s *Qiqiao tu hebi*, facsimile and transcript:

Blatt 1.

1. Tschâng thiân. Das lange Feld.

2. Puán schan thîng. Schwiegbogen auf der Hälfte des Berges.

¹⁰ Cf. *Walravens*, op. cit., 43.

¹¹ His copy is preserved in the Vatican Library, Fondo Borgia Cinese 443.5–6. The title is given as “Qiqiao tu-jie”, while Montucci’s catalogue says “Qiqiao tu hebi”.

¹² Dictionary of the Chinese language. 3 vols. 1815–1823.

3. Pey-thing. Schwiëgbogen mit einer Inschrift.
4. U lào schan. Berg der fünf Greise, Namen eines Berges in China.
5. Kiue kio thiân. Ein winkliches Feld.
6. Zêng leû. Pavillon von zwei Etagen.
7. Fang no. Wohnhaus.
8. Lú thing. Schwiëgbogen auf den Wegen, unter welchen man ausruhet.
9. Schuy yû. Wasserkanne.
10. Yeû thing. Ruheplätze für reisende Staatsbeamte.
11. Zieu ye. Abgefallenes Blatt im Herbste.
12. Me tschuâng, d.i. Tuschbett. Name eines Instruments, worauf der noch angefeuchtete Tusch nach dem Reiben gelegt wird.
13. Py kiá. Instrument um den nassen Pinsel darauf zu legen.

Blatt 2

1. Liâng thing. Schwiëgbogen, um im Kühlen auszuruhen.
2. Mà thy tao. Spaten in gestalt eines Pferdehufes.
3. Dschu tao. Arbeitsmesser, zum harken.
4. Dsó tao. Arbeitsmesser.
5. Tschü tao. Küchenmesser.
6. Kéng leû. Thurm mit Etagen. Doppelthurm.
7. Yuân. Rechtwinkliches Dreyeck.
8. Yûng tao. Ein polirtes Messer, geschliffenes.
9. Thûng tao. Kupfernes oder bronzenes Messer.
10. San schîn schan. Berg der drey Genien in China.
11. Py kiá schan. Names eines Berges in China, der Berg des Pinselgestells heißt. (Siehe Seite 1, Nr. 13)

Blatt 3

1. Chuá tschuân. Ein decorirtes Staatsschiff.
2. Chû tschûan. Schiffe, deren man sich auf den Seen bedient.
3. Liân schuy. Knospe des Lotus (Nymphaea Nelumbo).
4. Chô chua. Geöffnete Lotusblume.
5. Thô. Große Seeschildkröte.
6. Chy yû. Ein aus dem Wasser springender Fisch.
7. Liân ye. Lotusblatt.
8. Liân. Lotusblume.
9. Fâng. Saamenkapsel des Lotus.
10. Thy lân. Henkelkorb.
11. Liân ye. Lotusblatt.

Blatt 4

1. Szü dscheu. Gesandtschaftsschiff.
2. Uân kan fân. Seegel am Maste.
3. Tschûan. Schiff.
4. Yè tú dscheu. Barke mit der man über Flüsse setzt und ide man nachher weiter tragen kann, bis man wieder an ein Wasser kömmt.
5. Tschuân. Ein Schiff, Postschiff.
6. Schy náo khiáô. Steinerne und bedeckte Brücke.
7. Chuân khiáô. Schwiëgbogen-Brücke.
8. Khiáô. Brücke.
9. Khiáô. Brücke.

Blatt 5

1. Dschang. Täfelchen das man in Gegenwart des Kaisers vors Gesicht hält.
2. Kuey. Eben solches Täfelchen von anderer Gestalt.
3. Schy khing. Klingende Steine, deren sich die Chionesen zu Instrumenten der Musik bedienen.
4. Thùng khing. Ein ähnliches Instrument von Kupfer.
5. Py siàn. Pinselbad; Gefäß, um den Pinsel auszuwaschen.
6. Nô chũ phing. Abgerundete Porcellanvase.
7. Tián. Schrank. Buvette.
8. Theû chũ phing. Porcellanvase.
9. Py. Opfergefäß.
10. Dito. dito.
11. Seng. Musikalisches Instrument aus mehreren aufrechtstehenden Flöthenröhren zusammengesetzt.
12. Dschy. Trinkschaale mit Piedestal.
13. Thùng dschung. Metallene Glocke.
14. Kù ziuân. Antiques Wassergefäß.

Blatt 6

1. Kin dschung. Goldene Glocke.
2. Kù ting. Antikes Opfergefäß.
3. Dito. dito.
4. Pey. Agraffe am Gürtel.
5. Ting. Dreifußiges Opfergefäß.
6. Mu yü dschu phân. Waschbecken.
7. Lu cho. Sechseck.
8. Yü zêng. Figur vom kostbaaren Steine Yü (Derber Premit).
9. Paó eùl. Ohrgehäng.
10. Sché cheû. Zielscheibe.
11. Y. Weingefäß im Tempel der Vorfahren gebräuchlich.
12. Dschy. Trinkgefäß.

Blatt 7

1. Tschâ chũ. Theekanne.
2. Chò phên. Feuerbecken.
3. Káy uàn. Deckelterine.
4. Phên. Becken.
5. Dito. dito.
6. Thian ky phing. Vase, die Gefäß des Himmelsglücks genannt wird.
7. Pry. Trinkschaale.
8. Phù thung tha. Thurm bei den Tempeln des Foe oder Buddha.
9. Chua phên. Blumentopf.
10. Uàn. Napf.
11. Chua phing. Blumenvase.
12. Phên. Schussel, Becken.
13. Yáng yan phing. Fläschchen, aus dem die Chinesen Spanischen und Portugiesischen Taback schnupfen.

Blatt 8

1. Ssàn. Sonnenschirm.
2. Mả phay. Pfahl zum Anbinden der Pferde.

3. Kay nân. Deckelnapf.
4. Yuân tscho. Runder Tisch.
5. Dschay kiay phay. Tafel, an welche ein Befehl oder Verbot angeschlagen ist.
6. Yuân lû. Rundes Feuerbecken.
7. Siào yuân tscho. Kleiner runder Tisch, Servante.
8. Tschâ chú. Theekanne.
9. Û dsü teng kho. Medizinbüchse.
10. Dsio pey. Opferschaale.
11. Zü kang. Porcellanvase.

Blatt 9

1. Kay uân. Deckelterine.
2. Uân. Napf.
3. Maó cho. Hohe Stürze oder Gefäßdeckel.
4. San dsu zschên. Kröte mit drei Füßen.
5. Phy kian. Eine Art Umschlagetuch.
6. Chiang lû. Rauchfaß.
7. Dsü paò phên. Kostbares Gefäß, oder Gefäß um Kostbarkeiten darin aufzubewahren.
8. Mu míng dschung. Eine Art Glocke.
9. Fû schíng. Pettschaft.
10. Dschang liân. Zwei gleiche Quadrate neben einander.
11. Py kiá. Instrument, um den nassen Pinsel darauf zu legen. Siehe Seite 1, Nr. 13.
12. Chiang phân. Räucherschaale.
13. Kù thay. Antikes Tringgefäß mit drei Füßen.
14. Yün pân. Blechplatte, deren man sich als Glocke bedient. Sie wird bey der Nacht zum Stundenzählen geschlagen, und auch um Zeichen zu geben.

Blatt 10

1. Mu dschu thay. Hölzerner Leuchter.
2. Yâng dscho thay. Ausländischer Leuchter.
3. Chua y. Gießkanne für Blumen.
4. Dscho dsian. Lichtputze.
5. Yo teù. Feuerbecken zum Aufplätten der Zeuge und Klieder.
6. Yán tschúng. ??
7. Mu dscho ziuân. Hölzerner Leuchter.
8. Thay dschao. Brennele Lampe.
9. Kháng ky. Rost zum Braten.
10. Liân ky. Tischchen zum Nähen.
11. Chiang ky. Räuchertischchen auf den Altären.

Blatt 11

1. Chua phîng. Blumentopf.
2. Lo phîng. Arzeneybüchse.
3. Kung phên. Speiseschüssel.
4. Kián. Zweischneidiges Schwert.
5. Phîng. Vase.
6. Kin zó tao. Feile.
7. Tschâ phîng. Theebüchse.
8. Tschuy. Schlägel.
9. Phîng. Vase.
10. Tân lû. Sublimirbüchse.

11. Py yan chû. Chinesische Schnupftabaksbüchse.
12. Phîng. Vase.
13. Chua phîng. Blumentopf.
14. Dito. dito.
15. Khîn thay. Kasten zu einem Chinesischen Saiteninstrument, das unserem Hackebrett gleicht.

Blatt 12

1. Chua phîng. Blumentopf.
2. Phîng. Vase mit enger Mündung.
3. Yuàn khu chua phîng. Blumentopf mit runder Öffnung.
4. Theû chû phîng. Henkelvase.
5. Thûng phîng. Kupferne Vase.
6. Chua phîng. Blumentopf.
7. Chû. Gefäß um Flüssigkeiten aufzubewahren.
8. Chua phîng. Blumentopf.
9. Yeù dsó chua phîng. Blumentopf mit Untersatz.
10. Py siàn. Pinselbad. Siehe oben Seite 5. Nr. 5.
11. Khîng. Tönender Stein. Siehe oben Seite 5. Nr. 3.
12. Schy tha. Steinerner Thurm.
13. Kù phîng. Antikes Gefäß.

Blatt 13

1. Lîng. Schelle.
2. Scheù Chiang lû. Handbecken zum Räuchern, Räucherschaukel.
3. Kiun thîng. Glockenthurm.
4. Sy kio. Rhinoceroshorn.
5. Thîng ting. Spitze eines Schwiëgbogens.
6. Khiào ting. Spitze eines Tragsessels.
7. Dschu thîng. Offene Halle von Rohr geflochten, wie in den Gärten.
8. Tha ting. Thurmspitze
9. Pá. Egge.
10. Siàn chua dschu thûng. Bambusrohr mit einem Griffe zum Begießen der Blumen.
11. Su py. Weiter Kamm.
12. Ta lu. Trinkflasche aus einem Flaschenkürbiß.

Blatt 14

1. Liân dsó. Lehnstuhl
2. Schy sâng. Steiernes Postament.
3. Schu schü. Bücherschrank.
4. Thang phô dsü. Wärmflasche.
5. Py kiá schan. Siehe Seite 2. Nr. 11.
6. Chô pao. Hülle der Lotosblume.
7. Chiáng kang sò. Stählernes Schloß, Vorlegeschloß.
8. Zü tschin. Kopfkissen von Porcellan. Die Chinesen und Japaner machen sie auch von Fischbein, Holz u.s.w.
9. Khio tschy. Winkelmaaß.
10. Unleserlich im Originale.
11. Sián pàn. Spindel um Fäden aufzuwickeln.
12. Khio píng. Kurbel.

Blatt 15

1. Siao thung. Kleiner Schwiegbogen, kleine Halle.
2. Zian thung. Becher zum Würfeln, oder um Loose daraus zu werfen.
3. Thy tao. Barbiermesser.
4. Dsung. Vogel, der im Fliegen die Beine einzieht. Vielleicht auch Lîng. Wassernuß.
5. Piaò. Öffentlicher Anschlag.
6. Schy sàng. Steinernes Postament.
7. Tschâ thung. Schwiegbogen oder Halle, in der man Thee schenkt.
8. Dsiang kiün dschü. Säule, die vor dem Quartiere des Generals errichtet wird.
9. Thie tha. Eiserne Hechel.
10. Kuan tao. Eine Art Hechel.
11. Liân chua tschün. Lotusknospe.
12. Kò cho. Fruchtkasten.

Blatt 16

1. Zay tschâ. Korb zum Theegeschirr.
2. Zay sang. Korb zum Sammeln der Maulbeerblätter.
3. May chua lân. Korb der Blumenhändler.
4. Ein Stück glattes seidenes Zeug, zum Opfern.
5. Foe scheù. Hand des Gottes Foe, ist der name eine ungestalteten Citronenart, die eienr Hand ähnlich sieht, und von den in Canton wohnenden Europäern le monstre genannt wird. Sie kömmt auch in Zucker eingemacht von dort anch Europa.
6. Chua lân. Blumenkorb.
7. Pho dsy. Eine Art Wasserfrucht, die man gewöhnlich Erdkastanie nennt.
8. Pe cho. Lilie.
9. Pe kua. Melone cantaloups.
10. U chîng schan. Berg der fünf Elemente.

Blatt 17

1. Maó kiá. Haubenstock, um Mützen darauf zu arbeiten.
2. Dito, dito.
3. Kiàn kîng. Ein Stehspiegel, ecran.
4. Dsuy ung y. Ruhebett, chaise longue.
5. Tha tschuâng. Bettgestell.
6. Fang thêng. In einander geschobene Vierecke.
7. Sò. Vorhängeschloß.
8. Pú phîng. Vorstellschirm.
9. Wo teng thay. Japanische Lampe oder Leuchter.
10. Yn siang. Schachtel zum Pettschaft.
11. Yâng khîn. Ausländisches Saiteninstrument.
12. Py teng. Wandlampe.
13. Kin piao. Goldenes Täfelchen zum Papierstreichen.

Blatt 18

1. Dschúng dschy. Doppelter Zweig.
2. Schu teng. Studierlampe.
3. Schuang yü zün. Doppelspitze einer Lanze.
4. Teng thay. Leuchter oder Untersatz einer Lampe.
5. Thian shân ky. Gewöhnlicher Tisch.
6. Py teng. Wandlampe.
7. Kung dscho. Speisetisch.

8. Schuy yan thung. Tabackspfeife, in welcher der Rauch durch Wasser geht. Kalian.
9. Ting. Chinesische Silberbarren. Lingot.
10. Yng teng. Leuchter mit einem Lichtschirme.
11. Po yü. Speisenapf mit einem Deckel.
12. Liân sching. In einander geschobene Dreiecke.

Blatt 19

1. Chua zû. Flaches Gefäß um Blumen hinein zu setzen.
2. Thó chû. Spucknapf.
3. Taó. Siegesstandarte, die dem commandirenden Feldherrn vorangetragen wird.
4. Tu dsó. Bank oder Lehnstuhl für eine Person.
5. Yan tscha. Räuchergefäß.
6. Yao tao. Dolch.
7. Thàn dsü. Filzdecke, Filztapete.
8. Chuâng kin yn. Goldenes Pettschaft.
9. Kao pey y. Stuhl mit hoher Lehne.
10. Fâng dscho. Viereckiger Tisch.
11. Thian shân ky. Gewöhnlicher Tisch.
12. Räuchertischchen auf dem Altare.

Blatt 20

1. Chô nâng. Blütenbeutel des Lotus.
2. Ly. Großer Sonnenhut von Schilf und Blättern geflochten, für die Landleute.
3. Yü lân. Fischkorb.
4. Schy tay. Löffelfutteral.
5. Chiá mà phay. Inschrift, bei der man vom Pferde steigen muß.
6. Yâng king. Europäischer Spiegel.
7. Yü keu. Angelhacken.
8. Liân tao. Sichel.
9. Chô cho. ?
10. Ling phay. Schelle.
11. Dsian thung. Köcher.

Blatt 21

1. Thing. Schwiegbogen, Halle.
2. Feû schuy ngô. Schwimmende Flußgans.
3. Fu. Fledermaus.
4. Yân. Schwalbe.
5. Pe laô. Name eines Vogels.
6. Fey yân. Fliegende Schwalbe.
7. Ky. Henne.
8. Khiuàn. Hund.

Blatt 22

1. Khán yün. Ein mit den Händen auf den Boden rückwärts gestützter, um die Wolken zu betrachten.
2. Ta zing. Ein Mahlerbursche, der Fraben bringt.
3. Dsuy dsieü. Ein Betrunkener.
4. Kuan khy. Jemand, der ein Schachspiel besieht.
5. Thing khîn. Einer, der dem Saitenspiele zuhört.
6. Miân chua. Ein Schlummernder.

7. Pay yüe. Einer der den Mond verehret.
8. Saò chua. Jemand der Blumen pflückt.
9. Tschy mà. Galoppirendes Pferd.
10. Kung chiün. Blumenkasten im Pallaste.

Blatt 23

1. Vên kuang. Gauckler.
2. Sché teù. Scheffel.
3. Thy Chiang. ?
4. Yang shîn. Europäer.
5. Phy lû maó. Bonzenmütze.
6. Yang shîn. Europäer.
7. Yü fu. Eine Art Mütze.
8. Py yan chû. Schnupftabacksnûchse.
9. Chuâ piào. Proclamation auf einer Tafel angeschlagen.
10. Cho. Storch.

Blatt 24

1. Sü. Ein sitzender Vogel.
2. Fey. Ein fliegender Vogel.
3. Schy. Ein fressender Vogel.
4. Míng. Ein singender Vogel.
5. Fân thaô. Cocon einer Raupe.
6. Zing chián niaò. Name eines Vogels.
7. Kuey khiü mà. Ein zu Hause gehendes Pferd.
8. Yo ly. Ein springender Karpfen.

Blatt 25

1. Lûng dscheu. Drachenschiff, auf dem man bei einem Feste im Sommer spazieren fährt.
2. Mân dsay. Beladenes Frachtschiff.
3. Ein Schiff, an dem bemerkt ist Fân das Segel und chua das Steuerruder.
4. Yü leû. Geflochtener Fischbehälter.
5. Khiaô. Brücke.
6. Kù khe dscheu. Zollschiff.
7. Thîng khiaô. Brücke mit einer Kühlungshalle darauf.
8. Khy khiaô. Brücke über einen Canal.

Blatt 26

1. Khy. Henne.
2. Teú. Dieselbe vond er anderen Seite entgegengesetzt.
3. Yuan dey. Ein fliegender Meeresvogel, der sich nur bei Nacht zeigt, und dessen Geschrei Regen verkündet.
4. Yeü yü. Schwimmender Fisch.
5. Zay liân. Einer der Lotusblumen pflückt.
6. Yü yo. Schwimmen des Fisches.
7. Zü tschuân. Bonzenschiff.
8. Y fân fûng sùng. Schiff, das mit einem Segel segelt.
9. Dscheü fâng. Doppelschiff.
10. Chua líng. Gondel.

Blatt 27

1. Yâng thay. Japanisches Lusthaus.

2. Sy yâng thay. Europäisches Lusthaus.
3. Dito, dito.
5. Tá szü zü châng. Schiff der obersten Bonzen.
4. Siê khiã. Schiefe Brücke.
6. Zy khaò puèn lay. Ursprüngliche Ordnung der sieben Stücke aus denen dieses Spiel besteht.
- 7 bis 11. Fu. Fledermäuse.

Blatt 28

1. Dsuy seng schy. Stein des betrunkenen Bonzen, Name eines Felsens in China.
2. Tu dsó ling yân náng thay chû. Der einzeln stehende Felsen Ling yân, der dicht am See Thay chû, in der Provinz Dsche kiang, steht.
3. Zy khaò thû. Bilderbuch von Figuren, die aus den sieben Stücken des gegenwärtigen Spieles zusammengelegt sind.
4. Yüe chiá lào shîn. Der alte Mann, welcher, nach dem Aberglauben der Chinesen, die Heyrathen auf Erden, beym Mondscheine, in ein Buch einträgt. Er steht unter Nr. 5 So phô schü, oder dem Baume der Tänzerinnen, der ebenfalls eine große Rolle in der Chinesischen Mythologie spielt.
6. Liàng shîn tuy tscho zü zy khaò dschy chuá kîng yè. Zwei einander gegenüber sitzende Leute, welche die Veränderungen dieses Spieles von sieben Stücken betrachten, dessen Ende sie selbst sind.

Im Chinesischen Original ließt man noch auf diesem letzten Blatte die Worte Fung tschang tián yn súng. Abdruck des Siegels der Boutique Fung tschang. Wahrscheinlich soll dort das roth gedrückte Siegel des Verlegers stehen.

Nachschrift

Das Casse-tête Chinois oder Chinese Puzzle heißt bei den Chinesen Zy khaò dschy chy, d.i. Spiel der Zusammensetzungen aus sieben Stücken, oder auch Zy khaò thû, Bilder aus sieben Stücken zusammengesetzt. Diese sieben mathematischen Figuren führen bei den Chinesen folgende Namen

1. Tá yuàn. Große Dreiecke, rechtwinklige; zwei Stück.
2. Dschung yuàn. Mittleres rechtwinkliges Dreieck. Eins.
3. Siaò yuàn. Kleine rechtwinklige Dreiecke. Zwei Stück.
4. Fâng. Quadrat; eins.
5. Siê. Verschobenes Quadrat; eins.

Nach der chinesischen Vorrede der letzten Edition dieses Spieles, die im Jahre 1814 in China erschien, bestehet es auf der Lehre vom rechtwinkligen Dreieck. In der ersten Ausgabe befanden sich nur hundert und sechzig zusammengesetzte Figuren; in einer folgenden über zweihundert, die in der gegenwärtigen fast mit hundert vermehret worden sind. Der Herausgeber hat sich nicht genannt, sondern unterschreibt sich unter der Vorrede nur Sang chiá khe [桑下客], Gast unter dem Maulbeerbaume.

In his postscript Klaproth gives the Chinese terms for the seven individual pieces of the game — altogether five because there are pieces of identical shape. He then goes on: "After the Chinese preface of the latest edition of this game, which was published in China in 1814, it is based on the theory of the rectangular triangle. The first edition comprised only 160 compositions, the following one more than 200 which were augmented in the present edition by almost one hundred. The editor did not give his name but signed his preface only by Sangxia ke, 'Guest under the Mulberry Tree'".

Клапрот Ю.

Ци цяо ту хэби (Головоломка из семи частей).

Предисловие и публикация Х. Валравенса

Китайская головоломка «танграм» состоит из семи четырехугольников, из которых составляются различные фигуры. Вероятно, слово «танграм» появилось в европейских языках под влиянием книги Сэма Лойда «Восьмая книга Тан» (1903 г.), в которой он считает, что головоломка возникла в период Тан и сам термин означает «графемы династии Тан». В Европе эта головоломка стала популярной игрой после Второй мировой войны, однако мало кто задумывался об истории ее появления на Западе.

Одно из ранних упоминаний об этой игре появилось в рекламной статье «Берлинской газеты» и относится к 1822 г., где она названа Zi-khao-thu-ho-pi «Составление фигур из семи элементов». Это название является упрощенным вариантом названия, употребленного в переводе Юлиуса Клапрота, китайской инструкции к игре и преподнесенного им кронпринцу Пруссии в 1819 г. В статье приводится несколько китайских изданий пояснений к этой головоломке, в настоящий момент хранящихся в европейских библиотеках. Вполне вероятно, что Ю. Клапрот использовал ксилографический вариант «Ци цяо ту хэби», вышедший в 1813 г. (School of Oriental and African Studies, London). Следует отметить, что перевод Ю. Клапротом названий фигур и инструкции к китайской головоломке не является единственным примером проявления интереса китаиста к этой игре. Известно, что существовал другой немецкий перевод, выполненный А. Монтуччи в 1818 г. (к сожалению, утерян). Этот факт свидетельствует о том, что китайская головоломка «танграм» была не только приятным времяпрепровождением и интеллектуальной игрой, но и предметом научного изучения. Немецкий перевод Ю. Клапрота сохранился в рукописном варианте, который находится в Берлинской государственной библиотеке, куда рукопись поступила из бывшей Прусской королевской дворцовой библиотеки. В статье публикуются текст и факсимиле этой рукописи.

Л.Ю. Тугушева

**Фрагменты раннесредневековых тюркских
гадательных книг из рукописного собрания
Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН**
Публикация, транслитерация и перевод

Среди дошедших до наших дней рукописных материалов на тюркских языках из Центральной Азии встречаются сочинения, относящиеся к числу так называемых «книг судьбы» (гадательных книг). Судя по большому количеству в основном в фрагментарном виде сохранившихся произведений этого жанра, они были распространены в этом регионе и играли заметную роль в общественной жизни. Эти произведения не однотипны и могут различаться в зависимости от того, содержат ли они календарные приметы, толкования снов или иные предсказания различного рода.

Одной из наиболее древних из известных ныне гадательных книг на тюркском языке является обнаруженная в Пещерах тысячи будд близ Дуньхуана гадательная книга, известная под названием *Ырк битиг*, составленная предположительно в конце VIII — начале IX в.¹ Фрагментарные отрывки некоторого числа гадательных книг, относящихся к несколько более позднему времени, представлены в ряде публикаций².

Публикуемые фрагменты по содержанию можно отнести в разряд толкований снов, хотя в одном из них присутствует также календарный признак, выраженный в том, что значение сновидения определяется в зависимости от того, к какому дню двенадцатидневного животного цикла оно относится.

Установлено, что наиболее ранние по времени составления гадательные книги на тюркских языках сохраняли видимую связь с китайскими образцами подобного рода пообий, и прежде всего с так называемой «Книгой Перемен» (*И Цзин*)³. Эта связь наглядно проявляется в том, к примеру, что в *Ырк битиг*, так же как и в «Книге Перемен», текст делится на главки (*гуа*), перед которыми имеются числовые обозначения, указывающие на то, что гадание осуществлялось с помощью костяшек с числовыми символами на гранях или иного рода приспособлений. Признаки связи с «Книгой Перемен» присутствуют также в тексте, опубликованном В. Бангом и А. фон Габен, на что указывают названия глав, хотя и представленных не в той последовательности, в какой они расположены в *И Цзин*.

В публикуемых фрагментах отсутствуют какие-либо следы влияния «Книги Перемен», что, по всей видимости, объясняется некоторым изменением эстетических норм, вызванным перемещением после падения Уйгурского каганата основных

¹ См.: Ырк битиг. Древнетюркская гадательная книга / Пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева. Бюллетень Общества востоковедов РАН, Приложение 4. М.: ИВ РАН, 2004. С. 22–23.

² См.: *Bang W., Gabain A. von. Türkische Turfan-Texte I // SPAW. B., 1929. S. 1–30 + 4 Tabl.; Radloff W.W. Uigurische Sprachdenkmäler. Leningrad, 1928. S. 59–61, № 42; Rachmati G.R. Türkische Turfan-Texte VII // APAW. 12. B., 1937. S. 34; idem. Zur Heilkunde der Uiguren II // SPAW. XXII. B., 1932. S. 34.*

³ Ырк битиг. С. 10–15.

тюркских центров правления к западу и вовлечением тюркских народов в зону влияния иных типов культур, что, как замечено, нашло отражение также в произведениях рассматриваемого типа⁴. С другой стороны, публикуемые фрагменты служат дополнительным и весьма наглядным свидетельством в пользу того, что в среде тюркских народов Центральной Азии сложились собственные традиции составления такого рода пособий, основанные на особенностях хозяйственного уклада и быта данного региона⁵.

Публикуемые фрагменты не содержат каких-либо сведений, касающихся их датировки; о времени их составления можно судить лишь по косвенным данным, как и в отношении большей части такого рода фрагментарных текстов из Восточного Туркестана. Как отмечает проф. Т. Мориясу, проследивший связь между внешними данными раннесредневековых восточнотуркестанских рукописей и датой их составления, существует до 17 признаков, на основе которых можно делать выводы о времени их составления, но наиболее значимым, существенным среди них является характер письма⁶. Среди текстов из Восточного Туркестана, записанных уйгурским письмом, он выделяет четыре типа в зависимости от того, какой тип письма в них представлен: 1) квадратное письмо, 2) полуквадратное, 3) полукурсив, 4) курсив. Он отмечает при этом, что случаи использования квадратного письма в текстах нерелигиозного содержания практически не встречаются. По его наблюдениям, тексты, записанные полуквадратным письмом, датируются X–XI вв., курсивные же тексты относятся к более позднему времени, к XIII–XIV вв.⁷ Публикуемые нами фрагменты записаны полуквадратным письмом и, соответственно, по времени составления могут быть отнесены к X–XI вв.

Выработанные в течение веков традиции составления гадательных книг среди тюркских народов Центральной Азии сохранялись и после распространения в этом регионе ислама, о чем свидетельствуют относящиеся к соответствующему времени тексты данного жанра, несущие в себе следы связи с литературой предшествующего времени⁸.

Язык публикуемых текстов по лексике, грамматическим и прочим показателям фактически идентичен языку текстов, записанных квадратным и полуквадратным письмом, составленных в X–XI вв., и совпадает с данными «Диван-и лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари, что является еще одним свидетельством в пользу того, что публикуемые тексты по времени составления относятся к X–XI вв.

Тексты записаны на обороте китайского свитка с текстом религиозного содержания. Бумага довольно тонкой выделки, желтовато-серая, потемневшая от времени; отчетливо просматриваются линии верже, составляющие 3–4 линии в 1 см. Шифры хранения фрагментов: 1) SI Kr 4b 65, 2) SI Kr 4b 68.

SI Kr 4b 65

Транслитерация

1. kwyskw kwynt' tnkry swynwss'r ly yyrd' 'y(?).....
2. tykyn 'wlwrur . q'r' bwdwn tyru.....
3. t[w]yrlwk y t'ryq 'wydync' bysm'z ////// [t]wqwz yyl bwl.....

⁴ Щербак А.М. Сал-намэ // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1971. М., 1974. С. 174.

⁵ Там же.

⁶ Moriyasu T. From Silk, Cotton and Copper Coin to Silver. Transition of the Currency Used by the Uighurs during the Period from the 8th to the 14th Centuries // Turfan Revisited. В., 2004. P. 228–229.

⁷ Ibid. С. 228–229.

⁸ Щербак А.М. Сал-намэ. С. 171–189; Пантусов Н.Н. Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Вып. I. Книга о счастливых и несчастных днях (Таранчинский текст и русский перевод). Казань, 1897. С. 1–23.

4. l'r 'wql'nyn qyz yn bws byrwr l'r q'r' bwdwn 'mk'klyg bwl.....
5. t'q t' tyz t' b'ryr l'r t's bwdwn t' b'k bwlwr . kydyn yyr.....
6. 'wykwz "q'r brkd' ywl t' kysy 'wywky 'wykws y'twr kwytwk 'r(?) (~'y?) 'w[t?]'///
7. krq l'r ywltwz l'r kwyny ywrym'z . kwyn "y tkry y'rwqy 'wyl'z bwlwr bw "d' l'r ///
8. 'wd kwynt' tkry swynkwss'r cyw b'q lyq bwdwn t' swynkws bwlwr ///
9. bwlq'swr 'yk kyk'n bwlwr bys twyrlwk 'y t'ryq 'wt yymys ///
10. c' bys'r 'wd qwyn 'wykws 'wylwr bynt'tw syz bwlwr . bwykly ///
11. 'yl s'synwr b'kyn 'wylwrwp bwlq'q bwlwr . kysy 'tyn 'yt
12. [y]yywr mynk mynk twym'n twym'n kysy l'r bwlq'syp t'q
13. q' tyz k' t'z 'r l'r q'c'rl'r 'wrwnyn tyn ywrtyndyn "drylw(?)
14. b'rs kwynt' tkry swynk[wss]'r kwyntwn yynk'qd'qy b['kl'r]
15. 'wynkdwn yynk'qd'qy b['k l'r] 'ryk(?) 'wyr'l'dwr l'r q'r' bwdwn b///
16. s'cylyr t'q q' tyz k' b'rw'r l'r bwdwn b'ky bwsws lwq s'q[ynclyq?]
17. [bwlwr] kysy(?) bwlwr(?)

Транскрипция

1. köskü küntä t(ä)ngri süngüšsär li(?) yerdä
2. t(e)gin olurur . qara bodun teril[ür]
3. t[ü]rlüg i tarıy ödinčä bišmaz //// [t]oquz yil bol.....
4. lar oylanın qız-ın boš berür-lär qara bodun emgäklig bol[ur]
5. t[aj]ya-ta tiz-tä barır-lar taš bodun-ta beg bolur . kedin yi[nga]q(?) ///
6. ögüz aqar b(ä)rk-dä yol-ta kiši ölügi üküš yatur kötüg i(?) ot(?)///
7. grx-lar yultuz-lar köni yorımaz . kün ay t(ä)ngri yaruqi öläz bolur bu ada-lar ///
8. ud kün-tä t(ä)ngri süngüšsär čiu bay-lıy bodun-ta süngüš bolur
9. bulyašur ig kegän bolur beš türlüg i tarıy ot yemiš
10. ča bišar ud qoyn üküš ölür bintatu(?)-siz bolur . bü[kli]
11. el šašinur begin ölürüp bulyaq bolur . kiši etin it
12. [y]iyür ming ming tümän tümän kiši-lär bulyašıp tay
13. qa tiz-kä tez-är-lär qačar-lar orunın-tın yurtın-dın ad[r]ılı(?)
14. bars küntä t(ä)ngri süngü[šs]är küntün yıngaqdaqı beg-lär
15. öngdün yıngaqdaqı b[eg-lär] erig(?) örlädür-lär qara bodun b.....
16. sačılur tay-qa tiz-kä barır-lar . bodun begi bušuš-luy saq[inè-lıy bolur?]
17. kiši bolur

Перевод

1. если в год крысы сражаются боги, то в области (букв.: на земле) Ли*.....
2. на [трон] воссядет принц... Простой народ соберется(?) и
3. различные посевы не созреют вовремя, в течение девяти лет
4. своих сыновей и дочерей будут отдавать даром (букв.: впустую); простой народ будет [обречен] на страдания,
5. уйдет в горы, на плато*; будет [назначен] правитель (букв.: бек) из чужеземцев (букв.: от внешнего народа); на западной стороне
6. будут течь... реки, в лесах и на дорогах во множестве будут лежать трупы людей; стада(?)*, растения (?)
7. планеты и звезды не будут шествовать в [должном] порядке; свет божеств Солнца и Луны померкнет*; эти бедствия
8. если боги сражаются в день коровы, то у народа династии (букв.: с названием) Чжоу* будет война
9. будет смута, болезни и недуги; пять видов посевов, растения и плоды

10. созреют [не], коровы (~ крупный рогатый скот) и овцы будут гибнуть во множестве из-за бескормицы (букв.: без ресурсов к жизни?)*; страна Бюкли*
11. собьется [с правильного] пути, казнит своего правителя (букв.: бека) и будет смута; человеческое мясо
12. будут пожирать собаки; тысячи и тысячи, десятки и десятки тысяч людей будут бунтовать
13. и убегут в горы, на плато, отторгнутые от своих мест [пребывания] и от своих жилищ (букв.: юрт);
14. если в день тигра сражаются боги, то правители (букв.: беки) южной стороны
15. и правители (букв.: беки) восточной стороны предпримут (букв.: поднимут) злокозненные [действия](?), простой народ
16. разбежится (букв.: рассеется) и уйдет в горы, на плато; правители (букв.: беки) народа будут в горе и печали,
17. люди будут

Примечания

1. li — *геогр.*, название области (страны); li yul «страна Ли» — одно из названий Хотана (Records I, p. XIII).
6. tiz «возвышенное место, плато; яйла»; turıy art tiz — название возвышенности, плато близ Кашгара (МК 496).
7. öläz «темный, сумрачный, тусклый»; kün tengri yaruqı... öläz boldı «свет божества Солнца... померк» (AY 617, 7); öläs köz «замутненный (вином) взгляд» (МК 42).
8. čiu (*кит.* Чжоу) — название династии, правившей в Китае в 557–580 гг.
10. Слово bintatu/pintatu встречается также в тексте сутры *Алтун ярук* в словосочетании kök önglög bindatu ton (AY 489, 21); возможно, что оно восходит к многозначному санскритскому слову *pinda* и в публикуемом тексте представлено в одном из его значений — «средство к существованию» (MW, p. 625).
- bükli — слово разрушено, и его чтение в дальнейшем может быть уточнено; предположительно название местности, располагавшейся к востоку от границ Тюркского каганата, упоминаемой в орхонских рунических текстах: bükli čöllüg el «страна, находящаяся в степи Бюкли» (КТ, В, 4).
15. Cp. erig «грубый, скверный» (ДТС, с. 177).

SI Kp 4b 68

Транслитерация

1. 'ydyz 'wrwnt'wrtw twys's'r kwyn/k(?) (~kwyr/k?)
2. kym kysy y'vyz kyr ton tuda twys's'r kysy 'r'synda tyl tyr (~t'r?)
3. bwlwr . kym q'yw kysy twylynt' b'k 'r 't 't'l'nwr 'wq
4. kwyr's'r 'ykynty kwyn 't ywl bwlwr . kym q'ywkwysy twylynt'
5. bwyry 'wynyn 'sydwr 'rs'r qwr y's bwlwr . q'yw kysy
6. q'yw kysy [twylyn]t' t'v' mwynwp ywrtwr twys's'r 'syq
7. tw[s]w bw[lwr . q'yw kys]y twylynt' 'wlwq k'yyk kwyr's'r b////
8. l'rd' '///// 'rvys bwlwr . kym swyz wk swvqa ywn[s'r]
9. 'wlwq 'syq bwlwr . kym nynk swl qwly b's twys's'r 'yl
10. l'r tynynsyq bwlwr . kym twylynt' kwyrksyz qwncwyly'r kwyrw
11. twys's'r qwr y's bwlwr . kym 'ydyz 'wrwn 'wyr tyn
12. twys' kwyr's'r 'syq bwlwr . kym twylynt' 'wyrw twrw
13. twys's'r b'y bwlwr . kym twylynt' ywrvnk 't kwyr's'r
14. sww bwlwr qwr y's qylwr . kym twylynt' bwyz twys's'r ywl

15. ywrym'q q' kwyrwr . kym kyntykyn t' ywdwz kwyr'sr ywl
16. ywrym'q q' kwyrwr . kym ywq 'rt' twys's'rywr ywrynm'q q'
17. kwyrwr . kym bqyr y'rtm'q bwls'r "syq bwlwr . kym twylynt' q'r
18. kysyk yyg twys's'r 'wlwq 'wykncw s'vync bwlwr . kym b'/(?)
19. kwyr'sr 'rvys yylp'k bwlwr . kym qylyc kwyr'sr "syq bwlwr
20. kym k'mk' (?) t'ry sy twn kwyr'sr qwty "sylwr . kym
21. qwrwqsyn "z w qyz yl b'qyr kwyr'sr 'lp "syq b'/(?)
22. kwyrwr . kym 'wytkw (?) qylyc 'yrb'k kwyr'sr kwc k' ct
23. bwlwr . kym y'rwq 'ydys kwyr'sr 'mk'k tyn 'wz 'r . kym ym'
24. twylynt' bwry kwyr'sr bk bwq'qw t' bws'lwr . kym ywrwnk
25. qwyn kwyr'sr 'wlwq "syq bwlwr 's 'yckw k' tws'r . kym
26. t 'wyz yn 'wlwq 'v b'rq t' kwyr'sr 'wlwq qwdrwm'q q' kwyrwr
27. kym 'lgynt' q'r 'wyz wm twt'r kwyr'sr bwsws s'qync bwlwr
28. ywrwnk 'wyz wm 'rwk (?) yyyw twys's'r 'wlwq "syq bwlwr . kym
29. ym' "syq bwlwr (?) //
30. [t]wylynt' 'yq'c 'wyr[kyn?]
31. d' k'sylkw yyyw

Транскрипция

1. idiz orunta ortu tüşäsär kün/k (?)
2. kim kişi yavız kir ton tuda tüşäsär kişi arasında til tir (tar?)
3. bolur . kim qayu kişi tülintä beg er at atlanur-uy
4. körsär ikinti kün at yol bolur . kim qayu kişi tülintä
5. böri ünin ešidür ersär qor yas bolur . qayu kişi
6. qayu kişi [tülint]ä tevä münüp yortur tüşäsär asıy
7. tusu b[olur] . qayu [kişi]i tülintä uluy käyyik körsär b[alıq?]
8. larda arviş bolur . kim süz-üg suvqa yuna körsär
9. uluy asıy bolur . kim-ning sol qolı baş tüşäsär el
10. lär tüninsıy bolur . kim tülintä körsiz qunçuylar körtü
11. tüşäsär qor yas bolur . kim idiz orun ör-tin
12. tüşä körsär asıy bolur . kim tülintä örü turu
13. tüşäsär bay bolur . kim tülintä yürüng at körsär
14. sü bolur qor yas qılur . kim tülintä böz tüşäsär yol
15. yorımaq-qa körür . kim kintigin-tä yuduz körsär yol
16. yorımaq-qa körür . kim yoy ertä tüşäsär yor yorınmaq-qa
17. körür . kim b(a)qır yartmaq bulsar asıy bolur . kim tülintä qara
18. kesig yig tüşäsär uluy ögr(ü)nëü sevinç bolur . kim ba'/(?)
19. körsär arviş yelpik bolur . kim qılıè körsär asıy bolur
20. kim kemgä teri-si ton körsär qutı ašilur . kim
21. qoruy-šin az-u qız-ıl baqır körsär alp asıy bol'////
22. körür . kim ötgü (?) qılıç erbäk körsär köç-kä ç(ı)t
23. bolur . kim y(a)ruq idiş körsär emgäk-tin oz-ar . kim ymä
24. tülintä böri körsär bäk buqayu-ta bošalur . kim yürüng
25. qoy körsär uluy asıy bolur aš içgü-kä tušar . kim
26. etöz-in uluy ev barq-ta körsär uluy qudrumaq-qa körür
27. kim el(i)gintä q(a)ra üzüm tutar körsär bušuş saqınc bolur
28. yürüng üzüm erük (?) yiyü tüşäsär uluy asıy bolur . kim /////
29. ymä asıy tu (?).....
30. [t]ülintä ıyaç ör[gin?]
31. da kesilgü (?) yiyü

Перевод

1. если [кому-либо] приснится ставка* на высоком месте (~ на возвышенности), то будет (?);
2. если кому-либо (букв.: какому-либо человеку) приснится, что у него в руках плохая, грязная одежда (букв.: он держит плохую, грязную одежду), то среди людей [возникнут] сплетни*;
3. если кто-либо увидит во сне, что высокопоставленный муж (букв.: бек) выступил [в путь] верхом на коне,
4. то на другой день ему предстоит путь [верхом] на коне; если кто-либо услышит во сне
5. волчий вой, то будут убытки и потери; если кому-либо
6. если кому-либо приснится, что он скачет верхом на верблюде, то будет прибыль и удача;
7. если кто-либо увидит во сне большого оленя (~ марала)*, то в(?)
8. произойдет колдовство; если кто-либо увидит [во сне], что он умывается чистой водой,
9. то будет большая прибыль (удача); если кому-либо приснится рана на его левой руке,
10. то в странах будет спокойствие*; если кто-либо увидит во сне некрасивых принцесс,
11. то будут убытки и потери; если кто-либо увидит [во сне], что он спускается с высокого места (парн.) (~ с трона)*,
12. то будет прибыль; если кому-либо приснится во сне, что он поднялся [во весь рост],
13. то станет богатым; если кто-либо увидит во сне белую лошадь,
14. то будет война и причинит убытки и потери; если кому-либо приснится во вне хлопчатобумажное полотно,
15. то увидит [это] к отправлению в путь; если кто-либо увидит во сне язв(?) на пупке,
16. то увидит [это] к отправлению в путь; если кто-либо увидит во сне, что он преодолел вершину*, то увидит [это] к предсказанию(?) (~ к гаданию);
17. если кто-либо найдет [во сне] медные деньги, будет прибыль; если кому-либо приснится во сне
18. черная лихорадка*, будет великая радость (парн.); если кто-либо
19. увидит (?), будет колдовство (парн.); если кто-либо увидит [во сне] меч, будет прибыль;
20. если кто-либо увидит [во сне] шубу из шкуры мыши(?)*, его удачливость (~ счастье) возрастет; если кто-либо
21. увидит [во сне] свинец или красную медь, будет великая прибыль и
22. он увидит (?); если кто-либо увидит [во сне] острый* меч или пилу*, в кочевьях
23. будет джуг; если кто-либо увидит [во сне] треснутую посуду, избежит (спасется от) страданий; если же
24. кто-либо увидит во сне волка, освободится от пут и оков; если кто-либо увидит [во сне] белую
25. овцу, будет большая прибыль, он попадет на пиршество (букв.: еду и питье);
26. если кто-либо [во сне] увидит себя в большом доме со двором, то это — к обретению большого счастья*;
27. если кто-либо увидит [во сне], что держит в руке черный виноград, то будут горе и печаль;

28. если увидит, что ест белый виноград (?), будет большая прибыль;
 29. также будет прибыль; [если] кто-либо
 30. [увидит] во сне деревянный трон
 31., что ест *kesilgü* (?), то

Примечания

1. Возможно, что в данном случае имеет место нестандартное начертание слова *ordu* в форме *WRTW* (*ortu*). Основанием для такого предположения служит то, что в данном тексте встречаются также другие случаи непоследовательного и нетипического распределения знаков *T//D*; ср.: *orunta* наряду с *arasinda* (стк. 1), *tuda* вместо ожидаемого *tuta* (стк. 1) и др.

2. *til tir* — по-видимому, здесь представлен один из вариантов начертания встречающегося в раннесредневековых текстах словосочетания *til tar*, имеющего значение «сплетни, клевета» (см. ТТ VII, 27, 3).

7. *uluḡkeḡik*: букв. «большой олень», но нельзя исключать того, что данное словосочетание могло обозначать определенный вид оленя по аналогии с *uluḡang* «лось» (тофалар.), «марал» (тувин., см.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 439).

10. *tininsiy* «спокойный, умиротворенный»; предположительно образовано от глагольной основы *tin-* «успокаиваться» + *-in-* (рефлексив) + *-siḡ* (аффикс, образующий отглагольные имена с атрибутивным значением).

11. Второй компонент парного словосочетания *orun ör* «возвышенное место; трон» может быть соотнесен с основой *ör-* в словах: *öri* «возвышенный» (ТТ VII, 40, 39) и *örgin* «трон», но различие между элементом *ör-* в слове *örgin* и тем же элементом в словосочетании *orun ör* состоит в том, что в первом случае этот элемент выступает в роли глагольной основы (*örgin* = *ör-* + *-gin* — аффикс, образующий отглагольные имена со значением результата действия — СИГТЯ, с. 326, 446), во втором случае является одним из компонентов в парном сочетании имен. Возможно, что здесь имеет место достаточно редко встречающийся случай употребления одной и той же основы в значении как глагола, так и имени в зависимости от окружения; ср.: *qa* «место для складывания вещей; вместилище, тара» (МК 205, 537) и *qa-* «складывать» (МК 554); *yar* «овраг, яр» (МК 505, 511), *yar-* «раскалывать» (МК 469) и т.п.

16. *yoḡ* «возвышенность, возвышенное место» (МК 446); *yor yorinmaq* — рефлексив от *yor yormaq* «гадать, предсказывать»; в фонетически преобразованной форме глагол *yor-* сохранился в некоторых современных тюркских языках: *жору* — *тмс жору* «разгадывать (сон)»; *жорушы* «гадатель, предсказатель» (*Махмудов Х., Мусабаев Г.* Казахско-русский словарь. Алма-Ата, 1954. С. 178).

18. *qara kesig yig* букв. *qara* «черный» + *kesig yig* «лихорадка» (Uig II, 68, 5); выражение в целом, скорее всего, обозначает определенную болезнь и образовано по типу *sariḡkezig* «желтуха» (МК 197) и др.

20. *kemgä*(?) — чтение слова предварительное; возможно, что по происхождению оно связано с представленным в современном турецком языке словом *keme*, обозначающим разновидность мыши (*mus decumanus*) (Турецко-русский словарь. М., 1977. С. 531).

22. *erpäk* — отглагольное имя, состоящее из основы глагола *erpä-* «пилить, распиливать» (МК 139) и аффикса *-k(//q)*, образующего отглагольные имена со значением орудия действия, предмета определенного назначения и т.п. (СИГТЯ, с. 456): *oturaq* «мебель для сидения, сиденье», *qayraq* «точило», *yataq* «постель», *qaraq* «крышка» и др. (СИГТЯ, с. 456, 469); *ötgü*(?) «острый» — может быть сопоставлено с представленным в современных тюркских языках прилагательным *ötkir* «острый», образованным от того же, что и в слове *ötgü*, корня *öt-* «проникать».

26. Представленное в этой фразе глагольное имя *qudrumaq*, судя по его семантике, образовано не из глагола *qudur-* «усердствовать», зафиксированного в «Словаре тюркских наречий» Махмуда Кашгари (МК 307), а от имени *qut* «счастье, удача» с помощью глаголообразующего аффикса *-(V)r-*, многозначного аффикса *-u-* + *-maq* (аффикс, образующий имена от глаголов). Нетипическое начертание именной основы слова в форме QWD вместо QWT, по-видимому, вызвано причинами, указанными в примеч. 1 к данному тексту.

Сокращения

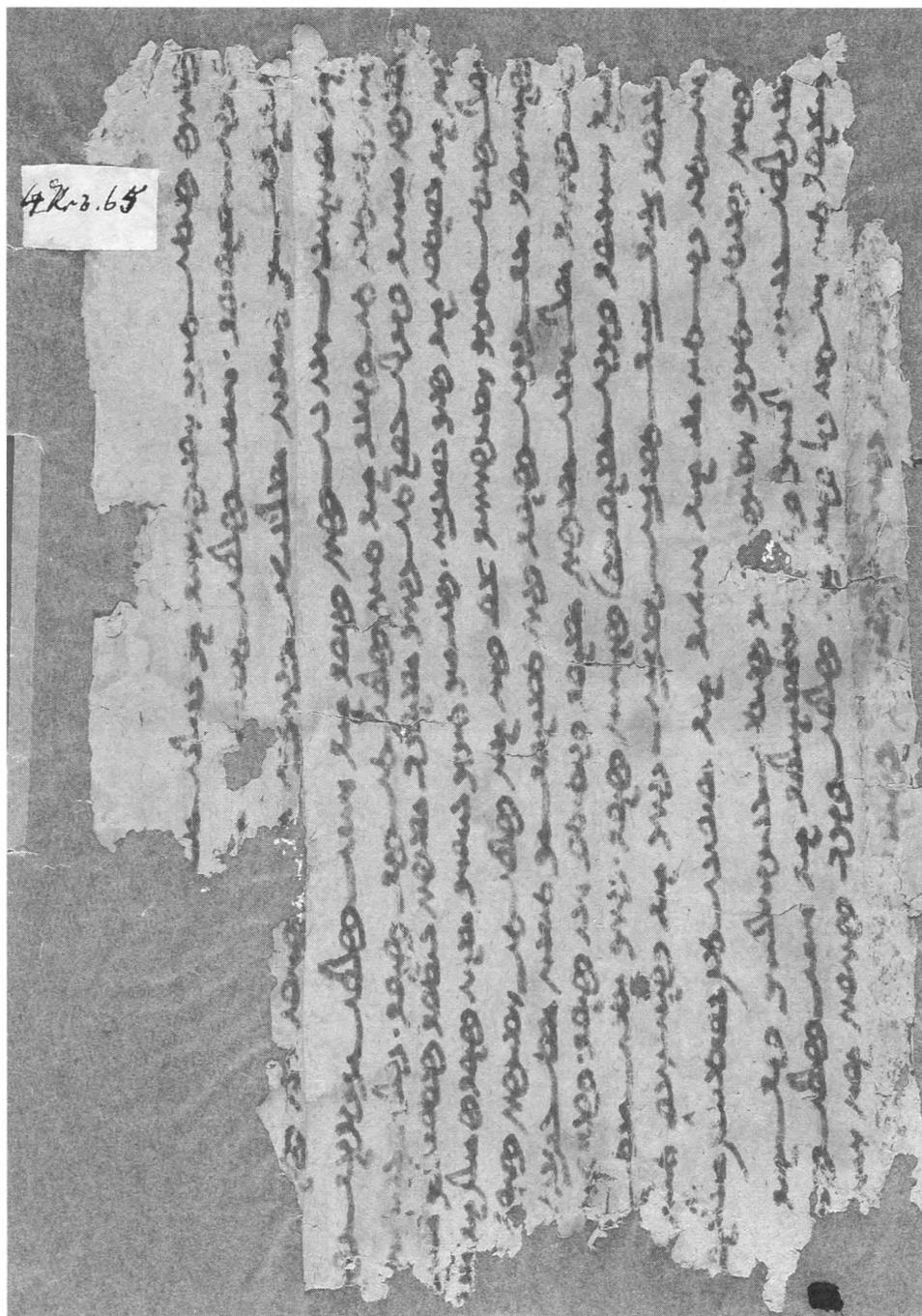
- АРАУ — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse
 АУ — Altun yaruq (тюркская версия сутры *Suvarṇaprabhāsa*)
 МК — Maḥmūd Qāṣṣarī. Dīvān luḡāt at-türk
 MW — *Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary*. Oxf., 1899
 Records — *Beal S. Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*. Vol. 1–2. L., 1884
 SPAW — Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse
 TT VII — *Rachmati G.R. Türkische Turfan-Texte VII // АРАУ*. 12. В., 1937
 Uig II — *Müller F.W.K. Uigurica II // АРАУ*. III. В., 1910
 ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969
 КТ — Памятник в честь Кюль-тегина
 СИГТЯ — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. М., 1988

Summary

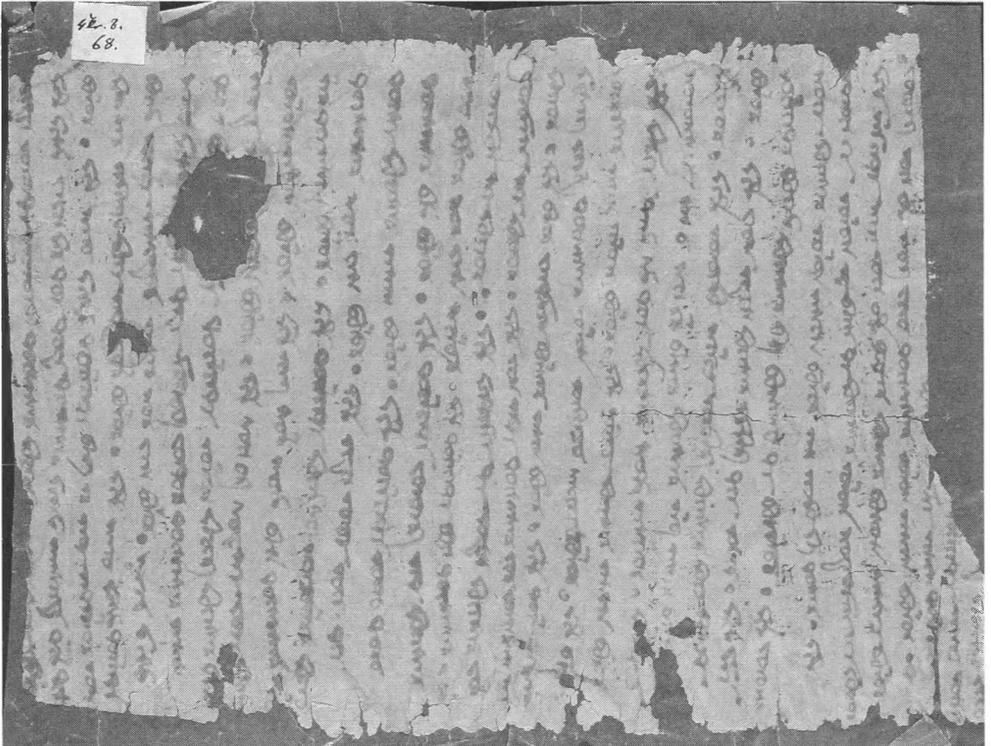
L. Yu. Tugusheva

Fragments of the Early Medieval Turkic Books of Omens from St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, RAS

This article represents the first publication of two fragments of early medieval Turkic books of omens. This type of literary works is rarely found among the ancient writings from Eastern Turkestan, which are, for the greater part, works of the religious content. Books of omens are outstanding thanks to the fact that they, as well as the official documents, quite often reflect the real features of the mode of life and are defined as “Folk-Literature”.



1) Фрагмент SI Кр 4b 65



2) Фрагмент SI Kp 4b 6

А.Е. Иванов

Богобоязненность *ходящих прямыми путями*
(к вопросу о происхождении и точном значении
чжоуских категорий *дэ* 德 и *вэй* 威儀)

Часть I
«Категория *дэ*»

Введение

Положение дел с исследованием религиозного мировоззрения в древнем Китае таково, что данную область синологии, по-видимому, проще отстроить заново, чем пытаться выправить, скорректировать и перекомпоновать всю громадную, но совершенно аморфную массу наработанного в ней научного материала в мало-мальски осмысленное целое. Достаточно сказать, что даже относительно онтологических оснований и характера взаимосвязи между двумя центральными направлениями древнекитайской религиозной мысли — культом верховного божества Шан Ди 上帝 или Тянь 天¹, с одной стороны, и культом предков — с другой, синология по сей день так и не выработала сколько-нибудь ясного представления. Основная причина этого коренится не в чем ином, как в отсутствии надлежащего внимания к проблеме исследования категориального аппарата древнего мировоззрения — проблеме, без решения которой данное направление синологии обречено без конца балансировать на шаткой грани между наукой и эссеистикой.

Вероятно, подобное положение вещей в той или иной степени характерно для всех древневосточных дисциплин. Так, *именно* в отсутствии удовлетворительной ясности в понимании категорий древнеегипетского религиозного мировоззрения А.О. Большаков видит основную проблему современной египтологии: «Несмотря на то, что изучение религии и мировоззрения является одной из важнейших ее составных частей и количество работ на эти темы огромно, в основе своей они имеют очень традиционный характер, в значительной степени сложившийся еще в прошлом веке. <...> Существующая традиция меньше всего ориентирована на выявление онтологической основы рассматриваемых представлений, о которой предпочитают просто не говорить»².

¹ Показателен уже сам — утвердившийся в научной литературе — способ передачи двух этих ипостасных имен верховного божества чжоусцев: первое из них *неизменно* передается в транскрипции (Шан Ди), второе же — *исключительно* в переводе («Небо»). Дополнительную прелесть этой эклектике придает то обстоятельство, что перевод словосочетания Шан Ди 上帝 — «Вышний Бог», «Всевышний» — не вызывает ни малейших сомнений, тогда как значение «Небо» закрепилось за иероглифом Тянь 天 едва ли ранее восточночжоуской эпохи (771–256 гг. до н.э.). Во всяком случае, *такое* определено не являлось исходным значением данного иероглифа.

² *Большаков А.О.* Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001. С. 17–18.

По сути, единственной на сегодняшний день серьезной попыткой всестороннего исследования категориального аппарата древнекитайского религиозного мировоззрения является монография В.М. Крюкова «Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу». Среди множества достоинств этого труда *в качестве важнейшего* следует указать на то, что — отдавая должное филологическому анализу источников — автор последовательно рассматривает их с точки зрения антропологии, понимаемой им в принятом в западной научной литературе широком значении данного термина. В.М. Крюков пишет:

«...современный уровень научных задач синологии требует дополнить филологическое толкование более широкой антропологической интерпретацией источников, принимающей в расчет не только их конкретное содержание, но и ту незримую духовную среду, которая их формировала.

Филолог оперирует лингвистическим контекстом письменных памятников; антрополог, сверх того, воссоздает контекст культурно-исторический, не замыкающийся пределами отдельного объекта письма. Этим он устанавливает смысловую и функциональную связь этого объекта с другими феноменами, существующими в данной культуре. Антрополог, таким образом, имеет дело не просто с „синтаксическим целым“, но с „целостностью в целостности“³.

И далее:

«...в условиях свойственного китайской культуре духовного доминирования классической нарративной традиции чрезмерный крен в сторону филологического метода нередко приводит к прямому перетолкованию исторического материала: работая с источниками Инь и Западного Чжоу, мы всегда оцениваем их сквозь призму классического письменного наследия и вольно или невольно приписываем их создателям умственный склад позднечжоуских и ханских сочинителей. Чтобы избежать подобного переноса понятий, чреватого „конфуцианизацией“ архаики, необходимо модифицировать методологическую задачу исследования. Вопрос „что значат изучаемые категории и символы?“, который составляет основу филологического анализа, следует переформулировать в антропологическом духе: как они значат? Каковы те культурно-исторические предпосылки, которые определяют их дискурсивную выразительность?»⁴.

В целом значение данной работы В.М. Крюкова таково, что позволяет без тени сомнения считать ее одним из высших достижений мировой синологии за всю ее историю. Сказанное, разумеется, вовсе не означает бесспорности как общих выводов, так и отдельных истолкований, предложенных в книге; но — лишь исключительную важность озаменованного ею *первого шага* на многотрудном пути к адекватному пониманию древнекитайской культуры, поскольку — как справедливо констатировал А.О. Большаков — никакой «альтернативы долготу и мучительному исследованию категорий современная наука о древности не имеет»⁵.

Обращаясь к системе категорий древнекитайской культуры, можно с уверенностью утверждать, что — по крайней мере, начиная с западночжоуского времени (1045–771 гг. до н. э.) — центральное место в ней занимало понятие *дэ* 德. Достигнутый в синологии за полтора последних столетия уровень понимания данной категории может быть продемонстрирован на бесчисленном количестве вполне однообразных примеров. Поэтому ограничусь только одним. Вот четыре варианта английского перевода предложения, оперирующего понятием *дэ* 德 и взятого наудачу из первого попавшегося древнего текста («Шан шу» 尚書, глава «Шао гао» 召誥):

³ Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 41.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Большаков А.О. Человек и его двойник. С. 17.

Ци вэй ван вэй цзай дэ юань 其惟王位在德元.

1. He who occupies the throne of royalty should be pre-eminent in **virtue**⁶.
2. It is for him who is in the position of king to overtop all with his **virtue**⁷.
3. Being king, his position will be (at the head of virtue =) that of a leader in **virtue**⁸.
4. In being king, let him take his position in the primacy of his **virtue**⁹.

Первый из представленных переводов выполнен в 1846 г., второй — в 1865 г., третий — в 1950 г., четвертый — в 1995 г. Стоит ли говорить, что полуторавековое единодушие специалистов в трактовке категории дэ 德 как «virtue» обусловлено отнюдь не кристальной ясностью ее — *всем и всегда очевидно* — содержания.

Аналогичного рода единодушие царит и в российском китаеведении, где дэ 德 столь же неизменно трактуется как «благая сила», «добродетель» или «благодать», с обескураживающей, но непрременной оговоркой о том, что не следует, конечно, вкладывать в эти понятия привычные для иудеохристианского сознания смыслы. То обстоятельство, что подобные *маловразумительные и вполне произвольные* значения никогда и никем не были (да и не могли быть) доказаны, равным счетом никого не смущает, поскольку в силу своей крайней неопределенности они с большим или меньшим успехом удовлетворяют подавляющему большинству оперирующих понятием дэ 德 контекстов¹⁰. Что, разумеется, никоим образом не может служить доказательством их *правильности*.

Посвятив обсуждению понятия дэ 德 отдельную, в высшей степени содержательную главу¹¹, В.М. Крюков *также* не избежал его традиционной трактовки как «благой силы» и «благодати». Убедительно демонстрируя ущербность ряда альтернативных филологических толкований, автор усматривает причину их неудовлетворительности главным образом «в том, что они замыкаются на отдельно взятом знаке, не принимая в расчет его более широкого идеологического фона»¹². И хотя значение культурного контекста, обнаруживающего реальные связи той или иной категории с другими (да и всей антропологической перспективы в целом), в самом деле трудно переоценить, вряд ли все же субъективное несовершенство тех или иных филологических интерпретаций свидетельствует об объективном несовершенстве самого метода.

Что же касается вопроса о происхождении категории дэ 德, то, согласно авторской концепции, он — хоть и с известными оговорками — вполне однозначно решается в пользу чжоусцев:

«С лингвистической точки зрения, термин дэ 德, который употребляется в иньских гадательных надписях, практически никак не связан с категорией дэ, получившей хождение в письменных источниках раннего Чжоу. Во всяком случае, ни одному из специалистов по

⁶ Medhurst W.H. The Shoo King, or the Historical Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Chinese Empire. Shanghai, 1846. P. 246–247.

⁷ Legge J. The Shoo King, or The Book of Historical Documents // The Chinese Classics. Vol. III, pt II. Hongkong–London, 1865. P. 432.

⁸ Karlgren B. The Book of Documents // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950. № 22. P. 51.

⁹ Nivison D.S. An Interpretation of the Shao Gao // Early China. Berkeley, 1995. Vol. 20. P. 182.

¹⁰ Говоря о бездоказательности, я имею в виду то, что подобные трактовки не только не находят себе ни малейшей поддержки в идеографии соответствующего иероглифа (ни в одном элементе которого невозможно усмотреть и намек на обозначение им понятий вроде «блага», «добра», «силы» или «дара»), но и пребывают в резком противоречии с его определением, содержащемся в таком авторитетном и непрерываемом источнике, как словарь Сюй Шэня 許慎 (55–149) «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 (см. примеч. 27).

¹¹ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 217–248.

¹² Там же. С. 238.

древнекитайской эпиграфике до сих пор не удалось выявить семантическую преемственность между иньским и западночжоуским дэ. А между тем отчетливая внутренняя связь между понятиями двух исторических периодов существовала. <...> Наличие такой связи доказывается не анализом частных лексических нюансов указанных терминов, а сопоставлением их места в системе религиозных обрядов династий Инь и Западного Чжоу»¹³.

«... у нас нет оснований отрицать всякую преемственность между чжоуским дэ и иньским прото-дэ. По моему убеждению, такая связь существует, но она носит не узко лингвистический, а скорее культурно-символический характер»¹⁴.

В противоположность представленному заключению одной из главных целей настоящей статьи является не *просто* «выявление семантической преемственности между иньским и западночжоуским дэ», а прямое утверждение их абсолютной тождественности, причем в первую очередь «с лингвистической точки зрения», основывающейся *именно* на «анализе частных лексических нюансов указанных терминов». Необходимость возвращения к данному вопросу обусловлена очевидной невозможностью установления *достоверного исходного значения* категории дэ 德 при ошибочной идентификации исторического и религиозного контекста, непосредственно связанного с ее формированием.

Уже одно отсутствие в синологии удовлетворительной ясности относительно содержания чжоуского дэ 德 способно — в качестве наиболее вероятного своего объяснения — приводить к мысли об изначально слабом понимании (а отсюда и не особенно внятном словоупотреблении) данного термина *самими* чжоусцами. Последнее обстоятельство всего естественнее было бы интерпретировать как обычный результат такого повсеместно распространенного и хорошо известного явления, как перенос вполне конкретного и точного понятия одной религиозно-культурной традиции в другую.

Поясню сказанное на простом, но достаточно показательном примере древнееврейского понятия *tehom* («бездна»), многократно встречающегося в библейских текстах:

Ты обнажил лук Твой по клятвенному обетованию, данному коленам. Ты потоками рассек землю. Увидевши Тебя, вострепетали горы, ринулись воды; **бездна** дала голос свой, высоко подняла руки свои (Авв. 3. 9–10).

Видели Тебя, Боже, воды, видели тебя воды, и убоялись, и вострепетали **бездны**. Облака изливали воды, тучи издавали гром, и стрелы Твои летали. Глас грома Твоего в круге небесном; молнии освещали вселенную; земля содрогалась и тряслась (Пс. 76. 17–19).

Опираясь на традиционные толкования, прийти к сколько-нибудь адекватному пониманию понятия *tehom*, как, впрочем, и содержания обеих представленных цитат в целом, совершенно невозможно. Комментаторская традиция предлагает видеть в них аллюзии на одно из двух судьбоносных событий в истории *народа Божия*, отсылая к соответствующим цитатам из книг *Шемот* и *Иеошуа*:

И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше; воды же были им стеною по правую и по левую сторону (Исх. 14. 21–22).

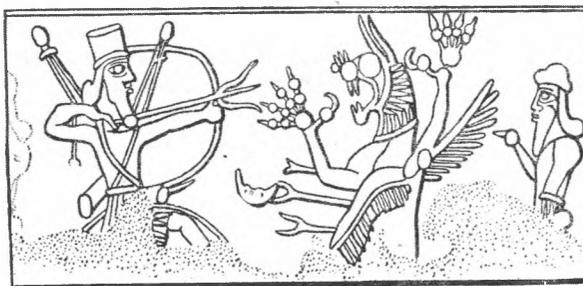
Итак, когда народ двинулся от своих шатров, чтобы переходить Иордан... Вода, текущая сверху, остановилась и стала стеною на весьма большое расстояние от города Адама, который подле Цартана; а текущая в море равнины, в море Соленое, ушла и иссякла (И. Нав. 3. 14–16).

¹³ Там же. С. 44.

¹⁴ Там же. С. 238.

Таким образом, понятие «бездна» трактуется традицией как метафорическое обозначение вод Красного моря (или реки Иордан), расступающихся по воле Божией перед спасающимся бегством (или идущим в наступление) народом Израиля, хотя в представленных описаниях обоих событий трудно усмотреть даже намек на какую-либо битву между Богом и означенными водами.

Между тем слово *tehom* с лингвистической точки зрения является точным соответствием аккадскому имени древнейшей вавилонской богини-праматери *Tiāmtu(m)* (*Тиамат* — букв. «Море»), персонифицируемой в образе морского чудовища, с которым сражается Мардук в начале сотворения мира. По мнению У. Кассуто, в древнем Израиле представление о мифическом, но вполне конкретном образе вавилонской Тиамат трансформировалось в абстрактное физическое понятие «бездна»¹⁵. Если в целом (в кратчайшей исторической перспективе) так все, несомненно, и оказалось, то в отношении обсуждаемых цитат из *Хаваккуж* (Книга пророка Аввакума) и *Теиллим* (Псалтирь) справедливость данного суждения не только не очевидна, но даже сомнительна. В самом деле, неужели Бог *обнажает лук и мечет стрелы* в «физическое понятие»? Неужели «физическое понятие» — *трепещет, подает голос свой, высоко поднимает руки свои*? Следует ли видеть во всех этих фигурах речи одни только поэтические метафоры? Чтобы самым серьезным образом усомниться в этом, достаточно одной прорисовки оттиска цилиндрической глиняной печати с изображением сражения вавилонского бога Мардука с чудовищем Тиамат¹⁶ — этого излюбленного сюжета всей ближневосточной глиптики от Месопотамии и Элама до Палестины и Анатолии:



Вот, она — «бездна *tehom*» с *высоко поднятыми руками* и, судя по открытой пасти, явно *подающая голос свой*; вот, он — *Бог, обнаживший лук*, и — *стрела*, грозящая поразить означенную *бездну*. Иными словами, в цитате из Аввакума «бездна *tehom*», судя по сопровождающим ее фразеологизмам, столь гармонично соотносящимся с представленным изображением¹⁷, остается еще, по-видимому, вполне

¹⁵ Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библийские исследования. Сб. ст. М., 1997. С. 129.

¹⁶ Литин Л.А., Белов А.М. Глиняные книги. Л., 1956. С. 265.

¹⁷ При желании можно, разумеется, соотнести обсуждаемые цитаты и с их гипотетическими литературными источниками, например с соответствующими фрагментами вавилонской поэмы «Энума элиш» («Когда вверху...» — «Энума элиш». Поэма о сотворении мира / Пер. В. Афанасьевой // Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии / Пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. М., 1981. С. 39–41.):

Он лук избрал оружием в битве,
Изготовил стрелы, тетиву приладил.
Вышел Владыка, вперед устремился. <...>
К Тиамат яростной путь свой направил. <...>
Друг на друга пошли Тиамат и Мардук, из богов он мудрейший,

конкретным (и вполне аутентичным) чудовищем сторонней мифологической традиции.

Таким образом, в рассмотренных цитатах из *Хаваккук* и *Теиллим*, по-видимому, запечатлен тот первый — *переходный* — этап адаптации иудейской традицией вавилонского представления о богине Тиамат, когда последнее заимствовалось еще в своем более или менее широком оригинальном контексте (со всей очевидностью и обнаруживающем себя в соответствующих фигурах речи цитированных библейских источников), в силу чего — по крайней мере, в формальном отношении — оно выглядит еще вполне адекватным своему оригиналу, почерпнутому в чужой мифологической традиции. В дальнейшем, быстро и окончательно утрачивая свою связь с ним, древнееврейское *tehom*, действительно, превращается сначала в более или менее отвлеченное обозначение *вод бунтующего моря*, а затем уж и — натурально — в абстрактное физическое понятие *бездна*:

Нисходил ли ты во глубину моря, и входил ли в исследование **бездны**? Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной? Обозрел ли ты широту земли? Объясни, если знаешь все это (Иов 38. 16–19).

Господи! милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков! Правда Твоя как горы Божии, и судьбы твои — **бездна** великая! Человеков и скотов хранишь Ты, Господи! (Пс. 35. 6–7).

Очевидно, что представленный экскурс не имеет ни малейшего отношения к компаративистике, склонной проводить параллели между формально сходными (но имеющими порой принципиально различное содержание) вещами и явлениями в разных культурах, поскольку аккадская Тиамат и древнееврейская «бездна» — просто-напросто *одна и та же «вещь»*.

По моему глубокому убеждению, с подобным явлением мы сталкиваемся и в случае с древнекитайским понятием *дэ* 德, обнаруживающим признаки полной *типологической идентичности* с известным библейским представлением о «хождении прямыми путями». И лучшим тому подтверждением служит аналогичная *типологическая идентичность*, которой отмечены соответствующие корреляты обоих понятий — древнекитайская категория *вэй* и 威儀 и библейское понятие «богобоязненность». Но стоит ли этому особенно удивляться?! Ведь тождественным в обеих традициях был даже *контекст* существования указанных парных категорий, причем как в широком (религиозное мировоззрение в целом), так и в узколитературном (сходные общностью содержания пассажи канонических текстов) смысле этого понятия. Наконец, в точности совпадает *сама уникальная парадигма* культур древнего Китая и древнего Израиля, в равной мере осознавших свое становление через созданный ими *исторический миф*, сделавшийся движущей силой их развития¹⁸. Вот почему в ходе дальнейшего изложения я буду по возможности акцентировать данные обстоятельства соответствующими цитатами и рассуждениями, что *так же и по тем же причинам* не имеет ничего общего с компаративистикой, как и представленное выше сопоставление *tiāmtu(m)–tehom*.

Ринулись в битву, сошлись в сраженье. <...>
Он пустил стрелу и рассек ей чрево,
Он нутро ей взрезал, завладел ее сердцем.
Ее он осилил, ей жизнь оборвал он.
Труп ее бросил, на него наступил он.

¹⁸ По справедливому замечанию Я. Ассмана, «прошлое, закрепленное и интериоризованное до состояния обосновывающей истории, есть миф совершенно независимо от того, фиктивно оно или действительно» (Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М., 2004. С. 80).

В связи с вышеизложенным должно быть понятно, что если вопрос «*Как следует понимать означенную „глобализацию“ в сфере фундаментальных категорий религиозного мировоззрения столь далеких друг от друга культур?*» легко отводится ссылкой на рамки заявленной в названии статьи темы, то вопрос о том, *когда таковая «глобализация» впервые себя обнаруживает*, напротив, приобретает первостепенный характер.

Целью настоящей статьи является представление аргументов в пользу предлагаемых *точных значений* древнекитайских категорий *дэ 德* («хождение прямыми путями») и *вэй 威儀* («богобоязненность») и их определено *иньского происхождения*. Под последним я подразумеваю лишь то обстоятельство, что в указанных выше значениях данными понятиями оперировали уже иньцы.

Первая часть статьи целиком посвящена категории *дэ 德*. Ее предлагаемое значение представляется мне *единственным* значением данного понятия, в котором оно используется как в иньской и западночжоуской эпиграфике, так и в позднейшей литературной традиции доханьской эпохи. Другое дело, что — воспринятая чжоусцами от предшествовавших им иньцев — она до известной степени истерлась и абстрагировалась, претерпев к ханьскому времени метаморфозы, типологически идентичные превращению аккадской богини *Тиамат* в абстрактную древнееврейскую «бездну».

Категория *дэ 德*

О том, насколько точным было первоначальное чжоуское понимание иньского *дэ 德* — *так же как в случае с древнееврейским *tehom**, — с уверенностью судить довольно трудно. То обстоятельство, что содержащие иероглиф *дэ 德* контексты доханьских письменных источников в целом не противоречат иньскому его значению (что будет продемонстрировано ниже), может свидетельствовать как о том, что понимание это было достаточно глубоким и полным, так и — всего лишь — о вполне естественной осторожности и предусмотрительности чжоуских *неофитов* в словопотреблении очень важного, но не очень ясного для них понятия, заимствованного в чужеродной религиозно-культурной традиции. Очевидно, однако, что в том и в другом случае признаки и свойства этического императива должны оказываться исконной принадлежностью *уже иньского* понятия *дэ 德*, а потому не могут не обнаруживать себя как в соответствующих контекстах *цзягувэнь*¹⁹, так и в самой идеографии данного иероглифа.

Вообще говоря, в своем *первом приближении* значение того или иного иньского иероглифа должно определяться (по крайней мере, предполагаться) исходя из семантики составляющих его графических элементов. Игравшую же роль *второго приближения*, классическую (контекстную) дешифровку следует рассматривать как способ подтвердить, уточнить или опровергнуть оное; причем в последнем случае результат такого *второго приближения* должен приниматься не иначе как вкупе с представлением мало-мальски убедительной альтернативной трактовки идеографии.

1.

У иньцев идеограмма *дэ 德* имела вид  и состояла из изображения пары расставленных в шаге ног  (*чи 彳*) с очевидным значением «идти» и изображения глаза, перпендикулярного расположенному над ним вертикальному штри-

¹⁹ *Цзягувэнь* 甲骨文 — «надписи на гадательных костях».

ху-указателю — 𠄎 с не менее очевидным значением «смотреть прямо перед собой». Обычно в словарях *цзягувэнь* последняя идеограмма и отождествляется с иероглифом 直 «прямой; прямо»²⁰. В сумме указанные значения складываются в представление о некоем «прямом хождении» или «хождении прямыми путями», исходя из которого, можно предположить, что в функции предикатива иероглиф 𠄎 (德) должен был (или, во всяком случае, мог) иметь исходное значение «ходить прямыми путями», а в именной — соответственно — означать сами эти «прямые пути». При этом факультативное предположение о том, что под «прямотой» *путей* 𠄎 (德) надлежит разуметь не буквальную их *прямолинейность*, а праведность (правильность, истинность), не кажется особенно смелым. Таким образом, — взятая сама по себе — **идеография обсуждаемого иероглифа (сообщающая его значение в первом приближении) очевидно свидетельствует в пользу того, что иньское его понимание было вполне тождественно чжоускому.**

2.

Что касается анализа иньского словоупотребления идеограммы 𠄎 (德), то он, на мой взгляд, окончательно убеждает в том, что иньцы вкладывали в обозначаемое данным знаком понятие то же высокое религиозное морально-этическое значение, что и унаследовавшие его чжоусцы. Тем не менее, как уже говорилось, данная точка зрения не разделяется подавляющим большинством специалистов. Едва ли не единственным исследователем, высказывавшим ее с известной решительностью (но, к сожалению, без должной убедительности), был американский синолог Д. Нивисон, чьи примеры и аргументы вместе с необходимыми уточнениями и замечаниями (а также в существенно отличной — от авторской — компоновке и акцентуации) будут представлены ниже. Согласно же господствующему на сегодняшний день в синологии мнению — формализованному или по большей части никак не артикулированному (но оттого ничуть не менее очевидному), — иньский знак 𠄎 к чжоускому понятию 德 никакого отношения не имеет²¹. Замечу, однако, что — кроме «глубокой убежденности» сторонников данного мнения — обнаружить в его основании что-либо более предметное решительно не удастся.

1) Наиболее целесообразным представляется начать анализ иньского словоупотребления иероглифа 𠄎 (德) с рассмотрения личного имени, которое носил последний иньский царь Ди Синь 帝辛, получивший в поздних чжоуских источниках оскорбительное прозвище «Подхвостник» (Чжоу 紂). То было имя Шоу дэ 受德 — «Обретший *прямые пути*», «Восприявший *прямые пути*» или «Удостоившийся *прямых путей*»²². Являясь *интимным*, данное имя принадлежало к разряду так называемых *цзя-мин* 假(假)名 — «имен, даваемых *ребенку на счастье*»²³. В «Люй-ши чунь-цю» в главе «О соответствии существу дела» (Дан у 當務)²⁴ читаем:

²⁰ Цзягу вэньбянь 甲骨文編 (Иероглифический словарь надписей на гадательных костях). Пекин, 1965. С. 497.

²¹ См., напр.: Мацумару, Такасима. Кокоцу мондзи дзисяку со:ран (Свод толкований иероглифов, встречающихся в иньских гадательных надписях). Токио, 1993. С. 53.

²² Здесь и далее я буду неизменно переводить иероглиф 德 в предполагаемом из его идеографии значении «прямые (истинные) пути; ходить прямыми (истинными) путями» — для максимального удобства проверки его «на прочность» во всех рассматриваемых контекстах.

²³ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 295.

²⁴ Люй-ши чунь-цю 呂氏春秋 (Вёсны и осени господина Люя). Цз. 11.4 // Чжу цзы цичэн 諸子集成 (Собрание сочинений философов). Пекин, 1958. С. 111.

紂之同母三人。
其長曰微子啓。
其次曰仲衍。
其次曰受德。

受德乃紂也。
甚少矣。

紂母之生微子啓
與仲衍也尚為妾。
已而為妻而生紂。

紂之父紂之母
欲置微子啓
以為太子。

太史據法而爭之。曰。
有妻之子
而不可置妾之子。

紂故為後。
用法若此。
不若無法。

Чжоу был третьим сыном [Ди И] от одной и той же матери. [Ее] старшего [сына] звали *вэйский*²⁵ Цзы-ци («Дитя, *разверзающее ложесна*»)²⁶. Следующего звали *чжун-Янь* («Преданный господину,²⁷ *второй*»). И последнего — Шоу дэ («Восприявший прямые пути»).

Шоу дэ — это и был Чжоу, и был [он] — самым младшим [из трех братьев].

Когда мать Чжоу рождала [его старших братьев] *вэйского* Цзы-ци и *чжун-Яня*, [она] была еще побочной женой [Ди И]. Чжоу [же она] родила, когда уже стала главной [его] женой.

Отец Чжоу и мать Чжоу намеревались возвести на трон *вэйского* Цзы-ци, считая [именно его] законным престолонаследником. [Однако] начальник придворных летописцев и астрологов, ссылаясь на Закон, воспротивился этому, говоря:

«Когда имеется сын от *главной* жены, — нельзя возводить на престол сына от жены *побочной*».

Вот почему Чжоу стал престолонаследником.

— Чем пользоваться Законом подобным образом, — лучше [вовсе] не иметь [никакого] Закона.

Сомневаться в достоверности приведенного в данном фрагменте имени Шоу дэ (受德), равно как и в характере его трактовки авторами «Люй-ши чунь-цю», совершенно невозможно. В устах современников Люй Бу-вэя (III в. до н.э.) словосочетание *шоу дэ* 受德, несомненно, имело значение высочайшей моральной оценки и вполне могло бы сопровождать в качестве хвалебного эпитета даже имена таких кумиров конфуцианской традиции, как Вэнь-ван или Чжоу-гун. **Определенно же негативный** по отношению к Чжоу Синю (как и к обстоятельствам, приведшим к его воцарению) **контекст практически исключает даже гипотетическую возможность измышления** для него **подобного — сугубо позитивного — имени**. К тому же достоверность сведений, содержащихся в представленном выше фрагменте, неплохо подтверждается синхронными эпиграфическими источниками эпохи благочестивого царствования Ди И — *этого* «Асархаддона» древнекитайской истории. Так, гадательные надписи, по-видимому принадлежащие его жене (царице), не только подтверждают правильность имени ее старшего сына (Цзы-ци 子啓), но даже и сам факт *особой* — верно и

²⁵ В гадательных надписях старший сын Ди И 帝乙 фигурирует исключительно под именем Цзы-ци 子啓. Вот почему иероглиф *вэй* 微 (известный в качестве одного из древнейших иньских топонимов), предваряющий это имя в «Люй-ши чунь-цю», почти наверняка представляет собой название удела, пожалованного царевичу *вместо* законного престолонаследия. К тому же присутствие в посмертном имени (каковым, несомненно, и является имя *Вэй* Цзы-ци 微子啓) названия удела, которым управлял его носитель, выглядит наиболее органично и естественно.

²⁶ В обоснование предложенной в переводе трактовки иероглифа *ци* 啓 замечу, что его *буквальное* значение — «распахнуть дверь; открыть проход» — вкупе с тем обстоятельством, что он, как правило, обнаруживается в именах именно *старших* сыновей, наводит на мысль о его изначально, возможно, сугубо терминологической функции — отражать факт *первородства*. Если это так, то имя Цзы-ци означает *просто* «Сын-первенец», «Старший сын».

²⁷ «Шоу вэнь цзе цзы» определяет иероглиф *янь* 衍 как «водные потоки, верноподданчески спешащие к морю» (衍: 水朝宗于海也). Вот почему личное имя Янь 衍, по-видимому, означает: «Преданный *зову* господина (подобно тому как водный поток безоговорочно предан *призывающему его* морю)».

Здесь и далее толкования иероглифов из словаря «Шоу вэнь цзе цзы» даются по изданию: Шоу вэнь цзе цзы у цэ Сюй Сюань дэн 說文解字五册徐鉉等 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») в пяти книгах с добавлением толкований Сюй Сюаня. Шанхай, 1935.

точно отмеченной в «Люй-ши чунь-цю» — *обеспокоенности* царственных родителей судьбой предполагаемого наследника (вспомним: «Отец Чжоу и мать Чжоу [оба] хотели возвести на трон *вэйского Цзы-ци*, считая [именно его] законным престолонаследником»)»²⁸:

乙卯卜貞子啓亡疾	В день <i>и-мао</i> , гадая, вопрошали: «Цзы-ци не заболет?»
...辰卜貞[子]啓亡疾	В день ...-чэнь, гадая, вопрошали: «[Цзы]-ци не заболет?»
.....[有]疾 «.....заболеет?»
.....啓亡疾 «.....-ци не заболет?»
丁丑卜子啓各 亡禍	В день <i>дин-чоу</i> гадали: «Цзы-ци, попав в засаду, не пострадает?»

В том же собрании надписей — в качестве личных имен того времени — засвидетельствованы и такие иероглифы, как *вэй* 微 (знак, служивший также названием географической / административной единицы и, скорее всего, именно в этом качестве вошедший в состав имени старшего царевича *Вэй Цзы-ци*), *янь* 衍 (едва ли не разнопись *янь* 衍 из имени второго сына Ди И — *чжун-Яня* 仲衍) и, наконец, *шоу* 受 (первый из двух иероглифов имени Шоу дэ 受德)²⁹.

С точки зрения лексикографии иньское происхождение имени *Шоу дэ* 受德 не может вызывать каких-либо сомнений. Дело в том, что в эпиграфике Инь иероглиф *шоу* 受 как раз и встречается преимущественно в составе словосочетаний, типологически идентичных рассматриваемому. Таковы *употребительнейшие* иньские словосочетания *шоу ю* 受又 / 受出 (受祐) «получать поддержку свыше» и *шоу нянь* 受年 / *шоу хэ* 受禾 «получать урожай». Так что характер грамматической структуры словосочетания *шоу дэ* 受德 вполне очевиден и однозначен. Остается лишь внести необходимые уточнения в саму передачу глагола *шоу* 受 словом «получать», ни в малейшей степени не отражающим ритуально-коммуникативную сущность описываемого им акта. Последний, если обратиться к иньскому иероглифу *шоу* 受 —

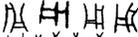
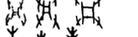
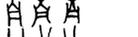


передан посредством изображения двух рук и расположенного между ними жертвенника, идеограмма которого обычно превратно истолковывается как «лодка»³⁰. Важно

²⁸ Ли Сюэ-цинъ 李學勤. Ди И шидай-ды фэй ван буцы 帝乙時代的非王卜辭 (Нецарские гадательные надписи эпохи Ди И) // Каогу сюэбао 考古學報 (Археологический журнал). Пекин, 1958. № 1. С. 45.

²⁹ Там же. С. 57.

³⁰ Данная идеограмма обнаруживается во многих иньских иероглифах, обозначавших разные виды жертвоприношений (*ю* 用, *син* 興, *нань* 南), а также — реализуемую посредством их — сакральную коммуникацию между человеком и божеством как *таковую* (*фань* 凡 и *шоу* 受):

<i>ю</i> 用		(153)
<i>син</i> 興		(105)
<i>нань</i> 南		(273)
<i>фань</i> 凡		(517)
<i>шоу</i> 受		(196–197)

В круглых скобках — номер страницы по «Цзягу вэньбянь» (см. примеч. 20).

Практически полная идентичность иньского начертания иероглифов *фань* 凡 (жертвенник) и *чжоу* 舟 (лодка) указывает на генетическое (сущностное) тождество обоих предметов. Последнее обстоятельство вкпе с красноречивой идеографией самого знака невольно напоминает об известных особенностях жертвенника древних израильтян. Переносимый на двух специальных (влагаемых в расположенные по его сторонам кольца) шестах, без которых он, вообще говоря, не мыслился, этот жертвенник «плыл» над

отчетливо сознавать то обстоятельство, что в отображаемом подобным образом акте «получения» каждый из двух его участников (каждая из двух рук) — «дающий» и «получающий» — последовательно выполнял обе означенные функции: **дающий** свыше — *прежде получил нечто (жертву)* снизу, **получающий** же — сам *прежде дал*. Ничего, кроме **взаимообмена со сферой сакрального**, рассматриваемая идеограмма не отображает. Вот почему она в принципе была в состоянии — даже и *сама по себе* (без всяких дополнений) — выступать в качестве личного имени, означая при этом не какого-то абстрактного «Получателя» *неизвестно чего*, а «Получателя **заслуженного** (достойным в религиозном отношении поведением и в первую очередь безупречным исполнением ритуалов) **воздаяния свыше**»³¹. Вот почему, переводя словосочетание *шоу нянь* 受年 (или *шоу хэ* 受禾) словами «получать урожай», нужно ясно понимать, что речь идет о *такого рода* «получении», *принципиальная* возможность которого жестко обусловлена неким предшествующим ему ритуальным деянием (конкретной ли жертвы, благонравного ли поведения — не важно). Получение обильного урожая связывалось, таким образом, не с произвольным благоволением божества, а с поддержанием *правильной* ритуальной коммуникации с ним, *гарантировавшей* его благоволение. Поэтому один из наиболее распространенных вопросов иньских гадательных надписей — N受年 («N получит урожай?»), где N — название географической / административной единицы, — был, по сути своей, равнозначен вопросу «В порядке ли находится ритуальная коммуникация правителя N с сакральным миром?».

Все сказанное в равной мере относится к словосочетанию *шоу ю* 受又 / 受出 (受祐) «получать поддержку свыше». Согласно Сюй Шэню, иероглиф *ю* 祐 синонимичен знаку *чжу* 助, составленному из идеограмм *ли* 力 и *цзюй* 且 с соответствующими значениями «сила» и «стол предложения» (т.е. особого рода жертвенник). Но «сила жертвоприношений», собственно, и состояла в *гарантированном* ими получении (*шоу* 受) поддержки свыше (*ю* 祐).

Что касается имени **Шоу дэ** 受德, то оно, по-видимому, выражало родительскую надежду на то, что нарекаемый им ребенок, утвердившись в надлежащем служении Богу и собственным покойным предкам, «обретет» (*шоу* 受) — *в качестве закономерного воздаяния свыше* — «**прямые пути**» (*дэ* 德), *ходя которыми* сможет наилучшим для *последующей (загробной) жизни* образом исчерпать свое земное существование.

Необходимо также отметить, что — столь гармонично вписываясь в ряд синхронных типологически идентичных словосочетаний со значением обретаемых свыше благ, каковыми являются словосочетания *шоу ю* 受又 / 受出 (受祐) «получать поддержку» и *шоу нянь* 受年 / *шоу хэ* 受禾 «получать урожай», — имя **Шоу дэ** 受德,

головами своих носильщиков подобно «**священной ладье**», которую он к тому же, скорее всего, непосредственно и символизировал:

И сделай жертвенник из дерева ситтим длиною пяти локтей и шириною пяти локтей, так чтобы он был четырехугольный, и вышиною трех локтей <...> И сделай шести для жертвенника, шести из дерева ситтим, и обложи их медью. **И вкладывай шести его в кольца, так чтобы шести были по обоим бокам жертвенника, когда нести его** (Исх. 27. 1–7).

³¹ Возможно, отголоски *именно такого* понимания иероглифа *шоу* 受 и позволили конфуцианским редакторам «Шан шу» 尚書, для которых знак *дэ* 德 в личном имени хулимого ими Ди Синя был едва ли не нестерпим, безболезненно сократить его до односложного *шоу* 受, под которым последний иньский царь неизменно и выступает в указанном памятнике. Впрочем, не исключено, что имя *Шоу дэ* 受德 могло сокращаться на письме до *Шоу* 受 уже при жизни его носителя. Примеры такого рода иньских сокращений известны во множестве. Так, имя наиболее почитаемого предка *иньцев* Чэн Тана 成唐 фигурирует в *изягуэнь* то в виде односложного *Чэн* 成, то столь же односложного *Тан* 唐.

кроме прочего, еще и недвусмысленно свидетельствует об употреблении иероглифа 德 в именном его значении уже в иньское время³².

Вероятно, использование идеограммы 德 в личных именах иньцев не исчерпывалось одним только рассмотренным случаем Ди Синя. Жао Цзун-и 饒宗頤 в своей статье «Иероглиф 德 в надписях на бронзе»³³, отмечая, что иероглиф 德 в его еще иньском написании 𠄎 (без компонента 心 «сердце») встречается в качестве имени уже на очень ранней западножоуской бронзе (времени Чэн-вана — по датировке Чэнь Мэн-цзя, 1024–1004 гг. до н.э.), делал на основании этого вполне резонное предположение о том, что соответствующие слово и понятие должны были быть к тому времени уже *достаточно старыми*. Достаточно старой (иначе говоря, *иньской*) могла быть *тогда* и сама традиция его использования в составе личных имен, хотя достоверных данных на сей счет как будто не имеется.

2) Жао Цзун-и был также одним из первых исследователей, прямо указывавших на тождество значений чжоуского 德 и его иньского прототипа. Так, в одном из параграфов упомянутой выше статьи — полностью продублированном автором в его вышедшей тремя годами позднее работе «Концепция бога и идея нравственного поведения»³⁴ — Жао Цзун-и рассматривает три иньские гадательные надписи: в двух из них он трактует идеограмму 𠄎 как синоним иероглифа 得 («получать»), а в третьей — в традиционно понимаемом *чжоуском* значении 德, обоснование которого заключает утверждением о том, что «**в действительности в том, что идеограмма 德 в значении «(royal) virtue» обнаруживается в шанских надписях, нет никакой проблемы**»³⁵.

Впрочем, в рамках обсуждаемой Жао Цзун-и проблематики данный вопрос имел достаточно второстепенный характер. Целью статьи ученого об иероглифе 德 было доказательство тождества его значения в надписях на западножоуской бронзе и в ранних литературных источниках. Хотя данный предмет, в свою очередь, второстепенен для целей настоящего исследования, здесь целесообразно сказать несколько слов о методе предложенного Жао Цзун-и доказательства, поскольку таким же в точности способом и приблизительно в то же время доказать аналогичное тождество для 德 иньских гадательных надписей попытался Д. Нивисон. Доказательство Жао Цзун-и основывается на наличии в чжоуской эпиграфике (в частности, в *цзиньвэнь*³⁶) «общеупотребительных словосочетаний» (*гуаньюй* 慣語), многократно встречающихся в древнейших письменных канонах, таких, как «Шан шу» и «Ши цзин». В качестве таковых автор указывал словосочетания *чжун дэ* 中德, *юань дэ* 元德, *цзин дэ* 敬德, *мин дэ* 明德. Согласно его логике, коль скоро одинаковые фразеологизмы с иероглифом 德 встречаются и в западножоуской эпиграфике, и в чжоуских классических памятниках, то тождественно и употребляемое в них понятие 德.

³² По данному вопросу В.М. Крюков высказывается следующим образом: «Грамматический анализ показывает, что иньское „де“ (или — прото-де) почти всегда выступает в предложении в роли предикатива. Использование этого иероглифа в иной функции не исключено, но в нашем распоряжении нет серийных контекстов, в которых такое употребление являлось бы бесспорным. В этом главное отличие иньского „де“ от своего чжоуского эквивалента — тому присуща исключительно именная функция» (Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 235).

³³ *Jao Tsung-i. The Character te in Bronze Inscriptions // Barnard N., ed. The Proceedings of a Symposium on Scientific Methods of Research in the Study of Ancient Chinese Bronzes and Southeast Asian Metal and Other Archaeological Artifacts, October 6–10, 1975. Melbourne, 1976. P. 145–154.*

³⁴ *Jao Tsung-i. The Concept of God and the Idea of Morality // Academia Sinica. Bulletin of the Institute of History and Philology. Shanghai, 1978. Vol. 49, pt 1. P. 77–100.*

³⁵ *Jao Tsung-i. The Character te. P. 154.*

³⁶ *Цзиньвэнь* 金文 — «надписи на бронзе».

Как было сказано, аналогичным методом, но теперь уже для доказательства идентичности значения иньского и чжоуского 德 воспользовался Д. Нивисон, представивший в 1976 г. в Гарварде размноженную на ксероксе (и совершенно недоступную широкому читателю) статью «Can These Bones Live?». В формате кратких тезисов содержание ее было изложено в более поздней статье того же автора³⁷. Здесь и далее все иньские надписи приводятся по изданию Сима Кунио³⁸, маркируемому (по образцу статьи Д. Нивисона) символом (S).

Утверждаемое Д. Нивисоном тождество значений иньского 德 и чжоуского 德 выводится им из факта наличия в иньской эпиграфике целого ряда словосочетаний, хорошо известных по чжоуским литературным источникам. В окончательном, скорректированном автором виде ряд этих словосочетаний, поименованных — со ссылкой на выражение Жао Цзун-и (*гуаньюй* 慣語)³⁹ — «общеупотребительными словосочетаниями», выглядит следующим образом:

Словосочетания с 德	Иньская надпись	Литературные примеры
дэ син 德馨	S 320.2. 通 XII 4	Шан шу 30 酒誥 11
юань дэ 元德	S 320.4. 明 1370	Шан шу 32 召誥 22
сан дэ 喪德	S 320.4. 外 237	Шан шу 30 酒誥 3
чжэнь дэ 朕德	S 320.4. 甲 2304	Шан шу 29 康誥 10
цзи дэ 吉德	S 320.4. 佚 640	Цзо чжоуань 文公 18/9
цзин дэ 敬德	S 320.4. 拾 5.1	Шан шу 32 召誥 10, 16–17
дэ чжэнь 德正	S 320.3. 存 2.326	Шан шу 18 高宗彤日 4

К сожалению, Д. Нивисон не сформулировал первого и важнейшего вывода из *самого факта* наличия данной совокупности словосочетаний. А между тем *он один уже* со всей очевидностью указывал на то, что ранние чжоусцы не владели *свободным* словоупотреблением понятия 德. Дело в том, что в западночжоуской эпиграфике иероглиф 德 фигурирует в без конца повторяющихся, *подозрительно однообразных* словосочетаниях, круг которых не намного шире иньского набора, представленного Д. Нивисоном. По сути, к последнему у чжоусцев добавились лишь словосочетания: *бин дэ* 秉德 «держаться *прямых путей*», «руководствоваться *прямыми путями*»; *чжэ дэ* 哲德 «утвердиться в *хождении прямыми путями*», «постичь *прямые пути*»; *мин дэ* 明德 «уразуметь / уяснить *прямые пути*»; *шуай син дэ* 帥型德 «следовать *прямыми путями [предков]*», «брать пример с *прямых путей, [которыми ходили предки]*»; *шу дэ* 淑德 «очищаться в *хождении прямыми путями*», «очищаться на *прямых путях [предков]*»⁴⁰. Но если половина чжоуских «общеупотребительных словосочетаний», содержащих иероглиф 德, обнаруживается в иньских гадательных надписях (пусть даже и в единичных случаях), то это может означать только то, что данное сакральное понятие было, несомненно, воспринято чжоусцами от иньцев, причем без *особенно ясного* его понимания, вследствие чего предусмотрительные и аккуратные *неофиты* и старались употреблять его в составе заведомо осмысленных

³⁷ Nivison D.S. Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions // Early China. Berkeley, 1978–1979. Vol. 4.

³⁸ Сима Кунио 島邦男. Инкэ бокудзи соруй 殷墟卜辭綜類 (Корпус иньских гадательных надписей). Токио, 1967.

³⁹ В закавыченном переводе Д. Нивисона — «customary phrases».

⁴⁰ Само по себе данное обстоятельство еще вовсе не доказывает *действительного* отсутствия означенных фразеологизмов в обиходе иньцев. В самом деле, довольно трудно ожидать обнаружения в гадательных надписях вопросов вроде: «Мне держаться *прямых путей*?», «Я уразумел *прямые пути*?», «Брать ли мне пример с *прямых путей, которыми ходили предки*?» Прочая же иньская литература, где подобные словосочетания могли бы встречаться, до нас не дошла.

«правильных» словосочетаний, сложившихся в лоне родной им религиозно-этической традиции, или типологически им подобных⁴¹.

Что же касается общего вывода Д. Нивисона о том, что представленные им иньские словосочетания с иероглифом 德, имеющие хорошо известные соответствия в чжоуской письменной традиции, свидетельствуют в пользу того, что **иньская идеограмма 德 обладала значением, «полностью аналогичным тому, которое имеет этот термин в раннечжоуских текстах»**, то он представляется мне бесспорным⁴².

Справедливость данного утверждения с наибольшей наглядностью может быть продемонстрирована на примере первого словосочетания из «ряда Д. Нивисона» — 德辛 卜 料 (德馨) — «благоухание (аромат) хождения прямыми путями». Поскольку — в отличие от самих отождествлений и производимых из них выводов — переводы Д. Нивисона представляются мне по большей части сомнительными, я сопровождаю их параллельными собственными. Д. Нивисон предлагает сопоставить обрывок иньской надписи ...*ван дэ син жо...* 王德馨若 (S 320.2. 通 XII 4)

Надпись	Перевод Д. Нивисона	Перевод А.И. Иванова
.... 王德馨若	...the king's <i>te</i> , been granted, is approved.	... благоухание царского хождения прямыми путями приятно [божеству]? ⁴³

с соответствующими выражениями из следующих литературных источников чжоуской эпохи: 1) «Шан шу», глава «Цзю гао»; 2) «Шан шу», глава «Люй син» и 3) «Цзю

⁴¹ Точно так же, как древние израильтяне, скорее всего видевшие в аккадском имени Тиапат недифференцированную невнятную «бездну», но — *на всякий случай* — сопровождавшие слово *tehom* искони связанными с ним выражениями вроде «тодала голос свой», «высоко подняла руки свои», уже не могли быть *пойманы* на слабом понимании используемого ими термина: как было показано выше (см. Введение к наст. ст.), цитата из Аввакума при ее сопоставлении с представленным отгиском глиняной печати вполне могла бы свидетельствовать и о том, что ее автор ясно понимает, что *tehom* — это никакая не абстрактная «бездна», а вполне конкретное чудовище Тиапат.

⁴² Критика данной точки зрения, в частности высказанная В.М. Крюковым и связанная с единичностью случаев употребления указанных словосочетаний в иньской эпиграфике (см.: В.М. Крюков. Текст и ритуал. С. 234–235), на мой взгляд, малоубедительна, начиная уже с исходного ее тезиса о **строгости толкования** знаков *изягуэнь*, якобы обеспечиваемой **исключительно серийностью** оперирующих ими контекстов. Надписи, содержащие, к примеру, иероглифы *бинь* 賓 или *ю* 侑, исчисляются сотнями. Однако же *изягуэнь* вроде ...賓于 N или ...侑 N 三牛 сам В.М. Крюков переводит как «...совершить [ритуал] *бинь* для N?» или «...принести в жертву ю N трех быков?». Вот и вся «строгость толкования» соответствующих идеограмм, обеспечиваемая «серийностью» случаев их употребления. Что толку от «**строгости**» *подобного «толкования»*? Перевести один самоочевидный из структуры предложения предикатив, за которым следует предлог и имя предка, словами «совершить [ритуал] *бинь*», а другой — за которым после беспредложного имени предка находится второе дополнение («три быка») — словами «**принести в жертву ю**» можно было бы и по единственному контексту. «**Строгости толкования**» при этом было бы ровно столько же, так что отсутствие «серийности» никак, по-видимому, на нее не влияет. С другой стороны, если — *шутки ради* — приписать иероглифу *бинь* 賓, скажем, значение «обратиться задом», то — поскольку ни один контекст не вступит с таковым в формальное (грамматическое) противоречие — вся «серийность» его словоупотреблений подтвердит оное *с той же самой «строгостью»*, что и значение «совершить ритуал».

⁴³ Вариант: «...благоухание *прямых путей* царя одобрено [в вышних]?»

По понятным причинам я не могу здесь останавливаться на обсуждении проблемы «*утвержденности* или *вопросительности*» иньских гадательных надписей. Этой проблеме посвящена статья: Qiu Xigui. An Examination of Whether the Charges in Shang Oracle-Bone Inscriptions are Questions // Early China. Berkeley, 1989. Vol. 14. P. 77–114, сопровождаемая широкой полемикой по данному вопросу — Ibid. P. 115–172.

чжуань», 5-й год Си-гуна⁴⁴. Поскольку перевод двух первых примеров находится в недоступной для меня статье «Can These Bones Live?» и, скорее всего (по обыкновению ее автора), ограничивается в каждом случае одним единственным предложением, а третий пример гораздо логичнее рассматривать в содержащем его оригинальном контексте «Шан шу» (чем в цитирующем его «Цзо чжуань»), привожу соответствующие фрагменты в собственном переводе:

а) «Шан шу», глава «Цзю гао» (尚書, 酒誥)⁴⁵:

弗惟德馨香祀
登聞于天
誕惟民怨
庶羣自酒
腥聞在上

Не жертвоприношения *аромата хождения прямыми путями* поднимались в [приятное] благоухание Тяню⁴⁶, а — лишь ярость [озлобленного] народа.

Толпы черни упивались вином, [и лишь] смрад [их злодейств — один —] распространился в вышине.

б) «Шан шу», глава «Люй син» (尚書, 呂刑)⁴⁷:

苗民弗用靈
制以刑
惟作五虐之刑
曰法殺戮無辜
爰始淫為
劓剕椽黥
越茲麗刑
并制
罔差有辭
民興胥漸
泯泯莽莽
罔中于信以覆
詛盟
虐威庶戮
方告無辜于上
上帝監民
罔有馨香德

[Царь] народа *мяо*, не внемля *Всемогущему*, управлял [своим народом] посредством [одних лишь] наказаний.

Учредив пять видов жесточайших наказаний и назвав [это] Законом, [он] стал убивать и казнить [ни в чем] не повинных людей. Тогда-то впервые распространилась практика отрезания носа и ушей, кастрации и клеймения.

В это время подвергались наказаниям [даже] повиновавшиеся [всем высочайшим] повелениям; и не имевшие [никакого] греха — бывали осуждены⁴⁸.

Люди же, взяв в обыкновение наблюдать [все эти] казни, [быстро] пришли в полное смятение и расстройство и — разуверившись в верности и честности⁴⁹ — стали нарушать [все свои] клятвы и договоренности.

Измученные страхом [*живые* и все] множество *казненных* со всех сторон зывали к *Всевышнему* о своей невинности.

Всевышний, склонив [Свой] взор к народу [*мяо*], не учуял [*в нем*] благоуханного *хождения прямыми путями*⁵⁰; запах же, распро-

⁴⁴ Данная ссылка на «Цзо чжуань» в контексте обсуждаемой Д. Нивисоном проблематики выглядит, по меньшей мере, странно. Хотя приводимая фраза в «Цзо чжуань» действительно присутствует, она там представляет собой цитату из «Шан шу» (глава «Цзюнь Чэнь»), на что недвусмысленно указывают и вводящие ее слова «В Чжоу шу сказано...».

⁴⁵ Шан шу цзинь гу вэнь чжушу 尚書今古文注疏 («Шан шу» в записи новыми иероглифами с комментариями и пояснениями к ним [Сунь Син-яня]) // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 115.

⁴⁶ См. примеч. 1. В данном контексте иероглиф *тянь* 天, по-видимому, использован в своем исходном значении — одного из ипостасных имен *Шан Ди*. Вопрос о конкретном его содержании затрагивается во второй части настоящей статьи.

⁴⁷ Шан шу цзинь гу вэнь чжушу. С. 161–162.

⁴⁸ Знак *цзы* 辭 определяется в «Шо вэнь цзе цзы» как *сун* 訟 — «суд; осуждение, обвинение».

⁴⁹ Испорченную переписчиками текста фразу *ван чжун юй синь* 罔中于信, вероятно, следует читать: *ван чжун юй синь* 罔忠于信. Только понятая таким образом, она оказывается в ясной и осмысленной связи как с предшествующей ей (о «смятении и расстройстве народа»), так и с последующей (о «нарушении заключаемых людьми взаимных клятв и договоренностей»).

⁵⁰ Как явствует из двух других случаев словоупотребления в «Шан шу» рассматриваемого словосочетания, в оригинале фраза *ван ю син сян дэ* 罔有馨香德 имела, по-видимому, несколько иной порядок знаков — *ван ю дэ син сян* 罔有德馨香 и, соответственно, несколько иное значение — «не почуял благоухания *хождения прямыми путями*».

刑發聞惟腥
皇帝哀矜
庶戮之不辜
報虐以威
遏絕苗民
無世在下

страняющийся от [народа, управляемого посредством одних только] наказаний, был смраден⁵¹. [Тогда] *Всевышний*⁵², сострада и сочувствуя невинности множества казненных, воздал жестокосердным [всем ужасным] *Страхом* [Своим]. [Он] пресек и искоренил народ *мяо* [так, что и] потомков [его] не осталось в последующих [поколениях].

в) «Шан шу», глава «Цзюнь Чэнь» (尚書, 君陳)⁵³:

<...>
我聞曰
至治馨香
感于神明

<...>
— Я говорю, что слышал:
«[Лишь] **благоухание** совершенного управления [народом] приятно для *Бога Святого*⁵⁴».

⁵¹ Данная фраза прямо корреспондирует с исходной посылкой рассматриваемого контекста: «[Правитель] народа *мяо*, не прибегая к помощи Бога, повелевал [своим народом исключительно] посредством наказаний». См. также следующий фрагмент «Шан шу».

⁵² Ошибочность словосочетания *хуан ди* 皇帝 (вместо правильного — *Шан Ди* 上帝) явствует как из самого контекста, так и из более чем очевидных соображений, которыми руководствовался виновный в его появлении переписчик, твердо усвоивший конфуцианскую версию изгнания племен *мяо*, связывавшую данное событие с именем императора Яо, обычно фигурировавшего в относительно поздних текстах именно под титулом *хуан ди* 皇帝 «великий государь».

⁵³ Шан шу 尚書 (Книга документов) // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 72.

⁵⁴ Перевод словосочетания *шэнь мин* 神明, нередко фигурирующего в древних текстах с обратным порядком слов (*мин шэнь* 明神), библейским выражением «Бог Святой» представляется мне наиболее точным не только исходя из значения составляющих его иероглифов (*шэнь* 神 «бог, божественный, святой»; *мин* 明 «свет»), но и в силу следующего важного обстоятельства: в «Шо вэнь цзе цзы» определение иероглифа *шэнь* 神 стоит в неразрывной связи с определением иероглифа *ци* 祇, и эта пара определений делает перевод знака *шэнь* 神 словом «Бог» едва ли не единственно возможным:

神: 天神引出萬物者也
祇: 地祇提出萬物者也

Небо (*Тянь*) — это Бог (*Шэнь*), который тянет все сущее *вверх*.
Земля — это [*Его*] Помощник (*Ци*), подталкивающий все сущее *снизу*.

Свод комментариев к первому из двух этих толкований (см.: *Дин Фу-бао* 丁福保. Шо вэнь цзе цзы гулинь 說文解字詁林. Шанхай, 1928. С. 41–42.) укрепляет уверенность в правильности его представленного понимания. Так, во внутритекстовом комментарии *Сюй цзянь* 徐箋 читаем:

神靈者天地之本
而為萬物之始也
故曰
天神引出萬物
地祇提出萬物也
天曰神地曰祇

Шэнь Лин 神靈 (Бог Всемогущий; Дух Божий), будучи отцом Неба и Земли, является истоком всего сущего.

Вот почему [*Сюй Шэнь*] говорит:

«Небо (*Тянь*) — это **Бог** (*Шэнь*), который тянет все сущее *вверх*, [а]
Земля (*Ди*) — [*Его*] **Помощник**, который подталкивает все сущее *снизу*».

[Иными словами], Небо (*Тянь*) именуется Богом (*Шэнь* 神), а Земля (*Ди*) — [*Его*] Помощником (*Ци* 祇).

Если содержащееся в данной цитате прямое отождествление божественных имен *Тянь* 天 «Небо» (см. примеч. 1) и *Шэнь* 神 «Бог» и способно вызывать какие-то сомнения, то лишь в силу отмеченной в ее начале онтологической первичности «Бога» *Шэнь* 神 по отношению к «Небу» *Тянь* 天. Абсолютная же божественная сущность категории *шэнь* 神 (не имеющей ни малейшего отношения к обычно приписываемому ей значению «добрые духи») представляется здесь совершенно очевидной. Согласно *Сюй Шэню*, данная — **активная и вышняя** — **божественная ипостась** составляет антиномическую пару с **дольним откликом** на нее (категорией *ци* 祇), а вовсе не со «злыми духами» *зуй* 鬼, как то представлялось в ханьскую эпоху, когда большинство древних смыслов было утрачено. Возвращаясь к словосочетанию *Шэнь Мин* 神明 «Бог Святой» — очевидному корреляту *Шэнь Лин* 神靈 «Бог Всемогущий (Дух Божий)» из приведенной выше цитаты, — можно уверенно заключить, что оно представляет собой одно из многочисленных имен Божиих, засвидетельствованных древнекитайскими источниками. Вот почему и переводить его следует сообразно его вполне очевидному оригиналу.

黍稷非馨
明德惟馨
爾尚式時
周公之猷訓
惟日孜孜
無敢逸豫
<...>

Не хлебные [всесождения] благоуханны [для Бога], — ясно уразумевшие *прямые пути* — благоуханны [для Него]»⁵⁵.

Если ты, *избранный*⁵⁶, руководствуясь сим⁵⁷ наставлением Чжоу-гуна, будешь изо дня в день напрягать [все свои] силы, то [и среди вверенного под твое управление народа] не будет смеющих предаваться пороку и праздности).

<...>

г) К трем данным фрагментам можно добавить еще и следующий контекст из «Цзо чжуань» (左傳, 昭公, 10 年)⁵⁸:

秋. 七月. 平子
伐莒. 取鄭.
獻俘. 始用人
於亳 社.
臧武仲在齊.
聞之. 曰.

Осенью, в 7-м месяце, [Цзи] Пин-цзы, совершив карательный поход в Цзюй, взял Гэн и совершил жертвоприношение пленных. [Так он] впервые [возобновил] человеческие жертвоприношения в Бошэ⁵⁹.

Цзан У-чжун, находившийся [в то время] в Ци, прослышав об этом, сказал:

⁵⁵ В своей статье Д. Нивисон дает перевод лишь одной данной фразы: «It isn't the millet (offering) that is fragrant, but bright "virtue"», цитируемой им по «Цзо чжуань» (см. примеч. 44).

⁵⁶ Под иероглифом *шан* 尚, выступающим здесь в функции обращения, следует разуть Цзюнь Чэня (по мнению некоторых комментаторов, младшего сына Чжоу-гуна), напутствуемого царем перед отправкой к месту назначения в пожалованную ему область страны.

Что касается перевода знака *шан* 尚 словом «избранный», то следует отметить что это второе значение данного иероглифа. Однако, поскольку последний входит в общее название текста, отрывки из глав которого здесь рассматриваются, видимо, целесообразно упомянуть и о первом его значении, в котором он использован в названии «Шан шу» 尚書, тем более что оно, насколько мне известно, никогда правильно не переводилось. Обратимся к «Шо вэнь цзе цзы»:

尚: 曾*也庶幾也

«Шан 尚» — это пророк (цзэн 曾)*; это — избранный (шу-ци 庶幾).

*曾: 詞之舒也

* «Цзэн 曾» — это распространитель божественных речений (т.е. тот, с кем говорит, открываясь ему, Бог, иными словами — пророк).

То, что «речения» 詞 — это именно *божественные* речения, явствует из смыслообразующего элемента данной идеограммы — *сы* 司, представляющего собой, согласно «Шо вэнь цзе цзы», «развернутую в противоположную сторону идеограмму *хоу* 后 (Бог)» (从反后), что, очевидно, выражает акт божественного раскрытия (откровения) вовне, и определяемого следующим образом: «раб [Божий] *сы* 司 — это тот, кто осуществляет служение вовне» (臣司事於外者). Вопрос о том, кто такой этот «открывающийся избранным (пророкам)» Бог *хоу* 后, вполне риторический. Впрочем, и у Сюй Шэня *Он* — «Сущий, Господь» (后: 繼體君也) или — в версии «Шо вэнь цзе цзы» Дуань Юй-цая — «Господин *всего* сущего» (后: 繼體之君也).

Так что иероглиф *шан* 尚 в названии «Шан шу» 尚書, вне всякого сомнения, имеет значение «бого-откровенный; пророческий». Учитывая же то обстоятельство, что знак *шу* 書 «история; записи» буквально означает «запись сказанного» (он состоит из идеограмм *юэ* 曰 «говорить» и *юй* 聿 «записывать»), наиболее точным (если только не *едиственно допустимым*) переводом названия канона «Шан шу» оказывается «Богооткровенная История» или «Священное Писание».

⁵⁷ Иероглифы *ши* 以 式 時 здесь следует понимать как *и* (юн) *ши* 以 (用) 是.

⁵⁸ Чунь-цзо цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解 («Весны и осени». Свод Канона и Комментария [Цзо-ши] с толкованиями). Цз. 22 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 329.

⁵⁹ Данный топоним локализуется в Шаньдуне и потому никак не может быть связан с одноименным топонимом бошэ 亳社, встречающимся наряду с бо 亳 в иньских гадательных надписях. Тем не менее автор «Цзо чжуань», очевидно, придерживается противоположного мнения, с которым солидаризируется и Ван Го-вэй (см.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. I. С. 283).

周公其不饗魯
祭乎。周公
饗義。魯無義。

«Чжоу-гун не станет вкушать аромат [от всеожжения] луских жертв! Чжоу-гун питается ароматом праведности⁶⁰. [Но] Лу не имеет [представления о] праведности».

Поскольку глава «Цзю гао» единодушно признается исследователями произведением западночжоуского времени (Чэнь Мэн-цзя, вообще, относит ее создание к самому началу Западного Чжоу, конец XI — начало X в. до н.э.⁶¹), а «Цзо чжуань» надежно датируется второй половиной IV в. до н.э.⁶², можно уверенно утверждать, что **представление об «аромате (благоухании) хождения прямыми путями» дэ син 德馨 (или — как в примере из «Цзо чжуань» — о «кормлении» [духа предка] ароматом праведности [его потомков] сян и 饗義) было характерно для чжоуской религиозной традиции на всем ее протяжении начиная с момента возникновения.**

Но в таком случае очень трудно себе представить, что в иньской гадательной надписи, сделанной столетием ранее (XII — нач. XI в. до н.э.),

...王德馨若 ...ван дэ син жо

«...благоухание царского хождения прямыми путями приятно [божеству]?»,

словосочетание *дэ син 德馨* могло иметь какое-то иное — *архаическое* — значение. В самом деле, все четыре текста — представленные выше в качестве примеров чжоуского словоупотребления категории *дэ син 德馨* — толкуют *исключительно* о природе коммуникации человека с Богом — *непрерывным и главным Действующим Лицом* всех фрагментов (кроме последнего, в котором Его сакральные функции выполняет *пребывающий одесную Его покойный предок Луских царей Чжоу-гун*)⁶³. Гадательная же надпись (вне зависимости от своего конкретного содержания) воплощает в себе такого рода коммуникацию, что называется, *по определению*. Иными словами, рассмотренные фрагменты чжоуских текстов и иньская надпись тождественны друг другу не только *по букве*, но и *по духу*. Вот почему все известные возражения относительно подобного рода отождествлений представляются в данном случае совершенно *неубедительными*⁶⁴.

⁶⁰ Фразеологизм *сян и 饗義* — очевидный коррелят обсуждаемого словосочетания *дэ син 德馨* (или его варианта, фигурировавшего в приведенном выше фрагменте из главы «Люй син», — *син сян дэ 馨香德*). Иероглиф *сян 饗* — со своими *буквальными* значениями «совершать жертвенное воскурение благовоный обитателям [Млечного] Пути (т.е. покойным предкам)» и «обонять (вкушать) аромат этого воскурения, в качестве принимаемой жертвы» — имеет довольно прозрачную идеографию. Как верхняя его часть — *хэ (鄉)*, так и нижняя — *си (食)* содержат в своем составе одну и ту же определяющую для их семантики идеограмму — *бэй (貝)*, изображающую жертвенник воскурения благовоный в виде водруженной на подставку чаши с «куполом» поднимающегося над ней *белого дыма b'ā k* θ (pai; po 白)*. Таким образом, знак *сян 饗* принадлежит тому же семантическому полю, что и иероглиф *син 馨* со своим значением «аромат, благоухание; благоухать».

⁶¹ Чэнь Мэн-цзя 陳夢家. Шан шу тунлунь 尚書通論 (Общий комментарий к «Шан шу»). Шанхай, 1957. С. 112.

⁶² Рубин В.А. О датировке и аутентичности «Цзо-чжуань» // Проблемы востоковедения. М., 1959. № 1. С. 78–85.

⁶³ Доминирующее значение коммуникативного аспекта в представлении о «благоухании дэ» было точно отмечено А.С. Мартыновым: «Поскольку официальный китайский ритуал сохранил очень много следов конкретной, физической коммуникации, то эти свойства ритуала, естественно, отразились и на ритуальном дэ. Так как духов извещали главным образом о том, что положенная жертва приготовлена, то запах в ритуальной коммуникации отводилось одно из главных мест, в связи с чем одна из разновидностей ритуального дэ характеризуется как „благоухающее дэ“. Оно, как сказано в одном из сунских документов, доходит „и до верха, и до низа“» (Мартынов А.С. Категория дэ — синтез «порядка» и «жизни» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 50).

⁶⁴ Так, обычно утверждается, что надписи, подобные приведенной выше, — представляющие собой *единичный случай* употребления того или иного словосочетания — *в принципе* не подлежат дешифровке и

Нельзя не обратить внимание и на еще одно примечательное соответствие. Фразеологизм «благоухание *хождения прямыми путями*» (дэ син 德馨) неизменно фигурирует в чжоуских текстах в составе той или иной **антитезы** (противопоставляясь то запаху злодеяний — как в случаях а и б, то запаху жертвенных всесожжений — случаи в и г). Не восходит ли подобное обыкновение к **сущностной альтернативности** гадательных надписей как таковых, или — по крайней мере — такой их известной разновидности, как конструкция из двух предложений, облекавших один и тот же вопрос в позитивную и негативную форму?

Теперь, когда органичность предложенных выше трактовок четырех интересующих нас фразеологизмов надежно удостоверена содержащими их более или менее широкими контекстами, целесообразно свести их воедино:

- * Не жертвоприношения **аромата хождения прямыми путями** поднимались в [приятное] благоухание Тяню, а — лишь ярость [озлобленного] народа (弗惟德馨香祀登聞于天 誕惟民怨).
- * **Всевышний**, склонив [Свой] взор к народу [мяо], не учаял [в нем] благоуханного хождения **прямыми путями**; запах же, распространяющийся от [народа, управляемого посредством одних лишь] наказаний, был смраден (上帝監民罔有馨香德 刑發聞惟腥).
- * Хлебные [всожжения] не благоуханны [для Бога] — **ясно уразумевшие прямые пути — благоуханны [для Него]** (黍稷非馨 明德惟馨).
- * Чжоу-гун не станет вкушать аромат (от всесожжения) луских жертв! Чжоу-гун **питается ароматом праведности** (周公其不饗魯祭乎 周公饗義).

Не признать поразительного сходства отраженного в четырех этих фразах мировоззрения с религиозной идеологией древнего Израиля крайне затруднительно. Во всяком случае, прямое соотнесение данных фраз с их общеизвестными библейскими коррелятами напрашивается само собой:

что иероглифы в сочетаниях вроде дэ син 德馨, возможно, вовсе и не объединены в них соответствующей лексикографической связью, а следовательно, и сопоставлять их с «общеупотребительным словосочетанием» дэ син 德馨 из позднейших литературных источников никакого смысла не имеет. Полагаю, однако, что такого рода возражения обусловлены в **подобных случаях** не столько академической педантичностью поборников четкой методологии, сколько рефлекторным желанием отстоять незыблемость удобной и привычной модели, согласно которой опирающаяся на универсальные моральные принципы культурная традиция Чжоу и архаическая «эксцессивно-оргастическая» культура Инь противопоставляются друг другу как день и ночь. В самом деле, стоит признать, к примеру, в иньском дэ 德 морально-этическую категорию, которой впоследствии оперировали чжоусцы, или согласиться с тем, что кого-то из иньских владык мог не на шутку беспокоить вопрос о том, насколько **благоуханны и прямы пути, которыми он ходит** (перед кем?!), как тут же множество стройных исторических и культурологических концепций рухнет как карточный домик. Вот почему никакая серийность словоупотребления *также* не спасла бы словосочетание дэ син 德馨 от извращения его смысла — иероглиф дэ 德 при ее наличии был бы благополучно объявлен обозначением еще одного вида иньских жертвоприношений, а дэ син 德馨 — его ароматом. Колея сложившихся в синологии псевдонаучных представлений о древнекитайской истории и религиозной идеологии *устроена* таким образом, что *по левой ее стороне вы всегда видите* архаичную шаманскую, основанную на кровавых человеческих жертвоприношениях культуру Инь, а *по правой* — павшую с неба благодать чжоуского этического императива. При этом справедливо, но *вполне мошеннически* предполагается, что *левое с правым* вы в дальнейшем уже и сами не перепутаете. Никто, соответственно, и не перепутывает. Однако же долгое и глубокое непонимание этнокультурных истоков древнекитайского религиозного мировоззрения не может продолжаться бесконечно. И выстроившей свое здание на песке автохтонной комментаторской традиции науке о древнем Китае все равно — рано или поздно — придется возводить его вновь на каком-то более прочном фундаменте.

Ибо Я милости хочу, а не жертвы и Боговедения более, нежели всесожжений (Ос. 6.6).

Для чего Мне ладан, который идет из Савы, и благовонный тростник из дальней страны? Всесожжения ваши неуютны, и жертвы ваши неприятны Мне (Иер. 6.20).

И отвечал Самуил: неужели всесожжения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов (1 Цар. 15.22).

К чему Мне множество жертв ваших? — говорит Господь. — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу. <...> Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть; беззаконие — и празднование! <...> Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих, перестаньте делать зло; научитесь делать добро <...> (Ис. 1.11–17).

Систематическое упоминание в представленных выше библейских цитатах всесожжений и воскурений в качестве антитезы «милости», «послушанию», «удалению злых деяний», «деланию добра» исключает любые сомнения в том, что последние также воспринимаются Господом не иначе как через их *аромат*. То есть *в точности таким же образом*, как воспринимаются они и божеством рассмотренных древнекитайских источников во всех его многообразных, но бесконечно знакомых ипостасях — *Всевышнего* (*Шан Ди* 上帝 или *Шан* 上), *Всемогущего* (*Лин* 靈) или *Бога Святого* (*Шэнь Мин* 神明)⁶⁵.

Оставаясь на толерантных позициях сторонников идеи автохтонного происхождения древних цивилизаций Ближнего и Дальнего Востока, объяснить причины одновременного появления на разных концах азиатского континента такой «общечеловеческой ценности», как тонкое и специфическое представление о «**благоухании хождения прямыми путями**», вряд ли возможно. Тем более что та исключительная важность (для любого человека, а для царя — *в особенности*), которая придавалась в древнем Китае *хождению прямыми путями* 德, и *сама по себе* (вне аспекта его *благоуханности*) имеет не менее впечатляющие параллели в библейской традиции. Так, явившийся во сне Соломону Бог обещает ему: «... если будешь **ходить путем Моим**, сохраняя уставы Мои и заповеди Мои, как **ходил** отец твой Давид, Я продолжу и дни твои» (3 Цар. 3.14). То же самое говорит Бог и Иеровоаму, воцаряя его над Израилем: «... если будешь соблюдать все, что Я заповедую тебе, и будешь **ходить путями Моими** и делать угодное пред очами Моими, соблюдая уставы Мои и заповеди Мои, как делал раб Мой Давид, то Я буду с тобою и устрою тебе дом твердый, как Я устроил Давиду, и отдам тебе Израиля» (3 Цар. 11.38). Подобным же образом наставляет своего сына и сам Соломон: «Слушай, сын мой, и будь мудр, и направляя сердце твое на **прямой путь**» (Пр. 23.19); «Слушай, сын мой, и прими слова мои — и умножатся тебе лета жизни. Я указываю тебе путь мудрости, веду тебя по **стезям прямым**. Когда пойдешь, не будет стеснен ход твой, и когда побежишь, не споткнешься» (Пр. 4.10–12). Трудно не вспомнить здесь и знаменитые слова Исая: «Путь праведника **прям**, Ты выравниваешь стезю праведника» (Ис. 26.7). Короче говоря, «**прямые пути**» Бога и праведников библейских текстов и древнекитайская категория 德 несомненно представляют собой одно и то же понятие.

⁶⁵ К этому ряду относится и имя Божие *Тянь* 天 (см. примеч. 1 и 46), вопрос об исходном значении которого затрагивается во второй части настоящей статьи.

Дополнительной порукой тому может служить абсолютное тождество древнекитайских и древнееврейских представлений о божественном мандате на царскую власть, неразрывно связанных в обеих традициях с приверженностью его соискателей означенным «прямым путям». Если, по древнекитайским представлениям, даруемый богом «мандат на власть» *ди лин* 帝令 (*ди мин* 帝命) или *тянь мин* 天命 был первоначально пожалован династии Ся, затем отобран у ее последнего представителя Цзе и пожалован родоначальнику шанцев Чэн Тану, затем отнят у последнего царя этой династии Ди Синя, чтобы оказаться врученным теперь уже чжоускому Вэнь-вану, то, по древнееврейским представлениям, божественный мандат на власть над Израилем был дан сначала Саулу из колена Вениамина, затем отозван у него и вручен Давиду из колена Иуды, но уже в конце царствования Соломона был утрачен его преемником и вновь пожалован уже *и* *вовсе* иноплеменнику Иеровоаму. Наиболее же показательным то, что **в обеих традициях единственной причиной утраты божественного мандата на царствование полагается не что иное, как уклонение его обладателя от хождения прямыми путями**⁶⁶.

Пора, однако, вернуться к дальнейшему рассмотрению иньского словоупотребления понятия *дэ* 德.

3) В подавляющем большинстве иньских надписей иероглиф *дэ* 德 (德) используется в контекстах **военного** и **ритуального** содержания.

В контекстах **первого типа** он обнаруживает лексическую однородность с такими знаками, как *фа* 伐 «карать» и *чжэн* 征 «идти военным (карательным) походом», что прекрасно согласуется с устанавливаемым из его идеографии значением. Словосочетания *дэ фа* 德伐 и *дэ чжэн* 德征, встречающиеся в гадательных надписях, означают «карать, *обращая* на прямой (правильный; истинный) путь», т.е. «карать *с целью* обращения на истинный путь». В пользу *именно такой* интерпретации свидетельствует и *буквальное* идиоматическое (!) значение иероглифа *чжэн* 征 — «идти (行) с тем, чтобы нечто **выпрямить** (正)», — понимаемое как «идти военным (карательным) походом».

В контекстах **второго типа** *дэ* 德 (德) оказывается семантически близким иероглифу *ю* 侑 (侑) «приносить жертву; совершать жертвоприношение» — наиболее распространенному предикативу надписей, затрагивающих сферу ритуальных действий. Однако лексическую однородность обоих знаков вряд ли следует понимать столь буквально, как это делает В.М. Крюков, готовый видеть и в *дэ* 德 (德) специальный термин, обозначающий особое жертвоприношение⁶⁷. Исходя из значения иероглифа *дэ* 德 (德), выводимого из его идеографии — «ходить прямыми (правильными; истинными) путями», — логичнее заключить, что в обсуждаемого рода контекстах он должен означать какую-то *ритуальную процессию* (скорее всего, медленное и *чинное* хождение по кругу, наподобие христианского крестного хода). Во всяком случае, ни один граф идеограммы *дэ* 德 (德) не содержит ни малейшего намека на какое-либо жертвоприношение. Соответственно, словосочетания *дэ ю* 德侑 или *ю дэ* 侑德, встречающиеся в надписях, имеют, по-видимому, значение «совершать ритуал „*хождения прямыми путями*“ и приносить жертву» или — иными словами — «*сопровождать* жертвоприношение (ю 侑) *круговой ритуальной процессией* (дэ 德)».

⁶⁶ Из этого, разумеется, вовсе не следует, что данные религиозные представления попали в древний Китай *непрерывно* и *непосредственно* из Израильского или Иудейского царства. Куда более вероятно то, что отмеченные выше параллели свидетельствуют об общем истоке, к которому восходят обе традиции. Во всяком случае, приоритет письменной фиксации обсуждаемых представлений несомненно принадлежит инь-чжоускому Китаю, а не древнему Израилю.

⁶⁷ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 236.

Таким образом, важнейшими коннотациями основного значения иньского 德 — «ходить прямыми (правильными; истинными) путями» — оказываются значения «**обращать (ставить, наставляя) на прямой (правильный; истинный) путь**» и «**совершать ритуальную процессию, символизирующую хождение прямыми (правильными; истинными) путями**».

Именуя надписи, содержащие иероглиф 德 (德) в первом из указанных выше значений, «военными» (««military» inscriptions»), Д. Нивисон, приводит следующие примеры (S 320. 1–2.):

Надпись	Перевод Д. Нивисона	Перевод А.И. Иванова
王德方	“the king will display his 德 to the Fang”	Царь обратит на прямые пути [народы] сопредельных стран?
王德伐方	“the king should 德-attack the Fang”, i.e., “show the flag” and build up royal prestige, relying on his 德 and not actually using force ⁶⁸ .	Царь покарает [народы] сопредельных стран [с тем, чтобы] обратить [их] на прямые пути?

Дэ 德 (德) второго рода, согласно Д. Нивисону, представляет собой «глагол со значением жертвоприношения» («sacrifice verb») и иллюстрируется им надписью S 320. 3. 丙 52 (6):

Надпись	Перевод Д. Нивисона	Перевод А.И. Иванова
貞德侑 (德 出) 于祖乙	德 出 — “make 德 offering”, i.e., make an offering for 德, or perhaps with 德 (without using actual sacrificial victims).	Спрашивали: « Устроить круговую ритуальную процессию (德 出) и принести жертву (ю 出) предку Цзу И? »

Если первое из использованных американским синологом определений — ««military» inscriptions» — еще можно было бы принять (с неременной оговоркой о том, что *собственно* знак 德 (德) ни малейшего **военного** содержания в *оних* не имеет), то второе — «Sacrifice verb» — в *знаменательной* своей части следует признать совершенно некорректным.

Еще одно значение иньского 德 (德), «обнаруживаемое» Д. Нивисоном в надписи 金 409 (S 320.2.) 甲午卜 王貞 我侑德于大乙 酒翌乙未 через ее сопоставление с соответствующей фразой из «Цзо чжуань», представляет собой явное недоразумение. Данная надпись типологически идентична рассмотренной выше *ритуально-жертвоприносительной* инскрипции S 320.3. 丙 52 (6) 貞德侑于祖乙. Не менее очевидно и то обстоятельство, что от перемены мест двух однородных сказуемых (德 侑 ↔ ю 德 侑) значения их меняться не должны.

Что же касается *собственно сопоставления* указанных Д. Нивисоном синтаксических структур, то — само по себе — оно вполне правомерно и уместно, поскольку сомневаться в их формальной и содержательной тождественности, действительно, не приходится:

⁶⁸ В обоснование своей трактовки, Д. Нивисон ссылается на «мнение многих ученых», согласно которому иероглиф 德 в надписях подобного рода следует понимать как *сюнь* 循(巡) «совершать инспекционную поездку» или как *чжэн* 征 «совершать кампанию по наведению порядка» (Nivison D.S. Royal “Virtue”. P. 53). Впрочем, сам Д. Нивисон неизменно оставляет знак 德 без перевода, молчаливо придерживаясь его традиционного понимания как «virtue».

	Подлежащее	Сказуемое	Предлог	Дополнение	
Надпись: 甲午卜貞	我	出 𠄎	于	大乙	酒翌乙未
Фраза Цзо чжуань:	楚令尹子旗	有德	於	王	

Совершенно другое дело — трактовка этой *содержательности*:

Надпись	Перевод Д. Нивисона	Перевод А.И. Иванова
甲午卜 王貞 我侑德 (出 𠄎) 于大乙 酒翌乙未	Perhaps: "Crack on chia-wu, the king officiating: 'We have <u>to</u> with (enjoy the grateful regard of) T'ai I; there should be a wine offering tomorrow, i-wei'".	В день <i>цзя-у</i> гадали. Царь вопрошал: «Нам принести жертву (ю 出) и устроить круговую ритуальную процессию (дэ 𠄎) [предку] Да И? Совершить возлияние вина завтра, в день <i>и-вэй</i> ?»
«Цзо чжуань»		
楚令尹子旗 有德於王	"Tzu-ch'i, prime minister of Ch'u, enjoyed the grateful regard of the king".	Чуский <i>лин-инь</i> Цзы Ци участвовал в ритуале хождения прямыми путями (ю дэ 有德), [совершавшемся] <i>царя ради</i> .

Предложенные Д. Нивисоном переводы (как иньской надписи, так и сопоставляемой с ней фразы из литературного источника), на мой взгляд, критики не выдерживают. Поскольку представленную автором в их обоснование теорию о существовании и значении «идиомы» «**А** 有德於 **В**»⁶⁹ даже упоминать не очень удобно, остается лишь обратить внимание на то вполне очевидное обстоятельство, что одной фразы из «Цзо чжуань» совершенно недостаточно для надежного ее перевода, и рассмотреть содержащий ее контекст полностью⁷⁰:

楚令尹子旗
有德於王。
不知度。
與養氏比。
而求無厭。
王患之。

九月。甲午。楚子殺
鬬成然。而滅養氏之族。
使鬬辛居郢。
以無忘舊勳。

Чуский *лин-инь* Цзы Ци, **участвуя в ритуале хождения прямыми путями**, [совершавшемся] *царя ради*, оказался не сведущ [в его] уставе. [Он] и [его сородич] Ян-ши, затеяв [между собой] спор, упорствовали [в нем] без [всякого] удержу. Царь был [не на шутку] встревожен этим [обстоятельством]⁷¹.

В день *цзя-у* девятого месяца чуский правитель убил Доу Чэн-жэнь⁷² и уничтожил весь род Ян-ши⁷³. [Все же — пощадив, — он] отправил Доу Синя на жительство в Юнь, так как не забыл былых заслуг [предков этого рода]⁷⁴.

⁶⁹ "A, from B's viewpoint, has credit for giving B (enabling B to get) something; and so is due something in return from B. This idiom gives expression to a universal social-psychological compulsion to 'return' 報, a favor" (Nivison D.S. Royal "Virtue". P. 53.).

⁷⁰ Чунь-цю цзин чжуань цзи цзе. Цз. 23. С. 343.

⁷¹ А именно *тем*, что гнев его предков, оскорбленных поведением участников обращенного к ним ритуала, обещал самые негативные последствия для его собственной судьбы.

⁷² Доу Чэн-жэнь — личное имя чуского *лин-иня*, происходившего из рода Ян-ши, тогда как Цзы Ци — его посмертное имя.

⁷³ Тем самым царь снимал с себя вину за оскорбление своих предков, нанесенное его подданными.

⁷⁴ Доу Синь — сын Цзы Ци — был оставлен в живых лишь для того, чтобы было кому приносить положенные жертвы вполне достойным и заслуженным перед прежними царями предкам рода Ян-ши. Не с аналогичного ли рода мотивацией встречаемся мы в Библии при «исторжении» Богом «царства из руки Соломоновой»: «Но возьму царство из руки сына его и дам тебе из него десять колен. А сыну его дам одно колено, дабы оставался светильник Давида, раба Моего, во все дни пред лицом Моим...» (3 Цар. 11.36.)?

Лучшим доказательством того, что суровейшее наказание, постигшее чуских савновников из рода Ян, было обусловлено не чем иным, как нарушением ими **важного религиозного ритуала ю дэ 有德**, проводившегося в храме царских предков (а заодно и того, что обозначающий состав преступления иероглиф *би 比* следует понимать здесь именно как «спор» — действие, данный ритуал осквернявшее, и потому — преступное), может служить ритуальный гимн «Величественный предок» из «Гимнов [династии] Шан» «Книги Песен» (毛詩, № 302. 烈祖)⁷⁵, описывающий, согласно *преамбуле* ханьского Мао Хэна (II в. до н.э.), храмовое жертвоприношение шанского царя Тай У родоначальнику династии Чэн Тану:

嗟嗟烈祖 有秩斯祐 申錫無疆 及爾斯所 既載清酤 賚我思成 亦有和羹 既戒既平	Взыскательно-ревнив ⁷⁶ [твой] достославный предок — он] оказывает свою поддержку [лишь] блюдущим строжайший порядок [в посвященных ему ритуалах] ⁷⁷ . [Его] щедрые дарования безграничны — [да] пребудут [они] с тобою! [Я] преподнес [предку] чистейшее [жертвенное] вино, — [он же] дарует мне свершенья [всех моих] замыслов! Но вот готова <i>жертва мирная</i> ⁷⁸ — [и сразу все] замерли и затихли.
--	--

⁷⁵ Мао ши 毛詩 «Песни» [в редакции] Мао [Хэна]. Цз. 20. 30 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 165.

⁷⁶ Иероглиф *цзе 嗟* отсутствует в «Шо вэнь цзе цзы». Это, по-видимому, означает, что еще в начале II в. в рассматриваемой строке «Ши цзин» на месте бинорма *цзе-цзе 嗟嗟* находился бинорм *цы-цы 差差* со значением «быть взыскательным по отношению к ...; ревностно относиться к ...». Наиболее точным его переводом представляется вариант «Ревнивейший» или «Взыскательнейший». Перед нами хорошо известное из библейской традиции представление о божестве как «Ревнивец», строго «взыскивающим» с провинившихся пред Ним.

⁷⁷ Фразу *ю чжи сы ю 有秩斯祐* следует понимать как *ю ю чжи 祐有秩*, а аналогичную конструкцию четвертой строки — *цзи эр сы со 及爾斯所* — как *со цзи эр со 所及爾*. В обоих случаях иероглиф *сы 斯* является показателем объекта, указывающим на инверсию дополнения соответствующего сказуемого. Удивительна способность служебного слова *со 所* (с *буквальным* значением: «**прорубить дверь**») выступать в предикативной функции, конечно, не приходится.

⁷⁸ Я перевожу словосочетание *хэ гэн 和羹* «мирная жертва» (*переосмысленное* ханьскими комментаторами в невнятную «„гармонично заправленную“ похлебку») с обратным порядком определения и определяемого с тем, чтобы в полной мере включить ассоциативный ряд представлений, связанных с «*жертвой мирной*» библейских текстов, к которым оно имеет самое непосредственное отношение. Как известно из «И ли» 儀禮, точным названием данной жертвы было название *гэн-ци 羹滂* «ягненок, тушенный в собственном соку». Слово «агнец» слышится в словосочетании «*гэн-ци*» сквозь все языки и тысячелетия, не говоря уже об очевидной этимологии самого иероглифа *гэн 羹*, состоящего из идеограмм с «*буквальными*» значениями «великий ягненок» (美 = 大 + 羊) и «ягненок, испеченный на огне» (羔 = 羊 + 火). Чжэн Сюань, комментируя сообщение «И ли» о том, что **ничем не приправляемая** великая жертва *Гэн-ци* помещается в сосуд с *крышкой*, которая, согласно ритуалу, обязательно носится с ним рядом, отмечает (см.: И ли Чжэн чжу 儀禮鄭注 («И ли» с комментариями Чжэна). Цз. 9 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 144):

大羹滂. 羹肉汁也。 大古之羹不和。 無鹽菜。 <...> 有蓋者 饜自外入。為風塵。	Великая [жертва] <i>Гэн-ци</i> — это мясо, приготовленное на огне в собственном соку . В глубокой древности [жертва] <i>Гэн</i> не приправлялась [ввиду] отсутствия соли и приправ . <...> Наличие крышки [у сосуда с жертвой <i>Гэн-ци</i> указывает на то, что ее] вкушают снаружи от входа — на ветру и в пыли .
---	---

Ну, положим, обычными мясными приправами жертва *гэн-ци 羹滂* не приправлялась не в силу своей «глубокой древности», а в связи с ритуально ею закрепляемым напоминанием об обстоятельствах ее учреждения — стремительном бегстве, при котором беглецам было не до захватывания с собой специальных приправ для мяса. В «Исходе» говорится:

...пусть возьмут себе каждый одного **агнца** (*гэн 羹; гэн-ци 羹滂! — А.И.*) по семействам, по **агнцу** на семейство... (Исх. 12.3.)

Пусть съедят мясо его в сию самую ночь, **испеченное на огне** (羔! — *А.И.*); с **пресным хлебом и горькими травами** («не приправляя, без соли и специй» — 不和無鹽菜! — *А.И.*) пусть съедят его. Не ешьте от него недопеченного, или сваренного в воде, но ешьте **испеченное на огне**... (Исх. 12.8–9.)

假假無言
 時靡有爭
 綏我眉壽
 黃耇無疆
 <...>

Собрание приходит в [полное] безмолвие, — в такой момент не бывает споров.

Да ниспосылает мне [предок] продление жизни — до [седых] бровей, желтых [волос] и [глубоких] морщин — бесконечно!

Таким образом, выясняется, что в древности во время соответствующих храмовых ритуалов не то что «споры» (в «Ши цзин» — *чжэн* 爭; в «Цзо чжуань» — *би* 比), но даже и обычные «разговоры» (*янь* 言) были строго-настрого запрещены. Что касается рокового для чуского первого сановника Цзы Ци и его сородича Ян-ши спора, то он, вполне возможно, вспыхнул как раз *из-за места* каждого из них в **ритуальной процессии** *дэ* 德. Если это так, то породившая его коллизия могла заключаться в том, что Цзы Ци, занимавший высший в государстве пост, отнюдь не являлся *старшим* внутри своего собственного рода, главой которого был Ян-ши, вероятно приходившийся ему дядей. Сцепившись в храме *из-за места* во главе ритуальной процессии, вельможи продемонстрировали не только свою «неосведомленность в *уставах*» (*бу чжи ду* 不知度) древней церемонии, в которой имели честь участвовать, но и постыдное непонимание того, что главная ценность *ритуала, посвященного предку государя*, состояла не в чем ином, как в глубочайшем благоговении его участников.

Собственно говоря, и без экскурса к гимну «Ши цзин» уже одна **исключительная суровость наказания** чуских сановников явственно намекала на **совершение** ими тяжкого **религиозного преступления**, состоявшего — как прямо указано в тексте — в нарушении «устава» (*ду* 度) *не иначе как некоего ритуального действия*. Последнее в таком случае приходится усматривать исключительно в сказуемом *ю дэ* 有德. Так, непосредственно касающееся царя (*ю дэ юй ван* 有德於王) действие *ю дэ* 有德, по-видимому, оказывается **храмовым ритуалом, посвященным царскому предку**.

Но если в данном контексте «Цзо чжуань» словосочетание *ю дэ* 有德 представляет собой сказуемое, означающее некий ритуал в храме царских предков, то отрицать его тождество с аналогичным словосочетанием из обсуждавшейся ранее иньской надписи просто невозможно (в ней-то *ю дэ* 有 定 定 определенно означает ритуал, посвященный родоначальнику шанской династии — Да И, т.е. тому самому Чэн Тану, жертвоприношение которому описывалось и в приведенном выше гимне «Ши цзин»). Вообще говоря, нельзя даже полностью исключить возможность того, что и иероглиф *ю* 有 (侑) сохраняет в рассматриваемом словосочетании «Цзо чжуань» свое исконное иньское значение «приносить жертву; совершать жертвоприношение» (то,

Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших (как будто вы — «на ветру и в пыли» — 為風塵! — А.И.), **и ешьте его с поспешностью**; это Пасха Господня (Исх. 12.11).

Итак, как уже было сказано, требование печь пасхального агнца на огне запечатлено в самой идеографии иероглифа *энь* 羹 (верхняя идеограмма которого — *гао* 羔 — как раз и изображает «ягненка, пекущегося на огне»). Недопустимость же его варки в воде очевидно подчеркивается иероглифом *ци* 濟 — «в собственном соку». Упомянутые в «Исходе» «горькие травы» означали, конечно, не специи и приправы, а, напротив, их отсутствие. Это дикие травы пустыни — единственное, чем могли *приправлять* свою пищу беглецы. О жертве *энь-ци* 羹濟 как раз и говорится, что «в древности» она «не приправлялась» (*бу хэ* 不和) и готовилась «без соли и специй» (*у янь чай* 無鹽菜). Отсутствие же в «Исходе» упоминаний о соли в связи с пасхальной жертвой, по-видимому, равнозначно ее запрету, поскольку в прочих жертвоприношениях соль была ритуально обязательна («...не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоим приноси соль» — Лев. 2.13). Требование вкушать пасхального агнца «препоясанными», «обутыми», «с посохами в руках» — чем имитировались условия бегства из Египта — адекватнейшим образом передано выражением «вкушать снаружи от входа — на ветру и в пыли» (*чжуань цзы вай жу вэй фэн чэнь* 饌自外入為風塵). Примечательно, что словосочетание *фэн чэнь* 風塵 «на ветру и в пыли» — в качестве идиомы — означало *именно* «трудности путешествия».

что такое значение иньской идеограммы ю 卣 было хорошо усвоено чжоусцами, явствует уже из одной только окончательной формы ее начертания — 侑, включавшей наряду с графемой «человек» 人 идеограмму *руки, держащей кусок приносимого в жертву мяса* — 有).

Итак, в своем утверждении тождества значений иероглифа дэ 德 в рассмотренных выше иньской надписи и фразе из «Цзо чжуань» Д. Нивисон, конечно, прав. Вот только само это значение было существенно иным, чем то представлялось американскому ученому: в обоих случаях иероглиф дэ 德 означает здесь уже не раз упомянутый выше религиозный ритуал, а именно особую процессию, медленно и безмолвно двигавшуюся по кругу и символизировавшую единодушно-богобоязненное *хождение* почтительных потомков *прямыми (правильными; праведными; истинными) путями* пребывающих в вышних предков. Иначе говоря, перед нами все тот же случай одной из двух важнейших коннотаций иероглифа дэ 德 (именуемой в не вполне удачной терминологии Д. Нивисона как «sacrifice verb»), неоправданно удостоенный американским синологом особого внимания и ошибочно им интерпретированный.

3.

Все рассмотренные выше основные случаи словоупотребления иньской идеограммы дэ 德 (德) — начиная с ее использования в личном имени последнего иньского царя и в составе «общеупотребительных словосочетаний» и заканчивая серийными контекстами «военного» и «ритуального» содержания — свидетельствуют о том, что *априорно прозреваемое в ее идеографии* значение «ходить прямыми (правильными; истинными) путями» прекрасно удовлетворяет всему их — *немалому на первый взгляд* — тематическому разнообразию. В действительности же — при означенном понимании данной категории — все это разнообразие, очевидно, оказывается мнимым, немедленно обнаруживая абсолютный изоморфизм своего содержания, столь ожидаемый и естественный для архаического сознания и мировоззрения авторов обсуждавшихся инскрипций. В самом деле, не выглядит ли явной нелепостью *обратное предположение* о том, что на заре возникновения иероглифической письменности одна и та же идеограмма, в частности идеограмма дэ 德 (德), могла иметь в «военных» контекстах *одно* какое-то значение, в «ритуальных» — *другое*, а в ряде своих «общеупотребительных словосочетаний» — никому неведомые *третье, пятое, седьмое*? По-видимому, *даже* в связи с такими *специальными* лексическими комплексами, как дэ фа 德伐 «*карать кого-либо (фа 伐), обращая его на прямой (правильный; истинный) путь*» или дэ ю 德侑 «*приносить жертву (ю 侑), сопровождаемую ритуалом хождения прямыми путями*», вряд ли стоит говорить о каких-то *особых коннотациях* единственного значения иньского дэ 德 (德) «*ходить прямыми (правильными; истинными) путями*». Не простые ли это случаи своего рода *семантической флексии* термина (обнаруживающейся при его взаимодействии с другим), характерные для всякого абстрактного понятия (а для отображаемого средствами идеографии — в особенности)?

Из изложенного следует, что иньское дэ 德 (德) определенно представляет собой религиозную морально-этическую категорию указанного выше — *единственного и совершенно конкретного* — значения, в каковом качестве оно и было воспринято чжоусцами в XI в. до н.э.

В заключение необходимо остановиться еще на одной — чрезвычайно важной — стороне обсуждаемой проблемы. Не следует забывать, что иероглифическое письмо выходит далеко за пределы произносимого слова. В нем язык обретает гораздо более

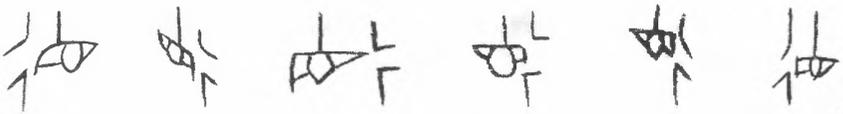
многогранную и богатую связями реальность, чем в звучащей речи. Своей реалистической образностью иероглифика передает непосредственный мир, а своей знаковой функцией — как фонетический, так и семантический уровни языка⁷⁹. Поскольку сам путь к такому письму проходит не через языковое, а через образное оформление и усвоение мира, мы *вправе* и даже *обязаны* задаться вопросом: *что за* явленный в мире образ мог найти свое отображение в иньской идеограмме ㇏ (德), а осмысление — в передаваемом ею религиозном морально-этическом представлении о «хождении прямыми путями»?

В.М. Крюков, справедливо критикуя мнение Д. Мунро, согласно которому категория ㇏ 德, начиная с раннего Чжоу, выражала определенное отношение или «взгляд» (viewpoint) человека на нормы поведения, установленные Небом⁸⁰, отмечает: «Небо, если быть точным, ниспослало основателям династии Чжоу не „взгляд“, но объект для взгляда; благодать-дэ — это не способ реакции на реальность, а сама первичная реальность, в соответствии с которой человек строит свое поведение»⁸¹. Оставалось только *назвать* этот «объект для взгляда», *конкретизировать* эту «первичную реальность», но автор предпочел уклониться от формулировки соответствующих и как будто уже вполне очевидных определений.

Так, что же реально отображала иньская идеограмма ㇏ (德)? Что за *движение*, отмеченное в ней графом пары расставленных в шаге ног 𠂆 (с предикативным значением «идти»), могло представляться человеку древности «движением по прямым (т.е. правильным, истинным, неизменным) путям»? *Какого рода* объекты в окружавшем древнего человека мире могли явить ему образец *такого рода* движения? Ответы на эти вопросы напрашиваются сами собой.

Вероятно, ничто так не поражало воображение людей древности, как **правильное — прямое — движение** Солнца, Луны и планет по неизменному круговому пути зодиакальных созвездий (эклиптике). Устроенное самим Всевышним (*Шан Ди* 上帝), звездное небо являлось едва ли не единственным надежным и абсолютно предсказуемым явлением среди всей окружавшей древнего человека действительности: Солнце, Луна и планеты из года в год **двигались по раз и навсегда установленному «прямому (правильному; истинному) пути»** вдоль одной и той же последовательности неизменных в своих очертаниях созвездий, являя тем самым предельное совершенство божественного миропорядка. Наряду с мощным эмоциональным воздействием это движение — подчиненное нерушимому вечному закону — являло собой еще и прообраз идеального общественного устройства, при котором подданные столь же неукоснительно следуют повелениям единоличной верховной власти, как небесные объекты — предначертанному им Высшей Волей пути. Потому-то в древних обществах астральная составляющая неизменно оказывалась неотъемлемой частью религиозного государственного ритуала, важнейшие идеологические основания которого главным образом в ней и сосредоточивались.

Первое, что бросается в глаза в древнейших начертаниях идеограммы ㇏ (德) на гадательных костях и панцирях черепах⁸²



⁷⁹ Ассман Я. Культурная память. С. 286.

⁸⁰ Munro D. The Concept of Man in Early China. Stanford, 1969. P. 190.

⁸¹ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 237–238.

⁸² Цзягу вэньбянь. С. 74.

это *идеографически подчеркиваемая различность субъектов* двух запечатленных в ней действий — направленного вверх «движения» и какого-то специфического — «прямого» — его «созерцания». В самом деле, если бы данная идеограмма подразумевала движение самого «прямосозерцающего» субъекта, то стопы расставленных в шаге ног (𠂔), несомненно, были бы обращены в противоположную (*исходящую* от ока) сторону, да и «шагали» бы они, скорее всего, в горизонтальной, а не в вертикальной плоскости, как это имеет место, к примеру, в идеограмме *цзянь* 見 «смотреть, видеть, взирать», состоящей из тех же пиктограмм глаза и пары шагающих ног. В случае же идеограммы *дэ* 德 взаимная перпендикулярность вертикально направленного движения и горизонтально направленного взгляда — как будто нарочно — дополнительно акцентируется *специальным* «вертикальным указателем», неизменно венчающим изображение глаза в идеограмме 直 (*чжи* 直). Данное обстоятельство окончательно убеждает в том, что *глаз наблюдателя* в идеограмме *дэ* 德, *глядя прямо перед собой, созерцает направленное вверх (восходящее) движение какого-то объекта или — объектов*. Небесная природа последних представляется наиболее вероятной. Дело в том, что важнейшим предметом древних астрономических наблюдений являлись гелиакаческие восходы и заходы звезд, фиксировавшиеся непосредственно над линией горизонта перед восходом или сразу после захода Солнца. Наблюдая оные, астроном, таким образом, смотрел *прямо перед собой* — его взгляд, направленный в сторону восточного или западного горизонта, был строго параллелен плоскости земли, в то время как движение восходящих из-за горизонта (или заходящих за горизонт) звезд происходило в вертикальной плоскости, что, возможно, и нашло свое исчерпывающе точное отражение в идеографии знака *дэ* 德 (德).

Особый интерес в связи с вышеизложенным представляет то обстоятельство, что словарь «Шо вэнь цзе цзы» — высшая инстанция при решении сложных проблем древнекитайской филологии — указывает, по-видимому, именно астральное значение иероглифа *дэ* 德. Однако прежде чем обратиться к определению Сюй Шэня, нужно сначала — хотя бы в двух словах — остановиться на одном примечательном моменте в судьбе иньской идеограммы *дэ* 德.

В начале Западного Чжоу она включает в свой состав дополнительный графический элемент — *синь* 心 «сердце» — и приобретает вместе с тем свой окончательный облик. Большинство исследователей придают данному обстоятельству чрезвычайно большое значение, полагая означенный элемент важным смысловым детерминативом иероглифа *дэ* 德. Так, В.М. Крюков считает, что «понятие *синь* вообще несет важнейшую смысловую нагрузку в семантике *дэ*»⁸³. Между тем Сюй Шэнь — и, на мой взгляд, совершенно справедливо — не придает ему ни малейшего значения.

Но рассмотрим сначала, как определяет автор «Шо вэнь цзе цзы» графические элементы, входящие в состав иньского *дэ* 德, — идеограммы 𠂔 (*чи* 𠂔) и 直 (*чжи* 直):

𠂔: 小步也	« <i>чи</i> 𠂔» значит «двигаться мелкими шажками» («медленно двигаться»);
直: 正見也	« <i>чжи</i> 直» значит «смотреть прямо» («наблюдать прямо перед собой»).

Что же касается, *собственно* иероглифа *дэ* 德, то — не замечая «важного смыслового детерминатива» *синь* 心 — Сюй Шэнь помещает его под ключом *чи* 𠂔 с его указанным выше значением и определяет иероглифом *шэнь* 升 «подниматься; восходить» (德: 升也). Интегрируя три данных определения, получаем: «**прямое наблю-**

дение (*чжи* 直)» какого-то «медленного движения (*чи* 辰)», дополнительно характеризующего как «восходящее (*шэн* 升)». Все правильно: одна из двух координатных характеристик звезды — ее небесная долгота — носит и в современной астрономии название *прямого восхождения*.

В чем же тогда — в действительности — состоял смысл чжоуского добавления элемента *синь* 心 к идеограмме иньского *дэ* 德? Ответ на этот вопрос, по-видимому, прост. Идеограмма *синь* 心 — являясь чжоуским изобретением — кроме использования в своем узком знаменательном значении первоначально предназначалась для выполнения еще одной (причем едва ли не важнейшей) функции — служить пометкой, маркирующей в осваиваемой чжоусцами иньской иероглифике знаки ментального содержания, абстрактные понятия, умозрительные представления. К таковым, несомненно, принадлежало и иньское *дэ* 德, что незамедлительно и было удостоверено чжоусцами добавлением к его идеограмме соответствующего «ярлыка». Так что ни «важнейшей», ни какой бы то ни было вообще «смысловой нагрузки» элемент *синь* 心 в иероглифе *дэ* 德 не несет, что — как явствует из представленных определений Сюй Шэня — было совершенно очевидно китайским филологам еще в конце ханьской эпохи.

Вопрос о том, не предназначался ли иероглиф *дэ* 德 (德) первоначально для использования именно в астрономическом значении «наблюдать прямые (правильные, неизменные) пути Солнца, Луны и планет», вероятно, останется открытым. Ожидать обнаружения гадательных надписей соответствующего содержания, очевидно, не приходится. Движение небесных светил не могло быть предметом каких-либо гаданий в силу своей абсолютной предсказуемости. Понятием *дэ* 德 (德) в таком его значении могли оперировать разве что иньские астрономические или религиозные трактаты, но таковые до нас не дошли.

Однако, скорее всего, *сугубо астральное* содержание обсуждаемой идеограммы уже изначально исчерпывалось функцией наиболее точной и ясной *метафоры этического императива*. В самом деле, предположив обратное, мы немедленно оказываемся перед необходимостью ответа на вопрос, едва ли не риторический: долго ли столь богатая и емкая в идеологическом отношении идеограмма могла просуществовать в роли *специального астрономического термина*? Учитывая легко просматривающиеся в ней религиозно-мировоззренческие коннотации, можно уверенно предполагать, что *и в этом случае* она довольно быстро и естественно должна была оказаться приспособленной для описания *правильного (должного) поведения человека* — как сообразного *правильному (упорядоченному) «поведению» небесных светил*. И с этого момента «око» идеограммы *дэ* 德 (德) уже раз и навсегда должно было обратиться на человека, точнее, на *прямизну* его жизненных *путей* (читай: на *правильность* его *поведения*).

Впрочем, элементарная логика подсказывает, что, для того чтобы найти свое выражение в грандиозной метафоре навеки запечатленного в небе *божественного Закона движения небесных светил*, представление о «правильном» поведении должно было *изначально* обладать не менее высоким статусом. И оно им обладало. То был статус *Богом данного этического императива*.

4.

Иньское *дэ* 德 (德), будучи, в сущности, не особенно сложной морально-этической категорией, стало *Великим Соблазном* всей раннечжоуской культуры. Сложившееся в лоне *чужеродной* религиозно-культурной традиции, оно оказалось для чжоусцев труднодостижимым, но — оттого — лишь более значимым и желанным. Не располагая достаточно ясным пониманием всей его этической религиозно-

астральной подоплеки, но безошибочно чувствуя высокую степень сакральности заключенного в нем содержания, чжоусцы первым делом поспешили наделить этим драгоценным — хотя и не вполне внятным им — качеством родоначальника своей династии Вэнь-вана. По-видимому, не последнюю роль в этом сыграли соображения сугубо прагматического характера. Дело в том, что, наряду с очевидным *внешним* источником легитимности царской власти — благоволением *иньского* Шан Ди, чжоусцы верно подметили и оценили важность наличия еще какого-то — не менее обязательного — *внутреннего* ее источника, обозначавшегося *иньцами* термином 德 (德). Вспомним о «царском 德», фигурировавшем в иньских гадательных надписях в аспекте ли его приятной богу благоуханности (*ван дэ син* 王德馨), облагораживающего воздействия на народы сопредельных территорий (*ван дэ фан* 王德方) или специфического религиозного ритуала (*ван дэ ю юй...* 王德侑于...). Основателю новой династии, разумеется, надлежало быть легитимным *во всех отношениях*. Таким он и предстает в чжоуских текстах. Вот, к примеру, что говорится о Вэнь-ване в «Ши цзин» в оде «Да мин» (毛詩, № 236 大明)⁸⁴:

昭事上帝 聿懷多福 厥德不回 以受方國	[Он] искренне служил Всевышнему (Шан Ди) , чем и стяжал <i>Его</i> могучую поддержку [во всех своих начинаниях] ⁸⁵ . Его хождение прямыми путями (дэ) было неуклонно ⁸⁶ , благодаря чему [он] получил [во владение большое] княжество.
------------------------------	---

В точности те же ключевые моменты, обусловившие воцарение Вэнь-вана, подчеркиваются и в надписи на западночжоуском сосуде «Ши Цян пань»⁸⁷:

上帝降 懿德大專	[Когда] Всевышний (Шан Ди) ниспослал [ему] великое обетование (<i>да пин</i>) ⁸⁸ совершенных прямых путей (дэ) ⁸⁹ ,
-------------	--

⁸⁴ Мао ши. Цз. 16. 23. С. 118.

⁸⁵ Иероглиф 福, согласно «Шо вэнь цзе цзы», означает «поддержку свыше» (福: 祐也). Поскольку сакральный субъект, от которого она исходит, в рассматриваемом случае четко конкретизирован в первой строке четверостишия, слово «поддержка» во второй его строке при переводе должно непременно уточняться отсутствующим в оригинале определением *Его*.

⁸⁶ Контекст данного предложения содержит яркое, хотя и косвенное подтверждение предлагаемого в настоящей статье значения знака 德 «хождение прямыми путями». Иероглиф 回, выступающий в нем в роли сказуемого, значит «сворачивать с пути; уклоняться; петлять».

⁸⁷ Сюй Чжуншю 徐中舒. Си Чжоу ши Цян пань минвэнь цзяньши 西周史牆盤銘文箋釋 (Заметки о надписи на западночжоуском сосуде «Ши Цян пань») // Каогу сюэбао 考古學報 (Археологический журнал). Пекин, 1978. № 2. С. 140.

⁸⁸ Перевод иероглифа 大 專 словом «обетование» (в смысле: *залог* или *предопределенность свершения* будущего события) основан на семантике входящих в его состав идеограмм: нижней — хань 彡 «почка; бутон; *набухшее* зерно» и верхней — ю 卩 «росток; побег» (идеограмма представляет собой характерное для древнекитайской иероглифики сочетание объектов, изображенных в разных проекциях: «поле» 田 — вид сверху; «росток» 卩 *над его поверхностью* — вид сбоку). Вот почему в их комбинации, представляющей «почку» в качестве залога грядущего «ростка», вполне резонно усмотреть метафору всякого *верного* и *неотменимого обетования* как такового. Что касается Сюй Шэня, то он определяет знак 大 專 как «молодой побег (отрасль) дерева» (專: 木生條也), т.е., в общем, *в том же духе*, поскольку в представлении о появлении из почки на ветке дерева молодого побега несомненно содержится и коннотация заведомой *предопределенности* данного события.

⁸⁹ Перевод иероглифа 大 專 словом «совершенный» обусловлен следующим определением «Шо вэнь цзе цзы»: 大 專 значит — единственно вечный и прекрасный (大 專: 專久而美也). Возможные варианты — «предвечный», «неизменный» и т.п.

Возможно, выражение *и дэ да пин* 懿德大專 *правильнее* переводить как «великое обетование о совершенных прямых путях», поскольку подразумевает оно, по-видимому, следующее: Бог открывает человеку смысл и значение «прямых путей», после чего дает ему «великое обетование (*да пин* 大專)» о том, что если он будет «неизменно ходить прямыми путями (*и дэ* 懿德)», то ему будет обеспечена поддержка свы-

匍有上下 [Вэнь-ван] принял в *отцовские* объятия (ну)⁹⁰ верхи и низы народа
 迨 受萬邦 и, приведя [их] в согласие, получил [во владение] большое кня-
 жество⁹¹.

Читая подобные тексты, трудно не обратить внимания на одно в высшей степени примечательное обстоятельство. Приписывая основателю своей династии *обретение прямых путей дэ 德*, чжоусцы тем самым, по сути, присваивали ему имя последнего иньского царя Шоу дэ 受德 (*Обретший прямые пути*), возможно впервые и заподозрив именно в его мало внятном для них значении важное свидетельство сакральной легитимности царской власти его носителя. Не из того же ли рода соображений ими оказались востребованы и все прочие иньские словосочетания с иероглифом дэ 德, отчасти обсуждавшиеся или только упоминавшиеся выше? Действуя точно так же, как решающие ту же задачу современные исследователи, чжоусцы тщательно выискивали и собирали соответствующие слова и понятия, ритуальные формулы и речевые обороты иньского времени, с тем чтобы, максимально расширив свои представления о семантическом круге иньского дэ 德, приблизиться к адекватному пониманию его истинного содержания. И надо признать, что они здорово в этом преуспели.

Summary

A.E. Ivanov

The fear of the Lord of those who walk in right ways (towards the question of origin and exact meaning of Zhou categories de 德 and weiyi 威儀).

Part I. The category de 德.

Intrinsically linked to each other, the categories de 德 and weiyi 威儀 are the key concepts of the Zhou China religious worldview. The aim of this article is to consider the *actual* cultural and historical context of their origin and to establish their *exact primary* meanings. The first part of the article is devoted to the category de 德.

The category in question reveals evident indications of ethical imperative (in the Biblical sense of this concept) in the very semantics of the initial ideography of its designation — 𠂔. Analysis of the character de 𠂔 (德) usage in Yin oracle bone inscriptions provides evidence that, in the predicative function, it has the meaning “to go (to walk) in right ways”, but in the nominal function it signifies “going (walking) in right ways” or just the “right ways” themselves. These are the only meanings, in which the character de 德 is used in Yin epigraphy. Thus, in the opinion of the author, the most significant category of the Zhou religious worldview has without doubt of Yin origin.

ше и, соответственно, успех во всех его начинаниях. Свобода же выбора — ходить или не ходить *такowymi* путями, — разумеется, оставляется за человеком.

⁹⁰ Интегральное значение иероглифа ну 匍 — «объятия отца; принимать в *отцовские* объятия» (бао 匍 — «обнимать; обхватывать»; фу 甫 — «отец») — хорошо согласуется с определением Сюй Шэня: «ну 匍 — это действие (движение) рук» (匍: 手行也).

⁹¹ Словосочетание вань бан 萬邦, по-видимому, следует понимать в смысле вань минь бан 萬民邦 — «владение (удел) с многочисленным населением», поскольку ничего, кроме периферийного (в рамках Шанской державы) образования «Чжоу», оно, конечно, не означает. К тому же в роли его синонима в предыдущей цитате выступает словосочетание фан го 方國, как раз и означающее «периферийное княжество».

Е.В. Ревуненкова

Малайская рукопись Крузенштерна *Сулалат-ус-саладин* и ее культурно-историческое значение (II)*

Мифологические и сказочные источники

Самый древний пласт *Сулалат-ус-саладин* содержит мифологические мотивы, среди которых очень распространены этиологические. Почти каждое место действия связано с какими-либо мифологическими ассоциациями или воспоминанием о мифологическом эпизоде. И хотя в них действуют чаще всего основатели городов и государств, министры, сохранились в них и обычные персонажи подобных мифов с их типичными занятиями — охотой, рыболовством, земледелием. Таковы мифы о происхождении названия *Самудра*. В действительности индийское слово со значением «океан», в мифе оно производится от слов *семут бесар* — «большой муравей» (рассказ 7). В разнообразных вариантах типологически сходных мифов объясняются названия города Сингапура — «Город льва» (рассказ 3), реки Бесисик — «чешуйчатая» и мест Бату Беллах — «Расколотый камень» (рассказ 6), Паданг геланг-геланг — «Червивое поле» (рассказ 7), Патани — «Папаша-крестьянин» (рассказ 32) и т.д.

Возникновение некоего природного явления прикрывается псевдоисторической мифологической оболочкой и связывается с событием, якобы случившимся в древности. Так, красноватая почва в Сингапуре толкуется как след кровавой битвы с яванцами: «Только начало рассветать, как санг Раджуна Тапа открыл ворота города, и яванцы ворвались и начали неистово биться с людьми внутри города. Много народу полегло с обеих сторон, и кровь текла потоком, извиваясь по всему городу Сингапуру. И эта кровь еще и сейчас есть на сингапурской земле» (рассказ 10). Миф о пятнах крови, являющихся якобы причиной красного цвета почвы, имеет очень широкие параллели в фольклорных традициях многих народов мира.

Этиологический по функции миф о происхождении названия *Бату Беллах* — «Расколотый камень» заканчивается словами: «И этот камень и поныне стоит в устье Саюнга, называют его Бату Беллах». Слово *Бату* («камень») является составной частью многих топонимов, упоминающихся в тексте произведения: Бату Пахат («Высеченный камень»), Букит Бату («Каменный холм»), Лубук Бату («Каменная Коса»), Бату Хампар («Распростертый камень»), Бату Улу («Камень в верховье реки»). Подобного рода названия мест и целых государств присутствовали в древности и средневековье и у других народов Индонезии, в частности яванцев¹. В древней Яве существовал культ священного камня, около которого проводились важные церемонии². Ритуал с точильным камнем — один из важнейших у современных ибан-даяков (Сев. Кали-

* Первая часть исследования опубликована в: Письменные памятники Востока. М., 2007. № 1 (6). С. 118–147.

¹ Кулланда С.В. История древней Явы. М., 1992. С. 91.

² Бимбаева А.В. Доиндуистские верования на древней Яве // МИИ. Вып. XVI. Сборник статей в память Б.Б. Парникаля. М., 2004. С. 50–52.

мантан)³. Очевидно, культ камней существовал и у малайцев. Во всяком случае он был частью космологических культов, о чем можно судить по замечанию У. Скита, сделанному в конце XIX в.: «...некоторые малайцы... воображали, что небосвод представляет собой нечто вроде камня или скалы, называемой *бату хампар*, т.е. распротертый камень, а появление звезд объясняется (как они думали) тем, что свет проникает через отверстия, сделанные в этом камне»⁴.

В эпизоде, повествующем о сражениях сингапурцев с яванцами, говорится о том, что предатель, открывший ворота города, и его жена превратились в камни и что эти камни до сих пор стоят у сингапурского рва. Такими же словами кончается эпизод об убийстве некоего тун Джана Катиба, осмелившегося взглянуть на сингапурскую принцессу и убитого за это. Мотив превращения в камень является одним из самых популярных в малайском и индонезийском фольклоре. Зафиксированные в малайском средневековом произведении мотивы, связанные с камнями, имеют целый ряд коннотаций с мифологическими и сказочными сюжетами у других народов Индонезии и типологически очень сходны с широко распространенным почитанием камней у горных народов Индии, тюркских и монгольских народов, корейцев⁵. В нескольких мифологических сюжетах раскрываются представления о чудодейственной силе слюны (рвоты, отрыгиваемой массы). Это рассказы о рождении глашатая из рвоты белого буйвола, от которого ведут свое происхождение члены знатного рода малайцев, носящего название *Мунтах Лембу* — букв. «Рвота буйвола» (рассказ 2), о слюне злого духа, наевшись которой обычный раб превращается в богатыря (рассказ 6).

В легенде о распространении ислама в северосуматранском княжестве Самудре говорится о том, что правителю приснился сон, будто Мухаммад плюнул ему в рот, и, проснувшись, правитель ощутил вокруг себя запах нарда и тотчас стал читать Коран (рассказ 7). Этот мифологический мотив, явно связанный с очистительной силой слюны, можно сравнить с распространенным обычаем жителей Медины приносить новорожденных детей к Мухаммаду, который плевал им в рот⁶. А.Н. Веселовский называл этот обычай «помазанием слюной» и показал его распространение у многих народов Европы и Азии⁷. В малайском произведении он сочетается с представлениями о способности слюны понимать чужую речь, связи ее с самим словом, с приобретением дара мудрости. Эти представления аналогичны весьма древним представлениям, отмеченным у индоарийских и славянских народов⁸.

Вариантом мотива рождения из слюны является рождение принцессы из пены (рассказ 2). Отметим, что упомянутый выше малайский род Мунтах Лембу был позже переименован в *Буи Лембу* — букв. «Пена буйвола». Это древний фольклорный мотив династийного мифа о происхождении мифических предков проник во многие произведения малайской исторической прозы — «Кутайские родословия», «Повесть о Банджаре», «Повесть о Маронге Махавангсе» и др.

Есть еще группа мифов о чудесном рождении, в которых фигурируют животные и растения. В рассказе 21 говорится о происхождении тямского принца: он родился из соцветия арековой пальмы и был вскормлен молоком коровы. Первый мотив восхо-

³ Masing J.J. The Coming of the God. An Iban Invocating Chant (Timang Gawai Omat) of the Baleh River Region, Sarawak. Vol. 1. Canberra, 1997. P. 32–33.

⁴ Skeat W.W. Malay Magic Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula. L., 1900. P. 5.

⁵ Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 76–83, 112–116, 207–212.

⁶ Арабский аноним XI века / Изд. текста, пер., введение в изучение памятника и коммент. П.А. Грязневича. М., 1960. С. 152.

⁷ Веселовский А.Н. Собр. соч. Т. II. СПб., 1913. С. 119.

⁸ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. СПб., 1865. I. С. 398–399.

дит к тямской фольклорной традиции, согласно которой тямский принц, провозглашенный в 1074 г. под именем Харивармана, происходил от матери — арековой пальмы и отца — кокосовой пальмы⁹. Но он полностью смыкается с подобными мотивами рождения из плода дерева или цветка, имеющими широкое хождение в малайско-индонезийском регионе, особенно в глубинных районах — на островах Ниас и Ментавай, у батаков Суматры, у даяков Центрального и Северного Калимантана (кенья, кайан, бахау, дусун)¹⁰, у тораджей Центрального Сулавеси¹¹. Парадигма мотива рождения из плода или цветка говорит об австронезийском происхождении этого мотива и, скорее всего, соотносится с архаичным представлением о мировом дереве или древе жизни.

Не менее известен у самых разных народов и второй мифологический мотив — о вскармливании человека животным (Ромул и Рем, вскормленные волчицей, персидский царь Кир, вскормленный собакой и т.п.). В малайском варианте тямского мифологического мотива обосновывается институт табуации: «Поэтому и по сию пору в Тямпе не хотят есть коров и не убивают их». Этот запрет объясняется многовековым влиянием индуизма в Тямпе.

Следует еще раз напомнить, что памятник создавался в период расцвета малайской культуры, находившейся в течение длительного времени сначала под сильным индийским влиянием (с рубежа н.э. до XIV в.), а потом — ислама (с XIV в. по настоящее время). Окончательное оформление памятник получил в то время, когда ислам уже утвердился в государстве и когда при дворе малаккских султанов происходило обучение мусульманской теологии и решались сложнейшие вопросы суфийской философии, как, например, концепция о *сущностях и свойствах совершенного человека* (рассказ 20). Весь памятник проникнут духом ислама, который ощущается в традиционном посвящении, композиции, употреблении персидских стихотворных форм и арабских формул, использовании литературных произведений мусульманского Востока, упоминании образов героев-мусульман: шиита Амира Хамзы, Мухаммада Ханафии, царей персидских городов, династий. В такой обстановке все, что было связано с домусульманскими верованиями, преследовалось и изгонялось. Но древние религиозно-магические представления были настолько сильны и живучи, что проникли в средневековую словесность, развивавшуюся под влиянием ислама. И чем дальше укреплялась новая вера, тем дальше прятались в тень и скрывались в глубине нового мирозерцания древнейшие представления, закрепленные в мифах.

Беглый взгляд на мифологические реликты средневекового памятника довольно красноречиво свидетельствует о том, сколь упорно сохраняются и удерживаются мифы и связанные с ними древнейшие представления в период господства ислама. Для Малайи — страны с поздней письменной традицией — очень важно, что с появлением исторических описаний было положено начало литературному изложению мифов. Включенные в письменное повествование, эти мифы были обработаны в классическом стиле литературы малайского средневековья. Расцветшие сказочными и романтическими сюжетами, погруженные в обильный материал историко-бытового характера, мифологические мотивы, зафиксированные в *Сулалат-ус-салатин*, позволяют иногда только догадываться о некогда существовавшем мифе. Они не могут быть приравне-

⁹ Maspero G. Le Royaume de Champa. P., 1928. P. 187; Нгуен Ван Хоан, Никулин Н.И. Взаимосвязи культуры вьетов и других народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературе Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 16; Парникель Б.Б. Чамское предание о кокосовом орехе: миф или сказка? // Языки и литература Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Материалы конференции 18–20 янв. 1994. СПб., 1994. С. 146–153.

¹⁰ Münsterberger W. Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungmythen. Beitrag zur Kultur Analyse Südostasiens. Haag, 1939. S. 26, 69, 104, 105, 110.

¹¹ Maxwell W.E. Two Malay Myths: The Princess of the Foam and the Raja of Bamboo // JRAS. New Series. 1881. Vol. XIII. Pt 2. P. 518.

ны к непосредственным записям, полученным изустно. Такие записи появились гораздо позже и сделаны были уже европейцами. Поэтому такие произведения, как исследуемый памятник и ему подобные, являются источником, благодаря которому можно с большей или меньшей степенью точности реконструировать древнемалайскую мифологию и связанные с ней религиозно-магические представления и обряды.

Широко использованы в этом произведении традиционные сказочные и эпические мотивы и сюжеты, хорошо известные в репертуаре мирового фольклора. К ним относятся мотивы змеборства и порчи (рассказ 2), состязания богатырей (рассказ 6), состязания женихов, подобные индийским сваямварам (рассказ 14), известный на всем Востоке с глубокой древности бродячий сюжет о мальчике, которого убивают за то, что он дает мудрый совет (рассказ 10), сюжет о покинутых младенцах, впоследствии становящихся героями (рассказ 14), а также сюжеты о семи прекрасных женах (рассказ 19) и о похищении красавицы (рассказ 29).

Имеются в памятнике и сюжеты, распространенные в эпических сказаниях более поздней эпохи. Хорошо известен по русскому эпосу сюжет о том, как государь несправедливо заточает лучшего из своих богатырей, а в трудный момент вспоминает о герое, находящемся в опале, освобождает его, и тот спасает государство¹². В малайском произведении имеется эпизод, близкий не только в целом к указанному, но и в отдельных деталях: смелый военачальник и искусный полководец Ханг Туах оклеветан; султан приказывает его убить, но один из придворных спасает его от смерти и тайно охраняет его; позже, когда нужно расправиться с нарушителем спокойствия во дворце, султан с сожалением вспоминает о своем храбром военачальнике и радуется при известии, что он жив. Герой выходит из заточения. Он, как и полагается в подобном эпическом сюжете, худ, бледен, шатается от слабости. Его кормят, постепенно он набирается сил и совершает очередные подвиги (рассказ 16). Все перечисленные выше мотивы и сюжеты известны каждому исследователю европейского, центральноазиатского, ближневосточного фольклора. Типологические параллели из малоизвестного пока малайского фольклора раздвигают рамки сравнительного изучения данной фольклорной темы.

Малайский фольклор не остался непроницаем для культур, под влиянием которых он находился в течение многих веков. В мифе о том, как появились малайцы, воплотились синкретические религиозно-мифологические представления, имеющие разные источники и заимствованные в разное время. Архаичные образы двух женщин-прародительниц, обитающих на горе, отождествляемой со священной индийской горой Меру, соседствуют с образами обладающих огненной сущностью царевичей, джиннов, пери, Александра Македонского, крылатого коня и другими образами, имеющими иранское, и шире — ближневосточное происхождение¹³. Так окаменевшая основа местных мифологических сказаний под скрещивающимся влиянием двух культур и новых сюжетов средневековья стала едва различимой.

Рассмотренные выше мотивы и сюжеты относятся к домалаккскому периоду истории Малаккского султаната. Но и в собственно исторической части произведения, посвященной Малаккскому султанату, где речь идет о событиях современных или почти современных написанию произведения, принцип освещения этих событий остается тем же. И в этой части фабульные и композиционные элементы очень часто заимствованы напрямую из народного творчества, а реальные исторические события приурочиваются к ним. И здесь исторические рамки произведения легко раздвигаются, давая простор вымыслу и фантазии. И в этой части произведения сквозь общест-

¹² *Протт В.Я.* Русский героический эпос. М., 1956. С. 320–321.

¹³ *Ревуненкова Е.В.* Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелау») // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 216–218.

венную и государственную перспективу XV в. просвечивают отдельные черты, гораздо более древние, чем историко-географический фон, с которым они связаны в своем позднейшем развитии, и на одной плоскости оказываются совмещенными разные по времени мотивы, образы и сюжеты.

Показателен с этой точки зрения эпизод памятника, связанный со сватовством последнего малаккского султана Махмуд Шаха (годы правления 1488–1511) к принцессе с горы Леданг — покровительницы Малакки (современная гора Офир). В *Сулалат-ус-салатин* сказка использована для историзированного романического сюжета. В нее вводится реальное историческое лицо — султан Махмуд, задумавший взять принцессу в жены и посылающий к ней сватов-послов (рассказ 27). Эпизод о сватовстве полон образами, навеянными эпическими произведениями и средневековыми рыцарскими романами, известными на всем Ближнем Востоке, в Средней Азии и пришедшими вместе с мусульманством в Малаю: красавица-пери, прислужницы героини, волшебный сад с разговаривающими птицами, встреча с подругой пери¹⁴. Но под этими сюжетами скрываются и культ гор, и мотивы о превращениях и оборотнях, и явления родового табу. Эти мотивы раскрываются в заключительной части эпизода сватовства, когда принцесса принимает вид сгорбленной старухи и говорит, на каких условиях она согласится стать женой малаккского султана: «Если малаккский султан хочет взять меня в жены, пусть построит от Малакки до горы Леданг мосты: один из золота, другой — из серебра. И к сватовству пусть преподнесет мне семь подносов с печенью москитов, семь подносов с печенью вшей, кувшин слез, кувшин сока молодой арековой пальмы, чашу своей крови и чашу крови государева сына по имени раджа Ахмад». Султан не мог выполнить последнего условия, и брак не состоялся.

Все, о чем говорилось выше, позволяет дополнить, а в некоторых отношениях и выявить разнообразный репертуар дописменной традиции малайцев. Историко-типологическое сходство малоизвестного еще малайского фольклора с образами, мотивами, сюжетами эпических традиций других народов Запада и Востока, расширяют базу сравнительно-типологических исследований фольклора в целом.

Значение средневекового малайского памятника *Сулалат-ус-салатин* как источника мифолого-сказочного и обрядового фольклора малайцев явно заслоняет его значение как источника исторического. И некоторые выдающиеся историки, чьи исследования основаны на документальных свидетельствах, действительно воспринимали его как всего лишь набор вымышленных историй.

Многие факты и исторические события в этом произведении, изложенные чаще всего в виде легенд, не только невозможно непосредственно использовать в качестве исторического источника — они постоянно нуждаются в разъяснении историка. Отдельные даже вполне достоверные высказывания и сообщения — не говоря уже о событиях политической истории, — обросшие мифами, сказками, легендами, следует каждый раз подвергать критическому анализу и рассматривать в совокупности и взаимодействии известных историко-культурных и литературных данных. В таком случае восстанавливается более или менее стройная смена событий и степень отклонения легенд от того, что, возможно, происходило в действительности.

Малайские государства и другие страны

Малайская культура испытывала длительное влияние индийской культуры — индуизма и буддизма, особенно сильно сказавшееся в эпоху Шривиджайи. Свидетельства влияния индийской культуры в памятнике отражены в сохранившемся титуле

махараджа у правителей Сингапура и Малакки, в сюжетах о связях малайского государства с индийскими — Калингой и Виджайнагаром (рассказ 1), названии легендарной горы Махамеру (рассказ 2), в именах царя Кейда (рассказ 1) и многих других персонажей, в реминисценциях древнеиндийского эпоса «Рамаяна» и др. Рассказываются в нем и о борьбе индийского раджи Сурана и сиамского короля Чулана.

Только с помощью аналогий и соотнесения с другими источниками можно увидеть в легендарном персонаже — радже Чулане имя *Чола* — царской династии Южной Индии, а в войне раджи Сурана с сиамским королем увидеть отражение, с одной стороны, опустошительных набегов Чолов на Суматру и Малаккский полуостров в первой половине XI в., а с другой — претензии королей ангорской династии Ченла XII в. на северную часть Малаккского полуострова (рассказ 1). Так между строк легенды начинают проступать исторические факты. При этом в памятнике произошло смешение врагов, действующих в разное время. Для типологического сравнения следует отметить, что и в русских летописях и былинах часто встречается смешение половцев и татар (в летописях) или татар и Литвы, земли литовской (в былинах) — врагов, действующих в разное время, но воспринимаемых как общих врагов русского государства¹⁵.

В разделе о мифологических источниках упоминалась легенда о принятии ислама северосуматранским княжеством Самудра, в которой подчеркивается представление о чудодейственной силе слюны. Сейчас обратим внимание на то, что, согласно этой легенде, вещему сну правителя Самудры предшествовало отправление из Мекки корабля с шейхом на борту, который сначала остановился в Мутабаре, а затем приплыл в Самудру. В это время правителю Самудры снится сон, что пророк Мухаммад плюнул ему в рот. Проснувшись, он ощутил вокруг себя аромат нарда и начал читать Коран (рассказ 7).

То, что первыми в ислам были обращены северосуматранские княжества, отмечал и Марко Поло, побывавший в Самудре в 1292 г. До сих пор не утихают дискуссии о времени проникновения и путях движения ислама в Индонезию — непосредственно из Аравии или из Индии, вернее, из какой ее части — северной, восточной, западной или южной. В памятнике много места уделено связям Шривиджайи и Калинги (рассказ 1), под которой имеется в виду прежде всего Южная Индия, а термин *оранг Клинг*, в настоящее время относящийся ко всем индийцам Малайзии, раньше обозначал выходцев из Южной Индии. Эти сведения подтверждают мнение об особом влиянии Южной Индии на Малайю. В легенде говорится, что корабль из Мекки первоначально остановился в Мутабаре. Этот вымышленный город может восходить к арабскому *Ма'абар* и обозначать как восточное (Коромандельское), так и западное (Малабарское) побережье Индии¹⁶. В то же время, по мнению многих ученых, в том числе и современных малайзийских и индонезийских исследователей, ислам в малайско-индонезийский регион проникал непосредственно с Аравийского полуострова, хотя не исключается и индийский путь — с Коромандельского побережья Индостана¹⁷. Если интерпретировать легенду о распространении ислама в северосуматранс-

¹⁵ Лихачев Д.С. Культура древней Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М., 1962. С. 91; Былины / Сост., подготовка текста, вступ. статья, примеч. Б.Н. Путилова. Т. II. Л., 1986. С. 507.

¹⁶ Marrison G.E. The Coming of Islam to the East Indies // JRASMB. 1951. Vol. XXIV. Pt 1. P. 33–34; de Jong Josselin P.E. Agama di gugusan pulau Melayu. Kuala Lumpur, 1965. H. 85.

¹⁷ Arnold T.W. The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith. L., 1913. P. 364–365; Marrison G.E. The Coming of Islam. P. 31–37; Buchari. Epigraphy and Indonesian Historiography // ИИ. 1965. P. 62; Ал-Атмас, 1974. С. 95–99; Ван Джамалуддин. Суфизм в истории Индонезии: Абд Ас-Самад Ал-Палимбани, религиозный мыслитель XVIII в. СПб., 2003. С. 26–27. Подробно о проникновении ислама в малайско-индонезийский регион см.: Денисова Т.А. Ислам в Индонезии в VII–XII вв. // Очерки истории распространения исламской цивилизации. Т. 1. От рождения исламской цивилизации до монгольского завоевания. М., 2002. С. 85–98; она же. Ислам в Нусантаре в XIII — сер. XVI в. // Там же. Т. 2. Эпоха великих

кое княжество в свете исследований эпиграфики, документов на китайском, арабском, персидском, турецком языках, то в ней можно увидеть подтверждение двух путей проникновения ислама: непосредственно с Арабского Востока, или «аравийский» путь (корабль из Мекки), и индийский, так как прежде чем попасть на Суматру, корабль оказался в Индии — на Малабарском или Коромандельском побережье Индостанского полуострова (рассказ 7).

Подобная же легенда описывает обращение в мусульманство Малакки (рассказ 11), но в ней обозначен только «аравийский» путь проникновения ислама на Малаккский полуостров (корабль из Джидды).

Из легенд восстанавливаются не только отдельные события из истории возникновения и завоеваний эпохи Шривиджайи. Некоторые сюжеты вызывают догадки о распаде этой обширной империи. Об этом говорит переход к рассказам о событиях в отдельных суматранских княжествах — Самудре, Пасая, Перлака, посетив которые Марко Поло заметил, что они являются обломками былой империи¹⁸.

В фантастических сюжетах об основании княжеств Самудры и Пасая, соре двух братьев и разделе государств встречаются имена султанов и министров, реальное существование которых подтверждается сохранившимися надгробиями с высеченными на них именами, совпадающими с именами, названными в *Сулалат-ус-салатин*, а приведенные в произведении их генеалогии в ряде случаев нашли подтверждение в данных археологии и нумизматики¹⁹. Реальные родословные в сочетании с легендарными сюжетами дают возможность представить некоторые вехи истории Пасая — северосуматранского княжества, упоминание о котором исчезло уже в первой половине XVI в. Паса в *Сулалат-ус-салатин* — сильное княжество, присоединившее к себе соседнюю Самудру. По могуществу оно сравнивается с Малаккой, Ару, Маджапахитом (рассказы 11, 18). Малаккцы с трудом побеждают пасайцев. А восстановленный на престоле с помощью малаккского султана Мансур Шаха пасайский султан позволяет себе высокомерно относиться к своему благодетелю (рассказ 22). Пасай был крупным религиозным центром, где развивалась мусульманская литература, обсуждались сложнейшие теологические вопросы. За разрешением их малаккские богословы обращались к пасайским (рассказ 20). В конце XIV в. в Пасе было создано первое произведение в жанре исторической прозы — «Повесть о раджах Пасая», — оказавшее большое влияние на *Сулалат-ус-салатин*. Учитывая, что в 1524 г. Пасай был завоеван все более набирающим силу соседним государством Аче и вскоре исчез с исторической арены, сведения *Сулалат-ус-салатин* о нем как о процветающем государстве, значительном культурном и религиозном центре, равном самой Малакке, существенно дополняют весьма скромные исторические свидетельства.

В исторической части *Сулалат-ус-салатин* в основном развиваются те же темы, что и в доисторической, но темы эти относятся уже к периоду Малаккского султана: обращение Малакки в ислам, отношения Малаккского государства с Китаем, Сиамом, яванской империей Маджапахит, а также другими княжествами Малайи и Индонезии — Пахангом, Пераком, Патани, Тренггану, Кампаром, Индрагири, Сиакком, Макассаром. Автор произведения мог быть свидетелем многих событий этого времени или, по крайней мере, знать о них не только из легенд. Но описания событий малаккского периода тоже во многом опираются на фольклор. Для восстановления

мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII — середина XVI в.). М., 2002. С. 247–281.

¹⁸ Марко Поло. Книга. М., 1956. С. 177.

¹⁹ Moquette J.R. De eerste vorsten van Samoedra-Pasé // Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch Indie. 1913. Blz. 48–53; Cowan H.K. Bijdrage tot de kennis van rijk Samoedra-Pasai // TBG. 1938 (78). D. 1–4. Blz. 213.

картины более или менее близкой к реальной здесь также требуется сопоставление разных источников.

Многочисленные легенды об отношениях Малакки и Китая занимают немалое место в памятнике как в домалаккской, так и собственно малаккской истории.

В одном из занимательных рассказов *Сулалат-ус-салатин*, относящихся к далекому прошлому, говорится о том, что китайский император, услышав о величии малайского государства, попросил руки одной из царских дочерей. Малайский правитель согласился выполнить эту просьбу, предварительно написав об этом в письме, вручив его китайскому послу вместе с государственной печатью. С тех пор род китайских императоров происходит от потомков брака китайского императора и малайской принцессы (рассказ 2).

Известно немало китайских исторических описаний, посвященных отношениям Китая с малайскими княжествами в древности и средневековье. Подробно анализируя китайские переводы посланий от правителей стран Южных морей, А.А. Бокшанин отмечает, что все они строились по определенному трафарету: в них обязательно выражались восторженные восхваления и славословия китайскому императору; правители, от имени которых направлялись послания, называли себя «слугами» и добавляли слова, выражающие покорность и подчинение. Подношения и подарки от посольских миссий китайцы называли «данью», а сами страны считались данниками Китая. Исследователь приходит к выводу о несомненной фальсификации в официальной китайской историографии формы посланий правителей стран Южных морей, но добавляет при этом, что вопрос о том, насколько фальсифицировано их основное содержание, еще ждет дальнейшего исследования²⁰. Надо сказать, что существуют и другие китайские источники XII — начала XIII в. — *Чжу фань чжи* («Описание всего иноземного») и *Лин вай дай да* («Вместо ответа [на вопросы] за Пятью хребтами»), в которых отмечается военная сила Шривиджайи и ее могущественный монарх. Принципиально важно, что в обоих источниках Шривиджайя называется гегемоном (*бо*) и что установлению политических связей с Шривиджайей в Китае придавалось важное значение²¹.

Приведенный выше эпизод памятника, где Китай предстает как государство, заинтересованное в укреплении брачных связей с малайским государством, где малайский правитель дарит свою печать китайскому императору, а не наоборот, совпадает со сведениями тех официальных китайских источников, которые, как и малайский памятник, свидетельствуют об истинном характере взаимоотношений двух государств.

Тот же тон в отношении к Китаю сохраняется и в тех рассказах *Сулалат ус-салатин*, в которых описываются малайско-китайские отношения в период основания и расцвета Малаккского султаната. Когда до китайского императора донеслась весть о величии Малакки, он направил туда своих послов (рассказ 15). Он посылает в Малакку также корабль, на котором было столько игл, сколько народу на китайской земле, а в ответ на это Малакка посылает в Китай корабль, на котором было столько зерен, сколько людей в Малакке. Хитрые и изобретательные малайцы смогли увидеть лицо китайского императора, что никогда не удавалось даже китайским придворным. Китайский император стремится выдать свою дочь за малаккского правителя, он заинтересован в дружеских связях с могущественным султаном, напоминает об общих с ним предках, а малаккский султан позволяет себе посмеиваться над китайским им-

²⁰ Бокшанин А.А. Краткая история связей Китая со странами Южных морей (с древности до XVI в.) // Китай и соседи в древности и в средневековье. М., 1970. С. 138, 145–146.

²¹ Чжао Жугуа. Чжу Фань Чжи (1225 г.) / Введ., пер. с китайского и коммент. М.Ю. Ульянова // Восток. 1996. № 6. С. 147, 148 (Сообщение о государстве Шривиджая); Чжоу Цюй-фэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да) / Пер. с китайского, введ., коммент. и приложения М.Ю. Ульянова. М., 2001 (Памятники письменности Востока. СXXXI). С. 142, 330, 331.

ператором: он посылает письмо, заканчивающееся двусмысленной фразой: *sembah sahaya raja Melaka datang kepada paduka ayahanda raja Cina* — «Ваш смиренный слуга, правитель Малакки, шлет почтительный поклон досточтимому отцу — правителю Китая» или «посылаю письмо слуге малаккского правителя». Вместе с письмом малаккский правитель насылает на китайского императора кожную болезнь, излечиваемую одним способом — водой, в которой омыл ноги малаккский султан. Говорится в малайском произведении и об особом квартале Малакки, заселенном китайцами и называемом Букит Чина — *Китайский холм* (рассказ 15).

В это же время, т.е. в начале XV в., официальная китайская историография подробно освещает двусторонние связи Малакки и Китая, но характер описания этих связей сохранился от предшествующих времен.

Взгляд малайского историографа на малайско-китайские отношения совсем иной. Он нейтрализует непомерную степень самовосхваления и самовозвеличивания, характерных для официальной китайской историографии²².

Отношениям Малаккского султаната с Сиамом также уделено достаточно большое внимание в памятнике. Эти отношения характеризуются столкновениями, чередующимися с обменом посланиями и, наконец, заключением мира, «когда враги стали друзьями» (рассказ 13). Все эти сведения, обладающие скорее художественными, чем историко-хроникальными достоинствами, подтверждают известные по другим источникам факты: несмотря на быстрый рост своего могущества, Малакка, как и прежде, продолжала страдать от постоянных угроз со стороны сиамского королевства Аютии. Враждебность Сиам, его стремление распространить свою власть на весь Малаккский полуостров особенно усилились в середине XV в., когда резко упала военная мощь Маджапахита. Малакка отказывалась платить дань Сиаму, что вызывало нападения со стороны сиамского короля, но они были отбиты. Выдающийся первый министр Малакки тун Перак, всевластный *бендахара* при трех султанах²³, во избежание других столкновений выразил желание жить в мире и согласии с Сиамом. Он послал письмо, в котором выражал надежду на милость и благоволение к нему со стороны сиамского короля. Действительно, после этого письма со стороны Сиам не было нападений в течение трех лет²⁴.

Интересно сопоставить характер отношений Малаккского султаната и яванской империи Маджапахит так, как они представлены в малайском и яванском произведениях (оба являются творениями придворных историографов).

В *Сулалат-ус-салатин* эпизоды, связанные с Маджапахитом, встречаются на протяжении всего повествования как в доисторической, так и в исторической частях произведения и относятся к связям Маджапахита с Шривиджайей, Малаккским султанатом, Сингапуром и Тямпой (рассказы 2, 5, 14). Неоднократно говорится о величии Маджапахита, знаменитый первый министр (*namih*) Гаджа Мада называется в числе трех мудрых людей Малайи и Индонезии того времени, а само государство — столь же могущественным, как Пасай и Малакка. Много внимания уделяется брачным отношениям малаккских султанов с яванскими принцессами. При этом неизменно подчеркивается ловкость, находчивость, ум малайцев по сравнению с яванцами. Малайские сваты позволяют себе выставлять категорическое требование о передаче части владений Маджапахита, которые иначе будут взяты силой (рассказ 14). Признание величия Маджапахита и мудрости первого министра Гаджа Мады не вполне соотносится с неким пренебрежительным тоном в описании конкретных от-

²² Подробнее см.: *Ревуенкова Е.В.* Китай глазами средневекового малайского историографа // Кюневские чтения 1995–1997. СПб., 1998. С. 14–19.

²³ *Winstedt R.O.* A History of Malaya // JRASMB. 1935. Vol. XIII. Pt 1. P. 41.

²⁴ *Moorhead F.J.* A History of Malaya and Her Neighbours. L., 1957. P. 132–135.

ношений между Малаккским султанатом и яванской империей. Это наводит на мысль, что рассказы о Маджапахите записывались в период угасания империи, когда остались только воспоминания о ее былой мощи. Особенно видно различие оценок Маджапахита при сравнении малайского памятника с яванской придворной хроникой *Нагаракертагамой*, написанной придворным поэтом в период расцвета империи в 1365 г. В хронике подробно описаны развитие государства, его политическая структура, приводится список подчиненных и зависимых от Маджапахита территорий. Согласно этому списку, в империю входила территория, включавшая почти всю современную Индонезию и большую часть Малаккского полуострова, а зависимыми от нее были Сиам, Южный Вьетнам, Тямпа, Камбоджа. Свое уважение и повиновение выказывали Маджапахиту также Китай и Индия. Многие крупнейшие западноевропейские исследователи — Х.Г. Кром, В.Ф. Стюттерхейм, Б.Х. Влекке без сомнения приняли сведения яванской придворной хроники. Между тем в *Сулалат-ус-салатин* при описании Маджапахита в период его подъема, когда яванские войска пытались захватить Сингапур, сказано, что Маджапахиту принадлежала вся яванская земля, а все правители Нусантары уже наполовину были в его подчинении (рассказ 5). К.К. Берг, изучив принципы яванской историографии, подробно сравнил *Нагаракертагаму* с другими яванскими и балийскими источниками — *Усана Джжава*, *Памачангах Бали*, *Бабад Танах Джжави* и др., привлекая также археологические свидетельства, определил, в сущности, примерно те же границы, что и в малайском памятнике. Он пришел к выводу, что под властью Маджапахита находились Ява, Бали и Мадуря. Внушительные размеры этой империи, представленные в *Негаракертагаме*, свидетельствуют не более чем о географическом кругозоре придворного историографа и, следовательно, имеют скорее культурно-историческое, чем историко-политическое значение²⁵. Развивая эти мысли К.К. Берга, Т. Пижо высказал предположение, что данные *Нагаракертагамы* о территориях, подвластных Маджапахиту, могут свидетельствовать о широких торговых и культурных связях этого государства²⁶. Таким образом, сведения *Сулалат-ус-салатин* о территориальных границах Маджапахита в определенной степени подтверждаются результатами критического анализа яванских источников.

Историческое сознание средневекового малайца

Для средневекового малайца история — это то, что связано с его государством, действительное и легендарное. Автор *Сулалат-ус-салатин* не делает разницы между мифологическим и сказочно-легендарным материалом, относящимся к незапамятным временам, и историческими событиями ближайшего времени, очевидцем или участником которых он мог быть. Мифы, сказки, легенды занимают в средневековом произведении на историческую тему такое же место, как и реальные исторические события, нередко заслоняя их. Прошлое идет рука об руку с настоящим. Это не нарушает стройности композиции, но от него трудно ожидать точности и подлинной достоверности. В данном случае уместно провести сравнение с известным принципом Геродота: «Что до меня, то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан»²⁷. Широкое включение в историческое повествование

²⁵ Berg C.C. De Sadeng-oorlog en de myth van groot Madjapahit // Indonesie. 1951. 5 jaargang. Blz. 413–474.

²⁶ Pigeaud Th.G. Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtagama by Rakawi Prapañca of Majapahit 1365 A.D. Vol. 5. The Hague, 1963. P. 37.

²⁷ Геродот. История в 10 книгах. М., 1888. VII, гл. 152.

фольклорного материала — одна из характерных особенностей раннеисторических описаний, особенно у Геродота²⁸. Анонимный автор памятника неслучайно снижал себе славу малайского Геродота²⁹.

Такое же восприятие исторических событий было присуще и яванцам. Исследуя эволюцию средневековой яванской историографии, К.К. Берг пришел к выводу, что миф — это неизбежная подготовительная фаза объективного описания реальных событий. Форме изложения придается гораздо большее значение, чем необходимости следовать фактам. Только строгое и критическое прочтение яванских хроник выявляет их смысл как произведений, созданных прежде всего художественным вкусом народа и обладающих своеобразным обаянием и определенными достоинствами³⁰.

П.И. Зутмюлдер развивает идею К.К. Берга и подчеркивает, что к индонезийским историческим произведениям нельзя применять привычные критерии и рассматривать их с точки зрения того, какие новые факты они могут дать европейскому исследователю. В этом случае, по мнению П.И. Зутмюлдера, мы получим картину, которая, возможно, и будет соответствовать определенной исторической концепции, но она при этом будет лишена содержания и смысла, который в нее вкладывался³¹.

Переплетение реальных исторических событий и вымышленных сюжетов, как правило, фольклорного происхождения является характерной чертой средневековых исторических произведений других стран Юго-Восточной Азии, ряда европейских, в частности скандинавских стран³². Определяя характер авторства сочинений подобного рода как «эпический», М.И. Стеблин-Каменский подчеркивает его специфику: «Эпический автор не осознает, что в его рассказе о событиях, которые действительно имели место, есть элементы творческой переработки действительности, т.е. скрытый художественный вымысел. Тем не менее такое произведение продолжает осознаваться как правда. Но только это правда совсем особого рода: это, так сказать „синкретическая правда“, т.е. органическое сочетание исторической и художественной правды, их абсолютная нерасчленность. Такое авторство характерно прежде всего для эпоса. Оно широко представлено и в средневековой исторической литературе»³³.

Поэтому *Сулалат-ус-салатин* нельзя назвать историческим трудом в современном смысле слова. Но малайские исторические легенды отражают определенные географические представления древности и средневековья, дают сведения о народах и миграциях, рассказывают о завоеваниях и связях государств, сохраняя при этом такие штрихи и оттенки, которых лишены другие источники, претендующие на сухую и беспристрастную фактографию, а иногда и существенно корректируя их. В них сохранилось еще историческое зерно и соблюдена та «мера историчности», которая позволяет опираться на них для исторических реконструкций и интерпретаций. Историческая ценность этого памятника выявляется при критическом анализе текста в сопоставлении с другими текстами исторического содержания и широким кругом других источников.

²⁸ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 117–119; Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 572–574.

²⁹ Brown C.C. A Malay Herodotus // BSOAS. 1948. Vol. III. P. 3–4.

³⁰ Berg C.C. The Javanese Picture of the Past // ИИ. 1965. P. 87–88.

³¹ Zoetmulder P. The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography // ИИ. 1965. P. 328.

³² Осипов Ю.М. Литературы Индокитая. Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 80–87; Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л., 1971. С. 14–31.

³³ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 84.

Литературные источники *Сулалат-ус-салатин*

Во всех трудах, посвященных малайской литературе, *Сулалат-ус-салатин* (*Сед-жарах Мелаю*) признается выдающимся памятником литературы раннемусульманского периода, написанным классическим малайским языком высокого стиля. Прежде чем особо говорить о стиле этого произведения, необходимо выявить литературные источники, из которых, как и из фольклорных, автор черпал сюжеты. Изучение того, какой обработке они подвергались, каково взаимодействие их между собой и каково было их дальнейшее развитие в литературе, очень важно для характеристики той культурной среды, в которой создавался памятник и для оценки его роли в последующем развитии малайской литературы и культуры в целом. Литературные источники наряду с фольклорными и историческими также являются очень важными компонентами этого искусно составленного свода.

Мифы, народные предания, легенды, родословные композиционно соединены в *Сулалат-ус-салатин* с фрагментами из более ранних литературных и эпических сказаний, как собственно малайских, так и заимствованных из других литератур Нусантары, Индии, мусульманского Востока.

В *Сулалат-ус-салатин* инкорпорированы части из других произведений, в частности из самой ранней исторической хроники — «Повести о раджах Пасая», созданной в конце XIV в. Сюжеты о распространении ислама в северо-суматранских княжествах, легенда об основании Самудры очень сходны, иногда совпадают текстуально, хотя при этом имеются и существенные различия в интерпретации одних и тех же фактов³⁴. В этом отношении малайские исторические произведения типологически сходны с русскими летописями, в состав которых включались предшествующие произведения без внешней мотивировки. Таковы были особенности самой жанровой структуры произведения и системы работы книжников³⁵.

При оценке историко-литературного значения памятника надо иметь в виду, что в Средние века разные по своей жанровой природе произведения создавались по неким общим литературно-художественным канонам. Одним из таких канонов является использование одних и тех же мифологических и легендарных сюжетов во многих произведениях, но в каждом из них — со своим историческим подтекстом.

В произведении имеется легенда о нападении меч-рыбы на Сингапур (рассказ 10), аллегорически представляющая завоевание Сингапура яванцами — событие, имевшее место около 1370 г. Эта же легенда в более пространным варианте изложена в «Повести о Ханг Туахе» — произведении, созданном в Джохоре в середине или конце XVII в. и относящемся по жанру к историко-героическому эпосу. В «Повести о Ханг Туахе» описывается нападение меч-рыбы на Индрапуру — княжество в восточной части Малаккского полуострова (современный Паханг). Согласно этой легенде, убийство мальчика-спасителя привело к пленению жителей Индрапуры Ханг Туахом — доблестным адмиралом (лаксаманой) и верным слугой малаккского султана. В «Родословной Берау» говорится о нападении меч-рыбы на Пантай, а в «Повести о раджах Баруса» (XIX в.) рассказывается о нападении меч-рыбы на Тарусан. Мотивировка одна — убийство мальчика-спасителя ведет к гибели государства, но исторический подтекст разный.

³⁴ Teeuw A. Hikayat Raja-Raja Pasai and Sejarah Melayu // Malayan and Indonesian Studies: Essays Presented to Sir Richard Winstedt on His Eighty-Fifth Birthday. Oxf., 1964. P. 222–235; Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983. С. 75–86.

³⁵ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 61, 91; он же. Текстология. Л., 1983. С. 264–265.

К кочующим сюжетам и мотивам средневековой малайской словесности относятся также легенды о принцессе с горы Леданг, или Лиданг (*Сулалат-ус-салатин*, «Повесть о Ханг Туахе»), о похищении дочери первого министра Паханга тун Теджи для малаккского султана (*Сулалат-ус-салатин*, «Повесть о Ханг Туахе»), о рождении принцессы из морской или речной пены (*Сулалат-ус-салатин*, «Кутайские родословия»), «Повесть о Маронге Махавангсе» и другие произведения на историческую тему).

Легенда об обращении в мусульманство Самудры, а потом Малакки в памятнике рассказана дважды почти одними и теми же словами (рассказы 7, 11). Подобная легенда имеется также в более раннем историческом произведении — «Повести о раджах Пасая» (XIV в.) и в хрониках знаменитого малайского историографа бугийского происхождения раджи Али Хаджи *Тухфат-ан-нафис* (XIX в.). В данном случае одно и то же историческое событие представлено одной и той же легендой, которая переходит из одного исторического произведения в другое на протяжении пяти веков³⁶. Значительное воздействие на малайскую историческую литературу оказала яванская литература, особенно сказания о рыцаре Панджи, странствовавшие по всей Малайе и ставшие известны в других странах Юго-Восточной Азии — Сиаме, Камбодже, Бирме. Сюжет о сборщике пальмового сока, нашедшем юношу, впоследствии ставшего государем Маджапахита, множество персонажей с именами, восходящими к именам героев сказаний о Панджи, повествовательных мотивов, характерных для этих сказаний (рассказ 14), — все это несомненно говорит о влиянии повестей о Панджи на средневековый малайский памятник³⁷. Влияние яванской культуры проявляется и в цитировании яванских поговорок и стихотворных поэм, употреблении яванской титулатуры, упоминании представлений яванского театра, описаниях музыкальных инструментов яванского оркестра и во многих других яванских вкраплениях в малайский текст.

Выше говорилось о том, что в этом произведении отразились внешние влияния, стимулировавшие развитие собственно малайской культуры. Это касается прежде всего культурных веяний, шедших из Индии и стран мусульманского Востока.

Индийское влияние особенно сильно сказалось в эпоху Шривиджайи. Именно в этот период в малайско-индонезийском регионе становятся популярны произведения, созданные по мотивам великих эпосов Индии — «Махабхараты» и «Рамаяны».

В памятнике *Сулалат-ус-салатин* нашла свое завершение трансформация главных героев «Рамаяны» на малайской почве. Имя Лакшман стало ассоциироваться с его функцией и превратилось в средневековой Малакке в титул, соответствующий адмиралу, которым называли прежде всего Ханг Туаха — знаменитого героя *Сулалат-ус-салатин* и произведения героико-эпического жанра «Повести о Ханг Туахе». Образ Рамы утратил свой героический и благородный облик, приобрел комический оттенок, стал напоминать образы театральных шутов и клоунов. Имя Рамы — *сери Рама* — превратилось в наследственный титул зрителя за слонами, любящего выпить и попадающего в анекдотические ситуации. Единственное, что напоминает о его благородном происхождении, это указание на то, что он принадлежит к аристократическому сословию кшатриев (инд. кшатрии) (рассказ 13).

Если влияние индуизма, прослеживаемое в *Сулалат-ус-салатин*, восходит к временам, далеким от периода создания памятника, и выражено хотя и в весьма многочисленных, но очень редуцированных формах (другие примеры индийского влияния рассматривались в разделе, посвященном фольклорному компоненту памятника), то

³⁶ Подробнее см.: *Ревуненкова Е.В.* Заметки об одном художественном каноне средневековой малайской литературы // МИИ. Вып. XVI. Сборник статей в память Б.Б. Парникеля. М., 2004. С. 219–225.

³⁷ *Брагинский В.И.* История малайской литературы. С. 94–106, 119–120.

иначе обстоит дело с влиянием культуры мусульманских стран — персидской и арабской. Знакомство автора произведения с персидской историей и культурой видно из упоминаний имен персидских царей из династии Ахеменидов (Дарий) и Сасанидов (Ардашир I, Хосров I Ануширван, Кубад), персидских городов и персидских названий городов Юго-Восточной Азии (Хамадан, Шахр-и-нау), в цитировании персидских поговорок и бейтов. Персидское влияние сказалось на отдельных сюжетах, мотивах, образах памятника. Первый рассказ *Сулалат-ус-салатин* представляет собой краткое изложение романа об Александре Зулкарнайне, распространившегося по всему миру через греко-арабские, сирийские, еврейские и иранские источники. Малайско-индонезийского региона этот роман достиг вместе с исламом из арабских и индо-персидских источников в конце XIV — начале XV в.

Многие правящие династии в странах, куда попадал роман об Александре Македонском, возводили свою родословную к нему. В персидских редакциях произведения Александр изображен носителем *фарра*, потомком ахеменидских царей и законным наследником иранского престола. В малайской редакции потомки Александра Зулкарнайна становятся родоначальниками династии исконно малайских правителей, которые, как и весь малайский народ, оказываются включенными в мир мусульманской культуры и связанными родством с народами Ирана, Индии, Турции. В то же время брак Искандара Зулкарнайна с индийской принцессой Сахр — Бариа соответствовал древней малайской мифологической традиции, возводящей родоначальников династий к браку сошедшего с небес царевича-Солнца с пеннорожденной принцессой. Включение элементов сказания об Искандаре следует связывать с необходимостью придать старому, в основе своей языческому мифу о происхождении «приличествующую» квазимусульманскую окраску, чтобы легализовать его и таким образом приспособить к новой эре, в которой доминировала новая религия³⁸.

Имеется в малайском средневековом памятнике и упоминание о двух других произведениях персидской литературы — «Повести об Амуре Хамзе» и «Повести о Мухаммаде Ханафии». Образ шиитского героя Амира Хамзы — дяди пророка Мухаммада, совершавшего многочисленные подвиги, в том числе любовного и волшебного-авантюрного характера, во дворце Хосрова I Ануширвана из династии Сасанидов, приобрел большую популярность в средневековой Малакке (а до нее — в Пасае), так же как у многих других народов Индонезии — яванцев, балийцев, сунданцев, бугийцев. Малайский вариант «Повести об Амуре Хамзе» и ее поэтического переложения оброс в Малайе новыми легендами.

В ночь перед штурмом Малакки защитникам города читают кроме «Повести об Амуре Хамзе» также и «Повесть о Мухаммаде Ханафии» — подлинном мусульманском герое, посвятившем себя борьбе с «неверными». Воинственный дух этих произведений и их герои должны были поднимать боевой настрой жителей города (рассказ 33).

Упоминание ряда литературных источников, а также образов и героев известных произведений свидетельствует не только об эрудиции и начитанности автора средневекового малайского памятника, но в определенной степени и об уровне культуры и культурных связях Нусантары — внутренних и внешних.

Сулалат-ус-салатин не только впитала в себя и использовала разнородные источники — сказочно-мифологические, народные предания и легенды, рассказы о реальных исторических событиях, родословные действительно существовавших и вымышленных персонажей, другие исторические хроники и литературные произведения. Созданный в период расцвета малайской культуры и интенсивного развития литературного творчества, этот памятник оказал большое влияние на последующее раз-

³⁸ Ras J.J. Hikayat Banjar. A Study in Malay Historiography. The Hague, 1968. P. 133.

витие культуры малайцев и народов, попавших под воздействие малайской культуры. Это произведение само явилось источником развития литературных произведений и во многом определило дальнейшее развитие жанра исторической прозы в Малайе и Индонезии.

Крупнейшее произведение малайской литературы — «Повесть о Ханг Туахе» возникла как развитие одной сюжетной линии *Сулалат-ус-салатин*. Элементы раннего эпоса, встречающиеся в малаккском памятнике, получили самостоятельное развитие, сохранив много общих сюжетов, и в сущности породили новый литературный жанр, определяемый как героико-эпический или историко-героический эпос³⁹.

Многие произведения малайской исторической литературы, написанные позже, вплоть до XIX в. целиком пересказывали версии *Сулалат-ус-салатин* (первая часть «Сиакской хроники»), создавались по ее образцу — «Повесть о Патани», проявляли стилистическое сходство с ней — «Повесть об Аче», цитировали и ссылались на нее (*Бустан-ас-салатин*) или прямо заимствовали из нее сюжеты (хроники *Тухфат-ан-нафис* знаменитого историографа бугийского происхождения Раджи али Хаджи).

Сюжеты и образы этого произведения продолжают вдохновлять современных сингапурских поэтов, пишущих на малайском языке. Как отмечает Е.С. Кукушкина, аллюзии на этот памятник почти неизбежно появляются в любом современном произведении, автор которого озабочен историей своего народа и его будущим, задаваясь вопросом, почему малайцы такие как есть. Исследовательница приводит примеры из стихотворений современных поэтов Сингапура, вспоминающих образы редактора знаменитого произведения Сри Лананга, легендарного основателя Сингапура по имени санг Нила Утама, бунтаря Ханг Джебата, сюжет о нападении меч-рыбы на Сингапур, а также большие поэтические циклы на сюжеты из прославленного памятника⁴⁰.

Стиль *Сулалат-ус-салатин*

Выдающиеся исследователи малайской культуры и литературы, считая этот памятник прежде всего литературным произведением, акцентируют внимание на индивидуальном языке его создателя. Р.О. Винстедт в своем уже классическом труде по истории малайской литературы, отмечая тонкий литературный стиль, большой художественный вкус, гармоничность и простоту малайской средневековой литературы, подразумевал прежде всего это произведение.⁴¹

Еще более восторженную оценку литературного мастерства творца этого произведения высказывает В.И. Брагинский⁴². Б.Б. Парникель более сдержанно оценивает художественные достоинства этого произведения, отмечая, с одной стороны, сугубую бесстрастность стиля автора, а с другой стороны, живость, занимательность, нередко поучительность характеристик действующих лиц, которые, однако, вслед за Э. Джонсом, считает довольно общими и нередко почерпнутыми из фольклорных источников⁴³.

Я полагаю, что стиль этого произведения находится в соответствии с разнородными сюжетами памятника — фольклорно-историческими, литературно-романически-

³⁹ Ревуненкова Е.В. Сюжетные связи в «Седжарах Мелаю» // Филология и история стран зарубежной Азии. Тезисы научн. конф. Вост. фак-та ЛГУ. Л., 1965. С. 36–37; Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 338, 345.

⁴⁰ Кукушкина Е.С. «Встреча трех красок»: немного о своеобразии малайскоязычной поэзии Сингапура // Сингапур — перекресток малайского мира. М., 1996. С. 50–51, 55, 58.

⁴¹ Винстедт Р.О. Путешествие через полмиллиона страниц / Пер. с англ., предисл. и примеч. Б.Б. Парникеля. М., 1966. С. 186–187.

⁴² Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 150–157.

⁴³ Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980. С. 133.

ми и документально-деловыми. В целом оно написано стандартизированным классическим малайским языком высокого стиля, в чем не сомневается ни один исследователь средневековой малайской литературы. Но не все произведение выдержано в едином стиле. Эпизоды, написанные в классическом высоком стиле, соседствуют с бытовыми и комическими: в описании войны между Ару и Малаккой вставлен комический эпизод о косматом козле, которого один малаккский воин принял за старика (рассказ 24). И конечно же, нельзя не отметить, что даже по отношению к высокопоставленным людям в произведении употребляется лексика низкого стиля (в рассказе о болезни *бендахары* Падуки Раджи говорится, как часто он испражнялся и мочился, рассказ 33), встречается в тексте и ругательство (рассказ 28). Высокий стиль постоянно перемежается с документально-деловым — обстоятельными родословными, которые явились одними из письменных источников памятника.

В пределах общего языкового рисунка можно выделить, по крайней мере, три стилевых пласта: 1) элементы индивидуального стиля, 2) элементы фольклорного стиля, 3) элементы документального стиля. Пропорции каждого из них в произведении неодинаковы⁴⁴.

Самый большой стилевой пласт в памятнике восходит к фольклорной формульной традиции, особенно ярко воплотившейся в описаниях многочисленных военных эпизодов, которые призваны придать и действительно придают ему патетический дух. Эти описания по своей стилистике почти дословно совпадают с подобными же описаниями средневековых русских воинских повестей и летописей⁴⁵.

Ранее я отмечала некоторые черты типологической близости между традициями русской литературы XIV–XVI вв. и малайского исторического произведения. В обеих традициях существует особый прием, согласно которому автор признает свое невежество, происходит смешение врагов, относящихся к разным историческим эпохам. Подобно русскому книжнику, автор средневекового памятника инкорпорирует в свое произведение отрывки из предшествующих произведений. Думаю, что сходство образительных клише боевых действий в русской воинской повести и средневековом историческом памятнике малайцев также носит типологический характер и объясняется независимо выработавшимися стилистически единообразными художественными образцами и выражениями, восходящими к фольклорной традиции и получившими литературную обработку.

Формульный фонд, восходящий к фольклору и дописьменной эпической традиции малайцев, наряду с документальными описаниями — подробными родословными, фиксацией придворного этикета и народной обрядности — составляют два основных стилистических слоя средневекового памятника. Они сочетаются с элементами индивидуального авторского стиля, но скорее подавляют и растворяют его. Если акцентировать внимание только на индивидуальном мастерстве творца (творцов) этого произведения, то у читателя, с ним незнакомого, может создаться впечатление, что речь идет об увлекательном романе нового времени. Между тем *Сулалат-ус-салатин*, будучи памятником письменной средневековой литературы, по своим художественно-стилистическим канонам отражает, по терминологии М.И. Стеблина-Каменского, традиции неосознанного или эпического авторского творчества, в котором пути истории и художественного повествования еще не разошлись. Эти традиции отвечают многим требованиям того, что применительно к древнерусской литературе Д.С. Лихачев называл литературным этикетом, характерными признаками которого

⁴⁴ См. подробнее: *Ревуненкова Е.В.* О стиле «Седжарах Мелаю» // Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор). Международная научная сессия 24–25 апреля 2003 г. Материалы докладов. СПб., 2003. С. 61–67.

⁴⁵ *Ревуненкова Е.В.* Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелаю»). С. 100–103.

были устойчивые стилистические трафареты, образы, символы-метафоры и т.д. и согласно которому индивидуальные впечатления от литературного произведения не предусмотрены⁴⁶.

В значительной степени это можно объяснить особой функцией средневековых исторических произведений.

Функции средневековой малайской историографии

Обратим внимание на следующие слова в начале повествования: «Следовало бы восстановить все старинные обычаи, описанные в повести, чтобы знали о них потомки наши, которые придут после нас, и чтобы все они помнили о них, а также извлекали бы из них пользу» (разрядка моя. — *Е.Р.*). Произведения историографического характера в малайской классической литературе относились к сфере пользы, в отличие от сочинений других жанров — волшебнo-авантюрных повестей, стихотворных поэм и т.д., которые относились к сфере красоты. Проявления функции пользы многообразны и направлены на истолкование автором дидактического, учительского смысла произведения, глубоко скрытого в его структуре и постигаемого разумом⁴⁷.

Историографическое произведение возникло не как разновидность литературного творчества. Оно было предназначено для того, чтобы зафиксировать события прошлого, которое служило бы примером и уроком для настоящего, в первую очередь раскрывало бы исторический смысл отношений между государем и его подданными, всем народом. Для потомков малаккской династии в Джохоре *Сулалат-ус-салатин* должна была служить образцом их поведения и одновременно подчеркнуть законность их власти, укрепить позиции правящего монарха. И эта черта объединяет *Сулалат-ус-салатин* с произведениями, представляющими малайскую историческую традицию Южного Калимантана («Повесть о Банджаре», сер. XVI в.) и яванскую историографию (*Параратон*, *Бабад Танах Джави*). Все они являют собой произведения особого жанра, не сравнимого с каким-либо историческим текстом⁴⁸.

Изучая эволюцию яванской историографии, начиная от древних хроник *Нагара-кертагамы* и *Параратона* до хроник позднего средневековья, К.К. Берг подчеркивал, что одной из особенностей философии истории яванских историографов было убеждение в магической силе их произведений. Они верили, что исторический опыт прошлого откладывается в судьбах людей и влияет на ход событий в будущем. Магия слов, выраженная в прославлении правителей, рассматривалась как своего рода волшебное действие, усиливающее их сверхъестественную силу⁴⁹. Вполне возможно, что подобную функцию имели в виду и малайские историографы, особенно если учесть, что в период утверждения ислама и в самой Малакке, и в других малайских княжествах еще были живы традиции, приписывавшие правителю-султану магические способности колдуна и шамана⁵⁰.

Письменная фиксация материала под действием литературных норм, обработка мифологических, сказочных и легендарных сюжетов, органическое соединение их с сюжетами, заимствованными из других культур, а также с реальными историческими

⁴⁶ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 88–93.

⁴⁷ Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 146, 209, 217, 264–266.

⁴⁸ Ras J.J. Geschiedschrijving en de legitimiteit van het koningschap op Java // BTLV. 1994. D. 150. Blz. 518–538.

⁴⁹ Berg C.C. Javaansche geschiedschrijving // *Stapel F.W.* (Ed.) *Geschiedenis van Nederlandsch Indië*. D. I. Amsterdam, 1938. Blz. 145.

⁵⁰ Ревуненкова Е.В. Шаман-султан в средневековой Малайе // «Избранники духов» — «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. М., 1999. С. 115–122.

событиями, подробностями быта и народной обрядности — все это позволяет говорить о малайском средневековом памятнике как о композиционно стройном произведении сознательного литературного творчества, создававшемся в течение долгого времени усилиями не одного автора и редактора, о чем шла речь выше. Элементы индивидуального стиля автора (авторов) едва заметны. Творцы его не стремились к самовыражению в стиле, а прежде всего следовали сложившимся канонам. В период создания этого средневекового произведения еще не совершился переход от неосознанного авторства к осознанному. Авторство в то время еще немногим отличалось от того, чем оно было в до письменной традиции малайцев, а само произведение не было изначально разновидностью индивидуального литературного творчества. Однако эрудиция, широта кругозора создателя (или создателей) *Сулалат-ус-салатин*, структура, стиль, исторический размах этого произведения превратили его в настоящий эпический свод на историческую тему. Оно стало выдающимся культурно-историческим памятником малайского средневековья.

Реальные и вымышленные герои и сюжеты *Сулалат-ус-салатин* и в настоящее время составляют неотъемлемую часть современной малазийской и индонезийской культуры, не только высокой, литературной или изобразительно-архитектурной, но и бытовой. В одном из парков Сингапура имеется символический памятник — могила его основателя Искандара Шаха. Достопримечательностями современной Малакки — очень небольшого городка — являются султанский дворец, построенный по описаниям памятника, мавзоль и улица Ханг Джебата — сподвижника легендарного адмирала Ханг Туаха (рассказ 14), расположенный у подножия и ныне существующего Китайского холма (рассказ 15, коммент. 7) источник, носящий имя китайской принцессы ханг Ли По (рассказ 15, коммент. 8). В 24 км от Малакки находится мавзоль красавицы тун Теджи — героини романического сюжета *Сулалат-ус-салатин* (рассказ 29). В столице Малайзии — Куала Лумпуре имеются улицы, носящие имена как самого Ханг Туаха, так и его сподвижников. Именем Ханг Туаха названы машины, фирмы и т.п. Все это я наблюдала в Малайзии в 1989 г. Известный индонезийский университет носит имя Гаджа Мады. Герои средневекового малайского памятника, ставшие героями других, более поздних средневековых произведений, вдохновляли и продолжают вдохновлять индонезийских поэтов, среди которых прежде всего надо назвать классика современной индонезийской литературы Амира Хамзаха (1911–1946)⁵¹. Многие современные малайскоязычные поэты Сингапура обращаются к темам и героям этого средневекового памятника, о чем уже говорилось выше. В современной Малайзии обязательно использование высокого этикетного стиля в обращениях к Верховному правителю Малайзии и высокопоставленным лицам в официальных ситуациях⁵², который сохраняется неизменным со времен малайского средневековья, когда создавался знаменитый памятник *Сулалат-ус-салатин*.

Один из списков знаменитого памятника, относящийся к XVIII в., оказался в России благодаря Ивану Федоровичу Крузенштерну. Этот список положил начало последующему притоку в Санкт-Петербург как малайских рукописей, так и иных культурных ценностей из малайско-индонезийского региона, ныне составляющих одну из самых представительных коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры).

⁵¹ Болдырева М.А. Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрила Анвара. М., 1976. С. 15–19.

⁵² Бодрова Ю.В. Некоторые особенности этикетности малайского языка // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995–1997 гг. СПб., 1997. С. 196.

Список сокращений

- МИИ — Малайско-индонезийские исследования. М.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
BTLV — Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage
ИИ — An Introduction to Indonesian Historiography / Eds. Soedjatmoko, Moh. Ali, G.I. Resink, G.МсТ. Kahin. Ithaca (N. Y.), 1965
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
JRASMB — Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Singapore
TBG — Tijdschrift voor (Indische) Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia
VBG — Verhandelingen van Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia

Summary

E.V. Revunenкова

Krusenstern's Malay Manuscript

***Sulalat-us-salatin*, its cultural and historical value (II)**

In the second part of E.V. Revunenкова's paper "Krusenstern's Malay Manuscript *Sulalat-us-Salatin*, its cultural and historical value" the author reveals different aspects of these problems. She analyses different sources of it: myths, fairy tales, legends, real events of antiquity and Middle Ages, literature — both those of Malay-Indonesian origin and those borrowed from other traditions, mostly from India and the Muslim Near East. The transformation of borrowings in Malaya is most attentively retraced. Special consideration is given to the influence of folklore in the domains of topic and style. The author expresses her opinion about the function of *Sulalat-us-Salatin* in mediaeval Malaya and its outstanding importance for the subsequent development of the Malay culture to date.

А.М. Соколов

Эмиси — эдзо — айны
Айны в пределах японских владений
в средние века и эпоху Кинсэй
(области Цугару, Симокита
[Хонсю] и Мацумаэ [Хоккайдо])

Археологические открытия на Хоккайдо и Хонсю, а также письменные источники средних веков (VIII–XVI) и эпохи Кинсэй (XVII — сер. XIX) свидетельствуют о том, что айны с давних пор имели тесные культурные контакты с японским обществом. Сложный вопрос — этническая принадлежность айнов и их генетическая связь с японцами. Проблема сводится к двум гипотезам. Согласно первой, изначально айны не были связаны с японской народностью. Они являлись потомками аборигенов Японских островов, которые занимали территорию архипелага вплоть до крайнего юга и были вытеснены пришедшими позже на острова вадзин (японцами). Согласно второй гипотезе, айны и японцы имеют единую расовую основу. Однако в древности, в силу исторических условий, предки айнов обособились и выделились в отдельную расу¹. Н.В. Кюннер предлагал рассматривать айнов в качестве «домонголоидного» населения Восточной Азии. Часть этого населения при отделении от Азиатского материка цепи Японских и более южных островов оказалась отрезанной от материка. Последующее же развитие в условиях территориальной замкнутости позволило этому населению сохранить в себе первобытные черты культуры, которые, в свою очередь, и являются общими для более мелких групп, обитающих на отдельных островах. Одной из этих групп были айны, сохранившие некоторые сходства с обитателями более южных островов — полинезийцами, меланезийцами и индонезийцами. Таким образом, айнов и японцев можно рассматривать как представителей различных стадий антропологической эволюции раннего населения Восточной Азии, не имеющих прямой связи или родства между собой². Такая точка зрения нам представляется вполне обоснованной.

Возникает вопрос, с какого времени можно говорить об айнах как вполне сформировавшейся народности. Большинство современных японских исследователей полагают, что верхние границы становления айнской культуры определяются XIII в., т.е. заключительным этапом эпохи Сацумон (VIII–XIII вв.). Так считают, в частности, Т. Сасаки и И. Кикучи³. Далее, по мнению К. Сасаки, население Хоккайдо не представляло собой единой по этническому составу общности приблизительно до XII в. С XII в. аборигены Хоккайдо — эдзо стали приобретать облик айнов. Территория их

¹ Кюннер Н.В. Айны. Этнографический очерк // АИЭ, ф. 8, оп. 1, № 302. С. 3.

² Там же. С. 4.

³ Sasaki Toshikazu. Ainubunkashi noto (Заметки по айнской культуре). Токио, 2001; Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. Higashi ajia no naka no ezochi (Айнская народность и японцы. Земли Эдзо внутри Восточноазиатского региона). Токио, 1999.

проживания в то время ограничивалась северными районами Хонсю и Хоккайдо⁴. С.А. Арутюнов и В.Г. Щебенков, в свою очередь, полагают, что культура айнов Хоккайдо окончательно сформировалась в процессе интеграции локальных культур к XIII–XIV вв. Она характеризовалась исчезновением керамической посуды и повсеместным распространением привозных металлических котелков. Указывается на то, что сходная культура существовала и в северо-восточных районах о-ва Хонсю⁵. По мнению Кодзима Кёко, периодом «айнизации» на Хоккайдо можно считать время с конца XIII в., когда произошел отход от массового производства и использования керамической продукции, а вместо печей *камадо* стали использовать очаги *ро*, которые заняли главенствующее место в устройстве жилищ того времени⁶.

Обобщая мнения исследователей и принимая во внимание общие культурные изменения, можно предположить, что время формирования айнской народности — это XII–XIII вв.

Скорее всего, уже в XIII–XIV вв. область расселения айнов охватывала не только Хоккайдо (до революции Мэйдзи Эдзо или Эдзогасима) и северные области Хонсю. Им удалось проникнуть на Сахалин (яп. Карафутто) и Курильские острова (яп. Тисима).

Если говорить о ранних сведениях относительно айнов Сахалина (Карафутто), многие исследователи нередко ссылаются на китайские хроники «Гэнси» («История династии Гэн / Юань»), где сказано, что в XIII в. между так называемыми группами *куй* и *гирэми* (имеются в виду китайские войска династии Юань (яп. Гэн), 1280–1367) вспыхнула война, в ходе которой боевые действия распространились и на земли Карафутто. Причиной стало то, что племена *куй* атаковали *гирэми*, до этого уже подчинившихся Юань. В результате Юань отправила туда карательные войска. Скорее всего, под *гирэми* следует понимать нивхов, а под *куй* — айнов.

Следы деятельности айнов обнаруживаются не только на Сахалине и Курильских островах, но и на южной части Камчатки. Таким образом, айны находились, с одной стороны, под влиянием народов Дальнего Востока, с другой — японцев. Важным является то, когда именно айны вошли в тесное соприкосновение с японцами, каким образом и насколько «близкими» были их взаимоотношения.

Еще одна проблема — можно ли идентифицировать *эмиси* с айнами, и насколько правомерно говорить о контактах айнов и вадзин (собственно японцев) в эпоху Хэйан (794–1185), когда шла напряженная борьба за северо-восточные территории Хонсю.

Следует заметить, что вадзин — это древнее самоназвание японцев; буквально — «люди страны Ва», ставшие ядром раннеяпонского государства Ямато; далее будет использоваться именно этот этноним. Древние японцы также называли себя *комин*, *хякусэй* и т.д., что в целом можно охарактеризовать как «подданные императора». С течением времени содержание некоторых понятий изменялось. Так, *хякусэй* стало употребляться преимущественно в отношении крестьянского населения Японии.

Что же касается понятия *эмиси*, то, если придерживаться точки зрения японских исследователей, оно не является обозначением какой-либо народности, но указывает на население северо-восточных территорий японских островов, а также Хоккайдо, которое не подверглось в свое время влиянию со стороны культуры Яёй (III в. до н.э. — III в. н.э.). Слово *эмиси* впервые встречается в «Кодзики» («Записи о деяниях древности»), памятнике, составленном придворным историографом О-но Ясумаро в 712 г. *Эмиси* упоминаются здесь в историях, связанных с деятельностью императора

⁴ *Sasaki Kaoru*. Ainu to "Nihon" — minzoku to shukyo-no hopposhi (Айны и «Япония» — история северных народностей и религий). Токио, 2001. С. 132.

⁵ Арутюнов С.А., Щебенков В.Г. Древнейший народ Японии. Судьбы племени айнов. М., 1992. С. 53.

⁶ *Kojima Kyoko*. Ainubunka-no seiritsu kara ranjyuku made (От становления айнской культуры до периода ее расцвета) // *Senjumin ainu minzoku* (Аборигены айны). Токио, 2004. С. 18.

Кэйко, который послал на борьбу с различными племенами старшего сына Ямато Такэру-но Микото. Видимо, этот миф сложился довольно поздно и отражает представления японцев-вадзин об *эмиси* того времени. Если обратиться к древним китайским памятникам и японским источникам *фудоки* (местные летописи раннеяпонских княжеств), аборигенное население японских островов не было однородным. Этноним *айну* здесь еще не встречается, зато имеется множество упоминаний о «волосатых дикарях», «мохнатых варварах» и «свирепых разбойниках» *эбису*, или *эмиси*, «которых японская историографическая традиция чаще всего отождествляет с древними айнами или с их предками»⁷. Согласно древним хроникам, из числа «варваров» выделялись племена *цутукумо*, *кудзу*, *яцукахаги*, а также *нисимоно*, равнинные и горные *саэки*, а также *хита*, или *хина*. Определить, кто именно из них имел отношение к айнам, — задача, видимо, неразрешимая⁸. Они то отождествляются с *эбису* (*эмиси*), то противопоставляются им⁹.

Известно, что с древности между *эмиси* Хонсю и Хоккайдо существовали торговые отношения. Об этом свидетельствуют находки остатков культуры Кофун (III–VII вв.) в районах Тохоку и на южной оконечности Хоккайдо. Вероятно, в то время население, занимавшее область от Хоккайдо до Тохоку, разговаривало на праязыке айнов. К IX в. на Хонсю вадзин обосновались вплоть до границы современных префектур Мияги–Иватэ. Постепенно здесь сформировались мощные субъекты власти в лице домов Абэ и Киёхара, которые были связаны как с японским государством эпохи Хэйан (794–1185), так и с обществом *эмиси*. В ходе захватов и освоения населением вадзин новых районов *эмиси* (на пограничных с вадзин территориях) оказались на пути к ассимиляции¹⁰. Окончательное разрушение общества *эмиси* области Тохоку было связано с падением рода Фудзивара из Осю в конце XII в. и установлением контроля над этими территориями со стороны бакуфу (военного правительства) Камакура.

В период с конца эпохи Хэйан по начало эпохи Камакура (1185–1333) в обществе вадзин вошли в моду стихи с упоминаниями *эмиси*. В первую очередь это произошло из-за самобытности обычаев вадзин. *Эмиси* ассоциировались с чужеземными обычаями, поэтому и привлекали внимание. Однако с наступлением эпохи междоусобных войн до жителей столицы перестали доходить сведения об отдаленных регионах. Кроме того, *эмиси* подвергались ассимиляции. Постепенно интерес к ним упал¹¹.

Письменные источники средних веков свидетельствуют о том, что население отдаленных регионов Тохоку и Эдзогасима — называвшееся *эдзо* или *эбису* — нередко вызывало у вадзин ассоциации с чем-то демоническим. Жителями столичных районов страны даже вадзин из северо-восточной области Хонсю вплоть до эпохи Мэйдзи (1867–1912) продолжали осознаваться в качестве «варваров».

Названия *эдзо* и *эмиси* несут в себе много различных значений. Во-первых, до преобразований Мэйдзи Хоккайдо именовался Эдзогасима или Эдзо. Нередко, словом *эдзо* вадзин обозначали айновое население, кроме того, использовали его и как синоним *эмиси*. Впервые употребление слова *эдзо* обнаруживается в «Кондзяку моногатари» («Повести о ныне уже минувшем») — сборнике древних сказаний Японии,

⁷ Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М., 1990. С. 9.

⁸ Племенная дробность населения Хонсю нашла свое отражение в очень большом числе локальных вариантов культуры Дзёмон. То же касается и Хоккайдо. Эпоха Дзёмон на Хоккайдо сменялась эпохами Дзокудзёмон, а затем Сацумон (VIII–XIII вв.). В эпоху Сацумон здесь была развита так называемая охотская культура, которая также оказала значительное влияние на становление в XII–XIII вв. айновской народности.

⁹ Арутюнов С.А., Щербеньков В.Г. Древнейший народ Японии. С. 27.

¹⁰ Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 54.

¹¹ Kindaichi Kyosuke. Ainu-no kenkyu (Изучение айнов). Токио, 1925. С. 50–52.

созданных, предположительно, в первой половине XII в. Согласно этому памятнику, представители рода Абэ назывались предводителями *эбису*. Здесь же указывается на то, что к фамилии Абэ относились так называемые «*эдзо* глубинных районов страны». Таким образом, понятия *эбису* и *эдзо* были разделены¹². Источник происхождения слова *эдзо* остается загадкой. Согласно одной из точек зрения, появление *эдзо* обязано японизированному китайскому чтению иероглифов слова *идзи* (伊治), появившегося в VIII в. Однако существуют и другие версии.

Вероятно, что слово *эдзо* в отношении населения районов Муцу, Дэва (Тохоку) и Хоккайдо употреблялось дифференцированно. С одной стороны, оно указывало на *фусю* (одно из названий эмиси области Тохоку, употреблявшееся вадзин в эпоху Хэйан)¹³, с другой стороны, на носителей так называемой культуры Сацумон. Можно сказать, что в средние века население на границах японского государства *кокка* (т.е. государства, живущего по письменно зафиксированному закону) и за его пределами, от востока и до севера, осознавалось как *эдзо*¹⁴. С середины XII в. слово *эдзо* стало часто употребляться в поэзии *вака*, а в дальнейшем и в качестве обозначения населения районов Цугару и Хоккайдо. Видимо, переход от общеупотребительного слова *эмиси* к *эдзо* произошел именно в этот период¹⁵.

Для обозначения населения Цугару и Хоккайдо вадзин уже в середине VII в. употребляли ряд слов с одинаковым звучанием *цугару*, но записывающихся разными иероглифами, кроме того, слова *цугару эмиси*, а также *ватарисима эмиси*. Некогда японские исследователи соотносили *ватарисима эмиси* с населением, занимавшим территории от Носиро и Акита вплоть до Цугару. Однако в настоящее время считается, что *ватарисима эмиси* следует соотносить главным образом с населением Хоккайдо. С середины XII в. население Хоккайдо становится известным под названием *эдзо*¹⁶.

Таким образом, в отношении общества древних эмиси районов Хоккайдо и северо-востока Хонсю (Тохоку) можно с большой долей вероятности предположить, что в эпоху Хэйан оно распалось на тех, кто стал носителем культуры Сацумон, превратившись затем в *эдзо* средних веков (айнов), и на *фусю*, ставших вскоре принимать облик крестьян и утрачивать осознание себя как *фусю*¹⁷. Если говорить о влиятельных лицах в области Тохоку, контролировавших пограничные территории вадзин и *эмиси* (начиная от фамилии Андо и кончая родом Фудзивара), то, с одной стороны, усиливалась связь с централизованным государством вадзин, с другой — терялась связь с местными *фусю*. С гибелью Фудзивара Осю (Муцу-но кун) и подчинением севера Хонсю сёгунату Камакура коренное население северных районов Цугару и Хоккайдо стало называться исключительно *эдзо*.

Остановимся теперь более подробно на *эмиси* (*эдзо*) области Хоккайдо. Если следовать документу «Сува даймё дзинэкотоба» («Иллюстрированное повествование храма Сува», 1356 г.), в начале XIV в. на Хоккайдо существовало три группы населения — *хиномото*, *карако* и *ватарито*. В отношении первых двух подробных сведений практически нет. Думается, что *хиномото* являлись жителями восточной части Хоккайдо, а *карако* — западной, со стороны Японского моря. Можно также предположить, что первые имели отношение к населению Курильских островов, а вторые — к Сахалину и прибрежным районам. О *ватарито* из исторических хроник известно

¹² Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 40.

¹³ Слово *фусю* имеет менее негативную характеристику, нежели *эмиси*.

¹⁴ В средние века границами японского государства на востоке считались территории Сотогахамы и Эдзогасима, на западе — Кикаигасима, Цусима, Корай, на севере — Садо, на юге — Тоса.

¹⁵ Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 43.

¹⁶ Там же. С. 41.

¹⁷ Там же. С. 42.

уже с IX в. Областью их деятельности являлась южная оконечность Хоккайдо, а опорные пункты находились в Усорикэси (старое название Хакодатэ) и Матумай (Мацумаэ). Переправляясь через залив Цугару на Хонсю, они нередко совершали нападения на местное население, кроме того, осуществляли торговлю с районами Цугару и Сотогахамы. Известно, что в 810 г. эмиси (*ватарито*), прибыв в Кэсэн гун, попросились на зимовку. В 875 г. *Араэбису ватарито* атаковали на 80 военных судах Акигагун и Акумигун, убили местных крестьян и захватили их имущество. В 879 г., во время мятежа, который подняли *фусю* уезда Акигагун, 103 командующих *эмиси ватарито*, возглавляя 3000 человек, двинулись на укрепление Акита. Однако, получив радушный прием, они не приняли участия в мятеже.

В 893 г. *ватарито* на своих судах часто посещали земли Муцу. Очевидно, что в конце IX в. нередко возникали ситуации, когда вероятность военных столкновений между *ватарито* и *фусю* там была велика¹⁸.

Ватарито, судя по письменным источникам, обычаями и внешним видом во многом походили на *вакаку* (японцев), тем не менее в их обычаях усматривались и характерные айньские черты¹⁹. Известно, например, что *ватарито* использовали костяные наконечники стрел, а также стрелы, которые натирала ядом; женщины перед сражением с *инау*²⁰ в руках обращались к небу с молитвами и произносили заклинания. Судя по этому описанию, *ватарито* включали в себя айньскую народность, однако нельзя утверждать, что являлись исключительно лишь айнами²¹. Какое именно отношение *ватарито* имели к айнам (селившимся на южной оконечности Хоккайдо — п-ове Осима), остается неясным²².

В письменном памятнике «Синра-но кироку» («Записи Синра / Повествование о землях Мацумаэ», 1189 г.?), где содержится одно из самых ранних упоминаний относительно Хоккайдо, сообщается, что в состав *ватарито* входили, во-первых, потомки беженцев из Муцу и Дэва, во-вторых, потомки ссыльных. Так, многие бежали на Эдзогасима (Хоккайдо) из Нуканобу (префектура Иватэ) и Цугару в конце XII в., что связано с нападением на северные провинции о-ва Хонсю войск Минамото Ёритомо (1192–1219), основателя сёгуната Камакура, гибелью местных князей Фудзивара из Хираидзуми. Что касается ссыльных, к их числу относились разбойники и пираты, изгонявшиеся с Хонсю во времена сёгуна Минамото Санэтоки (третий по счету сёгун из рода Минамото, 1192–1219). К середине XIV в. те, кто был сослан при Минамото Санэтомо, стали известны как *ватарито*, и их фамилии нередко встречались в числе вассалов князей Мацумаэ²³.

Если следовать «Синра-но кироку» и «Сува даймё дзинэкотоба», то после установления власти Минамото Ёритомо о-в Хоккайдо стал называться Ито (夷島) и превратился в «захолустные земли», также ставшие местом ссылки²⁴. Доминирующее положение на Эдзогасима в средние века удалось занять роду Андо.

«Синра-но кироку» свидетельствует о том, что Андо Морисуэ, глава клана Андо района Цугару (Симонокуни), перебрался на Эдзогасима, потерпев поражение в борьбе с кланом Намбу. В эпоху Камакура он стал правителем земель Эдзо. Андо

¹⁸ Там же. С. 55.

¹⁹ Там же. С. 49.

²⁰ *Инау* — заструганные деревянные палочки, которые рассматривались айнами как особо священные предметы. Культ *инау* является характерным для айньской культуры.

²¹ *Kikuchi Isao*. *Ainu minzoku to nihonjin*. С. 49.

²² *Kojima Kyoko*. *Ainubunka-no seiritsu*. С. 18.

²³ *Matsuzaki Mizuho*. *Konjuu suru wajin. Ainu-no seikai* (Мир совместного проживания вадзин и айнов) // *Yomigaeru kita-no naka, Kinsei; Horidasareta ainubunka* (Эпоха средних веков и Кинсей северных областей. Археологические памятники по айньской культуре). Саппоро, 2001. С. 44.

²⁴ *Kojima Kyoko*. *Ainubunka-no seiritsu*. С. 18.

Морисуэ и его приверженцы обосновались на южном побережье, основав там свои укрепления. Многие из этих приверженцев связывали впоследствии свои имена с фамилией Андо, употребляя соответствующие иероглифы в написании и показывая тем самым родственную с ним связь²⁵.

Японские исследователи склонны рассматривать Эдзогасима (Хоккайдо) в качестве территориальной области, где на заключительной стадии эпохи Сацумон зародилась айнская народность и откуда она распространила свое влияние на близлежащие территории. Становление айнской культуры происходило под сильным влиянием со стороны материковой Сибири. Об этом свидетельствует то, что как язык, так и многие обычаи айнов имеют северную окраску. Религия айнов, например, во многом тяготеет к северо-тунгусскому шаманству²⁶.

Представление японцев о том, что *эдзо* являются айнами, сложилось, видимо, в эпоху Кинсэй. Наиболее старые сведения, согласно которым айны называли о-в Эдзогасима «Айнымосири» (следовательно, идентифицировали себя собственно с айнами), относятся лишь к концу XVI в.²⁷ Первое упоминание слова *айно* с японской стороны встречается в источнике «Хоккай дзуйхицу» («Повествование о северных землях», 1739 г.). Здесь слову *айно* придавалось значение «почтенный», «уважаемый». Затем *айно* было зафиксировано в отчете по обследованию Эдзо Саго Гэнрокуро (1786 г.). *Айно* появляется здесь со слов старейшины из Нокамаппу — Сэнго. Далее *айно* обнаруживается в одном из первых в Японии словаре айнского языка «Мосиогуса» (1792 г.) и в таких документах, как «Эдзо котовадза дзокува» («Повествование об увиденном на Эдзо», 1792 г.). По мере того как служащие бакуфу глубже и глубже продвигались в исследованиях земель Эдзо, в японском обществе усиливалось осознание того, что *эдзо* = *айно*. Следует отметить, что согласно документу «Эдзо сюи» («Заметки об Эдзо», 1786 г.), *эдзо* повсеместно называли себя *кай*. Слово же *айно* в качестве приоритета словам *эдзо* и *кай* отсутствует. Тем не менее известный исследователь севера Японии Могами Токунай (1755–1836) в «Ватарито хикки» («Записи о землях Ватарисима /Записи об Эдзо», 1806 г.) также указывает на *айно*. В этот период тенденция использования слова *айно* стала наиболее заметна.

В письменных источниках эпохи Кинсэй в отношении айнов употреблялось слово *айно*. После того как исследователь айнского языка Д. Бечелор стал «правильно» произносить — *айну*, в обиход вошло это слово. Киндайти Кёсукэ, в частности, подтверждал версию Д. Бечелора, согласно которой японцы (особенно на северо-восточной территории Тохоку), слыша слово *айну*, искажали его на *айно*. Тем не менее произношение *айну*, наравне с *айно*, было зафиксировано и Могами Токунай. Можно предположить, что в среде самих айнов в зависимости от региона были те, кто использовал *айну*, и те, кто называл себя *айно*²⁸.

Взгляд на *айну* как на самостоятельную народность, обладающую самобытной культурой, начал складываться в Японии лишь в начале XIX в.²⁹ Тем не менее, хотя в эпоху *бакумацу* (последние годы сёгуната Токугава, т.е. 1853–1857) понятие *эдзо* и вышло из употребления, этноним *айну* не превратился в официально используемое слово (вместо этого в последующие годы эпохи Мэйдзи, 1868–1912, был принят термин *кюдодзин* — «бывшие аборигены»).

Айны и японцы занимали районы, вплотную прилегавшие друг к другу. Конфликты и вооруженные столкновения, не раз случавшиеся между ними, были обусловле-

²⁵ Matsuzaki Mizuho. Konjyu suru wajin. С. 44.

²⁶ Кюнер Н.В. Айны. С. 5.

²⁷ Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 197.

²⁸ Kindaichi Kyosuke. Ainu-no kenkyu. С. 199.

²⁹ Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 198.

ны, с одной стороны, потребностью в освоении новых территорий, с другой — различиями в обычаях и традициях обоих народов. Интересно, что вадзин центральных и южных районов Японии вплоть до эпохи Мэйдзи (1867–1912) воспринимали вадзин северо-восточной области Хонсю, не говоря уже о Хоккайдо, как население с варварскими обычаями и причисляли последних к *эмиси*. По мнению И. Кикучи, это было обусловлено характерной для японского общества эпохи Кинсэй тенденцией усматривать в обычаях своего общества «китайские нравы», которые олицетворяли цивилизованность, а также «нравы *эбису*» или *эдзо*, которые являлись показателем прежде всего варварского начала³⁰. Например, в Японии законодательным порядком были установлены определённые нормы поведения, регламентированы правила ношения одежды, форма причёсок и пр. Путешественники с удивлением не раз отмечали, что некоторые из них жителями Тохоку не соблюдают. Так, у женщин даже после замужества или по достижении преклонного возраста отсутствовал обряд выбривания бровей, являвшийся своего рода инициацией. Такого рода «отклонения» от установленных правил и послужили причиной для негативной оценки населения Тохоку. В то же время известно, что сами вадзин северо-восточных и северных районов не воспринимали себя в качестве *эмиси* или же *эдзо*; напротив, здесь повсеместно получили распространение предания о борьбе с *эмиси*. Становится понятным, что традиции являлись важным фактором, влиявшим на отношения между различными группами населения. Все это указывает и на то, что совместное существование вадзин и айнов в пределах одной территории едва ли могло быть возможным, тем не менее археологические находки показали другое.

Речь идет о необычных захоронениях памятника Иодзан, расположенного в районе укрепления Кацуямадатэ (обл. Каминокуни, Хоккайдо). Приблизительно с середины XV в. эта область стала ареной активной деятельности Какидзакки Суэхиро и его сподвижника Такэда Нобухиро, положивших начало завоеваниям японцами о-ва Хоккайдо. Предполагается, что укрепление Кацуямадатэ было возведено здесь в 1443 г. по приказу Нобухиро (в качестве еще одной даты называют 1520 г.). Примерно в то же время у подножия горы Санроку был воздвигнут храм Каминокунидзи. Вероятно, сооружение группы захоронений Иодзан также имело непосредственное отношение к деятельности Какидзакки и Такэда. В 1529–1536 гг. в ходе нападений айнов под предводительством вождей Танасакаси и Тарикона Кацуямадатэ стало одним из важнейших форпостов вадзин.

Что касается памятника Иодзан, то здесь нашли три айнских захоронения, среди которых оказалось погребение вадзин. Костяки были расположены в вытянутом положении *синтэнсо* и ориентированы головой на восток. Данные захоронения датируются, так же как и памятник Кацуямадатэ, серединой XV — XVI в.³¹ В числе погребальной утвари были обнаружены фрагменты лакированной посуды, ушные украшения, а также изделия из кости. Находки в Кацуямадатэ вызывают много вопросов. Тот факт, что прямо на территории захоронений вадзин появились айнские, указывает, что в данном обществе между вадзин и айнами отсутствовала столь значительная дистанция в культурном осознании друг друга³². Существует точка зрения, согласно которой айнские могилы могли появиться здесь в более поздний период, нежели захоронения вадзин.

В ходе археологических раскопок в Кацуямадатэ было обнаружено большое количество предметов, принадлежавших вадзин. Особенно много извлекли фарфоро-

³⁰ Там же. С. 203.

³¹ Matsuzaki Mizuho. Konjyu suru wajin. С. 47.

³² Sasaki Toshikazu. Ainubunkashi noto. С. 138.

фаянсовых изделий *тодзики* китайского производства, а также керамических изделий, завезенных с Хонсю, что указывает на некогда существовавшую здесь активную торговую деятельность. Кроме этого, было найдено множество предметов вооружения (металлические элементы доспехов, стилеты, ружейные пули, датирующиеся XV–XVI вв.), а также бронзовые зеркала, шпильки и различного рода утварь, характеризующая женский быт. Интересные находки представляют собой предметы повседневного быта — лаковые чашки, сосуды *сурибати*, деревянные лопаточки *хэра*, шампуры, кухонные доски для резки продуктов *манаита*, ножницы, обувь *гэта*, тушечницы, керамические чашки *тэнмокуван*.

Обращает на себя внимание то, что на территории Кацуяматэ имелись и предметы, принципиально отличающиеся от продукции вадзин. Было обнаружено большое количество тарелок из белого фарфора с вырезанными на них знаками *сирочи* (в айнской культуре — знаки собственности), кроме того, изделия из кости, рыбацкие и охотничьи принадлежности и проч. — всего свыше 500 предметов. Данные находки обнаруживают связь между объектами материальной культуры эпохи Сацумон и теми, что использовали айны эпохи Кинсэй. Из числа находок выделяются предметы «вторичного воспроизводства», а также предметы, которые были изготовлены «на месте», но впоследствии пришли в негодность. Это указывает на то, что в Кацуяматэ жили также и айну, которые изготавливали и использовали эту утварь³³. Становится понятным, что обнаружение айнских захоронений в памятнике Иодзан неслучайно.

В районе, расположенном на правом берегу реки Мияносава, непосредственно под Кацуяматэ, были обнаружены четыре палочки *икупасуй* (палочки для поддержания усов при питье сакэ), изделия из кости, лук, лаковые чашки с вырезанными на них *сирочи*, две деревянные ракетки для игры с воланом *хагоита*, рукоять меча *тати* и некоторые другие изделия³⁴. Все они датируются концом XVI — началом XVII в. и, очевидно, также принадлежали айнам.

Деревянная продукция, скорее всего культовая, во множестве была обнаружена в болотистой местности и на побережье, недалеко от воды³⁵. По мнению М. Мацудзакки, места, находящиеся рядом с водой, айны использовали для ритуала³⁶.

Можно предположить, что место вблизи берега служило культовым целям не только для айнов, но и для вадзин. В 1598 г. один из настоятелей храма Дайдзохоинсюкай — Дзококу (исполнявший обязанности и при святилище Хатимангу) соорудил в окрестностях Кацуяматэ, близ побережья, *сэминава* и алтарь, на котором возносил молитвы за хороший улов сельди (данный ритуал имел отношение к празднику «Хатахокомацу»)³⁷.

В 1670 г. в Каминокуни находилось примерно 150 дворов, большое поселение расположилось на западном побережье Хоккайдо. Известно, что там проживали и айны. Совместное проживание вадзин и айнов не являлось особенностью лишь Каминокуни. Среди поселений вадзин на Хоккайдо, располагавшихся вдоль побережья, начиная от Киконай и до Хакодатэ, неоднократно обнаруживаются следы айнских жилищ³⁸. Итальянский миссионер Джиролао дэ Анджелис (1568–1623), дважды посетивший Мацумаэ, в 1618 и 1621 гг., например, сравнивал айнов из Мацумаэ и тех, кто прибывал в Мацумаэ из других районов. Согласно записям посещавших владения

³³ Matsuzaki Mizuho. Konjyu suru wajin. С. 47.

³⁴ Там же. С. 83.

³⁵ Аналогичная ситуация прослеживается в памятнике Биби 6.

³⁶ Matsuzaki Mizuho. Konjyu suru wajin. С. 84.

³⁷ Там же. С. 48.

³⁸ Там же. С. 49.

Мацумаэ европейцев, между вадзин и айну имели место смешанные браки, встречались люди, свободно говорившие на обоих языках³⁹.

Земли, находившиеся к западу от замка Мацумаэ, назывались *сэйдзай*, а к востоку — *тодзай*. По результатам исследований, проводившихся кланом Хиросаки в 1669 г., айны на *сэйдзай* проживали в восьми местах, а именно: Каминокуни, Тадзава, Отоэ, Комути, Аинуманай, Кэннэти, Кумаиси, Сэкирэ, на востоке — также в восьми местах: Сириути, Киконай, Мобэцу, Сацукари, Иппонги, Хэкирэ, Энхаку, Ятимаки. Они не входили в состав «призамковой» территории Мацумаэ. При делении территории на земли вадзин и *эдзо* в период 1624–1644 гг. данные регионы (западнее Каминокуни, восточнее Сириути) были включены в сферу владений вадзин и стали местами совместного с айнами проживания⁴⁰.

Айнские поселения (*котан*) располагались в устьях рек, где шла кета. Клан Мацумаэ гарантировал айнам права на добычу кеты. В поселениях Тадзава и Мобэцу были определены старшины — *отона*. Однако со временем на территорию проживания айнов в большом количестве стали переселяться вадзин. Закрепленное за айнами право отлова кеты нарушалось, а численность айнов резко сократилась. Статистические данные на 1716 г. показывают, что в западной области проживало 80 человек, в восточной — 72 чел. К 1787 г. на западе осталось 7 чел., на востоке — 5. Айны в этих районах оказались на грани исчезновения⁴¹. Относительно такого резкого сокращения населения в «Эдзо данхикки» («Рассказы об Эдзо», 1710 г.) говорится, что айны не терпели совместного проживания с вадзин, поэтому переселялись в другие места, оставшиеся же умирали в результате оспы. Документ «Эдзо соси» («Записи об Эдзо», 1786 г.), составленный Могоми Токунай, свидетельствует о частичной ассимиляции айнов. Речь здесь идет о том, что в деревне Кэннэти из поколения в поколение проживали *хякусэй*, называвшиеся *иваносукэ*. В повседневной жизни они носили японскую прическу *яробин*, с наступлением зимы не выбривали себе волосы, кроме того, носили японскую одежду. В Новый год *иваносукэ* отправлялись с поздравлениями к владельцу области. Влиятельные в поселении люди *иваносукэ* упоминаются и в «Инисэва эдзо» («Эдзо в древние времена»). Нельзя исключить вероятность того, что их предками были айны⁴². Процессу ассимиляции способствовала и совместная деятельность айнов с *хякусэй* (например, добыча лосося). В этой связи, думается, вполне обоснованно предположение, что айны превращались в *хякусэй* не только принудительными мерами, но и естественным путем⁴³.

В эпоху Кинсэй айнские поселения существовали не только на Эдзогасима, в области Мацумаэ, но также на Хонсю в районах Цугару и Симокита. В письменном памятнике середины XVII в. «Митинокуни цугаругун-но эдзу» («Иллюстрированное описание уезда Цугару области Митинокуни») имеется описание северных границ п-ова Цугару, а также п-ова Кахаку, омываемого водами залива Митиноку. В отношении поселений *эдзо* (айнов) здесь указывается, что в период 1661–1673 гг. на северной оконечности п-ова Цугару имелось 15 деревень и 42 дома: деревни Ута, Хакосаки, Госёдзука, Цунаси (Амифути), Окотараэ, Сунагамори, Хороцуки, Сёхаку, Санмяку, Мацудзаки, Бикутёма, Фудзисаки, Каманосава, Утэцу, Тацухи⁴⁴. Айны из этих поселений неоднократно упоминаются и в «Окуни никки» («Дневники клана Цугару»,

³⁹ В записях голландцев упоминается молодой человек, которого звали Ори (Оэри). Точно не известно, был ли он вассалом князя Мацумаэ или моряком, тем не менее говорил как на языке вадзин, так и на айнском. Мать у него была айнойкой.

⁴⁰ Kikuchi Isao. Ainu minzoku to nihonjin. С. 83.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 84.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

XVIII в.). Они преподносили главе клана морскую продукцию (жемчуг, морские ушки, морскую капусту, морских котиков), медвежьи шкуры и морских птиц. Взамен получали различные товары, включая рис и деньги. Во время восстания под предводительством вождя Сякусяина местные айны служили клану Цугару в качестве послов или переводчиков. Одним из важнейших видов хозяйственной деятельности айнов района Цугару являлся морской промысел, в частности лов акул, что приносило клану значительную прибыль. Кроме этого, айны ведали судами *сёкайсэн* (небольшие суда, на которых вадзин переправлялись по морю сами либо перевозили товары), а также занимались земледелием *якибата* (подсечно-огневая система) на горных полях. Однако с наступлением XVIII в. айны Цугару стали вливаться в число японских рыбаков. В то время клан ввел особые правила на рыбный промысел, что повлекло за собой ряд ограничений. Одновременно с этим стал заметно сокращаться улов ряда важнейших промысловых видов рыбы. Собственный рыбный промысел как вид заработка стал затруднителен, и айны постепенно стали выступать в роли наемной рабочей силы, главным образом в качестве моряков и горных рабочих. Ассимиляции айнов и превращению их в *хякусэй* способствовала также деятельность Ниюи Мицуги, проводившего административные преобразования в 1756 г. По его инициативе айнов заставляли делать японские прически *сакаяки*, изменять некоторые обычаи. Около 50 чел., гордившихся своей культурой, из районов Мацудзаки, Рокудзёнома, Фудзисима, Камадзава, Камиутэцу, Симоутэцу отказались подчиняться нововведениям и бежали в горы⁴⁵. Впоследствии в 1806 г. проводились повторные мероприятия, направленные на ассимиляцию айнов. В результате они были включены в *хэймин* (простой народ). Вопрос же национальной принадлежности стал размываться. Кита Садакити (японский историк конца XIX — начала XX в.), изучавший айнов района Тохоку с позиции истории становления японской народности, считал, что деятельность клана Цугару следует охарактеризовать как «освобождение айнов». По его мнению, до того как айны были «включены» в состав японского общества, они подвергались жестокой дискриминации. И. Кикучи считает, что в оценке Кита Садакити чувствуется недостаточное осознание уникальности айнского народа⁴⁶.

Кита Садакити в свое время обратил внимание на памятник «Тоюки» («Записи о путешествии по востоку», XVIII в., составленный Татибана Нанкэй, в котором говорится что деревенские жители окрестностей Намбу и Цугару в большинстве своем были представлены *эдзо*. В тех районах, где *эдзо* подчинялись японским властям, их речь и обычаи изменялись довольно быстро и они превращались в японцев быстрее чем их предки. Данное упоминание свидетельствует о существовании айнов, которые к середине XVII в. ассимилировались естественным путем⁴⁷.

Относительно айнов Симокита, подробная информация отсутствует. В хронике «Дзассё» («Разные записи клана Мориока (Намбу)», XVII в.) сказано, что в 1665 г. айны обменивались дарами (обряд назывался *омэмизэ*) с представителями главы клана Мориока. Они преподнесли медвежьи шкуры, а взамен получили рис, мечи *эдзотати* и темно-красные хлопчатобумажные ткани. Далее в записях, сделанных посадником Танабу (г. Муцу), зафиксировано, что в 1644 г. из Утиура в Танабу пришло пять судов *эдзо* с сельдью и сушеной кетой. В том же году из Мэнаси в Танабу прибыли четыре *эдзо*, которые преподнесли главе клана живого журавля. Они намеревались приехать и в следующем году. Тогда же наместник Танабу купил у айнов из Мэнаси две шкуры морских бобров и отослал их в Мориока. В настоящее время трудно установить, что за районы представляли собой Утиура и Мэнаси. Очевидно, это была об-

⁴⁵ Там же. С. 85.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 86.

ласть Хоккайдо. Утиура, вероятно, располагался в районе залива Утиура, а Мэнаси — в районе Хидака.

Сохранились сведения, согласно которым предводитель айнов Аситака из Икокума (со стороны пролива Цугару) и предводитель айнов Хаппира из Вакинодзава (со стороны залива Митиноку) руководили родственными айнскими семьями и получали от клана Мориока *эдзохиэ* («куриное просо *эдзо*»). В клане Цугару также в период 1661–1673 гг. существовал обычай выплаты так называемого «зерна *эдзо*». Думается, он напоминал *эдзохиэ*. В 1771 г. обычай выдачи *эдзохиэ* был отменен. Вероятно, в то время в клане Намбу произошло «исчезновение» *эдзо*. Скорее всего, в конце XVIII в. айны просто перестали отличаться от японцев, проживавших в округе, и получили статус *хякусэй*. Айны, существовавшие в землях Мацумаэ, Цугару и Симокита (которые в период 1661–1673 гг. были зафиксированы в письменных источниках вадзин как *эдзо*), с середины по конец эпохи Кинсэй подверглись насильственной ассимиляции и перестали отличаться от вадзин⁴⁸.

Следует отметить, что обычно айны воспринимались вадзин как население иного государства, поэтому и земли вадзин, и земли *эдзо* были четко разграничены. Тем не менее в документе, пожалованном самим Токугава Иэясу (1543–1616), основателем сёгуната Токугава, главе дома Мацумаэ — Какидзаки Ёсихиро, где определялась правовая база домена, речь шла и о правах айнов на свободное перемещение. То, что свободное перемещение айнов в то время было фактически официально санкционировано правительством бакуфу, очень важный момент в вопросе о проникновении айнов в глубь территорий вадзин. Напротив, перемещение вадзин (в том числе и в пределах Эдзогасима) строго контролировалось. Так, купеческие суда не имели права заходить в порт Мацумаэ и осуществлять торговлю с *эдзо* без разрешения главы клана (это касалось и фамилий Намбу и Цугару). Границы Мацумаэ охранялись сторожевыми постами, которые населению княжества строго запрещалось нарушать. Такие посты находились в Камэда и Кумаиси⁴⁹.

Айны с Эдзогасима (Хоккайдо) нередко посещали северо-восточную область Хонсю, и их обычаи оказывали определенное влияние на местные традиции. В качестве примера можно рассмотреть айнов из Исикари. Согласно свидетельствам, полученным от главы айнов Исикари — Хаусакэ в 1661–1673 гг. («Цугару иттоси» — «Описание Цугару», XVII в.), их предки некогда ездили торговать в Такаока. Такаока с 1611 г. являлся призамковым городом клана Цугару, а в 1628 г. он был переименован в Хиросаки. Таким образом, уже в начале эпохи Кинсэй (по крайней мере, до периода 1624–1644 гг.) айны Эдзогасима занимались интенсивной торговлей и переправлялись через пролив Цугару в районы Намбу, Симокита и Цугару⁵⁰. Владения Намбу, Цугару и Мацумаэ стали территориями совместного проживания айнов и вадзин.

Айны продолжали прибывать с Хоккайдо на Хонсю и в последующие времена. Этот факт был зафиксирован Мураками Тэйсукэ в памятнике «Гэнси мампи цуфудо нэнпё» («Природные особенности [области Симокита] и хронология [событий]», 1820 г.). Согласно этому памятнику, в 1812 г. группа айнов из Нэморэ и Бироу на японском судне прибыла в область Симокита. Им было позволено в традиционной одежде прошествовать по улицам г. Оота. Кроме того, имеется информация о том, что среди местного населения получили распространение некоторые айнские обычаи. Нередко выходили указы, запрещающие подражать этим обычаям, но такие указы

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 74.

⁵⁰ Там же. С. 78.

нарушались⁵¹. Благодаря источнику «Сотогахам дзутахи» («Описание области Сотогахам», 1788 г.), составленному Сугаэ Масуми, мы располагаем сведениями о существовании айнов на побережье п-ова Цугару. Сугаэ Масуми посетил Муцу и Дэва в 1788 г. Интересное наблюдение им было сделано в районе Урасимахаяси. Он писал: «...на северо-востоке имеются следы жилищ, в которых проживали эдзо, называемые *дзиросаку*». Что послужило основой для подобного заявления (сохранились ли в тех местах остатки построек или вырытые ямы), не известно⁵². Примечательно также, что со слов некоего синтоистского священника, который бывал в Урасимахаяси, название заставы — «Нонай», расположенной в той местности, изначально являлось айнским словом.

Интересные заметки Сугаэ Масуми сделал в одном из населенных пунктов в Камиутэцу на побережье. Оказалось, что жители этого побережья являлись потомками эдзо. Судя по слухам, писал Сугаэ Масуми, они лишь с недавнего времени стали брить усы, стричь голову, а женщины перестали делать татуировки, и теперь их совершенно нельзя отличить от японцев. Видимо, некогда на этом побережье в разных местах проживало много эдзо, таких, как *нигиэдзо*, *араэдзо* и пр. В Камиутэцу Сугаэ Масуми арендовал жилище у некоего Сиро Сабуро, который являлся потомком Куматакайбу из Утэцу. Здесь также жили потомок Хэкириба из района Хиродзуки, который стал именоваться Матаэмон, потомок Кафутайбу из Мацугасаки, в настоящее время известный как Дзирохэ, а также потомок Мусакайбу из Фудзисима, получивший фамилию Сэйхати. Фамилии предков (отличавшиеся от японских по звучанию) свидетельствовали об их айнском происхождении. Старшим являлся Ситироэмон из Хамаанаура, которого все называли «ояката» («старший»). В конце года под руководством старшины в окрестностях небольшого островка они добывали морского зверя и затем сбывали его⁵³. Становится понятным, что айны в течение нескольких поколений проживали в тех районах. Кроме того, в записях *какотё* (списки умерших) из храма Ообасанэцусинин, расположенного на п-ове Симокита в области Вакиносавы, можно обнаружить, судя по всему, айнские фамилии. Они упоминаются в записях от 1715 и 1723 гг. Это также свидетельствует о существовании айнов на территории Симокита. Обращают на себя внимание и айнские останки, обнаруженные в пещерах Иваидокуцу, расположенных в Сириядзаки на северо-восточной оконечности п-ова Симокита. Останки относятся к эпохе Кинсэй. Судя по тому, что они находились вне храмовых захоронений, те, кому они принадлежали, не являлись жителями п-ова Симокита. Вероятно, во время охоты айнское судно было прибито к берегу и айны были вынуждены временно пребывать в Иваидокуцу. В «Гэнси мампи цуфудо энпё» (Мураками Тэйсукэ), также встречаются записи о том, что нередко лодки эдзо прибывало к берегам Симокита либо они приплывали сами.

Из раковинных куч, расположенных недалеко от Иваи, были извлечены наконечники гарпунов хоккайдского типа. Можно предположить, что айны приплывали сюда на сезон охоты и, построив жилища, временно проживали здесь. По одной из классификаций гарпунов, данные находки соотносятся с периодом с XIV по XVII в. Следует учитывать и тот факт, что и в районе Цугару и Симокита в большом количестве были обнаружены доки эпохи Сацумон, приблизительно середины X в.⁵⁴

⁵¹ *Otsuka Kazuyoshi*. Ainu fuzoku-no wajin shakai ni okeru juyō mōho ni tsuite (О восприятии айнских обычаев и подражании им в обществе вадзин) // *Nihonjin to nihonbunka-no keisei* (Становление японской культуры). Токио, 1993. С. 112.

⁵² Там же. С. 114.

⁵³ Там же

⁵⁴ Там же. С. 115.

В заключение следует отметить то, что не только айны переправлялись с Эдзогасима на Хонсю, но и вадзин из районов Цугару и Симокита отправлялись в земли эдзо и занимались там рубкой леса и заготовкой лесоматериала⁵⁵. Например, в источнике «Эдзо кокусики» («Личные записи об Эдзо», 1751–1764 гг.) указывается, что айны не работали в горах, поэтому множество людей из Оохата (клан Намбу) района Симокита собирались вместе, под руководством айнов приплывали в земли эдзо и отправлялись в Исикари⁵⁶. Вероятно, что вырубка леса на Эдзо осуществлялась именно вадзин.

Смешение японцев и айнов происходило и на территории торговых мест *басё*, организованных системой *акинаба тугё*⁵⁷. Здесь вадзин, наряду с торговлей, предоставлялось право заниматься рыбным промыслом. Постепенно выходцы из Симокита стали проникать на Кунашир, Итуруп и Сахалин⁵⁸.

Становится понятным, что совместное проживание айнов и японцев было обусловлено различными факторами. Основными из них были потребность в торговле, процесс колонизации (освоение японцами новых северных территорий и включение их в сферу своего влияния) и внутренняя политика бакуфу Камакура. Торговля с течением времени принимала различные формы и наибольшего размаха достигла в эпоху Кинсэй. В это время айны с Хонсю стали вливаться в состав японской народности. Все это, несомненно, оказало влияние на то, что некоторые обычаи вадзин и айнов⁵⁹ перенимались друг у друга, взаимообогащая обе культуры.

Summary

A.M. Sokolov

Emishi — ezo — ainu.

**The Ainu on Japanese territories in the Middle Ages and Kinsei epoch
(Tsugaru, Shimokita [Honshu] and Matsumae [Hokkaido])**

The article briefly reviews the formation of the Ainu people that began no later than the 12th–13th centuries. Hokkaido is believed to have been the original territory of the Ainu.

Hokkaido population was not a uniform ethnic community until approximately the 12th century. From the 12th century on, Hokkaido aboriginal population ezo, having undergone a strong Far Eastern cultural influence, started to acquire the Ainu appearance. The author of this article discusses the concepts of emishi, ezo, ainu in detail.

Archaeological materials from Hokkaido and North-East Tohoku area show that the Ainu and the Japanese lived together there in the age of Kinsei. This information is proved by Japanese written sources of the 17th and 18th centuries. In the light of studying Ainu-Japanese cultural relationship, these materials have an important meaning.

⁵⁵ Почему вадзин в большом количестве отправлялись на Эдзогасима в качестве сезонников, можно объяснить суровым климатом и низким уровнем жизни в области Симокита, где не получило распространение рисосеяние, а основными видами хозяйственной деятельности являлись рыболовство, лесозаготовки и выращивание побочных зерновых.

⁵⁶ *Otsuka Kazuyoshi*. Ainu fuzoku-no wajin. С. 117.

⁵⁷ *Акинаба тугё* — система торговых отношений между кланом Мацумаэ и айнами в эпоху Кинсэй. Монополизировав торговлю с айнами, глава клана Мацумаэ и его вассалы лично направляли свои суда в земли айнов, по низкой цене приобретали там необходимые товары и затем перепродавали их купцам с о-ва Хонсю.

⁵⁸ *Kikuchi Isao*. Ainu minzoku to nihonjin. С. 132.

⁵⁹ Айнская одежда *аттуси*, завоевавшая признание в качестве превосходной рабочей одежды, была быстро воспринята вадзин и стала объектом подражания не только в Оохата, но и в Цугару и Симокита.

Д. Цолин

Литературные формы библейской истории Сотворения (Быт. 1:1–2:3) и их риторическая интерпретация в таргумах

Древняя ближневосточная литература характеризуется использованием сложной системы образов, построенных по принципу ассоциации, и особой ролью структуры литературного произведения в выражении главной идеи. Лаконичность изложения и краткость повествовательных формулировок восполняются обилием смысловых ассоциаций и сложной архитектоникой произведения. Даже при беглом прочтении подобных рассказов у читателя невольно создается впечатление, что за этим текстом стоит еще что-то, кроется целый мир связанных друг с другом образов и намеков. В таком случае сам текст рассказа выглядит как вершина айсберга, за которой читатель непременно должен рассмотреть ее глубинную часть.

Принято считать, что форма имеет решающее значение для поэзии и менее значительна для прозы. Как утверждает Г. Оппель (H. Oppel), говоря о роли структуры и формы в поэзии, «все, что не имеет закрепленной формы, не существует; содержание получает смысл лишь тогда, когда оно облечено в определенную форму»¹. В отношении же к библейскому тексту следует сделать одно важное замечание: в ряде случаев, к которым принадлежит и рассматриваемый нами отрывок, граница между прозой и поэзией едва ощутима, в повествовательный жанр плавно интегрируются изысканные поэтические пассажи. Поэтому вопрос формы для многих отрывков Пятикнижия является более важным, чем вопрос принадлежности к жанру. Характеризуя отношение к литературной форме в современной библеистике, Меир Вайс (Meir Weiss) утверждает, что «метод анализа форм является главным, если не единственным объективным методом решения проблем библеистики, причем не только ее исторических и литературных проблем, но также текстологических, герменевтических и богословских»².

При этом мы считаем необходимым отметить, что в данном случае термин *литературная структура* отличается от понятия *литературная композиция*. Под последним в литературоведении обычно подразумевается художественный план произведения, соотношение его составных частей, взаимосвязь всей совокупности образов³. В нашем случае мы используем первое определение — *литературная структура*, рассматривая его как синоним термина *архитектоника*. Это понятие подразумевает

¹ Oppel H. Methodenlehre der Literaturwissenschaft // Deutsche Philologie im Aufriss / Ed. by W. Stammler. No. 12. В., 1957. S. 69.

² Данный исследователь также отмечает, что к библейскому отрывку нужно ставить прежде всего не вопрос «К какому жанру он принадлежит?», но «Какова его структура?». См.: Вайс М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 69, 274.

³ В отечественном и зарубежном литературоведении дается именно такое определение понятия «литературная композиция», и оно относится главным образом к общей структуре всего произведения (рассказа, повести, романа, поэмы и др.). См.: Волинский П.К. Основы теории литературы. Київ, 1967. С. 108; Лесин В.М., Пулинець О.С. Словник літературознавчих термінів. Видання 3-є. Київ, 1971. С. 198–199.

тщательное исследование небольшого художественного отрывка, сочетания в нем различных поэтических приемов и способов изложения мысли. В отношении избранного нами отрывка из книги Бытие следует отметить, что он обладает довольно сложной архитектуроникой, несмотря на небольшой объем.

Эта характерная черта присуща многим литературным произведениям Вавилона, Ассирии, Финикии и Египта, однако в повествовательных отрывках Пятикнижия она имеет свою неповторимую специфику. В данной статье мы рассмотрим один из самых ярких рассказов с наиболее сложной литературной структурой — историю сотворения мира (Быт. 1:1–2:3). Мы намерены не просто провести литературный анализ этого отрывка, но рассмотреть его риторическую интерпретацию в таргумах — переводах книг Ветхого Завета на арамейский язык, создававшихся между I и VI вв. н.э., т.е. на рубеже эпохи поздней античности и раннего средневековья. Таргумы имели, прежде всего литургическое значение: они дублировали чтение Торы (на древнееврейском языке) в синагоге на общедоступном в то время арамейском языке. При этом следует отметить, что еврейский язык в то время вовсе не был забыт (свидетельство тому — текст Мишны⁴), а арамейский, как и сирийский, был языком проповеди. Керигматическая функция арамейского языка была обусловлена скорее его особым статусом, чем гипотетическим фактом забвения еврейского языка. Арамейский был государственным языком Персидского государства Ахеменидов (VI–IV вв. до н.э.), притом что персидский — язык завоевателей — так и не стал выполнять функции официального языка. На арамейском писали царские указы, вели документацию, общались представители разных народов, и эта традиционная функция «истолкования» сохранилась за ним и после падения государства Ахеменидов.

Эта особенность употребления арамейского языка и обусловила специфику таргумов: наличие многих вставок, ремарок, пояснений риторического характера. Как отмечает Арчибалд Дафф (Archibald Duff), таргумы являются памятником древней проповеднической традиции, поскольку проповеди в то время произносились на арамейском или сирийском языках⁵. Отметим, что проповедь в те времена была привязана к библейскому тексту и представляла его комментарий. Для сравнения отметим, что греческий перевод Ветхого Завета, именуемый Септуагинтой, содержит гораздо меньше вставок и глосс, притом вовсе не риторического характера.

Сравнительный анализ древнееврейского (масоретского) текста позволит нам проследить процесс передачи литературных форм. Сложная литературная структура в риторической интерпретации выглядит особо рельефно. Структура таргумов такова, что они передают текст оригинала, сохраняя литературные формы с помощью почти дословного перевода, но при этом вставляя многочисленные пояснения и ремарки. Во многих случаях эти вставки не нарушают общего узора переведенной с оригинального текста словесной картины, плавно вплетаясь в ее ткань. В некоторых же отрывках вставки переводчиков представляют собой самостоятельные литературные произведения, с собственной структурой и поэтическими приемами. Как утверждает Пол Флешер (Paul V.M. Fleisher), в таргумах «в высшей степени буквальный перевод переплетается с огромным количеством дополнительного материала»⁶.

В данной статье помимо древнееврейского масоретского текста⁷ мы использовали оригинальный арамейский текст таргумов Онкелоса, Неофити I, Псевдо-Ионафана

⁴ Мишна была записана во II в. н.э., ее язык определяется как особая разновидность иврита. См.: Рыжик М. Язык Талмуда // Вавилонский Талмуд. Антология Агады / Под ред. А. Штайнзальца и С. Аверинцева. Иерусалим–Москва, 2001. С. XXXIII; а также: *Segal M.H. Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxf., 1927.

⁵ *Duff A. A History of the Religion of Judaism 500 to 200 B.C. L.*, 1911. P. 209–210.

⁶ *Fleisher P.V.M. The Targumim // Judaism in Late Antiquity / Ed. by J. Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources*. Leiden–New York–Köln, 1995. P. 40.

⁷ Цит. по: *Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. by R. Kittel, editio quinta*. Stuttgart, 1997.

(он же Иерушалми I) и так называемого Фрагментарного таргума (Иерушалми II–III)⁸. Критические издания каждого из упомянутых таргумов будут указаны в сносках дальше. В нашей работе мы используем упрощенную транслитерацию латиницей, так как данное исследование имеет литературоведческий, но не лингвистический характер. В тех же случаях, когда таргум дошел до нас только в виде консонантного текста, без масоретских огласовок (как, например, таргум Неофити I), мы транслитерируем только согласные.

Архитектоника рассказа о сотворении мира. Большинство исследователей склонны видеть во многих библейских отрывках *хиастическую* литературную структуру. Термин *хиазм* часто используется в западной библеистике, а в последнее время также и в отечественном литературоведении. Он происходит от названия греческой буквы «хи» (χ), которую внешне напоминает структура такого произведения, если ее изобразить в виде схемы. Хиазм строится по принципу *повторения и градации*. Одна и та же мысль повторяется в разных выражениях, которые усиливают с каждой строкой художественную экспрессию. Кульминационная точка, как правило, находится в центре градационной пирамиды и является наиболее ярким выражением основной мысли⁹. Однако некоторые исследователи избегают термина «градация», поскольку он имеет оттенок относительной ценности каждого из суждений, выраженных в поэтических строках. Например, Давид Аарон (David H. Aaron) называет эту особенность моделью «возрастающего суждения», в которой одна метафора более интенсивна, нежели другая, и каждое суждение имеет свою собственную внутреннюю ценность¹⁰. Хиастическая структура построена, по сути, по тому же принципу, что и параллельный стих, только в масштабах структуры большого поэтического отрывка¹¹.

Следует отметить, что иногда термин «хиазм» употребляется в несколько ином значении, как разновидность *ритмической инверсии*: первая строка начинается с подлежащего, а вторая, параллельная ей по содержанию, со сказуемого¹². В таком случае главный принцип, характеризующий хиастическую структуру, — повторение и усиление — сохраняется, при этом лишь изменяются масштабы его использования — не структура отрывка или произведения, а построение строфы. В нашем исследовании мы будем использовать этот термин преимущественно в его более широком значении, т.е. как тип литературной структуры.

Рассмотрим структуру рассказа о сотворении (Быт. 1:1–2:3). Некоторые исследователи видят в ней хиастическую схему, причем не одну. Замыслил ли автор данного рассказа свое произведение как краткое, но чрезвычайно сложное по структуре или же несколько хиастических схем в одном отрывке — это вопрос интерпретации, сказать трудно. Но, даже рассмотрев одну структурную схему, мы можем обнаружить, что главная ее идея выделена очень рельефно — это изображение процесса создания Вселенной, как *пересечения* Неба и Земли. Действия Творца (он представлен здесь

⁸ *Тов Эмануэл*. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 143.

⁹ О хиастических структурах см. более подробно: *O'Connor M.* Hebrew Verse Structure. Winona Lake (Indiana), 1997. P. 60–68.

¹⁰ *Aaron David H.* Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantic and Divine Imagery. Leiden–Boston–Köln, 2001. P. 29.

¹¹ *Gordis R.* The Structure of Biblical Poetry. Poets, Prophets, and Sages. Bloomington, 1971. P. 61–94.

¹² Такой прием используется в шумерской поэзии:

Волк ягненка не хватает,

Невѣдома козленка пожирающая дикая собака (из описания рая, не знающего насилия).

См.: Литература древнего Востока / Под ред. Н.И. Конрада. М., 1971. С. 56. См. также статью Берлин Адель «Параллелизм», в которой она определяет такую форму как «хиастический параллелизм»: *Berlin A.* Parallelism // *Freedman D.N.* (ed.). The Anchor Bible Dictionary. N. Y., 1997.

как *Элохим* — אלהים)¹³ раскрываются таким образом, что они постоянно демонстрируют соприкосновение двух основных составляющих мироздания — неба и земли, нисхождение Его творческой силы с небес на землю. Особенно показательны в этом отношении 3-й и 4-й дни творения. Явно, что хиастическая структура выражает здесь идею взаимоотношений Бога и сотворенного Им мира¹⁴.

<i>Дни творения</i>	<i>место действия</i>
1-й день творения	<i>небо</i>
2-й день творения	<i>небо</i>
3-й день творения	<i>земля</i>
4-й день творения	<i>небо</i>
5-й день творения	<i>земля</i>
6-й день творения	<i>земля</i>

Данная хиастическая схема представляется нам несколько проблематичной, поскольку мы не можем четко проследить «небесный» характер творческих актов первого и второго дней: о создании света не сказано, что он создан на небе или относится только к небесной сфере, а сотворение небес и «разделение вод» происходит и на небе, и на земле. Хотя даже при наличии подобного напряжения в этой схеме мы должны отметить, что пересечение небес и земли присутствует в каждом творческом дне. В рассказе о каждом из дней используются термины: אַשְׁמַיִם/*ha-ššamāyim* («небо») и אֶרֶץ/*hā-'āretz* («земля»), которые попеременно описывают творческие деяния, акцентируя внимание на том или ином месте действия. Но лишь в повествовании о первом и седьмом дне они встречаются вместе в одной конструкции.

1-й день: «В начале создал Элохим небо и землю»

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ / *bərēšith bārā' 'ēlohīm 'eth ha-ššamāyim wə-'eth hā-'āretz*

7-й день: «И завершены небо и земля...»

וַיִּכְלֹ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ / *wa-yəkhullū ha-ššamāyim wə-hā-'āretz*

Эти выражения свидетельствуют о наличии хиастической структуры (повторение в начале и в конце важной мысли) и говорит о смысле такого построения — показать идею отношения Творца и творения, неба и земли, которые достигли полноты гармонии в седьмой день. И все же начертать четкую схему хиазма очень сложно, поскольку параллелизм мысли далеко не всегда выражается в древнееврейской поэзии симметричным, четким построением поэтических строк и их соотношения.

В таргуме Онкелоса, который характеризуется буквальностью перевода, хиастическая структура сохраняется, причем трудно сказать, осмысленно ли автор калькирует древнееврейские слова соответствующими арамейскими терминами אַשְׁמַיִם/*ššamāyā'* («небо») и אֶרֶץ/*'ar'ā'* («земля») или же это происходит чисто автоматически, следуя принципу буквального перевода. Как известно, таргум Онкелоса относится к Вавилонским таргумам, его создание относят приблизительно ко II в. н.э.¹⁵ Существует

¹³ Здесь и дальше мы постараемся сохранять оригинальную форму именования Творца, используя русскую ее транслитерацию (*Элохим*), так как она тоже является частью литературного замысла. Иногда по чисто литературным соображениям мы будем заменять слово «Элохим» словами «Творец» или «Бог».

¹⁴ Приведенная ниже хиастическая схема разработана на основе схем, приведенных в статье «Литературная структура» в комментарии: *Wenham G.J. Word Biblical Commentary. Vol. 1: Genesis 1–15. Dallas (Texas), 1998.*

¹⁵ Первоначально таргум Онкелоса был создан в Палестине около 135 г. н.э., потом отредактирован в Вавилоне. Об этом свидетельствует его лингвистический анализ, см.: *Flesher P.V. The Targumim. P. 46–47.*

мнение, что его создатель — прозелит Онкелос и автор известного греческого перевода Пятикнижия Аквила — одна и та же личность¹⁶. В таком случае мы бы имели вполне логичное объяснение столь буквалистского подхода к переводу и толкованию, который был свойствен рабби Акиве, учителю Авилы, но этот факт не доказан. В любом случае, мы не можем обнаружить здесь каких-либо значительных вставок риторического характера, за исключением разве что замены имени Бога *Элохим* (אֱלֹהִים/’*ēlohîm*) аббревиатурой יְיָ/’*yəwā*¹⁷, используемой в таргуме Онкелоса вместо тетраграмматона יהוה/’*yhwēh*, считавшегося священным именем Бога, заключившего завет с Израилем (Исх. 3:14).

Данная замена была вызвана скорее теологическими мотивами, нежели литературными. Дело в том, что древнееврейское слово *Элохим* представляет собой множественное число от слова אֱלֹהִים/’*ēlō’ah* — «Бог»¹⁸, и древний переводчик, вероятно, опасался, что использование аналогичной арамейской формы множественного числа (אֱלֹהִין/’*ēlāhîn*) могло вызвать у читателя (или слушателя) ложные ассоциации с языческими представлениями о множестве богов¹⁹. Чтобы избежать этого, загадочная форма множественного числа была заменена аббревиатурой вполне определенного божественного имени, применяемого только к единственному Богу — *Яхве* (יהוה/’*yhwēh*). Таким образом, данная замена в таргуме Онкелоса мотивирована не литературными соображениями, но чисто риторическими и не влияет на передачу литературной формы оригинала. Хаим Хеллер (Chaim Heller) рассматривает подобные вставки в таргумах как *глоссы*, т.е. заметки разъяснительного характера²⁰. Иногда они обретают расширенную форму целых агадических вставок, но в нашем случае это глосса в самом прямом смысле этого слова.

Иначе дело обстоит с таргумом Неофити I. Этот арамейский парафраз относится к группе галилейских таргумов²¹ и, по мнению некоторых ученых, был создан несколько раньше таргума Онкелоса. Наиболее выдающийся исследователь таргума Неофити I Алехандро Диес Мачо (Alejandro Díez Macho) относит время его создания к I в. н.э.²² В нем искусно комбинируется буквальный перевод с дополнительным материалом. Общая структура истории сотворения мира сохраняется неизменной, но при этом перефразируются некоторые выражения или же делаются определенные вставки разъясняющего характера. Насколько эти риторические вставки влияют на литературную структуру оригинала, делают ли они заложенную в нем идею более

¹⁶ Это мнение было высказано М. Фридманом и А. Сильверстоном, см.: *Friedmann M. Onkelos und Aquila. Vienna, 1896; Silverstone A.E. Aquila and Onkelos. Manchester, 1931.* Хотя имена אֱלֹהִים וְיְיָ וְאֱלֹהִים созвучны, но у нас нет достаточных оснований так считать.

¹⁷ Такая аббревиатура используется в обычных изданиях таргумов в *Микроот Гдолот*. Есть и другие формы: יְיָ וְיְיָ. См.: *Chester A. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim. Tübingen, 1986. P. 325*, а также факсимильное издание: *Targum Onkelos to the Pentateuch. A Collection of Fragments in the Library of the Jewish Theological Seminary of America. New York–Jerusalem, 1976.*

¹⁸ По мнению большинства исследователей, это так называемая форма «множественного величия» (*pluralis majestatis*). Подобные случаи употребления существительного во множественном числе в значении единственного для передачи идеи величия встречаются в Ветхом Завете неоднократно. Так, во множественном числе употребляются слова מַיִם/*mayim* — «вода» (букв. «воды»), שָׁמַיִם/*šamayim* — «небо» (букв. «небеса»), דָּמִים/*dāmim* — «кровь» (букв. «крови»), в эмфатическом контексте в Быт. 4:10 и Пс. 50:16). См. также: *Waltke B.K., O’Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake (Indiana), 1990. P. 122.*

¹⁹ *Duff A. A History. P. 215.*

²⁰ *Хеллер Хаим.* Аль ха-таргум ха-Йерушалми ле-Тора (О таргуме Иерушалми к Пятикнижию). Нью-Йорк, 1911. С. 59–62.

²¹ *Flesher. The Targumim. P. 43.*

²² *Macho A.D. The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums // Vetus Testamentum Supplement, 7 (1960). P. 222–224.*

характера. Об их влиянии на передачу литературной структуры мы можем судить по тому, как, например, переведен 2-й стих в таргуме Неофити I³⁰:

וארעא היית תהיא ובהיא וצדי מין בר נשומן בעיר
w- 'r' ' hyyth thy' w-bhy' w-tzdy myn br nšwmn b'yr
 וריקנא מין כל פלחן צמחין ומן אילנין וחשוכא פריס
w-ryqn' myn kl plchn tzmchyn w-myn 'ylnyn w-chšwkh' prys
 על אפי תהומא ורוח דרחמין מין קדם ייי הוה מנשבא על אפי מיא
'l 'py thwm' w-rwch d-rchmyn myn qdm yuy hwh mnšb' 'l 'py my'

*И земля была пустой, и хаотичной, и необитаемой, без сына человеческого,
 И без зверя, и не было ухода за растениями и деревьями.
 И тьма простиралась над лицом бездны,
 И дух милости от лица Яхве дул над поверхностью вод.*

Как видим, перед нами расширенный перевод библейского отрывка. В нем явно заметен акцент на том, что опустошенность и хаотичность земли связаны, прежде всего с отсутствием человека. Здесь чувствуется стремление объяснить первоначальное состояние земли в свете другого отрывка из книги Бытие: «Ибо не посылал Яхве-Элохим дождя на землю, и не было человека для работы [на] земле» (Быт. 2:5). Стремление связать оба отрывка и дать, таким образом, более понятную картину первобытного хаоса — это яркий пример простой герменевтики таргумов, облеченной в форму *ораторской декламации священных текстов*.

Приведенный выше отрывок не содержит дополнительных поэтических приемов, кроме тех, которые есть в тексте оригинала. Дополнение «и необитаемой, без сына человеческого, и без зверя, и не было ухода за растениями и деревьями» не является ни параллельным стихом, ни служит для создания хиастической структуры. Оно лишь расширяет литературную форму оригинала. Точно так же обстоит дело и с выражением «дух милости Яхве». Эти дополнения хотя и не нарушают общей архитектоники рассказа, но делают ее несколько громоздкой, *превращая поэтику в риторику*.

Во всех последующих описаниях творческих деяний Яхве таргум Неофити I и таргум Иерушалми непременно указывают на то, что процесс создания Вселенной происходит посредством Слова (*Мемра*), причем стремление представить его как посредника иногда обретает форму смысловой тавтологии, наподобие «И сказало Слово...».

ואמר ממרא דיי יהוי נהור והות נהור כגזירת ממריה
w- 'mr mmr' d-yuy yhwv nhwr w-hwth nhwr k-gzyrth mmryh
И сказало Слово Яхве: «Да будет свет». И стал свет, согласно повелению Слова.

Первоначальная структура здесь не нарушена (анафора и эпифора сохранены), но несколько видоизменена: изысканный лаконичный стиль уступает место толковательной манере, использующей более простые и менее поэтичные обороты речи. Сам же образ Слова присутствует во всех творческих актах, и только в таргуме Онкелоса он отсутствует в изучаемом нами отрывке³¹. Слово повелевает, и появляются все новые и новые создания. Проанализировав видоизменения, произошедшие в сложной структуре рассказа о Сотворении в процессе его передачи в таргумах, мы можем сказать, что его архитектоника осталась неизменной, поскольку здесь почти нет больших агадических вставок. Можно согласиться с выводами Александра Самели (Alex-

³⁰ При транслитерации текстов таргумов Иерушалми и Неофити I мы, как уже говорилось ранее, переводим только консонантную основу. Перевод здесь и далее наш.

³¹ В таргуме Онкелоса выражение «ממרא דיי/ממרא' da-yəḏā' (Слово Яхве) появляется впервые в Быт. 3:8 в подобной тавтологии: «И услышали голос Слова Яхве-Элохима...»

ander Samely), что тексты таргумов представляют собой «модифицированные библейские доклады и по их нарративной конструкции, и по способу их произнесения»³². Иными словами, перед нами уникальный синтез литургической риторики и поэзии.

Хотя в некоторых случаях риторические вставки в таргумах принимают более обширный характер, так что поэзия начинает теряться, а литературная структура становится менее выразительной. Яркий пример тому — перевод 7-го стиха в таргуме Псевдо-Ионафана (Иерушалми I), который содержит интересные агадические вставки.

ועבד אלקים ית רקינא סומכיה תלת אצבעתא בני סטרי
 w- 'bd 'lqym yth rgy'' swmkhyh tlth 'tzb 'th' bny stry
 שמיא למוי דאוקינוס. ואפריש ביני מיא דמלרע לרקינא
 šmy' l-mwy d- 'wqynws. w- 'phryš byny my' d-mlr' l-rqy''
 וביני מיא דלעיל בקובחא דרקינא והוה כן
 w-byny my' d-l'yl b-qwbh' d- rgy'' w-hwh khn

*И создал Бог (Элоким) твердь толщиной в три пальца
 И отделил воду небес от воды океана.
 И разделил между водою под твердью,
 И водою над твердью. И стало так.*

Вставка, сообщающая, что твердь была «толщиной в три пальца», явно написана под влиянием Агады, это представление о небесах было зафиксировано в еврейской традиции³³. Это яркий пример риторической вставки, влияющей на поэтику, но не на архитектуру рассказа, хотя следует отметить, что хиастическая структура из-за подобных простых глосс становится менее выразительной.

* * *

Подводя итог нашему исследованию литературных форм истории Сотворения (Быт. 1:1–2:3), мы можем сделать вывод о роли структуры и формы в выражении идей, в их художественном изложении. Изучаемый нами отрывок имеет чрезвычайно сложную архитектуру и обильно насыщен литературными приемами, несмотря на небольшой объем. Проследить отношение древних переводчиков к структуре произведения и литературным средствам наиболее удачно можно на материале таргумов — арамейских переводов, содержащих вставки риторического характера.

Именно факт риторической интерпретации позволяет нам сделать вывод о той роли, которая отводилась литературным формам в древности. По сути, мы сталкиваемся с фактом *сочетания двух риторических традиций*: традиции времен создания Пятикнижия (оно было написано для литургического употребления) и традиции эпохи на рубеже поздней античности и раннего средневековья. Мы можем допустить мысль, что сложное построение истории Сотворения было обусловлено тем, что она предназначалась для чтения вслух и должна была таким образом достичь своей аудитории.

Второй этап литургической риторики Пятикнижия, выраженный в таргумах, демонстрирует очень бережное отношение к древнееврейскому оригиналу: текст переводится буквально, агадические вставки и глоссы не изменяют его, они привносятся в виде интерполяций. Рассмотренный нами отрывок, как уже показано выше, отличается сложностью структуры, и поэтому он передан максимально приближенно к ори-

³² Samely A. The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums. Tübingen, 1992. P. 3.

³³ См. мидраш *Брейшум Рабба*, 4.

гиналу. Другие библейские истории с более простым и динамичным сюжетом (например, Связывание Исаака, Быт. 22) содержат обширные агадические вставки, несколько изменяющие архитектуру рассказа. Создатели таргумов позволили себе сделать подобные изменения, поскольку они не мешали выражению основной идеи и не вносили кардинальных изменений в простую архитектуру рассказа.

Внешне история Сотворения выглядит достаточно просто, и она легко воспринимается читателем. Но в этом и заключается специфика библейского повествовательного жанра, что в его простую и вместе с тем сложную форму облакался некий глубинный смысл³⁴. Одна из задач таргумов — помочь читателю увидеть, что кроется за этой уникальной литературной формой.

Summary

D. Tsolin

Literary forms of the Biblical story of the Creation (Gen. 1:1–2:3) and its rhetorical interpretation in the Targumim

This article is dedicated to the problem of correlation between ancient Hebrew poetry and its later rhetorical interpretation in the Targumim — Aramaic translations of the Pentateuch. We have a very interesting fact of two literary traditions in one ancient writing: refined Hebrew poetry and its liturgical interpretation. Between these two traditions lies a large period of time — more than 1000 years — and different literary, linguistic and historical processes that influenced the formation of Targumic interpretation of the original Hebrew poetry. Besides, Aramaic translations became a new literary form, they made a unique genre, combining elements of exegetics, narrative insertions (the so-called *Haggadoth*) and Hebrew poetry in the period of Later Antiquity and Early Middle Ages. In addition, in the Targumim were created on the basis of the Pentateuch and in imitation of its literary forms. The combination of these two poetic traditions is a subject of investigation of the article.

³⁴ Раскрытие этого смысла составляет основное содержание мидраша. Например, мидраш *Брейшит Рабба* содержит широкие дискуссии по поводу значения того или иного слова или фраз, с частности в Первобытном Прологе. Сравнение различных мидрашей позволяет сделать вывод о том, какое значение в древности уделялось литературной форме. См.: *Гириман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М., 2002. С. 50–54.

А.С. Четверухин

Материал для фоно-морфологической реконструкции ряда египетских служебных морфем.

Предлоги $(j)t$, $(j)n$, $(j)r$ и их производные формы

I

Поскольку автор надеется, что статья попадет в руки не только египтолога (который *volens nolens* должен быть прежде всего филологом, а затем уже всем кем угодно, хотя бы потому, что свой материал он черпает *par excellence* из надписей, а затем уж из всего прочего), а их в нашей стране всегда было довольно мало, но и в руки филологов и лингвистов, работающих на совсем ином материале, а потому сталкивающихся со своими специфическими проблемами, автор счел необходимым объяснить, почему речь идет о фоно-морфологической (или морфо-фонологической — здесь это не имеет значения) реконструкции, а поэтому повторить азбучные — для египтолога — истины. В необходимости такого подхода автор данных строк (как, вероятно, всякий египтолог-лингвист вообще) убеждался постоянно, констатируя с исследователями других языков (и, соответственно, систем письма). Да что там говорить, ведь и китайский, как и египетский, тоже обладает иероглифической письменностью, но, для того чтобы египтологу вникнуть в ее принципы, ему приходится либо обращаться к коллеге-китаисту, либо братья за соответствующий учебник. И тогда выясняется, что китайские иероглифы центральная власть рекомендует читать так, как они читаются в Пекине, но, скажем, в Шанхае они по традиции чаще читаются иначе, а именно на основе того диалекта, на котором там говорят, причем пекинский и шанхайский диалекты фонетически настолько несхожи, что можно говорить об их взаимной непонимаемости. Морфологический же строй китайских диалектов фактически одинаков, сам же китайский язык в целом относится к языкам изолирующего типа с довольно скудным, но постепенно нарастающим набором делексикализованных морфем, переходящих в разряд служебных. Как и в египетской, в китайской системе письма иероглиф восходит к рисунку предмета либо к символу того или иного действия или качества. Общим является то, что оба вида письма восходят к пиктографии. Существеннейшее же различие заключается даже не в том, что египетский язык уже на заре своей письменной истории не относился к языкам изолирующего типа и его морфологический тип на протяжении огромной по длительности письменной истории претерпевал существенные изменения, а в том, что традиция чтения китайских иероглифов является непрерывной, хотя в ходе нескольких тысяч лет своего развития тоже не могла не подвергнуться эволюции. В отличие от китайской египетская система письменной фиксации прервалась, а позднейшая ступень развития египетского языка — коптский язык, зафиксированный совершенно иной системой письма, дошел в «полуживом» состоянии до наших дней как язык литургический, да и то будучи представлен одним-единственным диалектом¹.

¹ Четверухин А.С., Хосроев А.Л. Вводная статья // Ернштедт П.В. Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986. С. 3-5б.

Стало быть, в отличие от китаистов египтологи не имеют главного — непрерывной исторической традиции чтения египетских иероглифов. Египетское письмо возникло задолго до образования единого государства в долине Нила², а имена усопших в египетской передаче начинают попадаться на юге Египта еще с середины IV тыс. до н.э.³ Заодно отметим, что при сравнительном анализе древнейших египетских надписей становится ясно, что египетское письмо рано начинает распадаться как минимум на два функционально обусловленных вида — письмо фундаментальное и скорописное. Фундаментальное представлено в основном в надписях на камне, а скорописное — в надписях на папирусе, черепках и осколках.

Возвращаемся к сказанному выше: вследствие того что традиция чтения иероглифического текста утрачена, а реконструкция Ж.-Ф. Шампольона и последующих египтологов установила фактически только сонантно-консонантный состав как самих египетских графем, так и слов (точнее — словоформ), современный египтолог не читает, а «чирикает» при озвучивании египетского текста. Лишь в очень редких случаях мы можем догадаться о прочтении немногих египетских слов, сравнивая клинописные, греческие, древнееврейские, но в основном коптские передачи с сонантно-консонантным чтением того или иного слова⁴. Далеко не все древние египетские словоформы «дожили» до первых веков нашей эры и вошли в так называемый коптский язык — последнюю ступень развития египетского (или иначе — древнеегипетского⁵) языка. Но дошедшие в большинстве своем зафиксированы в этимологических словарях⁶. При этом мы просто физически не можем привести огромную библиографию массы заметок и статей по египетско-коптской этимологии. Редкий египтолог не касался этимологии, изучая тексты.

Следует особо отметить, что имели место попытки выйти на более раннюю ступень фоно-морфологической реконструкции, нежели новоегипетская⁷. Наиболее фундаментально тема вокализации проработана в труде Юргена Озинга⁸. В этой связи представляют определенный интерес работы Карела Петречека и Вольфганга Шенкеля⁹. Интерес представляет статья М.А. Чегодаева (недооцененная нами в другом месте)¹⁰. Разумеется, если пытаться реконструировать староегипетскую огласовку словоформ

² Сообщено автору А.О. Большаковым, утверждающим, что первые иероглифические формы относятся к середине IV тыс. до н.э. Это мнение зиждется на анализе археологических публикаций последних десятилетий.

³ См. также: Четверухин А.С. Проблемы исследования раннего Египта // *Эмери У.Б. Архаический Египет*. СПб., 2001. С. 358–364.

⁴ Ср.: *Вассоевич А.Л.* Духовный мир классического Востока. СПб., 1998. С. 471 и сл., 508 и сл., 524 и сл.

⁵ Четверухин А.С. Древнеегипетский язык // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М., 1990. С. 140–141; Дьяконов И.М. Египетское письмо // Там же. С. 147; Виноградов И.В. Египтология // Там же. С. 147–148; Еланская А.И. Коптский язык. Коптское письмо // Там же. С. 239–240.

⁶ Černý J. *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge–London–New York–Melbourne, 1976; Westendorf W. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1965/1977; *Vycichl W.* *Dictionnaire étymologique copte*. Leuven: Peeters, 1983.

⁷ Fecht G. *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache // Ägyptologische Forschungen*. Heft 21. Glückstadt–Hamburg–New York: Verlag J.J. Augustin, 1960; *Janssens G.* *Contribution to the Verbal System in Old Egyptian*. Leuven: Peeters, 1972.

⁸ Osing J. *Die Nominalbildung des Ägyptischen (2 Bände)* // *Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo*. Mainz/Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1976.

⁹ Petráček K. *Altägyptisch, Hamitosemitisch und ihre Beziehungen zu einigen Sprachfamilien in Afrika und Asien. Vergleichende Studien*. Praha: Univerzita Karlova, 1988; *Schenkel W.* *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

¹⁰ Чегодаев М.А. Финальные «глайды» в египетском письме: метатезы и огласовка // *Древний Египет: Язык–культура–сознание*. М., 1999. С. 27–41; ср.: Четверухин А.С. Две проблемы, имеющие прямое отношение к Текстам Пирамид // *Тексты Пирамид*. СПб., 2000. С. 328–368.

(хотя бы глагольных и отглагольных), то ориентироваться следует на семитские языки старого состояния, хотя автоматический перенос моделей одного языка на материал другого не может дать желаемого результата. Кроме того, необходимо учесть результаты, достигнутые И.М. Дьяконовым¹¹, и наши скромные достижения¹².

Так или иначе, работу по фоно-морфологической реконструкции следует, на наш взгляд, начинать на примере ограниченного числа форм, графика которых прослеживается на всем протяжении развития египетского языка, вплоть до коптского включительно. Именно таковыми являются египетские предлоги (*j*)*m*, (*j*)*n*, (*j*)*r* и некоторые формы, производные от них.

Первоначально мы планировали серию статей под общим заголовком «Материал по вокализации египетских предлогов и соответствующих отпредложных образований». Если судьба будет к автору благосклонна, то он продолжит эту серию. Но в любом случае даже то, что изложено ниже, без всякого продолжения, может навести египтолога-филолога на некоторые размышления.

Непосредственной причиной, заставившей автора обратиться к этой теме, явилась повсеместная транскрипция египетского предлога «к, до» как *j**r* в староегипетской грамматике Э. Эделя (Edel E. *Altägyptische Grammatik*. Bd. I–II // “*Analecta Orientalia*”. Vol. 34, 39. Roma, 1955, 1964, *passim*). Занимаясь преимущественно староегипетским материалом и в особенности Текстами Пирамид, автор этой статьи убедился в правоте Э. Эделя, но в связи с этой транслитерацией возникли две проблемы: 1) проблема доказательства, что за кратким написанием этого предлога всегда скрывается именно данный фонетический состав, кратко выражаемый данной транслитерацией, который был, видимо, присущ данной словоформе на древнейших этапах письменного развития египетского языка, и 2) проблема самой этимологии этого начального «йота». Время показало, что ни первая, ни в особенности вторая проблемы так и не были проанализированы никем из исследователей, а само развитие поисков конкретного решения ярко продемонстрировало весь спектр проблем египетской грамматики, с которыми неизбежно сталкивается и к чему должен быть готов исследователь Египетской вокализации даже в том случае, если он задался очень ограниченной целью. Мысль о целесообразности заняться темой морфо-фонетической реконструкции зародилась у автора еще в те времена, когда на страницах «Вестника древней истории» разгорелась полемика между ныне покойными академиком М.А. Коростовцевым¹³ и Е.С. Богословским¹⁴, доктором исторических наук, специалистом по социально-экономическим отношениям Египта эпохи Нового Царства. Эта полемика лишь ярко продемонстрировала необходимость в специальном направлении исследований по египетской вокализации, несмотря на целый ряд работ, вышедших к тому времени (и позже) за рубежом¹⁵. Этой темой автору советовали заниматься также Ю.Я. Перепелкин,

¹¹ Дьяконов И.М. Семито-хамитские языки. М., 1965; *Diakonoff I.M. Semito-Hamitic Languages*. M.: “Nauka” publishing house, 1965; Дьяконов И.М. Языки древней передней Азии. М., 1967. С. 179 и сл.; Языки Азии и Африки. Афроазиатские языки. IV. Кн. 1. М., 1991. С. 5 и сл.

¹² Библиографию работ автора в более или менее полном виде см. в труде А.Л. Вассоевича (см. примеч. 4). С. 524 и сл.

¹³ Коростовцев М.А. О транскрипции и вокализации египетских антропонимов и этнонимов // ВДИ. 1973. 2 (124). С. 106–109; *он же*. Снова о вокализации египетских имен собственных // ВДИ. 1974. 3 (127). С. 162–165.

¹⁴ Богословский Е.С. О вокализации имен собственных в современных трудах по египтологии // ВДИ. 3 (127). 1974. С. 155–161.

¹⁵ Основная библиография с соответствующими сокращениями в скобках: Černy J. *Coptic Etymological Dictionary*. London–New York–Melbourne, 1976 (ČCED); Edel E. *Zur Vokalisation des Neuägyptischen* // MIO. II/1. 1947. 1–17 (EVNÄ); *idem*. *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen* // SÖAW. Philos.-hist. Kl., Bd 375. Wien, 1980 (ENDKU); Edgerton W.F. *Stress, Vowel Quantity, and Syllable Division in Egyptian* // JNES. 6/1. 1947. 1–17 (ESVQSDE); Fecht G. *Amarna-Probleme*. 1–2 //

М.А. Коростовцев и О.Д. Берлев. Ввиду того что автор данной работы является фактически единственным, кто из отечественных египтологов посвятил себя практически целиком проблемам египетской грамматики, ему не остается ничего иного как взять на себя ответственность путем написания исследований и как бы произвести «разведку» в данной области. Ранние работы, черновики и наброски, получили одобрение и поддержку со стороны ныне покойных Ю.Я. Перепелкина и М.А. Коростовцева. С некоторыми из них были также ознакомлены О.Д. Берлев и Е.С. Богословский. Всем им автор остается глубоко признательным за отдельные уточнения, дополнения и ценные советы, в первую очередь за моральную поддержку. Первоначальная цель данной статьи — представить основной корпус материала по «новоегипетской», «поздней» и «коптской» огласовке рассматриваемых форм в том объеме и с той степенью достоверности, которая могла бы обеспечить обоснование контура общего направления исследования, представленного как опубликованными, так и неопубликованными работами автора. Подчеркиваем, что данный раздел является лишь первым этапом и предварительным контуром исследования по фонетической дешифровке указанных словоформ, что отчасти было развито в более ранних статьях автора, отчасти будет развито в последующих статьях-разделах исследования с попутным учетом дополнительного материала. Данный же текст является по сути обоснованием к таблице, помещенной в конце раздела.

II. Характеристика исследуемых форм

Три исследуемых предлога по наиболее подробной из существующих классификаций, а именно по классификации Н.С. Петровского¹⁶, относятся к простым первичным предлогам, и им присущи следующие общие характеристики:

1. Предлоги (*j*)*m*, (*j*)*n*, (*j*)*r* не этимологизируются из знаменательных частей речи (корневых морфем), относясь к разряду древнейших предлогов египетского языка¹⁷.

ZÄS. 85/II. 1960. 83–118 (FAP); *idem*. Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache // Äg. Fo. 21. Glückstadt–Hamburg–New York, 1960 (FWS); *Garnot J.S.F.* Sur le rôle du vocalisme en ancien égyptien et en copte notamment en dialecte sahidique // BIFAO. 58. 1959. 39–47 (GRVAEC); *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend vor Christ. // Äg. Abh. 5. Wiesbaden, 1962 (HBÄV); *Janssens G.* Contribution to the Hamito-Semitic and the Egyptian Phonetic Laws // CdE. T. 42. No. 83. 1967. 86–122 (JHSEPL); *idem*. Word Accent and Vocalisation in Old Egyptian // CdE. T. 44. No. 88. 1969. 241–262 (JWAVOE); *Kasser R.* Compléments au Dictionnaire Copte de Crum. Le Caire, 1964 (KCDCC); *Knudsen E.E.* Word Stress and Syllable Structure in Egyptian. Ac. Or. (Copenhagen) 26/3–4. 1962. 193–203 (KWSSSE); *Lacau P.* L'analogie en ancien égyptien // BIFAO. 58. 1959. 115–129 (LAAE); *Lambdin T.O.* The Bivalence of Coptic Eta and Related Problems in the Vocalisation of Egyptian // JNES. 17/III. 1958. 177–193 (LBCE); *Osing J.* Zur Erschliessung der ägyptischen Nominalbildung // GM. 6. 1973. 91–106 (OEÄN); *idem*. Die Nominalbildung des Ägyptischen. Bd 1–2. Mainz / Rhein, 1976 (ONÄ); *Ranke H.* Zur keilschriftlichen Umschreibungen ägyptischer Eigennamen // ZÄS. 48. 1910. 112 (RKU¹.E); *Sethe K.* Die Vocalisation des Ägyptischen // ZDMG. 77 (2). 1923. 145–207 (SVÄ); *Sturm J.* Zur Vokalverflüchtigung in der ägyptischen Sprache des Neuen Reiches // WZKM. 41. 1934. 43–68 und 161–179 (SVÄSNR); *Vergote J.* Sur les mots composées en égyptien et en copte // BiOr. 18. No. 5/6. 1961. 208–214 (VMCEC); *idem*. De oplossing van een gewichtig probleem: de vocalisatie van de Egyptische werkwoordvormen // Mededelingen van de Koninklijke vlaamse academie voor wetenschappen. Lettere en schone kunsten van België. Klasse der letteren. Jaarg. 22. 1960. No. 7. Brussel, 1960 (VOGRVIEW); *idem*. De verhouding ven het Egyptisch tot de Semietische talen // MKVAW. 27. 1964. No. 4 (VVEST); *Vycichl W.* Dictionnaire Etymologique de la Langue Copte. Leuven, 1983 (VDELCE); *idem*. La Vocalisation de la Langue Egyptienne. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Bibliothèque d'Etude. T. XVI. 1990. Le Caire–Paris, 1990 (VVLE); *Westendorf W.* Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg, 1965–1977 (WKN). Материал именно этих работ мы считаем наиболее доброкачественным.

¹⁶ Петровский Н.С. Сочетания слов в египетском языке. М., 1970. С. 137 сл.

¹⁷ Взгляд на простые первичные неэтимологизируемые предлоги как на древнейшие самоочевиден и уже высказан в работах: Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 249; Петровский Н.С. Использование египетского предлога *m* в непредикативных словосочетаниях // Основные проблемы афри-

II. Они восходят к общеафразийскому языковому континууму¹⁸.

III. Состоят из сонантов.

IV. Образуют относительные прилагательные (нисбы).

V. Образуют наречия.

VI. На протяжении всей письменной истории египетского языка имеют по два фонетических варианта — полный и краткий. Последняя черта присуща только данным трем предлогам.

III. Старо- и среднеегипетский материал

Эти предлоги имеют следующие основные значения: $(j)m$ — «в», $(j)n$ — «для» и $(j)r$ — «к, до». Полная форма каждого из них содержит графему , условно транслитерируемую для старой ступени развития египетского языка вслед за Э. Эделем¹⁹ как *j*. Таким образом, на древнейшей ступени развития египетского письменного языка полные формы имеют вид  *jm*,  *jn*,  *jr*. Краткая форма состоит в каждом случае только из одного второго элемента (графемы). Таким образом, краткие формы имеют вид  *m*,  *n*,  *r*. Априорно, и это вполне подтверждается практически, если принять во внимание неустойчивую графику Текстов Пирамид — древнейшего протяженного (более 2500 строк — параграфов) письменного источника, датируемого примерно началом первой половины — концом первой четверти третьего тыс. до н.э. (ср. датировки в работах Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975, с. 176–177 и Piankoff A. The Pyramid of Unas. Texts Translated with Commentary by Alexandre Piankoff. New York, 1968, p. XI), — краткая форма любого из предлогов в ряде случаев может быть мнимой — «недописанной» полной, т.е. чисто графически сокращенной. Зато полную форму трудно объяснить просто графическим расширением краткой. К тому же каждая форма обнаруживает определенные тенденции к закреплению при употреблении в определенной синтаксической позиции. Это утверждение приобретает большую силу в отношении второго этапа древнейшего письменного египетского языка — в отношении среднеегипетского. Эти тенденции констатируются во всех грамматиках и проявляются в том, что предлог «в» почти всегда, а предлог «к, до» нередко перед личным местоименным суффиксом (перед местоимением-суффиксом, перед притяжательной формой личного местоимения), т.е. в прономинальной форме (в статус прономиналис = ст.пр.), употребляются в полной форме, тогда как предлог «в» всегда, а предлог «к, до» почти всегда перед существительным, инфинитивом или глагольной формой, т.е. в конструктивной форме (в статус конструктус = ст.к.), пишутся кратко, т.е. без начальной *j*. Предлог «для» занимает особое положение. Какая-либо статистика даже по какому-нибудь одному источнику полностью отсутствует.

Указанная закономерность лучше всего прослеживается в употреблении форм предлога «в». В староегипетском краткая форма, как правило, соответствует ст.к.

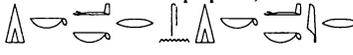
канистики. М., 1973. С. 339–340; Четверухин А.С. Наблюдения над староегипетскими предлогами и гени- тивным управлением // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Н.С. Т. 103; Афри- канский Этнографический Сборник — Africana. X. Л., 1975. С. 131–143 (ЧНСПГУ).

¹⁸ ДЯДПА 262 и ЧНСПГУ. О термине «афразийский = семитохамитский» см.: Greenberg J.H. The Afro- Asiatic (Hamito-Semitic) Present // JAOS. 72. 1952. 1–9; Hodge C.T. Afroasiatic. An Overview // Current Trends in Linguistics. Vol. 6. The Hague–Paris, 1970. 237–254; Diakonoff I.M. Afrasian Languages. М., 1988, “Introduc- tion”.

¹⁹ Edel E. Altägyptische Grammatik. Bd I // An. Or. 34. Roma, 1955. S. 60, § 137 (E.I.; Bd II. An. Or. 34/39. Roma, 1964 (E.II.)).

полная форма стоит перед существительным в посвянительной формуле, а не перед местоимением-суффиксом, как это ожидалось бы, если ориентироваться на формы предлога «в», см. вышеуказанную статью В. Барты и литературу, приведенную там, а также Е.И.387, § 757. В РТ (= Текстах Пирамид) полная форма предлога «для» нами не отмечается, ср. также SHSGPT 104, § 293. Опять-таки похоже, что именно от краткой, а не от полной формы этого предлога образуется наречие с окончанием на «йот» — Е.И.382, § 751а — и нисба с тем же окончанием — там же, 387, § 757 и Е.И.149, § 347, 3.

Также проблематична «правильная» форма нисбы, т.е. *jn.j*, см. указанную выше статью В. Барты и Е.И. 387, § 757; Е.И.150, § 347,3; 160, § 367. По крайней мере, что касается РТ, то в основе такого мнения лежит орфография РТ 1372 аР:  и т.д. Но в соответствии с правилами графики в РТ, изложенными еще самим К. Зете в третьем и четвертом томах публикаций РТ в 1922 г., а также в соответствии с Е.И. § 91–97 раздела «Перестановка знаков» это написание вполне объяснимо как графическая перестановка знаков  и . И уж совсем неверно трактует это место К. Сандер-Хансен (Bemerkungen zum altägyptischen Identitätssatz. Ac. Or. Copenhagen, 17, 1938, S. 218, Anm. 3), рассматривая  как актуализатор *jn* «поистине», хотя здесь это явная нисба от предлога «для». В среднеегипетском написание в принципе то же, что и в староегипетском: ст.к. *n-*, ст.пр. тоже *n=*, наречие *n.j* (GEG² 156, § 205,1) и нисба таже *n.j* (там же, 62–63, § 79–80). В данном случае несущественна разница в графическом оформлении, т.е. между  и , ибо морфема двойственности *j* в свое время получила чисто идеографическое обозначение , которое затем приобрело также функцию и фонетического обозначения «йота» в конечной позиции, для чего в Старом Царстве было употребительно , см. GEG², Sign-list, Z 4. Как и в староегипетском, полная форма появляется в редчайших случаях в ст.к. в начале предложения — там же, 115, § 148,5; 119, § 155; 126, § 164). То же самое встречается и в новоегипетском²³.

Предлог (*j*)r «к, до» имеет свои графические особенности. В РТ как полная, так и краткая формы употребляются в ст.к., но в ст.пр. гораздо чаще употребляется полная форма, см. Е.И. 390, § 760, но ср. РТ 1541 Р 703:  *dj=k* $\epsilon=k$ *r=sn* *dj=k* $\epsilon=k$ *jr-ntr.w*. Ср. оценку К. Сандер-Хансена в SHSGPT 104, § 291: «*jr*  или  — обе формы равным образом применяются как перед зависящим от предлога местоимением-суффиксом, так и перед существительным» с оценкой Редера²⁴: «Die Schreibungen der Praep. R in der Bedeutung "hin nach" mit einem Nomen sind im Wesentlichen folgende: Pyl.: ohne Suffix:  häufiger als ; mit Suffix: es scheint als ob  fast ebenso oft vorkommt wie  (man würde das Überwiegen von  erwarten). A.R.: ohne Suffix: fast immer ; mit Suffix: meistens , selten ; zweimal in Der el Gebrawi »²⁵ (Davies I pl. 23 und II

²³ Korostovtsev M.A. Grammaire du néo-égyptien. Moscow, 1973. P. 123, § 109 (KGNE).

²⁴ Roeder G. Die Praeposition R in der Entwicklung der aegyptischen Sprache. Diss. Bln. 1904, S. 7–8, § 3 (RPREÄS).

²⁵ При обсуждении черного варианта этой работы Ю.Я. Перепелкин в свое время высказал мнение, что написание  свидетельствует, возможно, о редукции *r* в ст.к. предлога уже на исходе Старого Царства, что косвенно подтверждается и в работе: Schenkel W. Frühmittelägyptische Studien. Bonn: Universitätsverlag, 1962. S. 65–68.

pl. 8) also ein wesentlicher Unterschied gegenüber den Pыр.»... (ibid., 8–9, § 5)... «Vor dem infinitive wird die Praep. etwa ebenso wie vor dem Nomen geschrieben: in den Pыр. meist , seltener ...» (здесь и в других местах мы для большей точности сохраняем язык оригинала). Итак, в РТ доминирует полная форма, вне их — краткая. Действительно, если взять как образцовые такие большие и хорошо сохранившиеся тексты Старого Царства, как надписи Уны и Хуфхора — Utk.I.98–110,2; 120–131,7²⁶, то мы найдем лишь краткую форму, кроме тех случаев, когда этот предлог вводит предложение и означает «что касается; если»: Urk.I.122,14; 130,6,10,16; следует обратить внимание на отсутствие в $jr=f$ в Urk.I.109.2. Формы предлога «к» варьируют и в составе эклитической актуализирующей частицы «же» (< «<к> себе»), состоящей из вышеуказанного предлога и личного местоимения-суффикса, изначально изменявшегося по лицам и числам, а затем застывшего в неизменной форме $jr=f$ (см. Е.И. S. 412–413, § 821; GEG² p. 186–187, § 252). Начальный обозначается нерегулярно как в Старом, так и в Среднем Царствах. Отпредложное наречие $jr:j$ в староегипетском либо отсутствует, либо не встречено, у Э. Эделя оно не отмечается, а К. Сандер-Хансен констатирует его отсутствие. Но отпредложная нисба отмечается — Е.И.149, § 347,2 и Е.И.390, § 760.

В среднеегипетском краткая форма также решительно преобладает над полной, что сравнимо с встречаемостью форм в РТ и вне их в Старом Царстве. По Э. Гардинеру, предлог «к, до» имеет краткую форму в ст.к. (кроме едва ли не одной полной) и почти всегда краткую же форму в ст.пр., но материал грамматики Г. Лефевра²⁷ свидетельствует, что в последнем случае может встретиться и полная форма. В полной форме как в старо-, так и в среднеегипетском она выступает в начале предложения в значении «что касается; если» — Е.И.424–425, § 847–848; 535; § 1053; GEG² 115–117, § 149–151; 125, § 163. В среднеегипетском часто встречается (весьма специфическое, вплоть до сомнительности) наречие $jr:j$ — GEG² 156, § 205; 87–88, § 113,2 — и нисба $jr:j$ — 62, § 79; в титулах нисбы $jr:j$ и $jm:j$ еще со Старого царства сокращаются, а вернее — остаются «недописанными», выходя как и . Правда, частица ($jr:f$ или $jr=f$) в Среднем Царстве чаще выписывается с начальным j (см. GEG² p. 186–187, § 252). Создается впечатление о функционально-смыслоразличительном написании вышерассмотренных форм. Но окончательный вердикт выносить преждевременно.

IV. Новоегипетский и коптский материал

(*j*)*m*. Новоегипетские написания: ст.к. *m*- (старая орфография) и *n*- (новая орфография), что свидетельствует о [*m*-] > [*n*-]; ст. пр. *jm*= (старая орф.) и *m*<*j*>*m*=, *n*<*j*>*m* (новая орф.)²⁸. Редкое написание ст.к. как в ENÄG 298, § 606 означает, что здесь графема по своему фонетическому содержа-

²⁶ Sethe K. Urkunden des Alten Reichs. 2te Aufl. Lpz., 1932–1933.

²⁷ Lefebvre G. Grammaire de l'égyptien classique. Le Caire, 1940. P. 244, § 491 (LGEC).

²⁸ Коростовцев М.А. Путешествие Ун-Амона в Библии. М., 1960. С. 79 (КПУБ). Автор отмечает, что форма более старая, чем . См. там же, с. 66, 67, 72 и 76; Wb.II.1ff. (Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptische Sprache. Bde 1–5. Lpz., 1926–1931); KGNE 120, § 106; Černý J., Groll S.I. Late Egyptian Grammar // “Studia Pohl: Series Maior” 4. Rome, 1984. P. 92 (ČGLEG).

нию равна графеме , и ее, вероятно, следует соответственно и оценивать. То же, вероятно, относится и к аналогичному написанию на с. 290 ук. соч. Ю.Я. Перепелкин любезно сообщил автору, чтописание  для ст.к. в Wb.II.1f. является либо ошибкой составителей словаря, либо египетского писца. Наречие по КПУБ 66 и Wb.I.72,4 помимо строго написания  имело новые  и .

Коптские написания²⁹: ст.к. \bar{n} - в SAA²BFO, в F часто ϵn -. Ст.пр. с кратким нейтральным протетическим гласным: $\bar{n}mo$ = SB, $\bar{n}ma$ =FAA². Изредка встречаются варианты: mo =³⁰ и ϵma =³¹. К более частому варианту можно отнести $\bar{n}mo$ -. SBAA² дают удлинение соединительного гласного перед двусложным местоимением-суффиксом, т.е. [ō], на письме ω — омегу. В коптском имелось два типа наречий: SB $\bar{n}ma\gamma$, A $\bar{n}mo$, A² $\bar{n}me\gamma$ / $\bar{n}meo\gamma$, O $\bar{n}mao\gamma$ / $\bar{n}meo\gamma$ «тут, там, здесь, оттуда, отсюда, в этом, в том» и SB $\epsilon ma\gamma$, S $\epsilon nma\gamma$, A amo , A² $ame\gamma$ «туда»³².

Новоегипетские и коптские формы можно сгруппировать так:  и m - перед губными,  и \bar{n} -, ϵn - перед всеми остальными. Сопоставимы также  и F ϵma -,  и nmo (= ϵnmo и $nemo$);  и $\bar{n}mo/\omega$. mo < $\langle m \rangle mo$ или из $\langle \epsilon \rangle \epsilon mo$ -. Наречия:  и $\epsilon ma\gamma$, amo , $ame\gamma$;  и $\epsilon nma\gamma$,  и $\bar{n}ma\gamma$ и некоторые другие.

$j(r)$. Новоегипетские написания: ст.к.  (старое),  (новое), в Позднем Царстве также  и , и некоторые другие, что свидетельствует об отпадении [-r], см.: Wb.II.386.6; KGNE 125, § 111; ENÄG 299, § 609; RPREÄS 8, § 3–4. Нисба $jr:j$ пишется как  и т.д., см. Wb.I.103,18; она субстантивируется в значении «(со)товарищ, спутник, друг(ой)» из буквального «(со)относящийся», ср. там же, 105, 9. Написания , ,  и т.д. (ENÄG 299, § 609) указывают на сохранность  [r] в ст.пр. — прием, внешне схожий с тем, который как бы демонстрируют написания  / , подтверждающие в конечном счете сохранность корневой опорной предложной морфемы [m] в ст.пр.

Коптская графика: ст.к. ϵ - в SBF, λ - в AA²O; ст.пр. с кратким соединительным гласным: ϵro = в SB, λra = в AA²O, ϵla = в F; то же с долгим: $\epsilon r\omega$ = в SB, $\lambda r\omega$ = в AA²-TKDG 34, ЕКЯ 64 и CCD 50a. Рудимент нисбы: $\epsilon rn\gamma$ в SAA², $\epsilon rno\gamma$ в AB, $\lambda rno\gamma$ в B, $\lambda no\gamma$ и $\lambda rn\gamma$ в F = “fellow, companion; each other, together, mutually”, etc. — CCD 59c. Spiegelberg W. Koptische Handwörterbuch. Heidelberg, 1921, S. 28 (SKH): $jr:j$: “(?) einander, (eigent.) Genossen”, Pl. zu einem Sing. * npe . Der Sing. Fem. steckt vielleicht in Altkoptisch: $\tau ar\epsilon i \bar{n}sczime$ “meine weibliche Gefährtin” — Griffith, ZÄS 38, 1900, 91”.

В новоегипетском соответствует  и , по Wb.I.105, 6–9, cf. 103, 18.

²⁹ Ернштедт П.В. Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986. С. 142–144 (ЕИГКЯ); Еланская А.И. Коптский язык. М., 1964. С. 64 (ЕКЯ); TKDG 34 (Till W. Koptische Dialektgrammatik. München, 1931), CCD 215a (Crum W.E. Coptic Dictionary. Oxf., 1939).

³⁰ ЕКГММИИ 33 (Ернштедт П.В. Коптские тексты Государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. М.–Л., 1959).

³¹ CCD 215b, II, четвертая строка сверху. См. также: Kahle P.E. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah. Vol. 1. Oxf., 1954. P. 51ff.

³² Wb.I. 72, 4; TKG 326 (Till W. Koptische Grammatik // LSOS I. Lpz., 1955); CCD 196. Можно предположить, что перед нами фонетические варианты, позже разобившиеся, закрепившись в смысловозначительной функции.

(adjective verb) в форме *sdm.f* — к этому см. GEG² 108–112, §§ 135–143, E.I.157, § 363; 210–212, § 466; II. 482–484, § 949. Ю.Я. Перепелкин отметил, что если это *sdm.f*, то его следует переводить оппозитивно. Если на первой позиции стоит глагол, то тогда оба имени по конструкции идентичны: глагол + существительное + ст.пр. предлога + местоимение-суффикс 3-го л. мн.ч., к возможному происхождению которого см. ЕННКР. Перевод первого имени: RKMAV 31: “Isis ist stark gegen sie (die Feinde)”; Н. Ранке (Die ägyptischen Personennamen. Bd. I. Verzeichnis des Namen. Glückstadt, 1935 (RÄPN.I), S. 424, Nr. 19): “Isis ist siegreich über sie”. По мнению Г. Ранке, глагол стоит в форме *sdm.f* — RКУАЕ. Ж. Веррот считает эту глагольную форму проспективной и переводит как “Möge Isis gegen sie stark sein” — VOGPVEW 22.

Во втором имени собственном первое слово $\text{𓆎} \text{𓆏}$ сомнений не вызывает — это глагол в *sdm.f*. Указанными авторами имя переводится так: RKMAV 35: “Apis packt sie (die Feinde)”; RÄPN.I. 388, 2: “der Apis möge sie ergreifen”; VOGPVEW 22: “der Apis hat sie ergriffen (?)” со ссылкой на Г. Фехта, трактующего это имя собственное, как и RÄPN.I. 388, 2.

Для удобства последующего анализа присвоим каждому компоненту передачи соответствующий порядковый номер. Главное ударение во всех трех передачах падало, вероятно, на компонент 3, т.е. на прономинальную форму предлога, в пользу чего свидетельствует следующее:

1) прономинальная форма предлога обязательно содержит ударный соединительный гласный, поэтому либо главный, либо второстепенный акцент данных словосочетаний-имен собственных должен был прийтись на него;

2) по мнению Э. Эделя, в ENKUÄNB Nr. VI, а также ESVQSDE 2, SVÄ 202, LBGE 185 сохранность полугласного зависит от того, находится ли он в заударной позиции, т.е. находится ли ударение непосредственно перед ним или за слог до него;

3) в третьей передаче в ауслaute предлога (*j*)*m*=: *-ma-a-* «графическая» долгота, которая могла иметь место в закрытом слоге, несомненно, лишь в подударной позиции, если ориентироваться на аккадскую орфографию;

4) явная редукция имени Апис в передаче 3.

Второстепенное ударение в именах собственных 1 и 2 лежало или на первом, или на втором компоненте (в передаче 2, видимо, на втором, т.е. на \bar{e} начала имени Исис), в передаче 3 — на первом, что явствует из редукции первого гласного имени Апис. Египетская реконструкция первого имени должна выглядеть, вероятно, как **Niç ñ/ēsā/ērāu*, **Nihī/ē'ēsā/ērāu* (менее вероятно, как считает Е.С. Богословский) или **Nihīēsā/ērāu* (более вероятно, с чем согласились Е.С. Богословский и Ю.Я. Перепелкин, ср., однако, RKMAV 6: Νίστερωσ, Νίϣτερϣϣ, Νίϣτερϣϣ[γ]), а второе — как *Čā/ī/ēħā/pī/ēmāu*, где — второстепенное, а — главное ударения; комбинация гласных через косую скобку обозначает возможное колебание качества гласного в указанном регистре; \check{a}/\emptyset во второй передаче означает либо присутствие сверхкраткого [a], либо его отсутствие вообще, что аналогично еврейскому патах фуртивум (указание Ю.Я. Перепелкина); бросается в глаза фонетическая близость к соответствующим коптским формам: нсе, ерооу/арау и хі-, би- (относительно последнего см. SKH 261; TKG 135; § 272; CCD 747b–751b). В этих именах нас интересует второй и третий компоненты. По свидетельству Г. Ранке, имя Исис встречается в ударной позиции в следующих передачах: асс. $\bar{e}\check{s}\check{i}$; нововавил. $\bar{e}s\check{i}$; араб. ʾis; гр. Ισις, -ησις; копт. нсе. Неударные позиции: гр. Εσ-, коптск. εс- (RKMAV 43).

При анализе египетских имен собственных необходимо учитывать, что они, будучи сочетаниями слов изначально, затем превратились в сложные слова (компози́ты), произносимые как единые фонетические синтагмы, что содействовало элизии или элиминации ряда компонентов, преимущественно гласных, находящихся в пред-, а в

особенности в постударных позициях. При этом неизбежно имела место фузия компонентов, упрощение фонетической структуры. Ср. у нас «Иван Иванович» нередко звучит как «Ван Ваныч», «Сан Саныч» и многое другое в том же духе. Кстати, именно поэтому членение имени собственного таким образом, как это сделано в VOGPVEW 22 (*Niḫti-eš-araū*) и т.д., представляется лингвистически не совсем корректным. Если предпочесть традиционный не лингвистический, а текстологический подход, то в этой связи следует учесть также следующее:

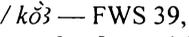
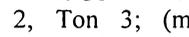
Имя Апис отмечено Г. Ранке в следующих формах: ударные: нововав. *-ḫappi'*; араб. *إپ*; гр. *Απισ* и копт. *ⲁⲡⲓ*; неударная: нововав. *ḫapi-*; ср. Wb. III.70: *ḫp*  belegt seit Pgr., копт. S *ⲁⲡⲓⲉ*, B *ⲁⲡⲓ* (ср. CCD 696a: S *ⲁⲡⲓⲉ*, B *ⲁⲡⲓ*), гр. *Απισ*, араб. *إپ*; FCDME 168 (*Faulkner R.O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1964*) дает более правильную транслитерацию *ḫp*, ибо гласный ауслота иноземных и коптских передач недвусмысленно указывает на существование ранее полугласной в исходе словоформы, затем исчезнувшей, но предохранившей от исчезновения предыдущий гласный — [i/ē]. Перед исчезновением этот полугласный проделал, вероятно, эволюцию, близкую к *w' > j > ʒ > ʒ' > ø*. Как и в предыдущем имени, так и здесь гласный, обнажившийся в конце имени Апис, слился с гласным прономинальной формы предлога (*j*)*m*, следующим за *j > ʒ*. Как и в первом случае, поздний *ʒ*, вышедший из старого *j*, попав в интервокальное положение, на стыке компонентов словосочетания в слитном произношении исчез и возникло фонетически слитное сочетание — *pī/ētmāy*. Поэтому гласные, условно обозначенные здесь как [-ä/ē-] первого имени и [-i/ē-] второго, невозможно целиком отнести ни к ауслоту существительных «Апис» и «Исис», ни к анлауту форм предлогов «в» и «к, до». Еще раз подчеркнем, что имена собственные — очень плохой материал для обоснования вокализации как системы уже ввиду самой своей специфики: сверхчасто употребляемые, они подвержены особо экстенсивному фонетическому износу, не говоря уже об умышленных сокращениях или искажениях их форм. Ср. сказанное в RÄPN, 1.212, 15 и VOGPVEW 14 о греческих передачах другого египетского имени.

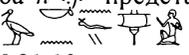
VI. Остальные клинописные передачи

Предлог «в» помимо вышеуказанной передачи встречается также и в средневавилонской передаче *Pa-ri-a-ma-ḫu-u (=  p3-r-c-m-ḫ — RKMAV 16, АСМЕР No. 43³³, но Э. Эдель в ENKUÄNB No. VIII приравняет *ḫū* к  *ḫ3.t*, с чем соглашается Г. Ранке, у.с., с. 15, прим. 20). По RKMAV 50 *-ma-* = *jm-*, что в ассирийской передаче выглядит как *^hMa-an-ti-me-<an>-ḫu-y* — RKMAV 30, ENKUÄB No. VIII — и соответствует *-me-*. ENKUÄB S. 15–16 полагает, что здесь имеет место **mä > *mē* (в междударной позиции — *А. Ч.*), а также полное (исторически обусловленное — *А. Ч.*) соответствие ауслота прономинальной и конструктивной форм предлога «в» — последнее полностью принимается и нами. Что же касается более поздней формы с переходом, то отнюдь не исключено, что нейтрализация [ä] в [ē] могла произойти под влиянием вдвойне ослабленной фонетической позиции: здесь эта гласная фонема находилась первоначально не непосредственно перед ударным слогом, если принять во внимание элидируемый элемент [-ān-], а за слог до него. Может

³³ *Albright W.F. Cuneiform Material for Egyptian Prosopography 1500–1200 B.C. // JNES. 5/1. 1946. 7–25.* Относительно «скрипцио плена» типа *-ḫu-u*, *-ku-u*, *-ti-e*, etc. И.М. Дьяконов разъяснил автору, что такие написания в первую очередь указывают на ударность гласного в слоге и на качество ударного гласного, которое полностью раскрывается вторым компонентом данного сочетания графем, но оно не во всех случаях указывает на долготу гласного. Если ударный слог не является открытым, то такое написание не свидетельствует о долготе гласного.

быть, это поздняя клинописная буквалистская трактовка окказионального египетского написания  для старого , ведь этот сомнительный элидируемый элемент, возможно, имел все же какой-то смысл? Ж. Вергот, разбивая эти имена на элементы как *Pa-ria-m-aḥi* и *Manti-m-eḥē*, несомненно исходит из коптской формы $\epsilon\eta\eta < \frac{\epsilon}{\Delta} \eta$, но гласные [ǎ]/[ě] здесь скорее относятся к формам предлога «в», поскольку анлаут [ě] в форме $\epsilon\eta\eta$ по сути является протетикой более позднего происхождения, ср. VOGPVEW 10; Wb.III.19,2–24,12; CCD 640b; WKN 44,350. В любом случае необходимо учесть наше замечание о фузии на стыке компонентов морфем (или, иначе, морфемом или морфов) составного слова, высказанное выше.

Теперь перейдем к анализу форм, производных от предлога «для». RKMAV 20: *Zab-na-ku-u* (*-ku-u = kû / kôž* — FWS 39, § 72) “Steingefäss” = , Urk.IV.22.13: , 15:  Ср. Wb.V.354: “Art Gefäss der Form \cup aus Metall 1, Stein 2, Ton 3; (mitt.-) bab. *zabnaku*” = $\{<3?\>b-n<.j>-k<3?\> = \{ǎ<3?\>bnǎ/ěkü, \{á<3?\>-bnǎ/ěköž$ или $\{ǎ<3?\>bnǎ/ěkü/û; -na- = -nǎ/ě-$ = нисба (относительное прилагательное) от предлога «для». Ср. употребление предлога «в» с употреблением предлога «для» в одном и том же значении в Urk.IV.22,5–17. Не исключено, что их фонетическое сближение было в известной мере «стимулировано» их более ранним семантическим сближением, если оно не было «закамуфлировано» — имеется в виду их раннее фонетическое сближение — под якобы чередование различных предлогов еще значительно раньше новоегипетского периода, ср. ПССЕЯ 61.XXI; 219.I/CCVIII; 45.XII и 80.XI; ПУЕПМНС 345. III/I. К транскрибированию кратких безударных (тем более чередующихся) гласных [i] и [a] как [e] см. АЕСА 192, примеч. 3³⁴. Мы придерживаемся альтернирующей транскрипции с косой чертой. Ср. также КВЕФ 110³⁵ и EVNÄ 30 — к вопросу о [e] о новоегипетском. Рассматриваемая передача упомянута также в SVÄ 203; ENVÄ 35; FWS 39, § 72 — **tabnkôž*; KWSSSE 199 — Э. Кнудсен склоняется к тому, что главное ударение лежало на *-kû* (в словоформе *šabnakû*).

Нисба *n<.j>* представлена как *-na- = [-nǎ/ě-]* в асс. передаче ^m*Bu-uk-ku-na-an-ni-zi-pi* =  = *B<3>k<.w?>-n<.j>-n3/jf* “Diener der Windes” — RKMAV 27; RÄPN.I.91,10; к имени “Wind” см. Wb.II.250; FCDME 131: *n3/j, n3/jf*. Несколько иначе эта нисба представлена в передаче того же времени ^m*Bu-kur-ni-ni-ip* = **Bukunrinip* — RKMAV 27–28 = *bûkënrîñif/bûkënrîñēf*; корректное предположение о долготе гласного в слове «имя» = *rîñ =* в ст.пр. сделал Г. Ранке — ср. ЕИГКЯ 139. Нисба от предлога «для» в этой передаче имеет облик *-un-* (VOGPVEW 10), где *-u-* соответствует, по всей видимости, нейтральному краткому гласному, возможно окрашенному под влиянием гласного основы существительного «слуга, раб», каковой может быть также [-ôž-], см. FWS 95, § 177 со ссылкой на EVNÄ 34. Не исключено также, что *-u-* перед *-n-* относится к ауслату существительного «слуга», но это менее вероятно. Существительные «слуга» и «служанка», по Г. Ранке (RÄPN.I.90, 4–93,2), с последующим существительным могут соединяться как прямой, так и косвенной генитивной связью. Поэтому с этим можно сопоставить греческую передачу $\beta\omicron\chi\omicron\rho\nu\nu\iota\varsigma$ (там же, 91, II), причем не исключено выпадение предложной нисбы либо по аналогии с элизией предлогов (простых первичных), что характерно для ряда случаев, начиная с графики Нового Царства, либо элизия отражает греческое произношение.

³⁴ Albright W.F. The Egyptian Correspondence of Abimilki, Prince of Tyre // JEA. 23/II. 1937.

³⁵ Коростовцев М.А. Введение в египетскую филологию. М., 1963.

В начальной позиции рассматриваемая нисба присутствует также в имени ^m*La-me-in-tu*³⁶ (RKMAV 30, асс. передача), не идентифицирована, но это, несомненно, «Принадлежащий Западу» — *n<.j>-<j>3>mnt<.t>*, ср. RÄPN.I.106,11: *p<3>-n<.j>-jmnt.t*  “der zum Westen Gehörige”; *ibid.* 358, 12: *t<3>-n<.j>.t-jmnt.t*  “die (Dienerin der Göttin) des Westens” — указанием на эти места я обязан Е.С. Богословскому. Ссылка на это имя отсутствует в работе W. Westendorf (Hiess Lamares? MIO 7/3. 1960. 316–329), несмотря на то что *La-* в этой передаче точно соответствует *Λα-* в *Λαπαρης* = *n.j-m3^c.t-R^c(w)*. Ср. с этим аналогичную конструкцию *n.j-smhj*, гр. Ασμαχ, Ασχαμ, к. **на-смао* “die zur linken (Hand)”, где [n] отпал, рано переосмыслившись в артикль. Конструкция по типу *на-оунам* “die zur rechten (Hand)” — CCD 483b–484a, cf. FWS 17, § 31, Anm. 58. Против толкования *La-* в *Lämārēs* как рудимента нисбы от предлога «для» выступил Г. Фехт в FWS 209, § 428, Anm. 598: “Gegen Sethes Erklärung spricht u.a., dass *Λα-* nie als sichere Entsprechung des ägypt. *n.j* belegt ist und auch aus lautlichen Gründen nicht mit ihm identisch sein kann. *Λαπαρης* erklärt sich anders: das anlautende *La-* ist nicht *n.j* (in *nj-m3^c.t-r^c*), sondern St.c. von F. **αα* “König” (kopt. nur als *ppa* u.ä. erhalten, doch auf Grund der faijumischen Lautgesetze zu erschliessen). Amenemhet III. wurde bekanntlich im Faijum verehrt; neben der Namensform *Λαπαρης* steht die Variante *Πραπαρης* u.ä. und das einfache *nj-m3^c.t-r^c* ist als *Μαρης* belegt (vgl. ZÄS 42.1905.111ff.; 43.1906.84ff.)”. Против толкования Г. Фехта помимо вышеприведенного материала свидетельствует *n.j* = *αα*- в «именах со значением обладания чем-то в изобилии» в саидском и бохэйрском диалектах коптского языка — ЕКЯ 23 и CCD 135a. Что же качается самого начального элемента в разбираемом имени, то если он и мог переосмыслиться в ст.к. **αα*- от **ααα* «царь», то только вторично, сравнительно поздно, и «поздними» египтянами в районе Файюма. Вместе с тем не следует забывать, что начальные *αα*-, *αε*- могут быть рефлексамии старого *jmj-r3* «Находящийся в (= на) устах», т.е. «начальник, руководитель, предводитель», ср. FWS § 70, Anm.126, S. 38; SCED 73, 75; WKH 74, 79, 81. Сомнения высказаны в CCD 148a; VDELC 93–94. Воистину, нет ничего такого, что в конечном счете нельзя было бы подвергнуть сомнению!

В начальной позиции нисба (относительное прилагательное) от предлога «для», букв. «дляенный», присутствует, возможно, в неидентифицированном имени ^m*Na-aḥ-ki(qi)-e* — RKMAV 30. Ср. также имя ^m*Ni-ik-ku-u*³⁷ / ^m*Ni-ku-u*, гр. Νεχαω, евр. נְכוּה, נְכוּה = , где *n(j)-* = *ni-/ne-*, если это вообще не ливийское имя, приспособленное на египетский лад, о чем предостерег автора Ю.Я. Перепелкин. См. также RKMAV 31. Если формант *nī/nā* относительных перфектных форм является сросшимся с основой глагола предлогом «для» — RKMAV 18, 52; AECA 192, fn. 3; GEG² 55; TRSEVS 264 (“The perfective relative *sdm.n.f*” — Thacker T.W. The Relationship of the Semitic and Egyptian Verbal System. Oxford, 1954), то он представлен в именах *Marniptah* и *Satp-narṯa*. См. AECA 192. VOGPVEW 39 видит здесь повествовательный *sdm.n.f*.

Здесь же относятся и некоторые коптские формы, содержащие нисбы и являющиеся старыми, застывшими словосочетаниями, превратившимися затем в сложные слова. Это *хенепшр S*, *хенепшр B*, *хелепол F* — CCD 775a. Обратите внимание на *-αε-* = *n.j*; форма *AA² хмпи* более позднего происхождения. Сочетание означает «крыша» т.е. «голова дома», и восходит к * *d3d3 n.j prj* — SKH 272,

³⁶ И.М. Дьяконов указал автору, что *-me-in-* читается как *-min-*.

³⁷ По мнению И.М. Дьяконова, в первом слове возможно чтение *-ε-*.

SVÄ 204, KWSSSE 199. Главное ударение ложится на третий компонент, т.е. на лексему «дом», что было отмечено уже К. Зете. Нисба «дляенный» сохранилась здесь как [-ně-], [-lě-]; CCD 41a: **веппѣ** SO; **пенпѣ**, **пинпѣ**, **панпѣ** S; **ванпѣ** A; **веппѣ** BFO; **пенпѣ**, **винпѣ** F — формы восходят к «железо», т.е. «твердь неба», впервые зафиксировано при 19-й дин. Ср. SKH 18; Wb.I.436,14; SVÄ 204, где отмечается, что главное ударение лежит на нисбе *n.j* = -ni- = [-nī-]; FWS 86, § 155; KWSSSE 199. См. также топоним **хевноуѣ**, **хемноуѣ**, **хевеноуѣ** — CCD 231b; FWS 57, § 105, Amn. 176; Wb. V.361,1. A. Czapkiewicz (Ancient Egyptian and Coptic Elements in the Toponymy of Contemporary Egypt. Kraków. 1971, p.32–33) (=CAECETCE) приводит также формы **хемноуѣ**, **севеннетоу**, **хевеноуѣ**, **севенннтоу**, **севеннетоу**. В ассирийской передаче это *Zābnūī* = ^{alu}*Zab-nu-u-ti* — RKMAV 36 = гр. Σεβέννυτος = совр. арабск. سَمْنُود (sāmānūd), что восходит к *ib-ntr*. Здесь мы имеем дело, по-видимому, с двумя вариантами одного и того же древнего сочетания. Первый вариант — прямая генитивная цепочка, по которой построены формы асс. передач и следующие коптские: **хевноуѣ**, **хемноуѣ**, **хевеноуѣ**. Второй вариант — косвенногенитивная цепочка с нисбой между двумя компонентами: греческая передача и **хеве<n>ноуѣ**, **хеве<n>ноуѣ**, **севенннтоу**, **севеннетоу**, سَمْنُود. Рудименты нисбы от предлога «для» обнаруживаются и в некоторых других застывших сочетаниях, превратившихся в составные существительные. Все эти формы будут рассмотрены в соответствующих разделах (статьях), посвященных вокализации той или иной формы конкретно. Как уже подчеркивалось в начале этой работы, данное исследование всего лишь обзор основного материала для вокализации. Для наибольшей наглядности материал помещен нами в таблицы.

В заключение автор выражает свою сердечную признательность всем тем, кто некогда своими консультациями содействовал написанию этой работы.

При разборе приводимых в статье клинописных транскрипций автор пользовался консультациями покойного И.М. Дьяконова. В ходе одной из них И.М. Дьяконов предложил автору «Памятку по чтению клинописных транскрипций среднеавилонского и новоассирийского периодов», составленную по: *Labat R. Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris, 1952 (5e éd. 1976) и W. von Soden. *Das akkadische Syllabar*. An. Or. Roma, 1948. Поскольку эта памятка может оказать несомненную услугу египтологам, с позволения автора мы приводим ее в том виде, как она была составлена:

- 1) е и і различаются как отдельные знаки для гласных;
- 2) они же служат при «скрипцию плена» для определения гласного соседнего CV или VC (где V — гласный, C — согласный);
- 3) все знаки типа CVC не различают е и і;
- 4) из знаков типа VC именуются знаки EL, EN, EŠ, причем *el* используется как/вместо *il*₅, но не наоборот; *en* = *in*₄; *és* или *es*_x et *is*₅ = *eš*, *iš* = *eš* (причем *is*₅ только в новоасс.; *es*_x только в Богазкейских текстах (Bg); последний случай только в Амарнских текстах (Am));
- 5) CV: *be* ≠ *bi*, но *bi*₄ = *be* и *bé* = *bi*; во втором тыс. до н.э. *be* = *pé*, а *bi* = *pi*; *di* = *ti*, но и *ḫi* = *dí*, *de*₈ и *NE* = *de*_x; *gi* = *ge*; *ḫi* = *ḫe*, но исключительно редко и для *ḫé* (оно же *ḫí*); в Bg *ki* = *qí*, *ke*, *qé*; *li* = *le* (также *ni* в некоторых аккадских словах пишется вместо *li*, *lé* по чисто графическим соображениям); *me* отличается от *mí*, но в новоасс. *te* = *mí*, еще реже *mí* = *mé* (только в новоасс.); *ni* = *né*, редко употребляется и специальное пе (во все периоды); *ni* = *tè*, то же и в ср.-вав., и в новоасс.; *pi* = *pe* в основном в I тыс., см. *be* и *bi*; *qi* = *qe*, но чаще употребляются *ki* = *qí*; *gi* = *qí*, *qè* в ср.-вав и Bg; *ri* = *re*, редко *rí*, *ré*; *si* = *se*, в новоасс. также *ší*, *sé*; *zi* = *sí*, *sé*, и есть еще редкий *sí*, *sé* только в но-

воасс.; $\dot{s}i = \dot{s}e$, $zi = \dot{s}i$, $\dot{s}e$, но не в новоасс.; $\dot{s}e \neq \dot{s}i$, очень редко $\dot{s}i = \dot{s}e_{20}$; $te \neq ti$, редко $te = ti_7$, а $ti = te_9$, но в Bg и Am = $\dot{f}i$; $\dot{f}i$ передается через DI, а $\dot{f}i$, $\dot{f}e$ — $\dot{f}l$, $\dot{f}e$ — NE.

6) есть знаки, не различающие гласных, а именно IA = [ja], [ju], [je], [ji]; PI в ср.-вав. Также [wa], [wi], [we], [wu] и изредка даже наоборот, т.е. как [iw] etc., кроме того, особенно в начальной позиции и в ханаанейских глоссах означает [ya-], [ye-], [yi-], [yu-]; A_i в I тыс. только [aɸ], [eɸ], [iɸ], [uɸ], а во II тыс. еще и сочетания любой из гласных с алефом, но U_i только [úɸ]; A' первоначально выражает [aɸ], позже — ' + любой гласный сзади или спереди; A'A = [ãV];

7) в связи с утратой мимации все знаки с конечным мимом (типа VC или CVC) могут читаться как V и CV, главным образом в конечной позиции. В нововав., соотв., ø и C, т.к. конечные гласные, кроме, может быть, долгих, вообще не произносятся. Конечный гласный в I тыс. всегда может оказаться ø (нулевым);

8) сибиланты III–II тыс. различаются так: zV = [zV], [øV], [sV]; SV = [šV] ~ [śV]; ŠV = [t̪V]³⁸. I тыс. различало ZV = [zV], [øV (za = oa)]; SV = [sV]; ŠV = [šV], а в Am. Возможно и то, и это;

9) все взрывные в конце знаков типа VC и CVC не различаются по звонкости или эмфатичности;

10) знаки для bV / pV, bVC / pVC могут смешиваться, а bu и pu вообще не различаются.

Примечания к таблице

«Орфография и фонетический состав египетских предлогов (j)m, (j)n, (j)r и соответствующих отпредложных образований» (см. табл. 136–137)

(1) Условная египтологическая транслитерация дается без скобок.

(2) E.I. § 138; II. § 758.

(3) loca cit.

(4) E.I. § 347; II. § 753; Wb.I.72, 13ff.

(5) E.II. § 751, 758.

(6) E.II. § 757; BInPPn.

(7) E.I. § 325; 347,3; II. § 757; Wb.II.196,3–4.

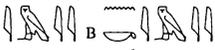
(8) E.II. § 751.

(9) E.II. § 760; SHSGPT § 291; RPREÄS § 3; + обозначает (j)r в значении «что касается; если».

(10) E.I. § 347,2; II. § 760.

(11) GEG² § 162.

(12) GEG² § 79–80.

(13) GEG² § 205; 113, 3 (p. 88):  в  n.k-imy. Эту форму Гардинер тоже причисляет к наречиям, хотя, на наш взгляд, эта форма нуждается в дополнительном анализе для ее более точной идентификации; ср. E.I. 165, § 384; LGEC 103 § 196. Прямолинейно отнести ее в разряд нисбы можно, но это малопродуктивно.

(14) GEG² § 148, 5; 155; 164.

(15) GEG² § 79–80. 86; Wb.II.196, 3–4.

(16) GEG² § 205, 1.

(17) LGEC § 491; автор, вслед за Э. Эделем, убежден, что в Ст. и Ср.Ц. под обликом  скрывается , но обоснование будет дано в других разделах этой серии.

(18) GEG² § 205, 1.

³⁸ Акк. [t̪] обозначает глухой межзубный фрикативный типа того, что представлен в англ. th в сущ. theatre, ег. [t̪] — свистящий смычно-фрикативный альвеолярный глухой, наподобие англ. ch в сущ. choice, в русском обозначаемый графемой «ч». Таковы расхождения в научных традициях в отношении использования знака t̪.

(19) Ib., § 205; 113, 2–3:  помещено Э.Х. Гардинером в раздел «наречия» с оговоркой: “It seems to be nothing more than the adjective  *iry* ‘relating to’ become invariable in this particular use (variable still in *mitt.ir.t* ‘the like thereof’ — Hamm. 114) and is often best rendered by the English ‘thereof, thereto’; EHNKP.

(20) ENÄG § 603–608; KGNE § 106; КПУБ 66, 67, 72, 76 и 79. Мы полагаем, что в формах *jm*, *jn*, *jr* и производных с анлаутом *j* () к Н.Ц., если не раньше, уже завершился переход *j > '.*

(21) ENÄG § 226; KGNE § 84; Wb.I.72,13ff.

(22) Wb.I.72,4–12; ENÄG § 592; KGNE § 103; КПУБ 66; форма  отмечена с 21-й дин.; эпоха эллинизма дает также , ,  ‘*m.w* / ‘*mm*’.*w*.

(23) ENÄG § 599–602. Написание  является, возможно, попыткой передачи звучания *nē-l/nī-/nā*, cf. HBÄV 595:  = *na-*, *-nā*, *-nā*, *-la*, *-ni-*, *nī*(?).

(24) Wb.II.196,3.

(25) В ENÄG и KGNE отсутствует.

(26) Wb.II.386,6; KGNE § 111; ENÄG § 609-612; RPREÄS § 3–4; ČGLEG 95: before nouns...

: LRL, 23,9; before pronominal suffixes... , but note the 19th. Dyn. Example, Mes. N 10 ; before the plur. pron. suff. , but as a predicate of the first present .

(27) Wb.I.103,18; 105,6,9; ENÄG § 226; KGNE § 84; ČGLEG 83: “The faculty of forming adjectives by means of , *-y*, the so-called ‘nisbes’ is lost in Late Egyptian, although a certain number survives...”

(28) EHNKP.

(29) фонетическая транскрипция в квадратных скобках.

(30) *-ma-* в ^m*Pa-ri(re)-a-ma-ϕu*: RKMAV 16; АСМЕР 18 No 43*; ENKUÄNB 15 No. VIII — египетский писец и врач, посланный в Малую Азию при Рамессейсе II. Чтение  +  *P* + *R*^ϕ*w-m-h* *ʒ.t* подтверждается еще раз в ENDKU Nr. 4. S.20ff.

(31) RKMAV 18; AECA 192, obs. 3; GEG² 55; TRSEVS 264.

(32) RKMAV 20; FWS 39 § 72.

(33) зарезервировано для ^m*I-ri-ma-ja-aš-ša*: RKMAV 11; АСМЕР 14; ENDKU, S.39.

(34) зарезервировано для ^{m(sic)}*N-a-ap-te-ra*: RKMAV 14; АСМЕР No 35.

(35) В ^m*Ma-an-ti-me-an(!)-ϕ-i-e*: RKMAV 30.

(36) В ^m*Saϕ (siϕ)-pi-ma-a-u*: RKMAV 35.

(37) *-na-*: ^m*Bu-uk-ku-na-an-ni-'i-pi*: RKMAV 27; ENDKU, S. 44. ^m*Bu-kur-ni-ni-ip*: RKMAV 27–28; ENDKU S.44. *La-*: ^m*La-me-in-tu*: RKMAV 30. *Na-*: ^m*Na-aϕ-ki(qi)-e*, *Ni-*: ^m*Ni-ku-u* (?) — RKMAV 31.

(38) RKMAV 31: ^f*Ni-iϕ-ti-e-ša-ra-u*.

(39) *-εμ-*: ^ʾ*Μεννεμης* = ^m*mn-m-h* *ʒ.t* — указание Ю.Я. Перепелкина; *-μ-* в *Χαμοῖς* = ^h*ϕj.w-m-w* *ʒs.t* — указано Е.С. Богословским; также в *Μεντεμης* = ^m*nt.w-m.h* *ʒ.t* — RÄPN.I.154,7; *-μα-*: ^ʾ*Αρμαῖς* = ^h*r(w)-m-h* *ʒ.t* и в ^ʾ*Αρμαχῖς* = ^h*r(w)-m-ʒh* *ʒ.t* — RÄPN.I.248,7; ENKUÄNB 15, No. VIII; RKMAV 16, Anm. 1; RÄPN.I.247,17; FAP 91; ср. FWS § 136ff, § 140f, No 235, FAP 90.

(40) в этой связи невозможно не остановиться на рудиментах нисбы *jm.j* в составе первоначально сложного существительного *jm.j-r*ʒ «находящийся в (= на) устах», т.е. «начальник», в греческих и коптских передачах: Wb.II.155.16:  *jm.j-r*ʒ-*mš*^ϕ, гр. Λεμῖς, S *λεμνῖς*, A² *λεμνῖς*, *λεμνῖς* — CCD 143b; WKH 79; ČCED 73; VDELС 93–94, 98. CCD 148a:

 *jm.j-r*ʒ-*ʒn(w/j)ʒ* — Wb.IV.498; WKH 81 “Dorfschulze”, гр. Λασῶνι = ? Λεσῶνις — ČCED 75; VDELС 93, 100: *λεσῶνις* S; pl. *λασῶνοι* et alii. Formes aberrantes: *λεσῶνι* (F) BKU III 349, I.8; *ρασῶνι* (S^o) PLond IV 1494, 27. Ввиду отмечаемого В. Вычихлом *λο* (o) “Chef” = *jm.j-r*ʒ следует заметить следующее. Хотя В. Вычихл отрицает возможность старой традиционной этимологии, полагая, что формы не могут быть возведены, в частности, к *ро* «уста», и возводит все эти рудименты к некоему **ʒw*, покойный Ю.Я. Перепелкин был твердо уверен в справедливости традиционной этимологии и указал автору на комбинаторный характер [I]

СФЕРОГРАФИЯ И ФОНОСТАВ ЕГИПЕТСКИХ ПРЕДЛОГОВ (j)M, (j)N И (j)R
И СООТВЕТСТВУЮЩИХ ОПРЕДЕЛЕННЫХ ОБРАЗОВАНИЙ

Графика и транскрипция	Сфера (i)т			Сфера (j)п			Сфера (j)r		
	предлог	чисба	наречие	предлог	чисба	наречие	предлог	чисба	наречие
	ст.к. ст.пр.			ст.к. ст.пр.			ст.к. ст.пр.		
Старое Царство	𓄏 ² [m]	𓄏 ³ [jm]	𓄏𓄏 [jm(j)]	𓄏 [n]	𓄏 ⁷ [n-j]	𓄏 ⁸ [n-j]	𓄏 ⁹ [jr]	𓄏 ¹⁰ [jr]	—
	𓄏 ² [m]	𓄏 ³ [jm]	𓄏𓄏 [jm(j)]	𓄏 [n], редко	𓄏 ⁷ [n-j]	𓄏 ⁸ [n-j]	𓄏 ⁹ [jr], + [jr]	𓄏 ¹⁰ [jr]	—
Среднее Царство	𓄏 ¹¹ [m]	𓄏 ¹¹ [jm]	𓄏𓄏 [jm(j)]	𓄏 [n]	𓄏 ¹⁵ [n-j]	𓄏 ¹⁶ [n-j]	𓄏 ¹⁷ [jr]	𓄏 ¹⁸ [jr]	𓄏 ¹⁹ [jr-j]
	𓄏 ²⁰ [m]	𓄏 ²¹ [jm-j] ¹²	𓄏𓄏 [jm(j)]?	𓄏 [n], редко	𓄏 ²⁵ [n-j]	𓄏 ²⁵ [n-j]	𓄏 ²⁶ [jr]	𓄏 ²⁷ [jr]	𓄏 ²⁸ [jr-j]
Новое Царство	𓄏 ²⁰ [m]	𓄏 ²¹ [jm-j] ¹²	𓄏𓄏 [jm(j)]?	𓄏 [n]	𓄏 ²⁴ [n-j]	𓄏 ²⁵ [n-j]	𓄏 ²⁶ [jr]	𓄏 ²⁷ [jr]	𓄏 ²⁸ [jr-j]
	𓄏 ²⁰ [m]	𓄏 ²¹ [jm-j] ¹²	𓄏𓄏 [jm(j)]?	𓄏 [n], редко	𓄏 ²⁴ [n-j]	𓄏 ²⁵ [n-j]	𓄏 ²⁶ [jr]	𓄏 ²⁷ [jr]	𓄏 ²⁸ [jr-j]

в *Lā/ē* -, напомнив о графическом приеме обозначения [l] через [n] + [r] в египетской письменности. Итак:

1) Вопреки мнению В. Вычихла мы не видим причин несопоставимости *лo* (o) и форм существительного «рот» SAA²B pо, S^f pа, F лa, S pа', SB pе-, F лe- и т.д., см. CCD 392a, CCB 135b: 289b: S pа-, pе -, B pе-; F лa-, лe- (в значении «доля, часть» — нем, "Teil, -tel").

2) Вслед за Ю.Я. Перепелкиным мы объясняем [l] в [Lā/ē-] фузией фонем при контакте [-n] + [r-], из чего следует, что

3) в позднеегипетском (-условно) *jm.j-* > [п -] в этой форме.

4) [ḥrā] в беглом произношении дало нечто вроде [ḥra-] > [ḥ'a-] > [l'a-] > [l'a-] > [lo-] и [ḥra-] > [ra-] > лo (o), лa-, pа-.

5) В вышеуказанной форме сблизилось с ppo, еpa < <p>r-с > «царь», но окончательного слияния не произошло.ā

6) Гласный в форме восходит к таковому в существительном «рот». См. также: *Коростовцев М.А.* Филологические заметки // Исследования по истории культуры народов Востока. М.–Л., 1960, с. 354–355.

(41) -ев- в Σεβένντος, -и- в Τβααπλε; Λα в Λαμαρης; 'А- в 'Ασμαχ / 'Ασχαμ; Ρα- в Ραθουρης = *n.j-wsr-r'(w)* — указано Ю.Я. Перепелкиным, и в *Ραμαρρης — CAECETCE 32-33; RKMAV 36; CCD 231b; FWS 57 § 105, Anm.176; Wb.V.361, 1. FWS 83 § 150; 85 § 153; Wb.I.414. WHLL. Wb.V.181; CCD 828b; FWS 82 § 146; S. 209 § 428, Anm. 498. Помимо этого *n.j-* [o-] / [ē-] в сочетании *n.j sw / sj(+X)* > *ns* притяжательной конструкции «нисба от предлога „для“ + зависимое личное местоимение (+X)» в греческих и одной коптской передаче: RĀPN.I.174,11 — gr. [ē-], копт. [ē-]; 174,17 [o-]; 175,1 [ē-]; 175,6 [ē-]; 176,1 [o-]; 176.5 [ē-]; 177,2 [o-]; 179,7 [ē]; 180,1 [ē-]. В VMCEC 211 предположено [ēn- > 'ē-].

(42) Хотя мы и отметили фузию на стыке морфем, равно как и слияние гласных ауслота предшествующей морфемы и анлаута последующей, необходимо отметить, что в греческих передачах Νεχθφ-ερωσ и Νεχθ-αp(α)ουσ = *nhf jr.w* (RĀPN.I.212,15 “er ist stark (siegreich) gegen sie”; VOGPVEW 14) наблюдается колебание гласного перед [r], вполне аналогичное тому, что мы имеем в коптских диалектах в прономинальной форме данного предлога. Из этого следует предположение, что качество «соединительного» гласного на стыке морфем ориентировалось на таковое начального гласного в анлауте последующей морфемы.

(43) 'Op-лацс, 'Op-лeεи < *arpé'yat = *jrj-p'.t* – VMCEC 209; FWS § 190. Если в египетской форме ударение падало на второй слог, то начальное [o] в греческой передаче объясняется, скорее всего, греческой (же) орфоэпией, и к египетскому ударному [a] восходить едва ли может. Если, конечно, не допустить [i] > [â] > [ò] в отдельных случаях. Можно допустить и иное, например рефлекс старого *[u] в анлауте предлога *jr*, но хоть как-то обосновать такое предположение еще труднее. Предположение об изначальности *[i] представляется нам более вероятным.

(44) ЕКЯ 64; TKDG 34; CCD 215a.

(45) ЕКТГМИИ 33.

(46) CCD 215b, II, 4-я строка сверху.

(47) Wb.I.72, 4; TKG 326; CCD 196.

(48) CCD 216a.

(49) TKDG 35; ЕКЯ 64; CCD 216b; LAAE 116–118.

(50) В выражении *jh n-/* , S 2ne-, 2na= и другие формы, см. Wb.I.14, 19–24; CCD 690a: ZÄS 47, S.136; J. Černý (Coalescence of Verbs with Prepositions in Coptic. ZÄS 97 (1971) 44–46 (ĀCVC)) отвергает это отождествление. См. также: ĀCED 288. Ср. также: *Osing J.* Der Spätägyptische Papyrus BM 10808 // Äg. Abh.33. Wiesbaden. 1976, S. 176 (< *hn*). Вопрос об этимологии и, соответственно, о правомерности использования этих форм для целей данного исследования остается, следовательно, открытым. Вероятнее всего контаминация двух праформ под воздействием унификационного выравнивания. Вообще роль частичного или полного сближения (контаминации) недооценивается исследователями, но именно контаминация способна дать нерегулярные формы и как следствие — нерегулярные фонетические рефлекссы.

- (51) CCD 216.
 (52) CCD 775a: S *хенепшр*.
 (53) CCD 41a: SO *венпте*, etc.
 (54) CCD 828b: S *броонпте*, etc.; D. Meeks. *Тин-п.т* = S. *ауанпте* = le lin. RE 24 (1972) 116–119.
 (55) FWS 17 § 31, Anm. 58; CCD 483b–484a.
 (56) ЕКЯ 23; CCD 135a.
 (57) TKDG 34; ЕКЯ 64; CCD 50a.
 (58) рудимент субстантивированной нисбы м.р. ед.ч. — CCD 59a.
 (59) рудимент субстантивированной нисбы ж.р. ед.ч. — SKH 28: ZÄS 38 (1900) 91.
 (60–62) *ССVPC*. Впрочем, [-п] на стыке морфем перед [р-] легко ассимилируется последнему в поздние периоды развития египетского языка.

Summary

A.S. Chetverukhin

A material for phono-morphological reconstruction of a number of Egyptian syntactic morphemes. Prepositions (*jm*), (*jn*), (*jr*) and their derivatives

It is this article that lies at the base of some earlier publications by the author dealing with morpho-phonological reconstructions of a number of both auxiliary and root morphemes. It has been left aside as a rough copy for years. This article is the first one from the planned series entitled “The Material of Phono-Morphological Reconstruction of a File of Egyptian Auxiliary Morphemes”. First of all, we mean Egyptian prepositions (*jm*), (*jn*), (*jr*) and formations deriving from these prepositions.

The purpose of the author is a plausible phonetic reconstruction of these forms, preferably as early as possible. Ideally, we try to achieve reconstruction of their phonetic appearance as it could have been in Old Egyptian. Yet we distinctly realize that any reconstruction of that far-off period will inevitably bear conventional character or, to be more exact, a phonologically generalized one.

In this article we present graphical material pertinent to the above-mentioned forms. Even if an Egyptologist has no knowledge of Russian, he would realize the essence of the matter, having recourse to the appended table, literature, forms, examples and reconstructions. If circumstances allow, the reader will learn, in particular, why exactly the Old Egyptian preposition *jm* transformed in Coptic into *ꜥꜣꜣꜣ*, *ꜥꜣ*, as well as something else, which either was not considered till now or simply done yet, for it was not known how to approach an explanation of either (if not one, then the other) phenomenon in such “popular” sphere as Egyptian preposition and formations derived from it. Against a background of everlasting attempts at the reconstruction of phonetic appearance of verbal forms derived from nouns, these may seem insignificant points. But, before having big ideas about a systematic reconstruction (be it sphere of either verbs or noun), one ought to begin exactly with “insignificant points”, at least such is the author’s opinion.

Of course, graphic material can be exhausted in no way, as well as methods of its interpretation. If desirable, it would be possible to discover either additional material or alternative ways for its interpretation. The author hopes, however, that this modest contribution, even in that form in which it is given in the present work, would not be lost in vain, and would impart an impulse to future investigations.

It must be stressed that the very subject of the so-called “Egyptian vocalization” is not exhausted by now at all, and hardly would be exhausted in a visible future.

И.Т. Канева

Общевопросительные предложения в шумерском языке

Вопросительные предложения, как известно, классифицируются по характеру содержащихся в них вопросов и ответов на них. Выделяются вопросительные предложения, содержащие: а) общий вопрос — требуют ответа «да» или «нет»; б) специальный вопрос — требуют ответа, в котором сообщаются новые сведения; в) риторический вопрос — не требуют никакого ответа.

Общий вопрос в принципе может быть направлен к любому члену предложения. В примерах, обнаруженных в исследуемых шумерских текстах, общий вопрос обращен к субъекту¹, пациенсу и сказуемому².

1. *ir lú-še lugal-zu-ù (lugal-zu-àm) [GA 91]* «раб, тот человек твой царь?». Ответ: *lú-še lugal-gu₁₀ i-me-a (i-me-àm) [GA 92]* «тот человек есть мой царь».

2. *kun-bi èn ab-tar-re eger-gu₁₀-ta ní-na-me bí-in-gub [Alster 1997, 2.102:3–4]* «(собака) вопрошает свой хвост: „Позади меня он что-нибудь поставил?“». Ответ: *ni-sa₆-ga-zu bí-in-eš [Alster 1997, 2.102:5]* «они ответили: „Твое удовольствие“».

3. *lú dumu-ni l-àm igi bí-du₈-àm [GEN 255]* «человека, у которого один сын (букв. ‘сын-его один-есть’), ты видел?». Ответ: *igi bí-du₈-àm [GEN 255]* «я видел».

Для выражения вопросительности обычно используется следующий набор средств — интонация, лексика (специфические вопросительные слова и частицы), морфология (особые формы глаголов), синтаксис (способы выделения того члена предложения, к которому направлен вопрос).

Следы отражения интонации на письме в текстах не обнаруживаются. Полногласные написания, наблюдаемые на исходе некоторых глагольных форм, скорее всего, несут фонологический, а не интонационный характер.

4. *eme-má-lah₄ du₁₁-du₁₁-bi sum-mu i-zu-ù [Sjöberg 1975, S. 144:26]* «ты знаешь язык лодочников (и как) речение их передать?». Глагольная форма *i-zu-ù*, по всей вероятности, восходит к форме *i-zu-en*, где *-en* — показатель агенса 2 л. ед.ч., см. также пример 1.

Вопросительные частицы, принимающие участие в формировании общего вопроса в других языках, в шумерском не представлены. Один раз и именно только в предложении с общим вопросом в постпозиции к слову, к которому относится вопрос, зафиксировано слово *še*. Судя по его позиции и контексту, *še* может быть понято как указательное местоимение «тот», см. пример 1.

Морфологические средства — особые формы глагола в вопросительных предложениях — в шумерском также не используются.

¹ В шумерском, как языке эргативного строя, присутствуют два вида деятеля: субъект — имя в абсолютном падеже в предложениях абсолютной конструкции, и агенс — имя в эргативном падеже в предложениях эргативной конструкции.

² Определить, к какому именно члену предложения обращен вопрос, помогают ответ и контекст.

К числу синтаксических средств выражения вопросительности относят прежде всего особый порядок слов в предложении, заключающийся в выносе в его начало слова, с которым связан смысл вопроса.

Для шумерского как языка эргативного строя базовым (прямым) порядком слов считается «субъект (агенс) — объект — обстоятельство — глагол» или его вариант «объект — обстоятельство — глагол» в тех случаях, когда субъект или агенс выражены личными местоимениями, которые в шумерском употребляются сравнительно редко, поскольку заменяются соответствующими показателями в финитных глагольных формах.

В шумерских общевопросительных предложениях по сравнению с утвердительными не происходит никаких обязательных изменений порядка слов. Все члены предложения, к которым обращен вопрос, занимают позиции в соответствии с базовым для шумерского порядком слов: сказуемое в виде финитной глагольной формы находится, как ему и положено, на исходе предложения (пример 3), субъект, соответственно, в начале предложения (пример 1), а пациенс — в его середине (пример 2).

Единственным средством выделения слов, к которым направлен вопрос, следует, скорее всего, считать оформление их энклитической глагольной связкой -àm, утратившей свое предикативное значение. Ср., например, засвидетельствованное в одном тексте постоянное присутствие ее в глагольных формах, которые являются предметом вопроса.

5. lú dumu-ni 2-àm igi bí-du₈-àm [GEN 257] «человека, у которого два сына (букв. ‘сын-его 2-есть’), ты видел? (букв. ‘ты видел-есть’)». Эта же связка присутствует в глагольной форме, передающей ответ: igi bí-du₈-àm [GEN 257] «я видел (букв. ‘я видел-есть’)». См. также примеры 3, 7.

В качестве средства выделения связка широко используется в вопросительных предложениях, содержащих специальные вопросы, где с ее помощью выделяются вопросительные слова. В общевопросительных предложениях связка, как свидетельствуют данные текстов, используется в такой функции нерегулярно.

Из-за отсутствия в общевопросительных предложениях средств выражения вопросительности квалификация их как таковых основывается только на контексте, а именно на присутствии в нем ответа на вопрос и на характере этого ответа.

Ответом на вопрос служит утвердительное (в случае положительного ответа) или отрицательное (в случае отрицательного ответа) предложение.

6. ni a-ra-du₁₁-ga-gu₁₀ [e]-zu-zu [Sjöberg 1973, S. 109:15] «то, что я тебе скажу (букв.: то я-скажу-тебе-то-мое), ты знаешь?». Ответ: e-zu [Sjöberg 1973, S. 109:16] «я знаю»;

7. lú-izi-lá igi bí-du₈-àm [GEN U16878 rev. 3] «человека, очищенного огнем, ты видел?». Ответ igi nu-mu-un-du₈-àm [ibid.] «Я не видел».

Частицы «да» и «нет» в текстах не обнаружены. Один раз в отрицательном ответе на вопрос встречается слово in-nu.

8. bir-hur-tu₁₉-te gu mu-na-dé {-x^{??}}-e ir lú-še lugal-zu-ù in-nu [GA 68–70] «(Агга) к Бирхуртуру обращается: „Раб, тот человек твой царь?“. Бирхуртур отвечает: „Тот человек не есть мой царь“».

По мнению Эдцарда³, in-nu используется здесь в качестве восклицательной отрицательной частицы «нет!», и перевод отрывка, согласно ему, звучит так: «Раб, этот человек твой царь?» — «Этот человек мой царь? Нет!».

Большинство исследователей шумерского языка анализируют in-nu как финитную глагольную форму 3-го л. ед.ч. «он не есть», образованную от префикса отрицательного наклонения nu-, употребленного здесь в функции глагольного корня, т.е. как i-nu-ø, где i- — префикс пространственной ориентации, -ø — субъектный показатель 3-го л. ед.ч.

³ Edzard D.O. Sumerian Grammar // Handbook of Oriental Studies. Vol. 71. Leiden–Boston, 2003. P. 115.

В шумерском тексте, оставшемся мне недоступным (отрывок из него приведен в CAD M1: 213), в качестве отрицательной частицы «нет» используется аккадская частица *ul-la* «нет».

9. *ul-la mu-lu im-me* = акк. *ulla man-nu iqabbi* «нет кто говорит?».

Для выражения восклицания, передающего согласие, одобрение, в шумерском используется словоформа *hé-àm* «пусть будет (так)!». Она представляет собой финитную глагольную форму 3-го л. ед.ч., образованную от глагола *me* «быть» и снабженную показателем пожелательного наклонения *hé-*. Однако в роли частицы «да», употребляемой при ответе для выражения утверждения, согласия, форма *hé-àm* в исследуемых текстах не обнаружена.

Засвидетельствовано употребление *hé-àm* в роли имени существительного со значением «согласие», «одобрение».

10. *du₁₁-ga-ba šu-zi bi-in-gar-re-eš-àm hé-àm-bi bí-in-eš-àm* [LDN 242] «к его высказываниям они отнеслись внимательно (букв. „руки умелые они приложили“), одобрение их они ему высказали»;

11. *gá-e nu-^{gis}kiri₆ ukúš ^{gis}hashur [^{gis}geštin] hé-àm-šè ga-mu-ra-ab-sum* [EN P. 22:172] «я, садовник, хочу дать тебе ради согласия огурцов, абрикос, [винограда]».

Вопрос может быть задан в отрицательной форме. В таком случае финитная глагольная форма вопросительного предложения оформляется префиксом отрицательного наклонения *nu-*. Поскольку частицы «да» и «нет» в шумерском отсутствуют, ответом на вопрос будут утвердительные (при положительном ответе) или отрицательные (при отрицательном ответе) предложения.

12. *^den-ki-ke₄... sukkal-a-ni ^disimu₄-dè gù mu-na-dé-e lú-tur-sa₆-ga-e ne nu-mu-un-su-ub-bé ^dnun-SAR-sa₆-ga-e (ne nu-mu-un-su-ub-bé) sukkal-a-ni ^disimu₄-dè mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄ lú-tur-sa₆-ga-e ne nu-mu-un-su-ub-bé* [EN P. 16:90–95] «Энки... к своему помощнику Исимуду обращается: „Прекрасную молодницу я не буду целовать, прекрасную Нинсар (я не буду целовать)?“. Его помощник Исимуд отвечает ему: „Прекрасную молодницу ты не будешь целовать“»;

13. *^den-ki-ke₄... sukkal-a-ni ^disimu₄-dè [gù mu-na-dé-e] lú-tur-sa₆-ga-e ne nu-mu-un-[su-ub-bé] ^dnin-kur-ra-sa₆(-ga-e ne nu-mu-un-su-ub-bé) sukkal-a-ni ^disimu₄-dè mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄ lú-tur-sa₆-ga-e ne su-ub-bu-ma-ni* [EN P. 16:110–115] «Энки... к своему помощнику Исимуду обращается: „Прекрасную молодницу я не буду целовать, прекрасную Нинкуру я не буду целовать?“. Его помощник Исимуд отвечает ему: „Прекрасную молодницу поцелуй!“».

Итак, в шумерских общевопросительных предложениях, судя по материалам исследуемых текстов, не используются существующие в других языках средства выражения вопросительности — лексика, морфология, синтаксис. В этих предложениях по сравнению с утвердительными не происходит никаких — обязательных для некоторых других языков — изменений порядка слов.

В некоторых случаях в качестве средства выделения слов, к которым обращен вопрос (речь идет о финитных глагольных формах), используется энклитическая глагольная связка, утратившая свое предикативное значение.

Следы отражения на письме интонации не прослеживаются.

Квалификация предложения как содержащего общий вопрос основывается только на контексте, а именно на присутствии в нем ответа в виде утвердительного предложения (в случае положительного ответа) или отрицательного (в случае отрицательного ответа).

Частицы «да», «нет» в текстах не обнаружены.

Список сокращений

- Alster 1997 — *Alster B.* Proverbs of Ancient Sumer // The World's Earliest Proverb Collections. 1997. 1.
- CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago, 1956–.
- EN — *Attinger P.* Enki et Ninhursaga // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 1984. 74. I. Halbband. S. 1–52.
- GA — *Römer W.H.Ph.* Das sumerische Kurzepos “Bilgameš und Akka”. Neukirchen-Vluyn, 1980.
- GEN — *Shaffer A.* Gilgameš, Enkidu and the Netherworld. [Dissertation]. University of Pennsylvania, 1963.
- LDN — *Kramer S.N.* Lamentation over the Destruction of Nippur // Acta Sumerologica. 1991.13. P. 1–26.
- Sjöberg 1973 — *Sjöberg Å.W.* Der Vater und sein missratener Sohn // Journal of Cuneiform Studies 1973. 25. S. 105–169.
- Sjöberg 1975 — *Sjöberg Å.W.* Der Examenstext A // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 1975. 64. II. Halbband. S. 137–176.

Summary

I.T. Kaneva

Sentences with general questions in Sumerian

In Sumerian language, sentences with general questions have no means of expression of interrogation which exist in other languages — intonation, lexis, morphology, syntax. The only way to emphasize a word that is the aim of interrogation seems to be its framing with the enclitic verbal copula which had lost its predicative meaning (occurs occasionally).

No traces of intonation can be found in writing. Particles “yes” and “no” do not appear in texts. One can detect a sentence with general question only by the context.

M. Kemper

Tekke Takeovers and Hagiographical Writing, 15th to 20th Centuries: Hajji Bektash, Hajjim Sultan, Demir Baba and Qaraja Ahmed

It is estimated that some ten to fifteen percent of the Muslim population of Turkey and a considerable part of the Turks living in Bulgaria and other Balkan countries regard themselves as linked to Alevi tradition. Yet it is hard to clearly define “Alevism” (Turk. *Alevilik*). In one respect, it stands for a broad complex of various religious rituals and beliefs that emerged in the tribal milieu of Anatolia and Rumelia. These beliefs have been preserved by holy families (*ocaks*) of *dedes* (“Grandfathers”) who function as spiritual leaders of their village communities; they claim descent from ‘Ali ibn Abi Talib and the Shi‘i Imams, and their knowledge is passed down from father to son, that is, by blood lineage. In the context of the 16th century wars with the Shi‘i Iran, the Ottoman empire persecuted Anatolian tribes with Alevi (Qızılbaş) traditions; also, Sunni pogroms and attacks against Alevis have occurred in the Turkish Republic as well. As a result, Alevis often interpret their past as a continuing history of martyrdom.¹

In another respect, *Alevilik* is also linked to the Bektashiyye Sufi brotherhood (*tarikati*), whose eponym, Hajji Bektash-i Veli, supposedly lived in 13th or 14th century Anatolia, and whose disciples established convents (*tekkes*, *dergahs*) in many parts of Anatolia and the Balkans. Historians regard the Bektashiyye as an umbrella organization that, most probably in the late 15th to 17th centuries, absorbed various “heterodox” and ecstatic Sufi groups of the Qalenderiyye type.² The practices of these dervishes, often interpreted as a syncretistic mixture of Islam and ancient Turkish shamanism,³ stood in opposition to the “sober”, scholarly and shari‘a-oriented Sunni Islam which the Ottomans elevated to the status of “orthodoxy”. By assuming control over these non-conformist dervishes, the Bektashiyye fulfilled an important function in the Ottoman Empire. In reward, Bektashi tekkes enjoyed tax exemptions and support from pious foundations. In rural areas

¹ For Ottoman measures of persecution see for example the numerous documents edited by Baki Öz (*Öz B. Alevilik ile ilgili Osmanlı belgeleri*. İstanbul, 1995, 2nd ed. 1996) and by Ahmet Hezarfen and Cemal Şener (*Hezarfen A., Şener C. Osmanlı Arşivi’nde mühimme ve irâde defterleri’nde Aleviler ve Bektaşiler*. İstanbul, 2002). For the construction of Alevi history in terms of a “Leidensgeschichte” (“history of suffering”) see the discussion in Dressler M. *Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg, 2002, ch. 4, esp. S. 258ff.

² Faroghi S. *Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektaşî Order and the Ottoman State (Sixteenth–Seventeenth Centuries)* // *Alexandre Popovic, Gilles Veinstein* (eds.). *Bektachiyya. Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relatifs de Hadji Bektach*. P., 1992 [Revue des Etudes Islamiques LX] esp. 173.

³ *Ocak A.Y. Bektaşî menâkıbnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri*. İstanbul, 1983; *idem*. *Osmanlı imparatorluğu’nda marjinal sülûk: Kalenderiler (XIV–XVII. Yüzyıllar)*. Ankara, 1999. The syncretism theory, mainly going back to the works of Fuat Köprülü, is also expounded in detail by Irène Mélikoff (*Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythes et ses avatars*. Leiden, 1998).

especially they assumed important religious, social and economic functions for the population.⁴ Maybe as early as the second half of the 14th century the elite regiments of the Ottomans, the Janissaries, began to link themselves to the Bektashi tradition, and until the early 19th century Bektashi sheykhhs exerted great influence in the Janissary barracks where they served as military pastors.⁵ As a *tarikāt*, the Bektashiyye transmits leadership not by blood, as in the *dede* lineages of the Alevi village communities, but by spiritual initiation and formal transmission of knowledge. Nevertheless, the Bektashiyye also saw the emergence of powerful dervish families in most *tekkes*. The leadership of the main convent *tekke* near Kırşehir has been preserved within the Chelebi lineage that claims descent from Hajji Bektash himself, and whose authority has also been acknowledged by many Alevi *ocaks*.

Today the traditional connection between saintly and lay family lines in Alevi communities is often disrupted by migration. Especially in urban areas, leadership has passed to Alevi lay intellectuals who, with or against *dedes*, reinterpret and “rediscover” Alevism in their religious, political and historical writings.⁶ At the same time, the Bektashiyye has practically ceased to exist in its traditional form, and the Bektashi transmission of knowledge and authority within this brotherhood has largely been interrupted. While Bektashis had survived the first official ban issued by Sultan Mahmud II in 1826, roughly a hundred years later Atatürk’s ban on all Sufi brotherhoods and the confiscation of the Sufi convents brought an end to the Bektashi activities. Several *tekkes* became museums, while others fell into decay.

This concurrent interruption of both the traditional Alevi and the Bektashi transmission chains allows for the transformation of the Alevi-Bektashi complex of traditions that one witnesses in Turkey today. Urban Alevi intellectuals have discovered, occupied and renovated the desolate Bektashi convents, transforming them into public spaces for a religious minority in a formally secularist, but inherently Sunni society. A similar process is underway in Bulgaria, where the Bektashi *tekkes* function as the most visible milestones of a Turkish/Alevi presence in a state with an overwhelmingly Christian population. By connecting to former Bektashi centers, Alevi communities in Anatolia and the Balkans also inherit the rich hagiographic tradition of the Bektashiyye. This is reflected in a huge number of recent publications of Bektashi hagiographies by *dedes* as well as secular Alevi authors.

Hagiographies are often poor sources for the study of the historical personalities they purport to talk about. If they are taken as intentional works, however, they can be extremely rich sources for the study of the time when they were composed, enlarged, changed, and used.⁷ The starting point for this article is the assumption that hagiographies played an important role for the emergence of the Bektashiyye as a more or less unified Sufi tradition in the late 15th to 16th centuries, and that these hagiographies have a similar unifying function for the scattered and dispersed Alevi communities of present. Central to this function is the occupation of pre-existing Sufi *tekkes* and the integration of their saintly

⁴ *Faroghi S.* The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities // *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976). P. 183–208. On tax exemptions cf. also *Hezarfen, Şener*. *Osmanlı Arşivi*’nde. S. 243.

⁵ Cf. *Ocak A. Y.* Bektaşilik // *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDIA)*. Vol. 5. İstanbul, 1992. S. 377f.

⁶ *Kehl-Bodrogi K.* Die ‘Wiederfindung’ des Alevitums in der Türkei: Geschichtsmythos und kollektive Identität // *Orient* 34/2 (1993). S. 267–282.

⁷ For some recent studies using this approach in the Central Asian context see *Paul J.* Au début du genre hagiographique dans le Khorassan: Saints orientaux. Ed. Genise Aigle. P., 1995. P. 15–38; *idem*. Hagiographische Texte als historische Quelle // *Saeculum* 41 (1990). P. 17–43; *Allen J. Frank*. Islamic Historiography and ‘Bulghar’ Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998. Ch. 3; *DeWeese D.* The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // *International Journal of Middle Eastern Studies* 31 (1999). P. 507–530.

traditions. Our observations will focus on the 15th century hagiography of Hajji Bektash, which represents the central narrative concerning the emergence of the Bektashiyye. A correlation with the very similar hagiography of Bektash's alleged disciple Hajjim Sultan can shed some light on the question of how separate traditions are connected and intertwined. We will then move to the hagiographies of Demir Baba in the Deliorman region of Bulgaria and of Qaraja Ahmed in Istanbul; these two examples will provide insight into how hagiographies are written and used today.

Hajji Bektash

Hajji Bektash-i Veli al-Khorasani, the eponym of the Bektashiyye, stands out as the mythical model for all the greatly revered "saints from Khorasan" (*Horasan erenleri*) of the Alevis and Bektashis. His icon is present in all Alevi congregational buildings (*cem evis*), and the pilgrimage to his convent-turned-museum, the Hacı Bektaş Pirevi near Kırşehir in Anatolia where his shrine is revered, has become an annual event where tens of thousands of Alevis from all over the world meet and celebrate.⁸ This pilgrimage, which has actually obtained the character of a gigantic Alevi fair, is the most prominent example of the recent takeover of former Bektashi monasteries by the Alevi communities.

The historical documentation on Hajji Bektash is very meager. Historians have identified him as a disciple of Baba Resul (or Baba Ilyas al-Khorasani), a Qalenderi dervish who led a rebellion against the Anatolian Seljuks in 1240. Presumably Hajji Bektash survived the defeat of this rebellion and moved to the village of Soluja Qarahöyük in Central Anatolia, where he preached, gathered adepts, and died in 669 (1270–71), or at least before the end of the 13th century.⁹ By contrast, the Bektashi tradition itself does not connect Hajji Bektash to the Babâ'î movement; according to Bektashi manuals, Hajji Bektash was born in Nishapur/Khorasan in 648 (1247) and died in 738 (1337) in Soluja Qarahöyük, the present-day Hacıbektaş near Kırşehir.¹⁰

The richest source of the legends surrounding Hajji Bektash is his hagiography, the *Velâyetnâme-i Hâjji Bektash-i Velî*.¹¹ As the *Velâyetname* consists of various text layers and also contains some appendices, it may safely be assumed that the book has been edited and expanded over time by several generations of writers. Judging from the various historical personalities implied or actually mentioned in the appendices, one can conclude that the book obtained its present form between 1481 and 1501.¹² The contents of the main text, however, appear to be significantly older.¹³ Most copies of the *Velâyetname* that still

⁸ On the Hajji Bektash pilgrimage and the festival see *Sinclair-Webb E.* Pilgrimage, Politics, and Folklore: The Making of Alevi Community // *Les Annales de l'Autre Islam*, №. 6. P., 1999. P. 259–274; *Norton J. D.* The Development of the Annual Festival at Hacıbektaş 1964–1985 // *Popovic, Veinstein* (eds.). *Bektachiyya*. P. 191–200.

⁹ *Keuprulu Zade M. F.* Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure. Extrait des Actes du Congrès international d'histoire des religions (tenu à Paris en octobre 1923), 1926. P. 21f.; *Ocak A. Y.* La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle. Ankara, 1989. P. 90–93; *Ocak A. Y.* Bektaşî menâkıbnamelerinde. S. 87f.

¹⁰ *Birge J.K.* The Bektashi Order of Dervishes. Hartford (Conn.), 1937. P. 34f.

¹¹ Some late copies mention one Bektashi called 'Ali oğlu Musa Süflü Dervish as the author, but it is possible that this person was merely a later editor (cf. *Gölpınarlı A.* *Vilâyet-Nâme — Manâkıb-i Hünkâr Hacı Bektaş-i Velî*. İstanbul, 1958. P. XXVI).

¹² *Gölpınarlı.* *Vilâyet-Nâme*. P. XXIX. The Ottoman historian 'Âli (d. 1008/1599–1600) had already a complete version of the *Velâyetname* — including the Appendices — at his disposal; cf. *Tschudi R.* *Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, eine türkische Heiligenlegende*. B., 1914. S. VI, XI.

¹³ The *Velâyetname* was edited in 1958 by Abdülbâki Gölpınarlı in the modern Turkish alphabet (*Gölpınarlı.* *Vilâyet-Nâme*, and subsequent editions). Gölpınarlı's aim was to make this hagiography accessible to a wide audience, and so he did not render the text literally, but chose to simplify and partly re-narrate it in modern Turkish. Added to Gölpınarlı's publication was a facsimile of the seemingly oldest surviving manuscript, which dates from 1034/1624 and which is kept today in the Hajji Bektash Museum. Unfortunately, this facsimile is

exist today, in prose and poetry, were made in the late 19th century. This can be explained by the fact that most Bektashi *tekkes* were closed by the Sultan's decree in 1826, and as a result many old books and libraries perished.¹⁴ In the late 19th century new copies were made, and the continuing popularity of the book is also reflected in another rhyming version that was produced by the poet Nihani as late as 1296 (1878–79).¹⁵

In the *Velayetname*, Hajji Bektash's authority is asserted by a seemingly endless chain of miracles (*keramet, velayet*). The Sufi tradition explains *keramets* generally as evidence of God's grace towards the performer, who often acts on the behalf of a petitioner. While this is also true for the *Velayetname*, Hajji Bektash tends to be described as a permanent source for miracles which he uses more freely at his own discretion. Much emphasis is placed on the veneration that he enjoys from the people, due to his miraculous powers. The *Velayetname* mentions roughly eighty of his *keramets*,¹⁶ many of which deal with procuring water, food, money, clothing, harvests, as well as enhancing female fertility and healing, thus reflecting the nomad and peasant background of rural Anatolia. Even more miracles, however, display various forms of punishment for sinners and opponents; in fact, violent stories of harsh punishment by miracles appear as the most characteristic element of Hajji Bektash's *Velayetname*. Of these punishment stories, not less than thirteen are directed against Islamic scholars and mollahs who are described as pretentious, or who made false allegations against Hajji Bektash. This clearly indicates that the Bektashis had to defend their practices and views against the influence of the growing urban Islamic establishment. Fighting rivals also appears as a means to win adherents: miracles either crush opponents or bring them to repentance so that they accept Hajji Bektash's supremacy and submit to him. This reflects nicely the Bektashiyye's "gathering" of other religious traditions which presumably took place in the 15th to 17th centuries.

The *Velayetname* mentions a huge number of historical or legendary Sufi personalities whom Hajji Bektash wins over to his cause, or who accept his authority during meetings and conversations with him. To begin with, Hajji Bektash, who allegedly was born in Nishapur in Khorasan as a descendant of the seventh Shi'i Imam Musa al-Kazim (d. 799), is trained in Khorasan by the great mythical sheykh Ahmed Yasavi (introduced as a scion of Ali's son Muhammed ibn al-Hanefiyye) and by a supposed disciple of Yasavi, Loqman

hardly readable. Later editions of Gölpınarlı's popular edition replaced it with a better facsimile of another manuscript which was copied in 1226 (1811). I have taken Gölpınarlı's edition of 1995 (İnkılap Kitabevi, İstanbul) as the basis. The change of the facsimiles has gone unnoticed by scholars and is nowhere mentioned in the book itself, where reference is still made to the manuscript of 1624. In addition, the sequence of the folios is heavily confused in the new facsimile, and parts of other texts are included as well. The page numbers of the facsimile folios are not always readable. As the facsimile pages of Gölpınarlı's 1995 edition are not included in the pagination of the book, I counted the pages consecutively from the last paginated page onwards; thus the whole book has 248 pages. When quoting from the facsimile I will give these running page numbers. As there are four manuscript pages on each page of the facsimile edition, I will also give a number ranging from 1 to 4 to indicate which manuscript page is referred to.

¹⁴ Cf. Öz G. Yeniçeri-Bektaş ilişkileri ve II. Mahmut. Ankara, 1997.

¹⁵ A first rhymed version goes back to İlyas ibn Hızır or Firdevsi-i Rumi (Uzun Firdevsi), a professional literary man who lived in the second half of the 15th century, and who is known for his rhymed versions of various books as well as for his Turkish translations of Persian literature (*Gölpınarlı. Vilâyet-Nâme. P. XXViff.*). A copy of the rhymed *Velayetname* dating from 1044 (1634–35) has been edited by Dr. Bedri Noyan in 1986 as a transcription in the Latin alphabet (Doç. Dr. *Bedri Noyan* (ed.). *Firdevsi-i Rûmi Manzûm Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Aydın, 1986; for Nihani cf. P. 4). In Noyan's view, appendices of the prose version mentioning Sultan Bayezid II were most probably added at a later date and do not give an indication about when the *Velayetname* was actually produced. According to Noyan, some copies mention the year 844, 744, 644, and allegedly even 444 as the date of writing, of which 744 (1343–44) should be regarded as "the most likely". However, the similarity of these dates is so striking that one should better dismiss them altogether; cf. also the above-mentioned rhymed copy allegedly dating from 1044.

¹⁶ For a good overview of the miracles see also the excellent German re-narration of the *Velayetname* by Erich Gross (*Gross E. Das Vilâyet-Nâme des Hâğğî Bektasch. Ein türkisches Derwischvangelium. Lpz., 1927*).

Perende.¹⁷ It is in Turkestan with Yasavi and then in Badakhshan where Bektash performs his first heroic miracles. Yasavi then bestows upon him the Sufi cloak and other dervish attributes — that is, he makes him his deputy — and sends him out to Rum (Anatolia). The travel to Rum takes him first to places like Kurdistan, Mecca, Medina, Damascus and Aleppo, where he continues to perform *keramets*. He then sends his greetings to the dervishes of Rum, who, under the leadership of their seer (*gözcü*), Qaraja Ahmed, are just having a congregation. Obviously apprehensive of Bektash's competition, the dervishes block Bektash's way: by connecting their holy wings to each other they set up a gigantic wall. Bektash, however, takes on the form of a dove, flies over the wall and settles down in Soluja Qarahöyük. In the following encounters he forces many other Anatolian dervishes to accept his leadership, saying that whoever has not yet entered a *tarikât* should now join his. Besides Qaraja Ahmed¹⁸ he meets Tapdıq Emre (to whom Bektash delegates the spiritual training of the poet Yunus Emre),¹⁹ Mahmud Hayrani (whom he defeats in a competition of miracles),²⁰ Jan Baba and Huva Ata (who, sent by Hajji Bektash, convert the Tatars to Islam),²¹ and Sarı Saltık²² (sent by Bektash to convert Rum, Georgia, and the Dobruja to Islam). In addition, Hajji Bektash establishes himself as an equal to Jelaluddin Rumi and his disciple, Sadruddin Qonavi (of the Mevleviyye *tarikât* in Konya), as well as to Akhi Evran (who obviously stands for the *ahi* and guild organizations of Central Anatolia).²³ He also renders homage to the Turkish hero Seyyid Ghazi by performing a pilgrimage to the shrine and convent of Seyyid Ghazi near Eskişehir (which was to become famous as a Bektashi center, see below). Thus Hajji Bektash's spiritual life and action not only link Turkestan/Khorasan with Anatolia, but also unite various spiritual and heroic folk traditions of Anatolia itself, some of which had already been attested in other hagiographies and epics (*destans*). In addition, the *Velayetname* also unites various social layers of society, for Bektash deals not only with sheykhs and scholars, but also with princes, officials, craftsmen, shepherds, peasants, gardeners, ship captains, Christian monks, and especially with women and children, not to mention the various sorts of animals with which he has conversation. These encounters also mark a holy topography, with the central narratives describing the various structures and sites in and around Bektash's *tekke*; as these are still part of the Alevi pilgrimages to Hacibektaş, the book can also be read as a pilgrim's guide.

The Appendix on disciples in the *Velayetname* of Hajji Bektash

The *Velayetname* has an extensive part on several of Hajji Bektash's deputies (*halifes*); I would propose to call this part an Appendix, for it is obviously attached to the main text.²⁴

¹⁷ On the Yasavian tradition of Turkestan/Khorasan see *DeWeese D.* The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions // *Journal of Islamic Studies*, vol. 7/2 (July 1996). P. 180–207, and the discussion below.

¹⁸ On Qaraja Ahmed see below.

¹⁹ On Tapdıq Emre (Tapduq Baba), as the alleged teacher of the famous poet Yunus Emre, cf. *Ocak*. Osmanlı imperatorluğu'nda marjinal süffilik. S. 69.

²⁰ Cf. *van Bruinessen M.* Haji Bektaş, Sultan Sahak, Shah Mina Sahiband and Various Avatars of a Running Wall // *Turcica* 21–23 (1991). P. 55–69 and plates.

²¹ For conversion miracles of this kind see *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania (Penn.), 1994. P. 232–252.

²² On the legends of Sarı Saltık see *Ocak A. Y.* Sarı Saltık. Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki destânı öncüsü (XIII. Yüzyıl). Ankara, 2002.

²³ *Taeschner F.* Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kırşehir // *Jäschke G.* (ed.). Festschrift Friedrich Giese. Lpz., 1941. S. 61–71.

²⁴ The main reasons for regarding the section on the disciples as a separate Appendix are formal (it has a separate introduction; all disciple descriptions follow more or less the same narrative pattern) and relating to contents (the section introduces some disciples as main deputies that had merely been mentioned in the main text,

According to the Appendix, Bektash sends his favorite disciple Jemal Seyyid to the place where a wolf would slay his mule (which happens to be in the region of Altıntaş); the *halife* Sarı İsmail flies (as a hawk) to Menteşe region where he converts the local Christians to Islam; similarly, Resul Baba, taking on the forms of a golden hind and a dove alternatively, converts Christians of the region of Altıntaş; and Pirab Sultan establishes a tekke in the Mevlevi stronghold of Konya. Most space in the Appendix is allotted to another of his disciples, Hajjim Sultan; he takes over the pre-existing dervish convent of Seyyid Ghazi and, in a subsequent episode, kills a dragon by spitting fire himself. These episodes in the Appendix once again emphasize the integrative powers of miracles and conversions, and, together with the Sarı Saltık episode mentioned in the main text of the *Velayetname*, logically explain the spread of the Bektashiyye to Western Anatolia and the Balkans by conversion, force and cooptation.²⁵

The *Menaqıbnâme* of Hajjim Sultan

Interestingly, this Appendix of the *Velayetname* of Hajji Bektash also mentions “the *menakıb* of Hajjim Sultan”, to which readers should have recourse for more details on Hajjim Sultan. In fact, Bektash’s aforementioned disciple, Hajjim Sultan, has his own hagiography which has come down to us. This book, which we will refer to as *Menaqıbnâme* in what follows, was edited and translated into German under the title of *Velayetnâme-i Hâjjim Sultân* by Rudolf Tschudi in 1914.²⁶ The text of the hagiography mentions that it was written by one Burhan Abdal, who appears in the work as a devoted servant of Hajjim.²⁷

As in the Appendix of Bektash’s *Velayetname*, Hajjim Sultan is introduced as a disciple and follower of Hajji Bektash. According to Hajjim’s own hagiography, however, Hajjim already joined Hajji Bektash while the latter was still in the presence of Ahmed Yasavi in Khorasan. When Hajji Bektash obtained the Sufi attributes from Yasavi and was sent out by Yasavi to Soluja Qarahöyük in Anatolia, Hajjim Sultan asked Yasavi for permission to accompany Bektash to Rum. Bektash, however, rejected this request. Then Hajjim addressed Hajji Bektash himself, but the latter still refused to take him and asked of what help Hajjim would be as companion (*yoldaş*). Hajjim answered that as his companion he would hit Bektash’s foot whenever he strayed from the path. Then Bektash gladly accepted him as companion and called him his cousin (*amm-zade*).²⁸ Before leaving, Bektash obtained a wooden sword from Yasavi. Then Bektash and Hajjim traveled from Khorasan via Mecca, Medina, Jerusalem and Kurdistan to Anatolia. It is obvious that these episodes in Hajjim’s *Menaqıbnâme* are based on the *Velayetname* of Hajji Bektash, with only slight

while it does not mention disciples like Sa’deddin who is dealt with in several episodes) and to function (spread of the movement by connecting to other places, yet mainly without Bektash’s personal involvement except as initiator). — A German translation of the Appendix is given by E. Gross (*Gross E. Das Vilâyet-Nâme des Hâğğî Bektasch*).

²⁵ Another independent appendix mentions the names and years of tenure of the first guardians of Hajji Bektash’s tomb (i.e. his first successors in what was to become the central dergah of the order). This section also mentions the care of Ottoman sultans for the tomb, and it ascribes the creation of the Ottoman Segban and Janissary troops to Hajji Bektash’s intervention. This pro-Ottoman appendix, no doubt of relatively late origin and only poorly interwoven with the previous sections, makes sense of the special relationship between the Janissaries and their Bektashi sheykh. Already in an earlier episode of the main text of the *Velayetname*, Hajji Bektash girds the founder of the Ottoman dynasty, Osman, and gives him a sword as well as a long conical hat that Osman would later pass on to his troops.

²⁶ Tschudi R. *Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, eine türkische Heiligenlegende, zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen*. B.: Mayer und Müller, 1914. Tschudi’s edition is based on a manuscript of 1175/1762.

²⁷ *Ibid.*, ed. S. 107/transl. S. 96.

²⁸ *Ibid.*, ed. S. 14/transl. S. 17.

adaptations; quite logically, the two enter Anatolia in the form of a double-headed dove. In later episodes Hajjim often performs the same miracles that Bektash does in his *Velayetname*; in fact one gets the impression that the disciple is put in his master's shoes, or that Hajjim is even merging with Bektash. At the same time, however, several elements point out a certain tension between Bektash and Hajjim in Hajjim's *Menakıbnâme*, which reveals itself already in Hajjim's avowed readiness to hit Bektash's foot if he strays from the straight path.

It is worthwhile to have a closer look at the function of Ahmed Yasavi in the two hagiographies. In Bektash's book the Yasavi episode is clearly meant to legitimize Hajji Bektash as a saint who later on, probably in Anatolia, accepts Hajjim as his disciple. This is a clear and classic story of how three generations of Sufis are connected by initiation. By contrast, Hajjim's *Menakıbnâme* is more complicated; while still representing Hajjim as Bektash's disciple, it provides Hajjim with a similar Khorasanian/Yasavian legitimacy, mainly by Yasavi's intercession to persuade Bektash to take Hajjim as his companion. As a result, the hagiography of Hajjim accords Hajjim a higher status than the one he enjoys in the Appendix of Bektash's *Velayetname*. Hajjim even appears as a peer [sic!] to Hajji Bektash, which is expressed by Bektash's calling him his cousin. In addition, the book ascribes to Hajjim an Alid genealogy equally valuable to that of Hajji Bektash.²⁹

Does this mean that the *Menakıbnâme* of Hajjim is just an adaptation of Bektash's *Velayetname*? While there are undeniably many similarities in both hagiographies, the matter seems to be not so easy. Taking into consideration that Hajji Bektash's *Velayetname* contains an open hint at Hajjim's own hagiography (*menakıb*), Rudolf Tschudi already concluded that a "Wunderbuch" of Hajjim Sultan must have existed at the time when the final version of the *Velayetname* of Bektash was written down.³⁰ More recently, the leading Turkish specialist on Bektashi and Qalenderi hagiographies, Ahmet Yaşar Ocak, even stated that Hajjim Sultan's *Menakıbnâme* should be regarded as being some twenty or thirty years older than the one of Hajji Bektash. Ocak based his argument on the observation that Ahmed Yasavi is dealt with more broadly in Hajjim's book than in the *Velayetname* of Hajji Bektash.³¹ Basically, the *Velayetname* of Bektash deals with Ahmed Yasavi only in the beginning, when Bektash obtains his spiritual education as well as his license from Yasavi.³² Hajjim's book, as we have seen, repeats this legitimizing story with the serious modification that it has Hajjim taking part in it as well. In addition, there are several other references to Yasavi in Hajjim's book, and this is probably what Ocak has in mind. In one episode Hajjim performs a miracle by procuring a well in the region of Qarahisar, and a local notable (*bey*) offers to build a convent (*asitane*) for Hajjim in that region. Hajjim,

²⁹ Ibid., ed. S. 3–5/transl. S. 4–5.

³⁰ Cf. Tschudi. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan. S. XI, who already asserted that a "Wunderbuch" of Hajjim Sultan must already have existed at the time when the final version of the *Velayetname* of Bektash was written down. Tschudi, however, did not make a distinction between the main text of Hajji Bektash's hagiography and its Appendices.

³¹ Ocak A. Y. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi // TDIA. Vol. 14. İstanbul, 1996. P. 472; cf. Ocak. Hacım Sultan, ibid., vol. 14. P. 505. In his "Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri" (İstanbul, 1983) Ocak based his argumentation on the fact that Hajjim Sultan's *Velayetname* mentions a person by the name of Osman, whom he identifies with Otman Baba, a Qalenderi sheykh who reportedly died in 1478 (P. 9). This argumentation is not convincing either, above all because a reference to Otman Baba (if it is really him who is alluded to in that episode) could have been integrated at any time, not just during or shortly after Otman's lifetime.

³² In the context of Bektash's arrival in Anatolia the *Velayetname* of Bektash also mentions that Yasavi gave a little demon (*dev*) to Hajji Bektash, which Bektash now confers upon Qaraja Ahmed, whose shrine it would guard after his demise; this, so the text continues, is the explanation why so many miracles happen in the tekke of Qaraja Ahmed today (on Qaraja Ahmed and his healing powers see below). The demon story is simply reiterated in Hajjim's *Menaqıbnâme*. In other episodes of Bektash's *Velayetname* the name of Yasavi is just mentioned without adding further information to the initial Khorasanian episodes.

however, declines this offer and explains that he cannot stay there because he had been sent out by Ahmed Yasavi to a place called Susuz in the region of Germiyan.³³

For Ocak, the repeated reference to Yasavi in Hajjim's *Menakıbnâme* provides evidence for his assumption that Hajjim's hagiography is older than Bektash's. His reasoning is obviously guided by the idea that one would have to expect more information on the Yasavi/Khorasani origin of the saints in the oldest hagiographies, and that this layer would later be superseded by Anatolian events. This, however, must not be the case. To begin with, there are no other sources that would give us any indication of real or alleged contacts between Ahmed Yasavi and his groups of followers and Hajji Bektash or any other Anatolian representatives of what would later be labelled the Bektashiyye. As Devin DeWeese has shown, the Central Asian Yasavian tradition as we know it is itself a construction of later centuries (heavily manipulated by rival Naqshbandi authors and misunderstood and distorted by the influential Turkish historian Fuad Köprülü),³⁴ and it seems that the available Yasavian sources from Central Asia do not mention any contacts with Anatolian sheykhs, let alone with sheykhs that were later included into the Bektashi tradition. We also do not know of any other Anatolian sources that would link Bektashi sheykhs to Yasavi, who supposedly lived in the late 12th century. As a result, the first mention of this alleged connection is found in our Bektashi hagiographies, which, probably dating from the late 15th or early 16th centuries, cannot be regarded as historical sources for events that allegedly took place some three centuries earlier in Central Asia. No matter whether there were links or not, the name of Yasavi must have been well known in Anatolia at the time when the vitae were composed, for the Bektashi hagiographies reveal great respect for him. It is obvious that the Yasavi episodes in both *Velâyetnâmes* serve the goal of legitimizing Bektash and Hajjim as Yasavi's disciples.³⁵ Even Hajjim's servant, Burhan, is reported as originating from Khorasan, where Hajjim appeared to him in a dream and told him to meet him in Anatolia.³⁶ In fact, the Khorasani background of the saints — with or without Yasavi — developed into a literary topos that occurs in one way or another in most, if not all, Bektashi hagiographies of all periods. For this reason a second reference to Yasavi in Hajjim's hagiography must not be regarded as an older layer of hagiography, but as reflecting a continuing need for legitimacy. In fact, the references to Yasavi (which never bear any historical information about that sheykh or his contacts to Anatolia) can even lead us to the opposite assumption: the more Yasavi, the later the source!³⁷

Another indication clearly suggesting that the *Menakıbnâme* of Hajjim Sultan is an adaptation of Bektash's hagiography concerns the investiture which Hajjim Sultan obtains in Anatolia from Hajji Bektash. Again, this story is crucial for the legitimation of Hajjim as

³³ *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 37/transl. S. 46. A third and fourth mentioning of Yasavi occur on ed. P. 40 and 59f. (transl. P. 48 and 69) where Hajjim informs other dervishes that Yasavi had sent him together with Hajji Bektash from Khorasan to Rum.

³⁴ See DeWeese D. The Mashâ'ikh, for a thorough critique of the current Western, Russian and Turkish perceptions of the Yasaviyya; *idem*. Iasaviia, in: *St. M. Prozorov* (ed.). Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar. Vol. 4. Moscow, 2003. P. 35–38. See also DeWeese's critical foreword to *Köprülü M. F.* Early Mystics in Turkish Literature. Transl., ed. Gary Leiser and Robert Dankoff. L.–N. Y. 2006. P. VIII–XXVII.

³⁵ DeWeese even regards the Yasavi stories in the Bektashi tradition as serving the goal of showing Bektash's superiority (Iasaviia, P. 37). However, while it is true that in the *Velâyetnâme*, Bektash performs several miracles that actually help Yasavi (or his son) in dangerous situations or save them, he is still depicted as being Yasavi's respectful disciple.

³⁶ *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 53/transl. S. 63.

³⁷ How fluid the Yasavi topos was can be seen from the fact that the above-mentioned Qarahisar episode contradicts the first Yasavi episode in the same book, where no mention is made of Yasavi sending out Hajjim to Susuz.

a sheykh in his own right, and thus for his inclusion in the Bektashi tradition. According to the Appendix of Hajji Bektash's *Velayetname*, Hajji Bektash girded Hajjim with a wooden sword, thus giving him the title of "executioner" of the *tekke*. Against Bektash's explicit admonition not to misuse the sword, Hajjim tests the power of his weapon and cuts a mule in two halves, whereupon Bektash punishes him by a curse that inflicts paralysis on Hajjim.³⁸ After the intercession of other disciples on Hajjim's behalf, however, Bektash revokes the punishment and makes Hajjim's arm (*kolu*) "open" (*açık*) again. This gave Hajjim the name of Qolu Achiq.

This story is also rendered in Hajjim's own *Menaqıbname*. Here, however, Hajjim offers an excuse — he claims he had to test the sword in order to understand its power — and Bektash does not punish him. Nevertheless Bektash gives him the name of Qolu Achiq. Interestingly, the reason for this name is not given, although the naming is still linked to the sword episode.³⁹ The comparison of these two versions shows clearly that the Appendix of Bektash's *Velayetname* offers the complete story, for only here the naming makes sense. The reason why the punishment was dropped in Hajjim's *Menakıbname* seems to be quite obvious: the strike with paralysis is a clear token of Bektash's limitless power over Hajjim. By omitting it, the hagiography elevates Hajjim's rank without generally denying Hajji Bektash's position as his sheykh.

Seyyid Ghazi in the *Velayetnames* of Hajji Bektash and Hajjim Sultan

The aforementioned episodes would indicate that, contrary to Ocak's assumption, Hajji Bektash's *Velayetname* and its Appendix came first, and thus served as model for the hagiography of Hajjim. However, the issue is still more complex. In the following I would like to look at another topic that occurs in both *Velayetnames*, that of Seyyid Ghazi. The Seyyid Ghazi narratives are of special interest because they reflect how the Bektashiyye expanded by taking over pre-existing *tekkes* of other dervish groups. The Seyyid Ghazi *tekke*, located in the village of Seyitgazi south of Eskişehir in northwestern Central Anatolia, is linked to the legendary Arabic hero Seyyid Battal Ghazi, whose adventures and fights for the spread of Islam are described in a popular epic (*destan*).⁴⁰ The *tekke* is a Seljuk foundation; it is not certain when exactly its dervishes began linking themselves to the Bektashiyye. As Suraiya Faroqhi has pointed out, in 935/1528–29 the *tekke* had 48 servants on its payroll and housed about two hundred sheykhs at that time; unfortunately the documents do not make clear whether it was a Bektashi center at that time or not.⁴¹ Some years later, in the mid-16th century, some "heterodox" dervishes of the *tekke* (called *ıyık* or *abdal* in the documents) were exiled or imprisoned by the Ottoman authorities.⁴² The fact that these persons are not explicitly linked to the Bektashiyye led Fuad Köprülü to the assumption that the Bektashis took over Seyyid Ghazi only after these events, in the second

³⁸ Bektash makes him *çolak*, which can either mean that he paralyzed his arm or that he made him one-armed.

³⁹ *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. P. 24–25/transl. S. 32–34.

⁴⁰ The Turkish epic tradition describes Seyyid Battal Ghazi as an Arab hero of the 9th century who fought the Byzantines and spread Islam by force in Anatolia. The *destan* stresses his Alid genealogy. Although he is not directly depicted as a saint like Hajji Bektash, he has the support of saints and prophets, and with their help he performs a number of miracles. See *Ethé H.* Die Fahrten des Sajjid Bathal: ein alttürkischer Volks- und Sittenroman. 2 vols. Lpz., 1871; *Melikoff I.* al-Battâl (Sayyid Battâl Ghâzi) // *EF*.

⁴¹ *Faroqhi S.* Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents // *Turcica* 13 (1981). P. 90–92.

⁴² *Şener C.* Osmanlı belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler. İstanbul, 2002. S. 26–27 (doc. of 24 Ramadan 966/30 June 1559, about an investigation against *ıyık*s living in Seyyid Ghazi).

half of the 16th or the early 17th centuries.⁴³ However, it cannot be ruled out that Seyyid Ghazi was a Bektashi *tekke* already before the mid-16th century, for it is possible that the mentioning of Bektashi links was generally avoided in warrants and other official documents to avoid confronting the Janissaries, who backed the Bektashi order.⁴⁴ Seyyid Ghazi was definitely controlled by Bektashi dervishes when the traveler Evliya Chelebi visited the place around 1648.⁴⁵ In the early 20th century the *tekke* still housed Bektashi dervishes.⁴⁶

In order to analyze the changes and adaptations of the Seyyid Ghazi stories in both *Velayetnames*, I suggest we look separately at the individual texts and fragments.

(1) *Seyyid Ghazi in the main text of Hajji Bektash's Velayetname*

The episode in the main text is short.⁴⁷ It claims that the place where Seyyid Ghazi was buried had been unknown until the mother of the Seljuk ruler 'Alâ' al-Dîn saw the site in a dream, whereupon she built a shrine (*mezar*) on that place.⁴⁸ However, people were still skeptical as to whether this was really his burial site. Then Hajji Bektash lent his authority to the new *mezar* by making a pilgrimage to the shrine, which dispersed all doubts. The narrative also recounts how Hajji Bektash is warmly received at Seyyid Ghazi by the spirits of hidden saints,⁴⁹ and how he then communicates with Seyyid Ghazi himself at the shrine. Before leaving, Bektash bites a stone at the entrance of the Seyyid Ghazi *tekke*, thus leaving an impression which can still be seen, as the hagiographer tells us.

(2) *Seyyid Ghazi in the Appendix of Hajji Bektash's Velayetname*

The Seyyid Ghazi *tekke* is dealt with in more detail in the section on Hajji Bektash's disciple Hajjim Sultan in the Appendix.⁵⁰ According to the Appendix, the hero Seyyid Ghazi had himself predicted that one day a disciple of Hajji Bektash by the name of Qolu Achîq Hajjim Sultan would settle down in the region where he was going to be buried. As long as the exact place of his tomb was still unknown, Hajji Bektash used to conduct memorial celebrations (*mehyâ'*) in Seyyid Ghazi's honor in his own *tekke* in Soluja Qarahöyük. This is followed by a repetition of the above mentioned story, telling how the burial site was discovered by the Sultan's mother. Hajji Bektash's confirming pilgrimage is also mentioned, but without details.

The main part of this section describes Hajjim Sultan's trip to Seyyid Ghazi and the events connected to it. Approaching the *tekke* with his followers, he is welcomed by the spirit of Seyyid Ghazi who appears to him in the form of a stag. The arrogant dervishes residing in the *tekke*, however, do not pay due attention to Hajjim, their guest. By performing a *semâ'* dance in the *tekke*, Hajjim then kills several of them with the hem of

⁴³ Cf. *Köprülü F. Abdal* // Türk halkedebiyatı ansiklopedesi. Ortaçağ ve yeniçağ Türklerinin halk kültürü üzerine coğrafya, etnoğrafya, etnoloji, tarih ve edebiyat luğatı. Vol. 1. İstanbul 1935, esp. S. 30–35; *Faroqhi S.* Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826). Wien, 1981. S. 42.

⁴⁴ Cf. *Faroqhi*. Der Bektaschi-Orden. S. 44 and 91.

⁴⁵ *Chelebi E.* Seyâhatnâme. İstanbul 1314/1896–97. Vol. 3. P. 13.

⁴⁶ *Wulzinger K.* Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens (Beiträge zur Bauwissenschaft 21). B., 1913, S. 10; *Menzel Th.* Das Bektâsi-Kloster Sejjid-i Ghâzi / Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Vol. 28, No. 2 (1925). S. 92–125.

⁴⁷ *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 83v–84r and fols. 85r–85v. The narrative is interrupted by another episode which has no visible connection to the Seyyid Ghazi topic (84r–85r). In the confused facsimile of *Gölpınarlı's* edition the folios are located on pages 228 and 211.

⁴⁸ This episode, probably with reference to the Seljuk sultan 'Ala' al-Din Kay-Qubad (reg. 616–34/1220–37), is also found in the *destan* of Seyyid Battal Ghazi; cf. *Ethé*. Die Fahrten. Vol. 1. S. 213.

⁴⁹ *batın erenleri*, referring to the topic of the legendary forty Abdal in hiding (*ghayba*). Cf. *Goldziher I.*, *Kissling H. J.* Abdâl // *EF*.

⁵⁰ *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 148r–152r.

his whirling garment. In response, the evil sheykh of the *tekke*, Qara Ibrahim, has all the weapons of the guests thrown into the huge oven (*tennur*) of the convent, whereupon they melt. Hajjim Sultan orders his servant Burhan Abdal to climb into the oven and take the red-hot items out, which Burhan achieves in a miraculous way. Hajjim then curses the sheykh Qara Ibrahim, who as a consequence is killed by a thunderbolt crashing down from the sky. On the request of Ibrahim's wife, Hajjim blesses her innocent son Hasan.

(3) *Seyyid Ghazi in Hajjim Sultan's Menaqibname*

This is the most detailed account on Seyyid Ghazi. It begins with Bektash sending out Hajjim to a place called Susuz in the region of Germiyan [the place which had already been announced to Hajjim by Yasavi]. Bektash also foretells that Hajjim would take 1,001 oxen from the region of Menteşe to the shrine of Seyyid Ghazi, where he would open an *'imaret*, that is, a soup kitchen for guests of the convent.⁵¹ This narration is located quite early in the hagiography (*Tschudi*. Ed. S. 23). It is followed by several episodes and miracles of various contents that seemingly have little to do with Seyyid Ghazi. However, this whole line of miracles is directed towards Seyyid Ghazi, and the latter's name is mentioned several times. Hajjim remembers his obligation (i.e., to go to Seyyid Ghazi) and meets other dervishes who would accompany him on that pilgrimage (58–59); after a miracle performed by Hajjim (a father is desperate because he has no sons, so Hajjim transforms his daughter into a young man),⁵² grateful people from Menteşe bring Hajjim the 1,001 oxen that he is destined to bring to Seyyid Ghazi (68); Hajjim summons his dervishes to bring new life to Seyyid Ghazi (70); during his fight against a dragon Hajjim recollects that he had once been fighting together with Seyyid Ghazi against unbelievers (75); Hajjim and his dervishes finally approach the convent of Seyyid Ghazi (76), and in the *tekke* he performs further miracles (76–84). These miracles are quite the same as those ascribed to him in the Appendix of Bektash's *Velayetname*: the greeting by Seyyid Ghazi in the form of a stag, the arrogant behavior of the dervishes, a miracle to assert Hajjim's authority (in this case, the Seyyid Ghazi dervishes are not killed, but expelled),⁵³ the oven miracle of his disciple Burhan (here, however, simply as a probation, with no mention of weapons), and finally the curse and the thunderbolt killing Qara Ibrahim, whose son is then adopted by Hajjim. The feast starts, and the oxen are sacrificed. Then Hajjim bites into the stone at the entrance of Seyyid Ghazi's shrine. Finally he instructs an erudite person in Sufism and makes him his deputy at Seyyid Ghazi.

Comparing the Seyyid Ghazi sections in all three texts, it is obvious that Bektash's *Velayetname*, including the Appendix, had served as the main source for the narration in Hajjim's *Menakibname*. Hajjim's hagiography not only takes up Seyyid Ghazi as a key element, it even takes Seyyid Ghazi as the guiding thread for the whole line of narration. It also introduces some new elements, but in general remains within the frame of what is told in Bektash's *Velayetname*. Characteristically, it is not Hajji Bektash who marks the convent for himself by biting into the stone, but Hajjim.⁵⁴

⁵¹ *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 23/transl. S. 30. Strikingly, this story contradicts the Khorasanian episode mentioned earlier, in which it was Yasavi who announced to Hajjim his final place of destination.

⁵² Actually he performs this miracle by spending several nights with her; *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 62–66, transl. S. 72–77.

⁵³ Hajjim Sultan takes seat on the prayer rug of Seyyid Ghazi, and as he performs a miracle (his sword three times goes out of the scabbard and reenters it, which is taken as a confirmation that the person sitting on the rug is a descendant of the prophet Muhammad — and thus entitled to leadership), Qara Ibrahim's dervishes run away in fear (*Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 151rv; S. 171/4–170/1).

⁵⁴ According to Evliya Chelebi's mid-17th century report of the Seyyid Ghazi compound it was another Bektashi shaykh, Gizlije Baba from Khorasan, who bit into the marble stone at Seyyid Ghazi's threshold; *Seyahatname*. İstanbul, 1314/1896–97. Cilt 3. S. 14.

At the same time Hajjim's hagiography omits a number of elements from the Appendix that testify to Hajji Bektash's priority at Seyyid Ghazi. Most importantly, it does not mention that the establishment of Seyyid Ghazi's *mezar* goes back to Hajji Bektash. Furthermore it also lacks Seyyid Ghazi's prediction that *a disciple of Hajji Bektash* would settle down in the vicinity. Instead, Hajjim even defines himself as an old comrade in arms of Seyyid Ghazi, that is, as equal in rank.

There can thus be no doubt that Hajji Bektash's hagiography served as a model for the *Menakıbnâme* of Hajjim, and therefore must be regarded as an earlier source. However, we should keep in mind that its Appendix contains a direct hint at the *menaqıb* of Hajjim Sultan, that is, at Hajjim's hagiography (which, however, at that point may not yet have assumed the final written form). While this hint may just be a late addition, it nevertheless indicates that the two hagiographies developed in mutual contact. It is therefore legitimate to ask whether Hajjim's *Menakıbnâme* could not also have exerted some influence on Bektash's book. Could the Appendix of Bektash's *Velayetname* be regarded not only as a blueprint for, but also as a response to Hajjim's *Menakıbnâme*?

We have seen that the general aim of Hajjim's *Menakıbnâme* is to depict Hajjim as an independent saint, and that it therefore tends to downplay the authority and influence of Hajji Bektash on him; this is mainly achieved by pronouncing the legacy of Ahmed Yasavi and Seyyid Ghazi. If the Appendix of Hajji Bektash's *Velayetname* was a response to Hajjim's claims for independence, then we would have to expect in it elements that reassert Bektash's preeminence and superiority. If such a response occurred, it could probably be detected by comparing the Seyyid Ghazi references in the main text of Bektash's *Velayetname* to those in its Appendix. Also, these "responses" would have to be missing in the text they responded to, namely, in Hajjim's book.

In fact, there is only one element that fits this description. The Appendix mentions memorial ceremonies (*mehyâ*) for Seyyid Ghazi which Hajji Bektash conducted at his own tekke before the burial site was discovered.⁵⁵ These ceremonies are not mentioned in the main text of Bektash's *Velayetname*. Ocak identifies the *mehyâ* celebrations with the *muharrem matemi*, i.e. the commemorations for Hüseyin, the son of 'Ali. According to 16th and 17th century European travel accounts, several thousands of dervishes gathered at Seyyid Ghazi at these occasions, consuming opium, singing, dancing and cutting their limbs in a state of ecstasy.⁵⁶ As Suraiya Faroqhi has pointed out, documents show that the annual *mehyâ* ceremonies were connected to a fair at which parts of the *tekke*'s agricultural produce were sold. They were forbidden in the mid-16th century in the context of the repression of extremist dervishes (*ıyıks*), but were still held around 1600.⁵⁷ In the light of the conflicts around the tekke and its *mehya*, its mentioning in Bektash's *Velayetname* can be seen as a defense of the ceremony, but as we do not know when the *mehyâ* was introduced this does not give us a clue to the time when the *Velayetname* was written, or when the *tekke* actually fell into Bektashi hands. Another remarkable feature in the Appendix is that it repeats the whole story of Bektash's role in establishing the site of Seyyid Ghazi's shrine with the same words as in the main text. Both elements, the new features as well as the blind repetition of the old, can be regarded as a device to underline Bektash's priority at Seyyid Ghazi against the *Menakıbnâme* of Hajjim. While these two elements appear to be responses to Hajjim's hagiography, a definite answer to this riddle cannot be given until more manuscripts are compared, and, above all, until we possess a critical edition of Hajji Bektash's *Velayetname*.

Another important aspect that has hitherto escaped the scholars' attention is the relationship of the two *Velayetnames* towards scriptural Islam. In Hajji Bektash's

⁵⁵ See de Jong F. Mahya // *Eİ*.

⁵⁶ Ocak. Osmanlı imparatorluğu'nda marjinal sûfilik. S. 170–172.

⁵⁷ Faroqhi. Seyyid Gazi Revisited. P. 96–97.

Velayetname there is a clear tension between the saint on the one hand and mollahs, muftis, and qadis on the other; in several episodes Hajji Bektash leads the devotional zeal of hypocritical mollahs ad absurdum (for example by making their ablution water blood-red), and people accuse him for not fulfilling the ritual prayers. Hajji Bektash exceeds in supererogatory fasting, but not in fulfilling his prayer duties. The Quran is mentioned only once in Bektash's hagiography, when his disciples recite from it immediately before Bektash's own demise. By contrast, Hajjim, in his *Menakibname*, is depicted as a strict adherent to the ritual prayers. He or other personalities from his hagiography quote verses from the Quran at least a dozen times, and in one instance even a hadith is rendered. At Seyyid Ghazi, Hajjim instructs the new sheykh in "*shariat, hakikat, tarikat and marifat*", underpinning that Sufism is not in opposition to Islamic law; and his disciple Burhan — the supposed author of the hagiography — is described as carrying books with him,⁵⁸ presumably of religious content. Remarkable for an Alevi saint, Hajjim even has regular conversation with the Prophet Muhammad in dreams. It would be no exaggeration to say that Hajjim's hagiography appears as a "Sunnitized" form of Bektash's type of narratives; references to the Shi'i Imams do not alter this impression.⁵⁹ This circumstance may lead to the assumption that Hajjim's *Menakibname* dates not from the 15th century, as Hajji Bektash's probably does, but from the mid- or late 16th century when Bektashi convents — as well as Seyyid Ghazi — were under severe pressure from the state to conform to Sunni standards. However, these questions can only be discussed after a thorough examination of the manuscript evidence.

For the time being, it is clear that Hajjim's *Menakibname* is not just a copy of Bektash's hagiography or another Appendix. It not only continues the Bektash hagiography but also modifies it, and as we have seen it is not impossible that it had repercussions on Bektash's *Velayetname* itself. What is important is that the two *Velayetnames* are intertwined; we must assume that the compilation of the traditions developed in interaction. The compilers of both texts had to adjust their stories to one another in order to keep up the link between the two saints: Hajjim Sultan cannot replace Hajji Bektash completely, for he needs him for his spiritual legitimacy, and Bektash needs Hajjim for the spread of his movement. Given the assumed 15th or 16th centuries origin of these sources, the two hagiographies give us some insight into "hagiography in the making", and reflect the ongoing integration of the Bektashiyye as a broader movement.

Interestingly, both *Velayetnames* also deal with the important question of whether the tradition of Hajji Bektash is based on blood lines, as Alevi dedes and the Bektashi Chelebis would claim, or merely on spiritual initiation, as celibate Bektashi *dedebabas* would argue. According to Bektash's *Velayetname*, Bektash lived in the house of a woman by the name of Qadinjq who, it seems, was still married to another man.⁶⁰ Qadinjq was the first to serve Hajji Bektash, witnessed many of his miracles, and had the habit of drinking the water that he used for his ablutions. Once a drop of blood had fallen from Bektash's nose into that water. Qadinjq, though forbidden by Bektash to do so, drank the water, with the result that she became pregnant. She bore him three sons, one after another, to whom Bektash gave the names Habib, Hızır Lalam, and Mahmud. Bektash refers to them as *yurt*

⁵⁸ For ritual prayers see *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 41/transl. S. 49, 50 (59), 51 (61), 63 (73), 70 (80); the Prophet in dreams: S. 38–39 (47), 44 (52f), 49 (58), and cf. 73f. (84); recitations and quotations from the Quran: S. 22 (28), 26 (34), 26 (35), 42 (51), 43 (52), 49 (58), 57 (66–67), 57 (67), 65 (74), 66 (75), 69 (79), plus various places where the Quran is just mentioned; the hadith: S. 48 (57); Burhan's books: S. 59 (68). In one episode people build a mosque for Hajjim (S. 56/66).

⁵⁹ Cf. *Tschudi*'s ed. S. 3 (transl. S. 3), 4–5 (4–5), 7–8 (8–10), 10–11 (12–13), 14 (16), 21 (27–28). In addition, Bektash, Hajjim and also Yasavi are often explicitly mentioned as belonging to 'Ali's family.

⁶⁰ *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fol. 52r (S. 216/2)

ğlu, which can be understood as “adopted sons”.⁶¹ According to a spiritual testament of Bektash (*vasiyyet*, described in a second appendix to the *Velayetname*), Hızır Lalem was to become custodian (*türbedar*) of the *tekke* for 50 years, to be followed by his son Mürsil for 48 and his grandson Yusuf Balı for another 30 years.⁶² The *Velayetname* thus describes the emergence of the Chelebi dynasty of chief dervishes that were obviously “from his blood”, and at least on one occasion does the *Velayetname* refer to later heads of the *tekke* as Chelebis, i.e. to the historical lineage that has been claiming leadership of the Hajji Bektash *tekke* until our days.⁶³ The peculiar construction of the conception miracle, however, still leaves room for the opinion that Hajji Bektash remained a bachelor (*mücerred*).

On the issue of dervish families the *Menakıbnâme* of Hajjim Sultan is more explicit than that of Hajji Bektash. Hajjim Sultan takes as his wife an eighty-year old woman who has proven her belief in him, and the hagiography is quite outspoken in describing how Hajjim Sultan “jumps” over this woman. As a result, the old woman gives birth to a son, called Osman, whom Hajjim Sultan later sends to Germiyan in order to build a *tekke*.⁶⁴ The name of Osman’s son, Chaqır Chelebi, again reminds us of the Chelebi dynasty of the Hajji Bektash *tekke*, and places Hajjim’s offspring on a similar level to that of Bektash. The Appendix of Hajji Bektash’s *Velayetname* has basically the same story, but does not mention the high age of the woman, thus taking away the miraculous character of Hajjim Sultan’s impregnating her. Also, it introduces a new element by claiming that Osman led the life of a highway robber before he at last turned to spirituality.⁶⁵ Again, the Appendix safeguards Hajji Bektash’s and his family’s precedence.

Judging from the great number of existing manuscripts of Hajji Bektash’s *Velayetname* (probably most of them being in private possession of dedes), this book was read at various places, and it wove these sites into the Bektashi network of *tekkes*. Interestingly, this integrative force of the *Velayetname-i Hajji Bektash-i Veli* is still at work today: it is reflected in the various popular editions that the book has seen in recent years.⁶⁶ By contrast, the *Menakıbnâme* of Hajjim Sultan (whose shrine is venerated in Hacım Köyü, formerly Susuz, near the city of Uşak in Western Anatolia)⁶⁷ survived only in few manuscripts, and to the best of my knowledge it has never been published or even re-narrated in Turkey. Although the figure of Hajjim Sultan plays a role in the Alevi ritual,⁶⁸

⁶¹ *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 67r–68r (S. 201/4 followed by S. 208/1–3); cf. *Gross*. Das Vilâyet-Nâme des Hâğgî Bektasch. S. 118.

⁶² *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 158v–159r (P. 167/3–4)

⁶³ Lists of Chelebi dervishes and of the *mücerred dedebabas* (who resided side by side in the Pirevi) provides *Rif’at*. Mir’ât al-maqaşid, 182–188. For the struggle between Chelebis and dedebabas over the dergah and especially its material resources see *Birdoğan N. Çelebi Cemalettin Efendi’nin savunması* (Müdafaâ). 2nd ed. İstanbul, 1996. In recent times the Chelebi branch (*kol*) of the Bektashiyye has been represented by members of the Ulusoy family.

⁶⁴ *Tschudi*. Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan, ed. S. 85–90. Ocak identifies this Osman with another famous Qalenderi/Bektashi saint, Otman Baba (Hacım Sultan, 505).

⁶⁵ *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fols. 150r–151r (S. 171/2–4). The Appendix also mentions that Osman became the head of the *tekke* of Hajjim Sultan, without saying where this *tekke* is.

⁶⁶ Most modern Turkish popular editions are based on *Gölpınarlı*’s re-narration, which they misunderstand as an edition. See for example *Hacı Bektaş Veli*. Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli), ed. Esat Korkmaz. İstanbul: Ant, 1995; *Hacı Bektaş Veli*. Vilâyetname. İstanbul: Karacaahmet Sultan Dergahı yayınları no. 6, 2001); even a French translation is based on *Gölpınarlı* (Villayet Nâme [sic]. Le livre des amis de Dieu, Huncar Hadj Bektaş Veli. Traduit du turc par Ahmed Kudso Erguner et Pierre Manéz. P., 1984). Unfortunately, *Sefer Aytekin*’s Vilâyatname-i Hacı Bektaş-i Veli (Ankara, s.a., but most probably dating from the 1950s) has not been available to me.

⁶⁷ *Faroqhi* S. Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826). Wien, 1981. S. 27; *Ocak*. La révolte de Baba Resul. P. 94.

⁶⁸ Traditionally the *meydan taşı* in the convent or *cem evi* is linked to Hajjim Sultan; it is the place where, before the *cem* ritual, sinners receive their punishment; cf. *Korkmaz E*. Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık terimleri sözlüğü. 2nd ed. İstanbul, 1994. S. 242. This, of course, goes back to his girding with the wooden sword to

Alevi authors are seemingly not very interested in his hagiography, perhaps because the doublings with Bektash's hagiography are too blatant. Obviously Hajjim Sultan could not replace Hajji Bektash, but was neutralized by the latter's "parental" tradition.

The *Tekke* of Demir Baba in Bulgaria⁶⁹

As a result of *tekke* takeovers, the Bektashiyye emerged as a loose network of independent centers, many of which had distinct pre-Bektashi traditions. However, hagiographies certainly had an important function in emphasizing the commonalities of the local *tekkes*, mainly by the presumed Alid and Khorasanian origin of the *erenler* and their movement, but also by the type of saints they represented and the miracles that were reported from them. In addition, Hajji Bektash figures in most Bektashi hagiographies in one way or another. Most commonly he is remembered in episodes relating to the origin of the local saint or *tekke*, thus providing a source of legitimation. A special case is the *Velayetname* of Veli Baba, which is a collection of traditions not of one, but of a family of Velis from a *tekke* in Ulugbey near Senirkent and Isparta (South West Anatolia). It seems that the book was written down in its present form at the turn of the 20th century, for an appendix mentions the *tekke's* dervishes until 1312/1894. What is remarkable is that in one short episode Hajji Bektash appears in the *tekke* and invests a new *halife* as the head of the *tekke*. This episode, however, is not related to the founding of the *tekke* or to a Bektashi takeover, as in the Seyyid Ghazi stories; rather, the context makes it clear that it pertains to events in the 19th century. It is well documented that at least since the early 17th century the Chief Dervish (*sejjade-nishin*) of the Chelebi family in the central Hajji Bektash *dergah* in Hajji Bektash claimed the right to determine the candidates for the leading position in other *tekkes*;⁷⁰ the story thus seems to reflect the interference of the mother convent in matters of local succession.⁷¹

To be sure, the Bektashi tradition has been too heterogenous to develop collective hagiographies, a genre which is well represented in other Sufi brotherhoods. In fact, it is hard to imagine how a hagiographer would bring into one volume all these powerful velis with their claims to ultimate authority.⁷² However, as the example of the *Veli Baba Velayetnamesi* shows, there are Bektashi hagiographies that describe families of saints, and there are also *Velayetnames* that describe several interconnected *tekkes* of one area. An example of this type is the *Velayetname* of Demir Baba, a Bektashi saint from the Deliorman region in northeastern Bulgaria. The book has been edited in the form of a transcription in the modern Turkish alphabet by Dr. Bedri Noyan Dedebara.⁷³ According to Noyan, his

perform the office of executioner (*meydanın celladlığı*, as mentioned in the *Velayetname* of Hajji Bektash; *Gölpınarlı*. Vilâyet-Nâme, fol. 146v/P. 173/3). Today Hajjim is also linked to education (<http://www.basakli.com/Hacim%20Sultan.htm>, Jan. 9, 2006).

⁶⁹ I would like to express my sincere gratitude to Veysel Bayram (Razgrad) for his tremendous hospitality and help during our tour to the *tekkes* of Demir Baba, Aqyazılı Sultan, and to the site of the former Sarı Saltıq *tekke* in April 2004.

⁷⁰ *Faroqhi*. Conflict, Accomodation. P. 174ff.; *idem*. The *Tekke* of Hacı Bektaş. P. 197f.

⁷¹ Doç. Dr. *Bedri Noyan Dedebara* (ed.). *Veli Baba menakıbnamesi*. 3rd ed. İstanbul, 1996. P. 170f. However, the passage of the text in question is confusing even to the editor, who believes that the manuscript had been manipulated here.

⁷² It could be argued that the task of "gathering of the saints" has been performed by Dedebara Dr. Bedri Noyan, to whom we owe the edition of many individual Bektashi hagiographies. At the same time Noyan also tried to write a synthesis of the Alevi-Bektashi tradition in his multi-volume) "Bütün yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik" (İstanbul: Şahkulu Sultan Dergahi, vol. 1: 1998; vol. 5: 2002). Noyan died in 1997.

⁷³ Doç. Dr. *Bedri Noyan* (ed.). *Demir Baba Vilayetnâmesi*. İstanbul: Can Yayınları. The edition available to me mentions on the title back page that the first edition was published in 1976. This seems to be a mistake, for Noyan mentions in the colophon that he finished the transcription into the Latin alphabet in 1984. I therefore assume that

source was a manuscript of 1948/49 which was based on a copy dated 1239 (1823–24); the latter, in turn, had allegedly been copied from a manuscript produced in 1029 (1619).⁷⁴ A second manuscript, seemingly dating from 1129 (1716–1717), has been available as a photocopy to the Bulgarian scholar Nevena Gramatikova who described the *Velayetname* in an article.⁷⁵ As it seems, all extant manuscripts are kept in private possessions.

The *Velayetname* of Demir Baba begins with the life of Aqyazılı Sultan. Aqyazılı Sultan is regarded as a disciple of Otman Baba, a famous *abdal* of the mid- to late 15th century who is buried in Haskova, Bulgaria (and who is the hero of a distinct *Velayetname*).⁷⁶ In Demir Baba's hagiography, Aqyazılı Sultan is depicted as the foremost Bektashi sheykh of the time of Sultan Süleyman (1520–66). During his frequent travels one of his disciples by the name of Hajji carries Aqyazılı on his back. While Hajji is dedicated to live a celibate life as Aqyazılı's devoted servant, the latter orders him to marry, and foretells him that he would have a son who would become a great saint. Hajji has to obey and marries; in the longstanding dispute between the celebrarian Bektashis and the family *dedes*, this *Velayetname* obviously sides with the families. The marriage ceremony is conducted in one of the Alevi villages in the presence of many saints.⁷⁷ The young Demir Baba, offspring of Hajji's marriage, accompanies Aqyazılı and Hajji from *tekke* to *tekke*, where he meets several local saints and obtains his spiritual education and initiation. Demir Baba's book mentions all kinds of rituals, ceremonies and spiritual ranks, so that it might also have served as a guidebook for Alevi ritual life in the region.⁷⁸

After this Bektashi education, Demir Baba becomes known not only as a sheykh, but also as a ringer (*pehlivan*). Several stories describe him as a powerful warrior-dervish who fights the unbelievers. In one episode he brings down an approaching cavalry of unbelievers by emitting a yell which makes the horses throw off their riders. As in the case of Hajji Bektash and Hajjim, Dede Baba has miraculous power over animals. In one story he is invited to the land of the Tatars (obviously the Dobruja or the Crimean lands, for Demir Baba enters the country after just swimming through the Danube river), where he kills a dragon with a gun.⁷⁹ When the king of Muscovy (i.e. Russia) hears of Demir Baba's

the first edition was published either in 1986 or in 1996. — It seems that Noyan has largely preserved the wording of the original. A modern Turkish version recently published by Hakkı Saygı (*Saygı H. Demir Baba Velâyetnâmesi*. İstanbul, 1997), underlines the importance of the Demir Baba hagiography for the Alevi Turks of Bulgaria.

⁷⁴ *Noyan*. Demir Baba Vilâyetnâmesi. S. 28.

⁷⁵ *Gramatikova N.* Zhitieto na Demir Baba i sizdavaneto na rikopisi ot miusulmanite ot kheterodoksitatecheniia na islama v severoistochna Bilgaria (izvor za kulturnata i religioznata im istoriia) // *Rositsa Gradeva, Svetlana Ivanova* (eds.). Miusiulmanskata kultura po bilgarskite zemi: Isledvania. Sofia, 1998. S. 400–435. It seems that the Turkish edition of Noyan was not known to Gramatikova.

⁷⁶ See *Şevki Koca* (ed.). *Odman Baba Vilâyetnamesi: Vilâyetname-i Şâhi Gö'çek Abdal*. İstanbul, 2002. Otman (Odman) Baba is depicted as an *abdal* who lived during the time of Mehmed II, and this sultan appears in several episodes. The reportedly unique manuscript of the *Velayetname* of Otman Baba stems from 1759. Halil Inalcik regards the *Velayetname* of Otman Baba as an authentic account of the Baba's life, and thus different from the "stereotyped stories common to such hagiographic literature"; *Inalcik H.* Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnamesi // *Inalcik H.* The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays in Economy and Society. Bloomington, 1993. P. 19.

⁷⁷ *Noyan*. Demir Baba Vilâyetnâmesi. S. 63–66; *Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 408, 416–419. Interestingly, Babinger notes that the local population calls Demir Baba's father "Ali Dede from Khorasan", and obviously he was not aware of the existence of a written hagiography; *Babinger F.* Das Bektaschi-Kloster Demir Baba // *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, No. 34 (1931). S. 89.

⁷⁸ *Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 416–421. By contrast to the *Velayetname* of Hajji Bektash (but not to that of Hajjim Sultan), Demir Baba's book emphasizes abdest and prayer, and not only Allah and Ali, but also Muhammad is invoked at several occasions. Curiously, in one instance Demir Baba even establishes a substantial *vakıf* for the Muslims of Medina (*Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 423).

⁷⁹ *Noyan*. Demir Baba Vilâyetnâmesi. S. 92; *Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 422.

success in the land of the Tatars, he invites the saint to kill another beast that is devastating his own country. Demir Baba accepts the invitation, saying that evil-doers have to be punished wherever they are. The king is so despaired that he is even ready to sacrifice himself to the dragon, but Demir Baba saves his life by binding him. In the meeting with the dragon Demir Baba has butterflies (*kelebek*) settle down on the dragon's eyes, so that Demir Baba is able to catch the long tongue of the blinded monster with an animal trap or net. After a short dialogue with the dragon the saint kills it. Overwhelmed with gratitude, the king falls to Demir Baba's feet and thanks him with enormous presents of gold, cattle, and slaves.⁸⁰ In this story it is Christians whom Demir Baba saves, and the episode is based on commonalities between Muslims and Christians. When asked by the Christian king to what faith he belongs, Demir Baba says that he belongs to the *millet* of Abraham, thus pointing out the common prophetic background of Islam and Christianity.⁸¹

The region of Deliorman has been inhabited by Muslims as well as by Bulgarian Orthodox Christians, and the local saints, it seems, have always been a matter of contention between the two confessions. Yet what seems like a ferocious struggle over sacred spaces, symbols, and salvation can also be regarded as a form of common ground between the two communities. Located in a forested valley, the miracle-producing sites of the Demir Baba *tekke* — a cavity in the sarcophagus one would squeeze one's hand into, a stone bench to lie on, a hole in a stone wall to creep through, a well to drink from — have been attractive to Muslims and to Christians. As Hasluck pointed out, many shrines in Rumelia were in use simultaneously by Christian and Muslim communities, in which cases the saint was referred to by a Muslim as well as a Christian name.⁸² As for the Demir Baba *tekke* we know that in 1930 the crescent on top of the cupola had a cross underneath.⁸³

Yet besides the religious dimension the contest over Demir Baba's shrine has still another side, which is connected to national sentiment. Located near Sveshtari (Mumcular in Turkish), to the northwest of the town of Ispirikh in the district of Razgrad, the *tekke* is at a distance of just a few hundred meters from ancient burial mounds (*kurgans*), some of them as high as 21 meters. Bulgarian archeologists have carried out extensive excavations not only on and around the qurgans, but also near the *tekke* and it seems even in its inner court.⁸⁴ Its close proximity to the burial mounds has led some scholars to the assumption that Demir Baba's *tekke*, which dates most probably from the 16th century,⁸⁵ had in fact been built directly on the ground of a Bulgarian sanctuary, or even on the burial site of the Proto-Bulgarian Khans Asperukh (d. in 700), the founder of the first Bulgarian empire, or Omurtag (reg. 814–31). This argumentation, which first came up in the early 1900s,⁸⁶ does not seem to have found any support from archeological facts. Quite understandably, it is also vehemently rejected by the local Turkish population. The Turks of Bulgaria were subjected to discrimination and serious reprisals through almost the whole of the 20th

⁸⁰ *Noyan*. Demir Baba Vilayetnâmesi. S. 94–97; *Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 423f.

⁸¹ *Noyan*. Demir Baba Vilayetnâmesi. S. 95. *Gramatikova* (Zhitieto na Demir Baba. S. 424) does not see the religious meaning of millet, which she understands as pertaining to the ethnic origin and renders as "people" (*narod* in Bulgarian).

⁸² *Hasluck F. W.* Christianity and Islam under the Sultans. Ed. by Margaret M. Hasluck. 2 vols. Oxf., 1929.

⁸³ *Babinger*. Das Bektaschi-Kloster Demir Baba. S. 91; *M. Türker*. Demir Baba tekkesi üzerine bir araştırma // *Yol: Bilim-Kültür-Araştırma*. № 11, Mayıs-Haziran 2001. S. 7. Türker mentions that the crescent-cross was taken down in 1928, but Babinger still saw it in place on his trip in early 1930.

⁸⁴ *Türker*. Demir Baba tekkesi. S. 3–6.

⁸⁵ *Babinger*. Das Bektaschi-Kloster Demir Baba. S. 92; *Türker*. Demir Baba tekkesi. S. 6.

⁸⁶ See the references in *Gramatikova*. Zhitieto na Demir Baba. S. 430.

century well into the late 1980s,⁸⁷ and they see their ethnic and cultural identity endangered by Bulgarian nationalism. This contest over shrines between Bulgarians and Alevi is also reflected in the hagiographies themselves, and produces curious results at times. In his edition of the *Demirbaba Velayetnamesi*, Noyan reports that the Bulgars brought their claim against the Demir Baba *tekke* before a Bulgarian court. In order to prove the Turkish origin of the complex, the Muslim side is said to have come up with a copy of the *Velayetname* of Demir Baba, which the court indeed accepted as a proof. Another story has the University of Sofia conducting a bone analysis of the remnants of the person buried in the Demir Baba shrine, which produced evidence that the person must have been of an enormous stature. This, according to the argumentation of Muslims/Alevi, is a clear proof in favour of Demir Baba, for he is described by local tradition as a powerful ringer.⁸⁸ As they are mentioned in the introduction to the hagiography, these stories — no matter whether they have any factual background or not — create a new link between the saint of the past and the Alevi present, and it can well be argued that they are in the process of becoming part of the hagiography itself — just as the various appendices of Hajji Bektash's *Velayetname* now form part of the work as a whole.

Yet Bektashi shrines in Bulgaria have indeed changed hands several times in history. This can be illustrated by the example of the shrine of the aforementioned Aqvazılı Sultan in Batova, which also boasted a huge and very solid outhouse for pilgrims. Reportedly this complex was destroyed by the Russian army in 1829.⁸⁹ The subsequent wars and Bulgarian independence resulted in the expulsion or emigration of most of the local Muslim population, and of the Bektashi dervishes with them.⁹⁰ Obviously by 1910 the *tekke* was taken over by Christians, and the tomb identified with that of St. Athanasius.⁹¹ After the Second World War the shrine was declared an architectural monument and taken under control of the state, thus becoming a kind of neutral ground. Some elderly representatives of the local Muslim population told us in 2004 that they remember the place still being in use by Muslims at the occasion of feasts, as well as by Roma. Today, the renovated *tekke* is still administered as a monument of architecture. The Bulgarian custodians, however, have removed all items that would remind of its Muslim past; instead, the chamber is full of Christian icons, candles, and wooden Easter eggs. This, however, does not deter Alevi pilgrims from visiting the *tekke* and attaching donations to the shrine.⁹² The shrine as well as the hagiography are still symbolic and physical manifestations of the historical presence of Alevi in Bulgaria.

⁸⁷ As the development of Bulgarian nationalism was always linked to the Christian Orthodox faith of the majority population, the 20th century witnessed several phases of forced assimilation and severe discrimination against the Muslims of the country: cases of forced baptismal in 1912–14 (with many victims later returning to Islam); forced “Bulgarization” of Muslim names and culture in 1938–44 and 1962–64; a ban on Islam in the public sphere since the late 1940's; and an enforced “Bulgarization” with a ban on Turkish language and culture, connected with enforced propaganda against Islamic rites and symbols and the demolition of mosques and cemeteries between 1971–89. There were several waves of mass emigration to the Ottoman Empire / Turkey, the more recent ones being in 1950–51 (140,000 Muslims), when immigration was possible for a short period, and then in the summer of 1989 when more than 300,000 Turks were expelled by the Zhivkov government (many of whom later returned to Bulgaria). See also *Neunburger M.* The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria. Ithaca–London 2004.

⁸⁸ *Noyan.* Demir Baba Vilayetnâmesi. S. 27–28.

⁸⁹ *Hasluck.* Christianity and Islam. P. 90.

⁹⁰ *Ara Margos.* Teketo ‘Ak Iazılı Baba’: Pitevoditel (Okrzhen istoricheski muzei Tolbukhin, s.a.), 4. See also *Babinger.* Das Bektaschi-Kloster Demir Baba. S. 84–93.

⁹¹ *Hasluck.* Christianity and Islam. P. 90–92; *Margos.* Teketo ‘Ak Iazılı Baba’. P. 7; *Lory B.* Essai d'inventaire des lieux de culte Bektachis en Bulgarie // *Popovic, Veinstein.* Bektachiyya. P. 396f.

⁹² Field observations in May 2004.

Bektashi Shrines and the Alevi Revival: Qaraja Ahmed (Istanbul)

The continuing popularity of Bektashi shrines is also attested to in Turkey, where several major convents have recently been developed into huge Alevi cultural centers. As Alevism is not acknowledged as a religion in Turkey, there are officially no Alevi prayer houses (*cem evis*). Since the mid-1960s, however, Alevis have established cultural associations for the architectural preservation of Bektashi *tekkes*. In İstanbul and elsewhere, cultural associations of this kind have renovated several Bektashi *tekkes*, and have turned them into Alevi public and religious places. Probably the most impressive example is the Shahqulu Sultan *tekke* in Merdivenköy on the Asian side of İstanbul.⁹³ After its renovation, this complex now boasts a huge hall where *cems* and other ceremonies and events are conducted, a kitchen for the several hundred guests, other rooms where Alevi music and dance are being practiced, the complex's own administration, and a bookshop with a huge assortment of literature on Alevi history and beliefs; the shop also sells music cassettes and icons of Ali, the Imams, Kemal Atatürk, Hajji Bektash and other saints. The old shrines and tombstones of the legendary Shahqulu Sultan (who is supposed to have died after 1402) and other Bektashi sheykhs at the entrance to the inner yard still figure prominently;⁹⁴ however, it is safe to say that most visitors are attracted by the modern facilities of the complex, not by to the graveyard.

At the same time that the convents and mausolea were rediscovered and transformed, Alevi intellectuals have developed a huge interest in the hagiographies of the saints that are buried there. Especially since the 1980s, Bektashi hagiographies of numerous *velis* have been edited, transcribed, translated, popularized and simplified, as well as reinterpreted.⁹⁵ How these two processes go hand in hand can best be studied with the example of Qaraja Ahmed, whose convent in Üsküdar has become another major Alevi cultural center on the Asiatic side of İstanbul. Here the shrine of the saint Qaraja Ahmed is still of central importance. Located in one of the halls, the sarcophagus is highly venerated by visitors who perform the circumambulation and make donations. The Karacaahmet Sultan Culture and Solidarity Association,⁹⁶ founded as early as in 1969, has published two books on Qaraja Ahmed which clearly reflect his continuing popularity, and which, I would like to argue, represent a continuation of the old Bektashi hagiographical tradition with several new elements. The first of these books was composed by the *lise* teacher Mehmed Yaman, and was published in 1974;⁹⁷ the second one came out in 1998, and although the foreword mentions that it was composed with the support of the Alevi historian and anthropologist Burhan Kocadağ, the title page does not reveal an individual author.⁹⁸ By contrast to the new editions of hagiographies like that of Veli Baba or Demir Baba, the composers of Qaraja Ahmed's hagiography did not have an old manuscript at their disposal; therefore the two books represent new and original collections of traditions about the saint. They show how Alevi intellectuals try to make sense of the Bektashi tradition for

⁹³ On this center see *Kocadağ B. Şahkulu Sultan dergâhi ve İstanbul Bektaşî tekkeleri*. İstanbul, 1998; *Bacqué-Grammont J.-L.* et al. *Le tekke bektachi de Merdivenköy // Anatolia Moderna (Yeni Anadolu)* 1–2, 1991. P. 29–135.

⁹⁴ *Kocadağ. Şahkulu Sultan dergâhi*. S. 110–117.

⁹⁵ Apart from the saints already mentioned, there are currently numerous popular editions of other saints linked to the Bektashi tradition, including Abdal Musa, Hamza Baba, Qayghusuz Abdal, Otman Baba, and Seyyid Ali Sultan.

⁹⁶ *Karacaahmet Sultan. Kültürünü Tanıtma-Dayanişma ve Türbesini Onarma Derneği* (lit., Association for Solidarity and Propaganda of the Karacaahmet Sultan Culture and for the Restauration of His Shrine).

⁹⁷ *Yaman M.* Karaca Ahmed. İstanbul: Karacaahmet Sultan Türbesini Koruma Derneği, 1974. S. 207.

⁹⁸ *Karacaahmet Sultan. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği*, 1998, № 1.

a contemporary audience, and thus develop it into a new direction. A comparison of the two publications will also reveal some changes in the Alevi discourse over the last three decades.

The first book, published in 1974, begins with an historical discussion of the significance of Hajji Bektash and the other Khorasanian dervishes for the occupation and Turkification of Anatolia, and thus for the cultural heritage of the Turkish nation. This part is based mainly on the *Velayetname* of Hajji Bektash,⁹⁹ but it also contains quotations from the Mevlevi tradition and hagiographies of other Bektashi saints like Otman Baba, as well as nationalist slogans of Kemal Atatürk.¹⁰⁰ The central message is that in the 13th century it was the Bektashi dervishes who spread the Anatolian culture of the Turks, and who defended it against foreign influences, especially against “fanatical” Sunni scholars from Arabia.¹⁰¹ Special mention is made of the narrative in which Hajji Bektash blessed Osman, the founder of the Ottoman dynasty, and explains that he also played a crucial role in the founding of the Janissary corps, the elite troops of the Ottomans.¹⁰² The book thus underscores Bektash’s importance in the founding of the Ottoman empire. This is followed by an account of Kemal Atatürk’s visit to the main Bektashi convent in Hacıbektaş in 1919, where he allegedly found a warm reception from the incumbent Chelebi, the head of the saintly family.¹⁰³ This narrative is meant to display the true devotion of the Bektashis and Alevis vis-à-vis the new, secular Turkish state (in fact, the book even contains a *dua* prayer for the Turkish army, navy and air force, which should be seen in the context of the Turkish occupation of Northern Cyprus in 1974).¹⁰⁴ Not mentioned, however, is the fact that just a few years later Atatürk ordered all Sufi convents, including all Bektashi *tekkes*, to be closed.

Qaraja Ahmed is introduced — rather late, on page 67 — as a dervish and military leader (*gazi*), but above all as a healer and psychiatrist. Again, the main source is the *Velayetname*, and again reference is made to Ahmed Yasavi. The reader is told that Yasavi gave Hajji Bektash a demon (*dev*), which Bektash then transmitted to Qaraja Ahmed.¹⁰⁵ The demon is obviously understood as a good spirit that helps the sick and other petitioners at Qaraja Ahmed’s (future) tomb. Also mentioned is the story of the *Velayetname* according to which Qaraja Ahmed tried to prevent Hajji Bektash from entering Anatolia, as well as his subsequent submission to Bektash.

Besides that, the book ascribes to Qaraja Ahmed some features which, in the *Velayetname*, belong to other figures. For instance, the reader is told that it was Qaraja Ahmed who mounted a lion and rode to Hajji Bektash to challenge him; Hajji Bektash reacted to this challenge by giving life to a wall and riding it, thus performing an even greater miracle.¹⁰⁶ In the *Velayetname*, it is not Qaraja Ahmed but another dervish, Mahmud Hayrani, who challenged Bektash in this “duel of miracles”. As Martin van Bruinessen has shown, the riding of the lion and of a wall (or rock) is a “wandering” and very widespread motive in hagiographies that seems to have its roots in India.¹⁰⁷ A similar transmission of features from the *Velayetname* is to be found in the wooden sword, which, as we have already seen, Hajji Bektash consigned to Hajjim Sultan according to the *Velayetname*; in Mehmed Yaman’s book it was Ahmed Yasavi who handed over the

⁹⁹ *Yaman*. Karaca Ahmed, S. 30–45 and passim.

¹⁰⁰ *Ibid.* S. 10; 16.

¹⁰¹ *Ibid.* S. 13f.

¹⁰² *Ibid.* S. 19–25.

¹⁰³ *Ibid.* S. 48–52.

¹⁰⁴ *Ibid.* S. 46–47.

¹⁰⁵ *Ibid.* S. 78.

¹⁰⁶ *Ibid.* S. 78f.

¹⁰⁷ *van Bruinessen*. Haji Bektaş.

wooden sword, and not to Hajji Bektash or Hajjim but to Qaraja Ahmed.¹⁰⁸ As in the case of Hajjim Sultan, we see that Hajji Bektash is “circumvented” by his alleged disciple Qaraja Ahmed so that the latter participates directly in the blessing by Ahmed Yasavi.

The author also makes mention of a *vakf* document issued by the rulers of Saruhan in 773/1371, which mentions a certain Qaraja Ahmed, son of Suleyman from Khorasan, as a witness. Without explaining the historical context of the document, Yaman takes this mentioning of a Qaraja Ahmed as scientific evidence for Qaraja Ahmed’s historical existence in late 14th century West Anatolia.¹⁰⁹

A certain difficulty arises from the fact that several places in Anatolia and Rumelia claim to host Qaraja Ahmed’s mausoleum. Again the reader is confronted with the contradictions and ambiguities of the hagiographic tradition, and the author, who purports to have visited several of Qaraja Ahmed’s tombs, lets the contradicting stories stand side by side without resolving the riddle; although to him “it is most probable” that Qaraja Ahmed is buried in Üsküdar.¹¹⁰

The next topic is Qaraja Ahmed’s work as psychiatrist. His convent in Üsküdar, so Yaman, was famous as a center for healing mental sickness. As no accounts on Qaraja Ahmed’s methods have come down to us, Yaman includes in their stead some short treatises written by the Turkish medicine historian Dr. Süheyl Ünver on traditional Turkish methods of treating nervous disorders.¹¹¹ These methods range from the immobilization of patients and special diets to light work, musical therapy, and talking sessions. The book ends with a list of quotations on Qaraja Ahmed from historiographical works, an anthology of Bektashi and Alevi poems on Qaraja Ahmed, a short autobiography of Yaman, and a report on the foundation of the Karaca Ahmed Association in 1969.

The 1998 publication has a similar structure, but differs from Yaman’s book in several ways. In particular, it has to struggle with the fact that in the meantime, mainly thanks to the works of Ahmed Yaşar Ocak, it had become common knowledge that the “historical” Hajji Bektash was a disciple of Resul Baba, who was killed in the course of his rebellion against the Seljuqs in 1240.¹¹² This newly accepted wisdom that Hajji Bektash flourished in the middle of the 13th century clashes with the traditional view that Bektash was a contemporary of Osman (ca. 1281–1326), and that he died in 1337. From here emerge even greater problems for the historical identity of Qaraja Ahmed, who, as we know from the *Velayetname*, is supposed to have been present in Anatolia already before Hajji Bektash arrived, which would therefore mean before 1240. According to the book of 1998, Qaraja Ahmed came to accept Hajji Bektash as his master and was then sent out by the latter until he arrived at the above-mentioned tekke of Merdivenköy (the present-day Shahqulu Sultan *tekke*) in Istanbul. The Turkish conquest of Merdivenköy, however, is reported to have taken place as late as 1329; accordingly, the booklet concludes quite logically, Qaraja Ahmed must have already been some 120 years old when he came to Merdivenköy. Later Qaraja Ahmed must have moved over to the other *tekke* which today bears his name. The author suggests that he probably died around 1335, at the age of 130. While this sounds barely credible, it is only the logical result of the author’s attempt to combine information from the *Velayetname* (Qaraja Ahmed being a disciple of Bektash) with the modern historians’ view (Hajji Bektash being a disciple of Baba Resul who died in 1240, and

¹⁰⁸ *Yaman*. Karaca Ahmed. S. 79.

¹⁰⁹ *Ibid.* S. 83. Reportedly, the document is discussed in Çağatay Uluçay. Saruhan oğulları ve eserlerine dâir vesikalar (773–1220h.). Vol. 1. İstanbul, 1940. S. 19–28 (not available to me).

¹¹⁰ *Yaman*. Karaca Ahmed. S. 85–91. Qaraja Ahmed’s *türbes* in other places are discussed on S. 103–116.

¹¹¹ *Yaman*. Karaca Ahmed. S. 129–142. Ünver’s articles are followed by small contributions from other Alevi authors.

¹¹² *Ocak A. Y.* La révolte de Baba Resul. Ankara, 1989. P. 90ff.

Merdivenköy being taken in 1335).¹¹³ Interestingly, the booklet also mentions the vaqf document from 773/1371, in which the name of Qaraja Ahmed is listed as a witness; as we have seen, this document is used as important historical evidence by Mehmed Yaman in 1974. By contrast, the anonymous author of the 1998 publication prefers to reject the credibility of this source for the simple reason that accepting it would mean to ascribe Qaraja Ahmed a life of more than 165 years,¹¹⁴ which seems to be too much even for him.

Besides this change in the attempt to bring the legendary life of the saint in line with historical data, we observe an important shift in how Qaraja Ahmed is depicted, and how his activities are explained. It is here that we see the influence of the current Alevi discourse on identity.

Like Mehmed Yaman before, the 1998 booklet describes Hajji Bektash's merit for defending Turkish culture and religion against the encroachments of Christian missionaries from Byzantium and Islamic mollahs from Arabia. In this situation it was Hajji Bektash who, by uniting the local *eren* under his leadership, created "intelligent organizations" (*dirayetli organizasyonları*) that actually helped the Ottomans in building a state.¹¹⁵ With reference to the *Velayetname* and other sources, the booklet provides a long list of saints of various places in Anatolia and Rumelia who united to "work under Hajji Bektash's directives".¹¹⁶ I would argue that this focus on the assumed organizational aspect of the Bektashiyye reflects the growing role of (cultural) organizations — the word is used in the plural in the book — in the life of 20th century urban Alevis.

A similar reflection of current trends can be found in other narratives of the 1998 book, for instance in its account of Hajji Bektash's arrival in Anatolia. As mentioned above, according to the *Velayetname* it was a group of dervishes led by Qaraja Ahmed who set up a gigantic wall in order to prevent Hajji Bektash from coming to Anatolia, and this wall was the reason why Hajji Bektash took on the form of a dove to fly over it. According to the 1998 booklet, Qaraja Ahmed then sent out one of his dervishes in the form of a hawk to fly to the dove and catch it. When the hawk tries to get hold of the dove, the dove (Hajji Bektash) says, "What are you doing? A saint (*er*) does not approach another saint in wrath. I came in the garment of the oppressed (*mazlum donunda*). I came for peace, friendship and love."¹¹⁷ Here the author makes Hajji Bektash profess all the cherished ideals of today's Alevi philosophy, and the quotation excellently reflects the self-portrait of the Alevis as an oppressed minority. Hajji Bektash, who is a powerful and punishing saint in the *Velayetname*, turns into a "peace dove".¹¹⁸ Similarly, the booklet praises Qaraja Ahmed's work as a medical man, stating that his mission was humanity, equality, and fraternity, and that he stood up for a just distribution of resources to the people.¹¹⁹ This, again, reflects some of the values and stereotypes that are so often repeated in the current discourse on Alevism, as well as a certain socialist background.

The 1998 booklet also takes a different stance with regard to the explanation of miracles. Miracles, it says, should not be taken at face value but are to be understood as

¹¹³ Karacaahmet Sultan. S. 18, 73–75.

¹¹⁴ Ibid. S. 74–75.

¹¹⁵ Ibid. S. 15.

¹¹⁶ Ibid. S. 16.

¹¹⁷ Ibid. S. 24–25. In fact, some manuscripts of Bektash's *Velayetname* have this wording, however without reference to peace, love and friendship: "You came to us in the garment/form of an oppressor, but we came to you in the garment/form of the oppressed. If we had found a form that would give even better expression to our being oppressed, we would have taken on that form" (*Siz bize zalim donunda geldiniz. Biz size mazlum donunda geldik. Eğer güvercinden dahi mazlum don bulsak ol don ile gelirdik*); Ms. of the *Velayetname* used by Tschudi. *Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan*. P. 24. It should be kept in mind that Hajji Bektash says these words while he is strangling the dervish-hawk!

¹¹⁸ Karacaahmet Sultan. S. 15–16.

¹¹⁹ Ibid. S. 22–23.

mythologies.¹²⁰ The anonymous author presents Qaraja Ahmed in scientific terms, and he translates the language of exclusive religious power used in the *Velayetnames* into one of humanity and all-encompassing compassion. This also fits well to the general agenda of the Alevi in our time, which is often described as a combination of undogmatic spirituality with humanity, tolerance, equality, solidarity, and an openness to the modern way of life. Last but not least, Qaraja Ahmed's dedication to social and medical services is also expressed in the statutes of the Cultural Association that bears his name. According to its mission statement, the Association is not only dedicated to the advancement of (Alevi) belief, culture, education, research, and the restoration of the convent, but also offers social services and stipends and tries to achieve a cost reduction for its members in private clinics.¹²¹

To conclude, there are several arguments to support the thesis that the Bektashi hagiographical tradition is still very much alive today, although now in the hands of Alevi intellectuals. In the first place, this continuity concerns the sources and their use, and therefore also the contents and motives of the works discussed. As for the sources, they are mostly hagiographical; as we have seen, also the modern books on Qaraja Ahmed rely almost completely on earlier hagiographies. The authors repeat many episodes from the *Velayetname*, and Mehmed Yaman also takes the liberty of ascribing certain features and activities of other shaykhs to Qaraja Ahmed. We met this phenomenon of "wandering topoi" most clearly in the *Menakıbnâme* of Hajjim, which assigned several of Hajji Bektash's miracles to Hajjim. Another common feature is the ambiguity of the Bektashi tradition; books can offer several contradictory narratives without discarding any of them.

The continuity is also palpable in the structure of the works. Like the *Velayetnames* of Bektash, Hajjim and Demir Baba, the books on Qaraja Ahmed begin with a long legitimizing part. Like in the old Bektashi hagiographies, this legitimation is achieved by connecting Qaraja Ahmed to other saints, especially to Ahmed Yasavi and Hajji Bektash. In addition, the legitimizing part in Mehmed Yaman's book contains numerous quotations from Atatürk on the glory of the Turkish nation; but even these quotations (as well as the episode of Atatürk's visit to Hacıbektaş in 1919) serve the goal of connecting Qaraja Ahmed to another, in this case national, saint. As for the structure of the hagiographies, it is also worth mentioning that both publications on Qaraja Ahmed also boast extensive appendices which, like those in the *Velayetname* of Hajji Bektash, connect to the reader's era. In the case of Demir Baba, it is the editor's introduction that performs this function.

Besides that there are, of course, several new elements in the modern hagiographies. To these belong the illustration with photos of türbes and tombstones, as well as the mentioning of several accounts from modern history books which serve the aim to underscore the historical authenticity of Qaraja Ahmed's personality. The 1998 publication makes more reference to scientific explanations, e.g. for healing miracles, than the first publication of 1974; however, both books use historical documentation in a similar selective fashion, accepting documents when they back the hagiographical tradition and dismissing them when they do not fit. As for the inclusion of short articles on medical history, they are obviously meant to transfer the mysteries of Qaraja Ahmed into the present time, and to make the significance of the saint understandable to a modern audience. Another product of the 20th century is the strong Turkish nationalist tone of Yaman's book. The 1998 publication retains the patriotic stance in its presentation of the dervish's defense of Anatolia, but it does so without any reference to Atatürk.

The adaptation of hagiographies to changing contexts and the occupation of tekkes like that of Seyyid Ghazi is still going on. For the new hagiographies, the *Velayetname* of Hajji Bektash is still the central source of inspiration; in fact the linkage to Hajji Bektash is much

¹²⁰ Ibid. S. 23.

¹²¹ Ibid. S. 91, 96–97.

more prominent in the newly written hagiographies than in the old *vitas* of other dervishes, like Demir Baba and Veli Baba, which have a strong and independent regional background. Today hagiographies are composed by Alevi intellectuals and historians under the auspices of cultural associations that have taken over the saints' *tekkes*; and Hajji Bektash, with Ahmed Yasavi in his shadow, is the one saint that serves the purpose of connecting them all. As the old hagiographies describe the dervishes as all-powerful and oftentimes even violent, this is surely not the type of saint that adherents would easily be able to believe in, let alone to imitate today.¹²² In order to reassert the saints' authority in the 20th/21st century, hagiographies have to be brought up to date. This leads to a merger of old and new, when miracles are explained through the prism of modern sciences, when formerly sectarian Sufi motives are formulated as expressions of general human values, and when a saint's identity is proven by a bone analysis.

М. Кемпер

**Захваты текке и агиография Хаджи Бекташа,
Хаджим Султана, Дамир Баба и Караджи Ахмада XV–XX вв.**

Главные сюжеты бекташской агиографической традиции представлены в восходящей к концу XV в. Вилайат-наме Хаджи Бекташа. В первой части статьи автор сопоставляет это агиографическое сочинение с одноименным «житием» Хаджим Султана, которого считают учеником Хаджи Бекташа. Оба Вилайат-наме обосновывают святость своих героев, связывая их введение в братство с шайхом Ахмадом Йасави, архетипом тюркского «святого» из Туркестана. В этом и других отношениях «житие» Хаджим Султана явно повторяет, если не копирует Вилайат-наме Хаджи Бекташа. Любопытно, что реакцией на появление первого стало Приложение к Вилайат-наме Хаджи Бекташа, в котором подчеркивается первенство и преобладание Хаджи Бекташа над Хаджим Султаном. В развитии агиографии обоих шайхов заметны тесные связи между их линиями и забота о единстве подвижной сети отделений *бекташийи*. Пришедшее на XV–XVI вв. создание единой организации братства как объединения разных синкретичных суфийских общин отразилось в центральном для Вилайат-наме Хаджим Султана рассказе о захвате *бекташийей* обители Сайида Гази.

Во второй части статьи рассматривается захват обителей-*текке* сегодня и использование в этих целях бекташской агиографии. В современной Болгарии *текке* Дамир Баба, традиционно почитаемое также христианами, стало центром, объединившим турецких алевитов из области Делиорман, прибегающих для обоснования своих прав на него к древней агиографии этого «святого». После роспуска суфийских братств Ататюрком и последующего упадка многих суфийских обителей в Турции бекташские *текке* также стали сегодня играть все большую роль. В середине 60-х годов XX в. здесь появляются ассоциации алевитских общин, пытающиеся восстановить некоторые *текке*, превратив их в алевитские культурные центры. Вместе с ними алевиты унаследовали от *бекташийи* могилы и «жития» ее «святых». Начиная с 80-х годов алевитские *деде* и другие представители духовной элиты братства публикуют множество популярных турецких изданий и переводов бекташской агиографии, что говорит о растущем интересе алевитов к этим шейхам. Алевитские историки создают новые агиографические работы о почитаемом в одном из стамбульских *текке* шейхе Караджа Ахмеде, «жития» которого прежде написано не было. Хотя в бекташской агиографии 70–90-х годов XX в. хорошо заметны следы современной эпохи, она также обнаруживает преемственность с восходящей к XV–XVI вв. бекташской традицией, повторяя не только ее излюбленные темы, но и приемы, рассмотренные в настоящей статье на примере Вилайат-наме Хаджи Бекташа и Хаджим Султана.

¹²² On distant saints and saints to be imitated see *Vauchez A.* Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changés aux dernières siècles du Moyen Age? // Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècles). Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome. P., 1991.

К.В. Военец

Древнеиндийская грамматика *Aṣṭādhyāyī* (Диалог поколений индийской лингвистической традиции)

Ритуализация диалога между богом и человеком, учителем и учеником в индийской лингводидактической традиции предназначается воспроизведению живого и вечного языка культуры и религии (санскрита). Универсальная диалогичность индийской лингводидактики представляет целостную парадигму ритуального посвящения ученика, ритуальной трансляции и совершенствования лингвистического знания. Диалог автора грамматического труда *Sārasvata-vyākaraṇa*¹ (XIII в.) и богини мудрости *Sarasvatī* отражен в субкомментарии к этому произведению *Subodhikā*²:

saṃprati bahutra vyākaraṇaśāstrajñānāyātīva sugama prakriyākaṃ bālo pakāra kamiti sārasvata-vyākaraṇaṃ vidyāmsō bālān adhyāpanti | etad granthakārasya pratijñāivetthaṃ granthārambhe varīvarīti — «bāladhīvrddhisiddhaye || sārasvatīmrjūṃ kurve prakriyāṃ nātivistarām» iti ||

«Грамматика *Sārasvata*, всюду и всегда доступная вобретении знания грамматической науки и легкая в исполнении долга наставников, обучающихся детей» | «[содержит следующее] избранное автором утверждение в начале этого труда — „ради укрепления детского ума“ | искренним побуждением я оставляю грамматику [созданную в угоду богини *Sarasvatī*] не отягощенной излишней подробностью» |

apica granthārambhaheturithaṃ śrūyate — «purā kila kasmimścitsamaye vidvatpurogā anubhūtiśvarūpācāryāḥ paṇḍitavṛndālamkṛtapariśadi «puṅkṣu» ityavadan | tacchrutvānavahitottarakṣaṇa eva chidranveṣibhiḥ sadasyaiḥ paṇḍitaiḥ «śuddho ‘yaṃ prayogo bhavadbhiḥ kṛtaḥ» iti mānabhaṅgāyopahāsaḥ kṛtaḥ | pṛṣtaṃ ca «yadi bhavaduktam» | anantaram dūyamānasvāntaistaiḥ svabhavanamāgatya samārādhitā śrīmadbhagavatī sarasvatī devī |

«И далее таким образом повествуется причина — „в некоем городе на многочисленном ученом собрании выдающийся мыслитель, почтенный учитель *Anubhūtiśvarūpa*, произносил [неправильную форму] *puṅkṣu*³« | «едва только услышав это, блюстители чистоты речи из числа ученых прервали его, насмешливо возразив — «неверно употребляемая вами форма [этого слова]» | «и спросили — «так ли вы произносите?»» | «тотчас после сгораемого от позора во дворце появилась госпожа, умиротворяющая богиня *Сарасвати*» |

sā caityasya śuddhabhāvanayā suprasannībhūyārdharātre ‘nubhūtiśvarūpācāryābhimukhī babhūva jagāda ca — «ṛpsitaṃ varaṃ vṛṇīṣva» iti | tadā devīdarśanātkṛtārthaṃ

¹ Грамматический труд *Sārasvata-vyākaraṇa* объединяет корпусы аутентичной грамматики *Sārasvata*, приписываемой автору *Narendrasūri* (X в.), и наиболее авторитетного комментария *Sārasvata-Prakriyā*, принадлежащего средневековому ученому *Anubhūtiśvarūpācārya* (XIII в.).

² *Sārasvata-vyākaraṇa* (the three *vṛttis*) of *Anubhūtiśvarūpācārya* with the commentary (*Subodhikā*) of *Chandrakīrti* edited by *Mahāmahopādhyāya Pandit Śivadatt Kudal*. Bombay, 1916.

³ Вопреки правильной форме *loc. pl. puṅsu* «среди [почтенных] мужей».

manyairebhirpūrvamidam vyākaraṇakaraṇameva vṛtam | prasannayā tayā dattam svīya-hārātsūtrasandham vyākaraṇanirmāṇasāmarthyorjitam varam ca | samākalayya tattannāma-naivemaṇ granthamācāryā arīraṇam | so 'yaṇ prasādalabdho granthaḥ śiṣyapraśiṣyaśākhā-paramparayā vicakāsa | ākṣepakāṇaṃ samādhānaṃ cānena yathāvadabhūd iti kiṃvadantī |

В наступающей полутьме сияющим безмятежной искренностью лицом она обратилась к учителю Anubhūtiśvarūpa и молвила — «намеренье [мое таково], чтобы ты выбрал наилучшее» | «затем богиня пожелала избраннику достижения успеха в создании грамматики» | «восприняв ее слова, жемчужные нити [собственных размышлений] и сутры грамматического произведения, он подчинил целесообразному и наилучшему единству» | «объединив под одним названием свой труд, учитель завершил его» | «итак эта с легкостью постигаемая грамматика расцвела среди учеников и учеников их многочисленных последователей» | «по разным источникам так именно и было, как повествует легенда» |

Грамматика Sārasvata-vyākaraṇa является наиболее самобытной в кругу позднейших средневековых грамматических произведений и требует дополнительной адаптации в рамках традиционной терминологии, которая восходит к основополагающему грамматическому труду древнеиндийской лингводидактики, грамматике Панини (Aṣṭadhyaī):

vṛttitrayātmake 'sminvyākaraṇe 'nubhūtiśvarūpācāryaistatratatra bālānāṃ sukhabodhāya sūtravṛttiḥ tattadudāharaṇāni ca yathāvadyākhyātāni santi | tathā pāṇinīya-vyākaraṇavadākṣepasamādhānādyaṇi viśeṣato durbodhabhiyā nopaklṛptam | kiṃtu yathā 'nāyāsenaiṇa mandamatīnāmapī subanta-tiṇanta-kṛdanta-samāsa-taddhitādyudāharaṇānāṃ sukhabodhaḥ syāttathāśya racanā kṛtāsti |

«три раздела комментария к настоящей грамматике [Sārasvata], принадлежащие учителю Anubhūtiśvarūpa для наставления юным, представляют собой примеры и толкования к сутрам этого произведения» | «однако [Sārasvata] отличается от системы определений паниниевской грамматики, для которых она малодоступна и не подготовлена» | «но ради упрощения этой задачи для неограниченных быстрым умом [нижеследующий] комментарий призван рассмотреть примеры словформ именной (supanta) и глагольной флексий (tiṇ), производных, образованных при помощи аффиксации вида kṛt и taddhita, и служит их подобающим изложением» |

Возникновение лингводидактического комплекса древнеиндийской грамматики Aṣṭadhyaī (V–IV вв. до н.э.), согласно произведениям комментаторской и индийской повествовательной литературы, произошло благодаря медитативному обращению автора к Шиве (также Maheśvara «Великое божество», Induśekhara «Увенчанный нимбом луны» и т.д.), одному из центральных божеств индуистского пантеона. В средневековом собрании Kathāsaritsāgara («Океан рек историй») приводится следующая легенда, повествуемая от имени соперника (Kātyāyana) древнеиндийского ученого и автора первой комментаторской рецензии на его труд (Vārttika-pāṭha):

atha kālena varṣasya śiṣyavargo mahān abhūt |
tatrai 'kaḥ pāṇinir nāma jaḍabuddhitaro 'bhavat ||
sa śuśrūṣāparikliṣṭaḥ preṣito varṣabhāryayā |
agacchat tapase khinno vidyākāmo himālayam ||
tatra tīvreṇa tapasā toṣitād induśekharāt |
sarvavidyāmukhaṃ tena prāptaṃ vyākaraṇam navam ||
tataś cā'gatya mām eva vādāyā 'hvayate sma saḥ |
pravṛtte cā'vyor vāde prayātāḥ sapta vāsarāḥ ||
aṣṭame 'hni mayā tasmin jite tatsamanantaram |

nabhāsthena mahāghoro hūmkāraḥ śambhunā kṛtaḥ ||
tena pranaṣtam aindraṃ tad asmadvākaraṇaṃ bhuvī |
jītaḥ pāṇinīna sarve mūrkhībhūtā vayaṃ punaḥ ||⁴

«так некогда учителя Варшы был большой круг учеников» |
«один из которых, наиглупейший, по имени Панини» ||
«был изгнан женой учителя за нерадивое служение» |
«скорбящий и страждущий знания он удалился в Гималаи» ||
«где суровым воздержанием убоготворил Индусекхару» |
«и от лица всезнающего обрел новую грамматику» ||
«возвратившись, он вызвал меня на [ученый] диспут» |
«начавшийся меж нами спор длился семь дней» ||
«на восьмой день, одержав надо мною победу, немедленно» |
«раздался ужасный гром, огласивший благоволение небес» ||
«так наша [прежняя] грамматика Индры уступила ему на земле» |
«все мы побежденные Панини вновь узрели свою глупость» ||

Существование альтернативного лингводидактического направления школы Aindra («[грамматического] учения, ниспосланного Индрой»), авторитетность которого была оспорена новой грамматикой Панини, реконструируется по произведениям комментаторской литературы, в частности, комментаторский труд Mahābhāṣya («Великий Комментарий») содержит следующую мифологему⁵:

evaṃ hi śrūyate | brhaspatirindrāya divyaṃ varṣasahasraṃ⁽¹⁾ pratipadoktānām⁽²⁾ śabdānām⁽³⁾ śabdapārāyaṇaṃ provāca nāntam jagāma⁽⁴⁾ | brhaspatiśca pravaktendras-cādhyetā divyaṃ varṣasahasramadhyayanakālo na cāntam jagāma⁽⁴⁾ | kiṃ punaradyatve | yaḥ sarvathā ciraṃ jīvati⁽⁵⁾ sa varṣasataṃ jīvati⁽⁵⁾ | caturbhiśca prakāirvidyopayuktā bhavatyāgamakālena⁽⁶⁾ svādhyāyakālena⁽⁷⁾ pravacanakālena⁽⁷⁾ vyavahārakāleneti⁽⁷⁾ | tatra cāgamakālenaivāyuh⁽⁶⁾ paryupayuktaṃ syāt | tasmādanabhyupāyaḥ śabdānām⁽³⁾ pratipat-tau pratipadapāṭhaḥ⁽²⁾ ||⁶

«Таково изустное предание» | «что Брихаспати на протяжении тысячи божественных лет вещал Индре каждое слово одно за другим и не достиг своей цели» | «Брихаспати, будучи учителем, Индра, будучи учеником, на протяжении тысячи божественных лет не достигли завершения этого наставления» | «что же сейчас» | «когда человеческая жизнь длится не более ста лет» | «четыре метода обретения знания существует — посредством обучения, рецитации, наставления другим и ритуальной практики» | «тогда обучение будет длиться на протяжении всей жизни» | «поэтому обучение посредством последовательного изучения всех слов нецелесообразно» |

Инновационные преимущества лингводидактического комплекса Aṣṭādhyāyī обеспечиваются своеобразием основного корпуса грамматики (Sūtra-pāṭha), представляющего семантически замкнутую систему правил (по образцу антиномии), что позволяет оперировать потенциально бесконечным числом порождаемых словоформ языка и подвергать их надежной мнемонической и структурной кодификации. Дидактическая интерпретация отдельного правила в процессе диалога учителя и ученика сопровождалась примерами (udāharaṇa), которые в отличие от корпуса Sūtra-pāṭha допускали широкую вариативность. В качестве примеров могли использоваться слова и разновидности сложных слов, а также словосочетания и синтаксические конструкции, фиксирующие то или иное знаменательное для ученика событие. Лексикализация грам-

⁴ Текст приводится по изданию: *Burnell A. On the Aindra School of Sanskrit Grammarians: Their Place in the Sanskrit and Subordinate Literatures.* Mangalore, 1875. P. 2.

⁵ Цитируемый фрагмент текста «Великого Комментария» сопровождается нумерацией речевых повторов.

⁶ The Vyākaraṇa-Mahābhāṣyā of Patañjali. Vol. I. Poona, 1962. P. 2–3, sū. 1.1.1.

матического правила способствовала эффективности устной трансляции грамматики, улучшению психолингвистического фона обучения. Однако большинство сообщаемых комментаторской традицией вспомогательных лексических элементов, очевидно, относится к периоду деятельности автора грамматики, сопоставительный анализ которых делает возможной реконструкцию основных биографических и исторических сведений.

Родовой патроним древнеиндийского ученого засвидетельствован сутрой 6.4.165 *gāthividathikeśigaṇipaṇinaśca || apatyārtho'yamārambhaḥ | gāthino'patyaṃ gāthinaḥ | pāṇinaḥ ||* «Начиная поколениями потомков» | «Gāthin — его потомок Gāthina» | «[Paṇin] — Pāṇina» ||⁷

Порядок наследования родового имени по мужской линии, согласно положениям грамматики, определялся при помощи специальных терминов родства **gotra** (родовое имя, наследуемое после смерти старшего представителя рода по мужской линии, начиная с поколения деда) и **yuvan** (разновидность родового имени, наследуемого при жизни всех старших представителей рода по мужской линии до третьего или четвертого поколения, обязательно отца, деда и прадеда, а также любого родственника по мужской линии до седьмого колена). Данные термины родства описываются следующими правилами грамматики Aṣṭādhyāyī:

4.1.162 *apatyaṃ pautraprabhṛti gotram || pautraprabhṛti yadapatyaṃ tad gotrasamjñam |* «представители рода, начиная с поколения потомков сына, именуется термином [родовой принадлежности] **gotra**» |

4.1.163 *jīvati tu vaṃśye yuvā || abhijanaprabandho vaṃśaḥ | tatra bhavo vaṃśyaḥ pitrādih | tasmin jīvati sati pautraprabhṛtyapatyaṃ 'yuva' samjñam bhavati |*

«непрерывность поколений рода» | «тогда существует старший родственник по отцовской линии» | «при жизни почтенного его потомки, начиная с поколения внуков, именуется yuvan» |

4.1.165 *vā 'nyasmin sapinḍe sthaviratāre jīvati || saptapuruṣāvadhayaḥ sapinḍaḥ smaryante | bhrāturanyasmin sapinḍe sthaviratāre jīvati pautraprabhṛterapatyaṃ jivadeva yuvasamjñam bhavati |*

«семь представителей рода (семи) поколений предков упомянуты» | «старший брат деда по отцовской линии до седьмого колена, поколение его внуков именуется термином yuvan» |

Образование родового имени разновидности **gotra**, согласно правилу грамматики 4.1.93 *eko gotre ||*, допустимо с использованием строго одного аффикса (*paṇin+añ→pānina*).

Согласно другому правилу 4.1.94 *gotrādyaūnyastriyām ||*, использование более одного аффикса *taddhita* допускается для образования разновидности родового имени **yuvan** (*paṇin+añ+iñ→pāṇini*). Следующее правило 4.1.95 *ata iñ ||* предписывает использование аффикса {iñ} только после основы, оканчивающейся на краткую гласную {a}: (*pāṇina+iñ→pāṇini*)⁸. Таким образом, согласно вышеуказанным правилам, собственное имя древнеиндийского ученого **Pāṇini**, образованное при помощи последовательного присоединения аффиксов {añ} и {iñ} к основе родового патронима **paṇin**, относится к разновидности **yuvan** и означает, что его старшие родственники по мужской линии живы.

⁷ Нижеследующие сутры грамматики и комментарии цитируются по изданию компилятивной редакции (XVIII в.) комментаторского труда Kāśikāvṛtti, создание которого приписывается ученым Vāmana и Jayāditya (VII в. н.э.) из города Kaśi (Vārānaśi, совр. Бенарес): *Tripāthī Balabhadra Pt. Kāśikāvṛttisāra. Vol. I–II. Allahabad, 1992–1995.*

⁸ Элизия краткой гласной в этом случае происходит, согласно сутре 6.4.148 *yasyeti ca ||*

Различные варианты матронима ученого (**Dākṣīputra**, **Dākṣi**, **Dākṣeya** «сын Дакши», «сын из рода Дакша») также широко употребительны в примерах грамматики и произведениях комментаторской и повествовательной раннесредневековой литературы. Топонимический термин *Śālāturu* («рожденный в Шалатуре», «происходящий из Шалатуры»), засвидетельствованный примером к сутре 4.3.94 *tūḍī-śālātura-varmatī-kūcavārāḍ ḍhak-chaṇ-ḍhañ yakaḥ ||*, указывает на место рождения древнеиндийского ученого — северо-западный город **Śālātura**. Находившийся недалеко от Шалатуры крупный древнеиндийский город и образовательный центр Таксила (**Takṣaśila**), упоминаемый греческими историографами (Τάξιλα), засвидетельствован сутрой 4.3.93 *sindhu-takṣaśilādibhyo'ṇāṇau ||*.

Имя ближайшего ученика Панини упоминается в примерах к сутре 3.2.108 *bhāṣāyām sadavaśruvaḥ || ... upasēdivān Kautsaḥ Pāṇinim* («ученик Kautsa, воссевший подле учителя Панини»), *apūṣivān Kautsaḥ Pāṇinim* («ученик Kautsa, проживавший в доме учителя Панини»)⁹.

Общеиндийская религиозная и культурная концепция «второго (духовного) рождения» ученика от учителя в корпусе грамматики *Aṣṭādhyāyī* отражена использованием сложного слова *vidyāyonisambandhāḥ* («связанные по крови или [посредством обретаемого] знания») в сутре 4.3.77 *vidyāyonisambandhebhyo vūñ ||*. Примеры комментаторского труда *Kāśikāvṛttisāra* поясняют: *upādhyāyādāgamam — aupādhyāyakam | ācāryakam | mātāmahādāgataḥ — mātāmahakaḥ | paitāmahakaḥ* |¹⁰ «наследуемое от наставника (по грамматике) — *aupādhyāyakam* («наследуемое знание») | *ācāryakam* («унаследованное положение учителя, наставника») | «унаследованное от деда по матери» — *mātāmahakaḥ* («наследие деда по материнской линии») | *paitāmahakaḥ* («наследие деда по отцовской линии») |.

Поэтическое приложение к грамматике *Pāṇiniya-śikṣā*, в котором рассматриваются частные вопросы метрики, просодии и фонетики, приписываемое ученому *Piṅgala*, содержит следующие традиционные для комментаторской литературы представления:

śāṅkaraḥ śāṅkarīm prādād dākṣīputtrāya dhimate |
vāñmayebhyaḥ samāhṛtya devīm vācamiti sthitiḥ ||
yenā'kṣarasamāmnāyamadhigamya maheśvarāt |
krtsnaṃ vyākaraṇaṃ proktaṃ tasmai pāṇinaye namaḥ ||
yena dhautā giraḥ puṃsām vimalaiḥ śabdavāribhiḥ |
tamaś cā 'jñānajaṃ bhinnaṃ tasmai pāṇinaye namaḥ ||
ajñānāndhasya lokasya jñānāñjanaśalākayā |
caḥsurunmīlitaṃ yena tasmai pāṇinaye namaḥ ||
trinayanamukhaniḥṣṭāmimām ya iha paṭhet prayataḥ sadā dvijaḥ |
*sa bhavati dhanadhānyakīrtimān sukhamatulaṃ ca samaśnute divi || iti ||*¹¹

«Воздающий благополучие (Шива) даровал мудрому Сыну Дакши» |
 «Всеобщее постижение многообразия богини речи, так утверждается» ||
 «Тому, которому великим божеством было ниспослано собрание звуков речи» |
 «Возвестившему всеобщую грамматику, ему, Панини, почтение» ||
 «Тем, которым людские голоса очищены прозрачными водами слов» |
 «И повержена тьма незнания, ему, Панини, почтение» ||
 «Мутная тьма человеческого незнания — знанием поколений» |
 «Прозревших глаз, благодаря Панини, ему почтение» ||

⁹ The *Vyākaraṇa-Mahābhāṣyā* of Patañjali. Vol. II. Poona, 1962. P. 115.

¹⁰ *Tripāṭhī Balabhadra Pt. Kāśikāvṛttisāra*. Vol. I. P. 460.

¹¹ *Śivarāja Ācārya*. *Pāṇiniyaśikṣā*. Vārāṇasi, 1998. P. 74–77.

«Ликом трехокий (Шива) возродил дваждырожденных, непрестанно познающих» |
«Он есть восславляемый даритель награды, щедро воздающий на небе» |

Терминологические дефиниции классов фонологических единиц санскрита (pratyāhāra) в грамматике Aṣṭādhyāyī образуются на основе четырнадцати сутр аддитивного фонда Śiva-sūtrāṇi, согласно традиции, ниспосланных богом Шивой для достижения необходимой краткости и простоты изложения. Религиозно-философская интерпретация фонда Śiva-sūtrāṇi предпринимается в поэтическом трактате Nandikeśvara-kāśikā автора Nandikeśvara:

nṛttāvasāne naṭarājarājo nanāda dhakkāṃ navapañcavāram |
uddhartukāmaḥ sanakādisiddhānetadvimarśe śivasūtrajālam || 1

«В обители [животворящего] танца танцующий покровитель (царь царей) огласил барабанным боем пять и девять избранных [сутр]» |

«Пожелав сохранить достижения древних мудрецов, начиная с Санаки, божественным сознанием исполнил собрание Śiva-sūtra» ||

Комментарий автора Upanayana дополняет:

iha khalu sakalalokanāyakaḥ parameśvaraḥ paramaśivaḥ sanakasanandanasanatcumārādīn śrotṛṇ nandikeśapatañjalivyāghrapādvasiṣṭhādīnuddhartukāmo ḍamaruninādavyājena caturdaśasūtryātmakam tattvamupadideśa |

«Подлинно, властитель мира, Шива, [четырёх нареченных сыновей Брахмы] Санаки-Сананды-Санаткумары-[Саны] великих учеников, а также выдающихся благородных мужей Нандикешвара-Патанджали-Васиштхи пожелавший сохранить достижения, подобием звучащего барабанного боя возвещает истины бытия (tattvam) в собрании четырнадцати сутр» |

tadanu te sarve munīndravaryāścirakālamāśritānāmasmākam tattvam caturdaśasūtryātmakamupadideśeti matvā asya sūtrajālasya tatvārtham nandikeśvaro jānātīti nandikeśvaram praṇipatyā prṣṭavantastateṣu prṣṭavatsu ca ṣaḍviṃśatikārikārūpeṇa tattvam sūtrāṇāmu-padeṣṭumicchannidamācacakṣe — nṛttāvasāne iti | ahamiti śeṣaḥ |¹²

Далее и всех вышеупомянутых величайших мудрецов отдаленным временам наших поколений наставляема истина в собрании четырнадцати сутр, познание каких выполнено почитаемым Nandikeśvara, который, желая поведать вопрошающим истину, оставил в форме двадцати шести стихов наставление — в обители [животворящего] танца» | «[Стих о божественном] первоначально — последний (26+1 = 27)» |

naṭarājarāja ityanena maṅgalāni darśitāni | viśvarūpavilāśavaicitryacamatkārapraṇiṇat-vasya tvanyatra naṭādāvapi sattvāt | sa tvātmatattvam vāgādyagocara iti jñāpanārtham dhakkāninādavyājena sanakādīnuddhartukāmo navapañcavāram caturdaśavāram svāntargatamātmatattvam prakāṣayitum nṛttāvasāne nanāda nāditavān |

«Танцующий покровитель (царь царей) — предзнаменования благополучия сообщаются [в этой части стиха]» | «принимающий любую форму искусно исполняемой игры разнообразного [миро]проявления, но иначе — сам танцующий источник жизни (sattvam)» | «он же непознаваемая истинная первооснова речи — внушающий звучанием барабанного боя девять и пять (9+5 = 14) избранных [сутр], желающий сохранить достижения древних мудрецов, начиная с Санаки, возвестил четырнадцать сокровенных истин в обители [животворящего] танца» |

ahaṃ tadetat vitataninādodbhūtavarañātmatamādyamatirahasyametacchivasūtrajālam śivasambandhisūtrasamūhaṃ kalyāṇarūpasūtrasamūhaṃ vā vimarśe vicārya sphuṭīkaromītyarthaḥ | vimarśe iti chāndasaṃ bodhyam ||

¹² Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya. Vol. I. Bombay: Nirnaya Sagar Press Edition, 1917. P. 132–135.

«То [истое первоначало] „Я“, распространяющее слышимое звучание недостижимого таинства произносимой речи, озаряет(яю) великолепием формы и благополучием сплетение нитей собрания Śiva-sūtra и [принесит(шу)] надлежащее избавление разуму» | «[в слове] vimarśe — следует полагать разумеющего ведическую (певческую) речь» ||

Трактат Nandikeśvarakāśikā объемом в двадцать семь стихов с использованием числовой и фонетической символики обнаруживает параллели в русле мистического направления Тантры.

Музыкально-тантрическая классификация тональных акцентов древнеиндийского (аналогично септатонике традиционного индийского звукоряда sā re ga ma pa gha nī) на основе системы вокальной рецитации ведийских текстов засвидетельствована и в комментаторском труде Mahābhāṣya древнеиндийского ученого Патанджали (комментарий к сутре 1.2.33 грамматики Aṣṭādhyāyī):

apara āha | kimiya mekaśrutirudāttotānūdāttā | udāttā | **kathaṃ jñāyate** | **yadayamuccaistarāṃ vā vaṣatkāra ityāha** | **kathaṃ kṛtvā jñāpakam** | **tantraṃ taranirdeśaḥ** | uc-cairdṛṣṭvoccaistarāmityetadbhavati ||

yadī tarhyudāttā nānūdāttā | anūdāttā ca | **kathaṃ jñāyate** | **yadayamudāttasvaritaparasya sannatara ityāha** | **kathaṃ kṛtvā jñāpakam** | **tantraṃ taranirdeśaḥ** | sannaṃ dṛṣṭvā sannatara ityetadbhavati ||

sa ete tantre taranirdeśe sapta svarā bhavanti | [1] udāttāḥ | [2] udāttaraḥ | [3] anūdāttāḥ | [4] anūdāttaraḥ | [5] svaritāḥ | [6] svarite ya udāttāḥ so'nyena viśiṣṭāḥ | [7] ekaśrutīḥ saptamaḥ ||¹³

«Также сказано» | «каков тон ekaśruti, восходящий или же нисходящий?» | «восходящий» | «каким образом это известно?» | «об этом утверждается [в сутре 1.2.35, гласящей о том, что] монотон (ekaśruti) или более высокий тон (udāttara) употребляется при произнесении возгласа vaṣaṭ [знаменующего окончание ритуала жертвоприношения]» | «каково надлежащее объяснение [этому утверждению]?» | «в учении тантры» | «[согласно которому] более высокий тон (uccaistarā) воспринимается подобно восходящему тону (uccair)» ||

«Если же восходящему тону (udāttā) предшествует нисходящий (anūdāttā)?» | «—нисходящий тон» | «каким образом об этом известно?» | «[об этом утверждается в сутре 1.2.40, гласящей о том, что] тон sannatara (более низкий тон) заменяет нисходящий тон anūdāttā, когда за ним следуют udāttā или svaritā» | «каково надлежащее объяснение [этому утверждению]?» | «в учении тантры» | «[согласно которому] более низкий тон (sannatara) воспринимается подобно низкому (sanna)» ||

«[Итак] в учении тантры содержится семь [музыкальных] тонов» | «восходящий тон (**udāttāḥ**)» | «более высокий тон» (**udāttaraḥ**) | «нисходящий тон» (**anūdāttāḥ**) | «более низкий тон» (**anūdāttaraḥ**) | «[циркумфлекс]» (**svarita**) | «другая разновидность тона сварита, когда ему предшествует восходящий тон udāttā [т.е. зависимая или энклитическая сварита]» | «седьмым является тон **ekaśruti** [монотон]» |

Полнота изложения лингвофилософских, содержательных и интерпретационных аспектов грамматической системы Aṣṭādhyāyī в «Великом Комментарий» (Mahābhāṣya) Патанджали (Patañjali) предопределила его место в качестве основополагающего и авторитетного труда комментаторской традиции. Поэтическое воплощение метафоры «Океана Mahābhāṣya» (Mahābhāṣya-aṇava) содержится в выдающемся средневековом произведении категории субкомментария Pradīpa («Проливающий свет») автора XI в. Kaiyaṭa:

(**Pradīpaḥ**) sarvākāraṃ nirākāraṃ viśvādhyakṣamatīndraiyam |
 sadasadrūpatātītamadṛśyaṃ māyayā vṛtaiḥ |
 jñānalocanasamlakṣyaṃ nārāyaṇamajaṃ vibhum |
 praṇamya paramātmānaṃ sarvavidyāvidhāyinaṃ ||
 puruṣāḥ pratipadyante devatvaṃ yadanugrahāt |
 sarasvatīm ca tāṃ natvā sarvavidyādhivatām ||
 padavākyapramāṇānāṃ pāraṃ yātasya dhīmataḥ |
 guror — maheśvarasyāpi kṛtvā caraṇavandanam ||
mahābhāṣyārṇavāvārapārīṇaṃ vivṛtiplavam |
 yathāgamaṃ vidhāsyē ‘haṃ kaiyaṭo jaiyaṭmajah ||
 bhāṣyabdhīḥ kvātigambhīraḥ kvāhaṃ mandamatistataḥ |
 chātrānāmupahāsyatvaṃ yāsyāmi piśunātmanām ||
 tathāpi haribaddhena sāreṇa granthasetunā |
 kramamāṇaḥ śanaīḥ pāraṃ tasya prāptāsmi paṅguvat ||¹⁴

«Многообразное и сокрытое, всевидящее и недоступное для восприятия» |
 «Сущее и не явленное видимой сущностью, объётое призрачностью мира» ||
 «Светом знания постигаемое, бессмертно вечное божество» |
 «Почитаемое сверхсознание, предшествующее всякому познанию» ||
 «Почитаема и та, благодаря которой мужами обретаема божественность» |
 «Богиня Сарасвати, поспешествующая всякому знанию» ||
 «Сполна исшедшего речь мерой гармонии слов, мудрейшего» |
 «Учителя — великого бога, почтительно касаюсь стопы» ||
 «Берегов океана Mahābhāṣya вознамереваясь достичь» |
 «Я, Kaiyaṭa, урожденный Jaiyaṭa, от своего лица, по традиции...» ||
 «Океан (Mahā)bhāṣya пересечь, ужасаюсь, как я, легкомысленный» |
 «Смехом близких учеников, коварству подверженных, взволнован!» ||
 «И так под гнетущей тяжестью несомых связанных книг» |
 «Едва передвигаемый, достигну того берега, увечный хромым» ||

Текст «Великого Комментария» характеризуется использованием речевых повторов и приемов речевой циклизации, очевидно свидетельствующих о первоначально изустной форме его передачи. Вводная часть этого наиболее раннего комментаторского произведения, озаглавленная сутрой || **atha śabdānuśāsanam** || («Итак [далее повествуется] учение о слове»), посвящена обоснованию необходимости грамматического знания и организуется в виде диалогического дискурса, приобретающего черты музыкальной композиции семантических и речевых альтераций. Музыкальность текста дополняется комментируемыми стихами Ригvedы (образующих отдельные тематические циклы) и реминисценциями предшествующих лингводидактических произведений (Nirukta), а также числовыми пропорциями и числовой символикой. Некоторые положения вводной части следующие:

kāni punaḥ śabdānuśāsanasya **prayojanāni** | **rakṣohāgamalaghvasamdehāḥ prayo-
 janam** || **rakṣārtha vedānāmadhyeyaṃ vyākaraṇam** | lopāgamavarṇavikārajño hi samyag-
 vedānparipālayisyati ||¹⁵

«Каково, таким образом, предназначение [излагаемого грамматикой] учения о слове?» | «Предназначением [его являются] сохранение-правильность-образованность-простота-устранение-неопределенности» || «Грамматика подлежит изучению ради сохранения Вед» | «Владеющий же [грамматическими приемами] элизии-аугментации-звуков подлинно осуществляет желаемое сохранение Вед» ||

¹⁴ Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya. P. 4.

¹⁵ The Vyākaraṇa-Mahābhāṣyā of Patañjali. Vol. I. P. 1.

sārasvatīm | yājñikāḥ paṭhanti | āhitāgnirapaśabdaṃ prayujya prāyaścittiyāṃ sārasvatīmiṣṭiṃ nirvapediti | prāyaścitti mā bhūmety**adhyeyaṃ vyākaraṇam** || **sārasvatīm** ||¹⁶

«[Известно следующее положение о почтении богини] Сарасвати» | «жрецы наставляют» | «возжегший жертвенный огонь и употребивший искаженное слово должен совершить обряд искупления богине Сарасвати» | «дабы не приходилось нам совершать обряд искупления, надлежит изучать грамматику» || [Таково истолкование этого положения о почтении богини] Сарасвати» |

daśamyāṃ putrasya | yājñikāḥ paṭhanti | daśamyuttarakālaṃ putrasya jātasya nāma vidadyādghoṣavadādyantaratahstham avṛddham tripuruṣānūkamanaripraṭiṣṭhitam taddhi praṭiṣṭhitatamaṃ bhavati dvyakṣaraṃ caturakṣaraṃ vā nāma kṛtam kuryāna taddhitamiti | na cāntareṇa vyākaraṇam kṛtastaddhitā vā śakyā vijñātum || **daśamyāṃ putrasya** ||¹⁷

«[Известно также следующее положение] на десятый день [после рождения] сына» | «жрецы наставляют» | «на десятый день срока после рождения сына ему надлежит дать имя, начинающееся звонким согласным (ghoṣavat), содержащее полугласную в середине и не относимое к разряду vṛddha [с начальной гласной продленной ступени апофонии¹⁸], упоминающее трех представителей рода по мужской линии и не поспешествующее имени врага, но наделяемое двумя или четырьмя слогами, либо такое имя не должно быть образовано при помощи аффикса разновидности taddhita» | «Но нет иного средства кроме грамматики, чтобы распознать аффиксы разновидности kṛt или taddhita» | «[Таково истолкование изречения] на десятый день [после рождения] сына» |

kiṃ punaridaṃ vyākaraṇamevādhijigāmsamānebhyaḥ **prajojanamanvākhyāyate** na punaranyadapi kiṃcit | omityuktā vṛttāntaśaḥ śamityevamādīnśabdānpaṭhanti || purākālpa etadāsīt | saṃskārotarakālaṃ brāhmaṇā vyākaraṇam smādhyate | tebhystatra sthānaka- raṇānupradānajñebhyo **vaidikāḥ śabdā** upadiśyante | tadadyatve na tathā | vedamadhīya tvaritā vaktāro bhavanti | vedāno **vaidikāḥ śabdāḥ** siddhā lokācca laukikāḥ | anarthakaṃ vyākaraṇamiti | tebhya evaṃ vipratipannabuddhibhyo ‘dhyetṛbhya ācārya idaṃ śāstra- manvācaṣṭe | imāni prajojanāny**adhyeyaṃ vyākaraṇamiti** ||¹⁹

«Почему такое предназначение излагается поименно пожелавшим изучать грамматику, но не [пожелавшим изучать] нечто другое?» | «[Например, тем, которые] возвестив священный слог om, читают главу за главой, вслед за словом śam» || «В прежнее время это было» | «После [совершения] обряда посвящения (saṃskāra) брахманы принимались за изучение грамматики» | «познав разновидности места-средства-характера артикуляции, ими далее заучивались слова Вед» | «Отныне иначе» | «Изучив Веды, спешают возразить — » | «мы, познавшие слова Вед и овладевшие мирской речью в миру» | «[поэтому] грамматика не нужна» | «эти ошибочные мнения учеников учитель увещевает знанием [грамматики]» | «Таковы [изложенные выше] предназначения грамматики» ||

Структура основной части Mahābhāṣya («Великого Комментария») Патанджали строится на инкорпорируемом сочетании отдельных сутр грамматики Aṣṭādhyāyī и комментируемых фрагментов Vārtika-pāṭha, приписываемых древнеиндийскому ученому Kātyāyana. Хронологизация комментаторского труда Патанджали (II в. до н.э.) представляется наиболее точной благодаря указанию на вторжение греко-бактрийцев (180 г. до н.э.) в качестве иллюстрации к сутре 3.2.111, описывающей имперфект:

¹⁶ Ibid. P. 4.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Соответствует правилу грамматики Aṣṭādhyāyī в сутре 1.1.73 vṛddhir yasyācāmādis tad vṛddham || ([слово] с начальной гласной [из подмножества] ā-au-ai именуется термином vṛddha).

¹⁹ Ibid. P. 5.

anadyatane laṅ || **Pāṇini, sūtra 3.2.111**

|| parokṣe ca lokavijñāte prayokturdarśanaṣaye || **Kātyāyana, vārttika 2**
parokṣe ca lokavijñāte prayokturdarśanaṣaye laṅvaktavyaḥ | aruṇadyavanaḥ sāketam |
aruṇadyavano madhyamikām || parokṣa iti kimartham | **Patañjali**

|| «Общеизвестное событие в прошлом и являющиеся предметом речи говорящего» ||2||

«Общеизвестное событие в прошлом, которое является предметом речи говорящего, подлежит быть выраженным [в рамках разновидности термина] laṅ (имперфекта)» | «ср. греки осадили Сакету» | «ср. греки осадили Мадхьямику» |

Очевидно, греки потерпели неудачу от войск царя Пушьямитры (180–144 гг. до н.э.), основателя династии Шунгов, победа которого была ознаменована совершением жертвенного обряда ашвамедхи (жертвоприношение коня). Свидетельство этого обряда содержится в комментарии к варттике сутры 3.2.123, описывающей термин {laṅ} настоящего времени²⁰:

varttamāne laṅ || **Pāṇini, sūtra 3.2.123**

pravṛttasyāvīrāme śiṣyā bhavantyavartamānavāt || **Kātyāyana, vārttika 1**
pravṛttasyāvīrāme śāsitavyā bhavanti | ihādhīmahe | iha vasāmaḥ | iha puṣyamitraṃ
yājayāmaḥ | **Patañjali**

«Непрестанно ученики должны совершенствоваться, чтобы избежать отставания (букв. «отсутствия настоящего времени»)» || vārtt.1||

«Непрестанно совершенствуюсь, надлежит учиться» | «ср. iha ādhīmahe (сейчас мы думаем)» | «ср. iha vasāmaḥ («сейчас мы живем»)» | «ср. iha puṣyamitraṃ yājayāmaḥ («сейчас мы совершаем жертвоприношение Пушьямитры»)» |

Древнеиндийская лингвистическая традиция предусматривала использование полисемантических терминов благополучия для успешного осуществления излагаемой лингводидактической теории, а также почтения учителей и благословения учеников. В качестве такого термина в труде Патанджали рассматривается термин vṛddhi («возрастание», «усиление», «наращение», также «благополучие», «успех»²¹ и т.д.), предваряющий корпус Sūtra-pāṭha грамматики Aṣṭādhyāyī и служащий для обозначения продленной ступени апофонии санскрита {ā-au-ai}:

kathaṃ vṛddhir-ād-aij-iti | etad-ekam-ācāryasya maṅgalārthaṃ mṛṣyatām | māṅgalika
ācāryo mahataḥ śāstraughasya maṅgalārthaṃ vṛddhiśabdamaṅgalāni prayunkte | maṅgalādini
hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣakāṇi ca bhavanti-āyusmat-puruṣakāṇi cādhyetārasca
vṛddhiyuktā yathā syuriti | sarvatraiva hi vyākaraṇe pūrvocāritāḥ samjñī parocāritā
samjñā | adeṅgaṇaḥ 1.1.2 iti yathā ||

«Почему [в сутре 1.1.1] {vṛddhir-ād-aij-iti}?» | «Признаем, что в первой сутре Учитель употребил это слово для благополучия» | «Наставник, желавший достижения успеха, употребил слово vṛddhi в значении благополучия в самом начале большого и великого труда» | «Начинающиеся с термина-пожелания-благополучия труды обретают известность среди ученых-мужей и досточтимых последователей излагаемого учения, а также среди учеников, постигающих мудрость благодаря слову vṛddhi» | «Всегда в грамматике произносится сначала определяемое, а затем — определяющее» | «ср. пример сутры 1.1.2 {adeṅgaṇaḥ}»²²

²⁰ Исторические события подтверждаются данными эпиграфики, см.: *Sahni D. Sunga Inscriptions from Ayodhā // Epigraphia Indica. Vol. 20. P. 54–59.*

²¹ *Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997. P. 1011, col. I.*

²² *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣyā of Patañjali. Vol. I. P. 40.*

Аналогичным образом интерпретируется элемент *va* («умиротворение», «благополучие»²³) сутры 1.3.1 *bhūvādayo dhātavaḥ* (представляющей дефиницию глагольных корней):

*māṅgalika ācārya mahataḥ śāstraughasya maṅgalārtha vakāramāgamaṃ prayunkte | maṅgalādīni maṅgalamadhyāni maṅgalāntāni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣāṇi ca bhavantyāyūṣmatpuruṣāṇi cādhyetāraśva maṅgalayuktā yathā syuriti ||*²⁴

«Учитель, желавший [ученикам] достижения успеха в изучении великого труда, использовал слово {*va*} в значении благополучия» | «Труды, содержащие термины-пожелания-благополучия в начале, середине и конце, обретают известность среди ученых мужей и досточтимых последователей излагаемого учения, а также среди учеников, преисполненных долгодетия благодаря пожеланиям благополучия» |

В позднейших комментаторских произведениях последнее утверждение автора «Великого Комментария» дополняется выделением соответствующих терминов семантики благополучия в середине и конце грамматического трактата *Aṣṭādhyāyī*, в сутрах 4.4.143 *śivaśamariṣṭasya kare ||* и 8.4.67 *nodāttasvaritodayam-a-gārgya-kāśyapa-gālavānām ||*

Таким образом, компилятивный труд *Kāśikāvṛttisāra* предлагает следующее истолкование термина *udaya* сутры 8.4.67:

‘udāttasvaritaparasya’ ityeva vaktavye ‘udaya’ grahaṇam maṅgalārtham | anekācāryāṇām saṅkīrtanam maṅgalaṃ pūjārtham bhavati |

udātta ...maṅgalārtham — para śabdasya samānārthaḥ ‘udaya’ śabdaḥ pratiśākhya prasidhaḥ | lāghavāt ‘para’ śabde eva prayoktavye ‘udaya’ ityasya aṣṭādhyāyī ante prayogo maṅgalārthaḥ | tathā coktam bhāṣye —

maṅgalādīni maṅgalamadhyāni maṅgalāntāni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣāṇi ca bhavantyāyūṣmatpuruṣāṇi ca |

sūtrakāreṇa maharṣiṇā pāṇinīnā ādau ‘vṛddhirādaic’ (1.1.1) vṛddhiḥ, madhye ‘śivaśamariṣṭasya kare’ (4.4.143) śivam tathā ante ‘nodāttasvaritodaya...’ udayaḥ iti maṅgalārthāni padāni prayuktāni |

*‘anekācāryāṇām...’ — maṅgalaśabdām uccārya gārgya-kāśyapa-gālavānām pratiśedhamukhena vācā taditareṣām ca sphaṭāyana-śakāṭāyana-śakālyā-cākravarmaṇa-pauṣkarasādi prabhṛtānām vidhimukhena manasā nāmoccārya sarveṣām pūjā vihitā*²⁵

«[В словосочетании] ‘*udāttasvaritaparasya*’ («перед акутом или циркумфлексом») употреблен надлежащий термин ‘*udaya*’ в значении благополучия» | «с целью почтения каждого из учителей» |

«[В предыдущем положении] ‘*udātta... maṅgalārtham*’ — употребление слова ‘*udaya*’ соответствует слову ‘*para*’ («предшествующий») и известно из фонетических трактатов *pratiśākhya*» | «Вопреки простому слову ‘*para*’ в конце грамматики *Aṣṭādhyāyī* употребляется слово ‘*udaya*’ в качестве термина-благополучия» | «Итак в «Великом комментарии» утверждается» —

«Труды, содержащие термины-пожелания-благополучия в начале, середине и конце, обретают известность среди ученых-мужей и досточтимых последователей излагаемого учения, а также среди учеников, преисполненных долгодетия благодаря пожеланиям благополучия» |

«Создателем грамматики величайшим мыслителем Панини вначале [употребляется] *vṛddhi*, в сутре 1.1.1 *vṛddhirādaic* ||, в середине в сутре 4.4.143 *śivaśamariṣṭasya*

²³ *Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. P. 910, col. I.*

²⁴ *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣyā of Patañjali. Vol. I. P. 253.*

²⁵ *Tripāṭhī Balabhadra Pt. Kāśikāvṛttisāra. Allahabad. Vol. II, 1995. P. 684.*

kare ||, — **śivam** и далее в конце в сутре ‘nodāttasvaritodaya... ||’ — **udaya**, каковые являются соответствующими терминами со значением благополучия» |

«[Согласно вышеприведенному утверждению] ‘*anekācāgūñāt...*’ («каждого из учителей») — слово со значением благополучия произносится прежде всего ради почтения учителей *Gārgya-Kāśyapa-Gālava* [упоминаемых в данной сутре], а также других [упоминаемых в грамматике *Aṣṭādhyāyī* наставников]: *Sphoṭāyana-Sākaṭāyana-Sākalya-Cākravarmaṇa-Pauṣkarasādi* и далее, всем воздается должное почтение в сутрах грамматики» |

Лексико-семантическое потенцирование системы грамматики Панини в кульминационных произведениях комментаторской традиции перерастает в интенсивную полифонию возможных семантических миров. Лингвофилософская поэтизация такого бесконечного универсума грамматики, наполняемого духовным наследием предшествующих поколений, находит отражение в произведении Uddyota («Освещение») выдающегося комментатора XVIII в. Nāgojibhaṭṭa:

(**Uddyota**) sarveti | ktvāntānām pañcamaślokottarārdhenānvayaḥ | sarvākāratvaṃ sarvopādānakāraṇatvānṛdādivat || kāryātiriktadrśyasvarūpābhāvād nirākāratvam || kartṛtvād viśvādhyakṣatvam | sa aikṣateti śruteḥ || atīndriyatvaṃ vigatendrayatvena — paśyat-yacakṣuḥ ityādiśruteḥ || svarūpacaitanyenaiva | indra yāviṣayatvena vātīndriyatvam ||²⁶

«[ибо он есть] универсум» | «о чем свидетельствуют нижеследующие пять шлок [с использованием аффикса абстрактной семантики] ktvā» | «форма проявления и непознаваемая первопричина всего, что существует, подобно глине» | «не имеющий облика, прекрасно единосущный и бесплотный» || «созидающий и всевидящий творец» | «он наблюдает, так известно о нем» | «вне чувственной данности, недоступный для органов чувств — постигающий зрением и не имеющий глаз» || «наделенный собственным сознанием» | «сверхчувственная одухотворенность» ||

Summary

K. Voyerets

The *Aṣṭādhyāyī*, an ancient Indian grammar

(Dialog between different generations of the Indian linguistic tradition)

This paper discusses a major linguo-didactic complex of the *Aṣṭādhyāyī* (the 6th–4th centuries B.C.) and its influence on the later literary works, especially the tradition of medieval Indian commentary.

²⁶ Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya. P. 4.

И.А. АЛИМОВ

«Бэй мэнь со янь» Сунь Гуан-сяня (895? — 968): автор, сборник и персонажи¹

Сведений о Сунь Гуан-сяне (孫光憲 895?–968, второе имя Мэн-вэнь 孟文, литературный псевдоним Баогуан-цзы 葆光子) до наших дней дошло очень мало — неизвестна даже точная дата рождения². Время его жизни пришлось на самый конец правления Тан, период Пяти династий и первые годы сунской династии. Разнятся и сведения о том, откуда Сунь был родом: известный сунский книжник Чэнь Чжэнь-сунь 陳振孫 (1190–1249) в своей библиографии³ написал, что Сунь Гуан-сянь был родом из Гуйпина, что в области Линчжоу (в северо-восточной части совр. уезда Жэньшоусянь пров. Сычуань)⁴, то же говорится и в скудной биографии Сунь Гуан-сяня из сунской династийной истории (цз. 483). Однако одно из самых известных его сочинений — «Бэй мэнь со янь» (北夢瑣言 «Краткие речения из Бэймэн») подписано 富春孫光憲, т.е. «Сунь Гуан-сянь из Фучуня» (в совр. пров. Чжэцзян). В «Сы ку цюань шу цзун му»⁵ это обстоятельство объясняется следующим образом: «В „Ши го

¹ Данная работа является частью главы из посвященной китайским авторским сборникам книги, подготовкой которой я занимаюсь в настоящее время. Предыдущие мои публикации о Сунь Гуан-сяне кратки и далеки от совершенства: *Алимов И.А.* Предварительные сведения о «Кратких речениях из Бэймэн» Сунь Гуан-сяня (ум. в 968 г.) // XXI Научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. 1. М., 1990; *Алимов И.А.* Сунь Гуан-сянь и сборник «Краткие речения из Бэймэн» // *Алимов И.А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бици. Исследования. Переводы. Ч. 1. СПб., 1996. С. 74–89.

² Современные китайские ученые сделали некоторый вклад в разрешение этой проблемы. Так, Лю Цзунь-мин 劉尊明, анализируя дошедшие до нас исторические свидетельства, высказывает мнение, что Сунь Гуан-сянь родился или в 895 г., или, что менее вероятно, немного позднее; часто указывающийся в справочниках (например, в толковом словаре «Цы хай» 辭海, «Море слов») 900 г. как дата рождения Сунь Гуан-сяня Лю Цзунь-мин аргументированно полагает малодостоверным. См.: *Лю Цзунь-мин.* «Хуацзянь сыжэнь» Сунь Гуан-сянь шэнпин ши каочжэн (Вышедший из «Среди цветов», превзошедший «Среди цветов»: о творческих достижениях цзинаньского автора цы Сунь Гуан-сяня) // *Хуачжун шифань дасюэ сюэбао.* 1993. № 5. К такому же выводу приходит и Бай Гэнь-син 拜根興, который сперва как наиболее вероятный указал временной промежуток 890–897 гг., а в конце своего краткого исследования со всей определенностью пишет, что «годом рождения Сунь Гуан-сяня должен быть 895 г. н.э., или второй год под девизом правления Цянь-нин танского Чжао-цзуна». См.: *Бай Гэнь-син.* Сунь Гуан-сянь шэньнянь каодуань (Окончательное решение вопроса, в каком году родился Сунь Гуан-сянь) // *Чжунгоши яньцзю* (Исследования по истории Китая). 1998. № 1.

³ Имеется в виду «Чжи-чжай шу лу цзе ти» (直齋書錄解題 «Аннотированная библиография книг из кабинета Чжи-чжая»), где Чэнь Чжэнь-сунь, унаследовавший пять книжных собраний известных семей общим числом более 50 тыс. цзюаней, описал все эти книги — распределил по 53 разделам по хронологическому принципу и дал аннотации. Всего в его библиографии 22 цзюани, и это одна из четырех известных нам сунских библиографий (и одна из двух, что дошли до наших дней; вторая — библиография Чжао Гун-у, см. о ней ниже).

⁴ *Чэнь Чжэнь-сунь.* Чжи-чжай шу лу цзе ти / Сюй Сяо-мань, Гу Мэй-хуа цзюдянь (Аннотированные заметки о книгах из кабинета Чжи-чжая / Критич. текст Сюй Сяо-маня и Гу Мэй-хуа). Шанхай, 1987. С. 324.

⁵ «Сы ку цюань шу цзун му» (四庫全書總目 «Генеральный каталог всех книг из четырех хранилищ») — глобальная цинская библиография императорского книгохранилища, в основе которой лежит старый, берущий начало в VI в. принцип распределения и классификации книг в старых китайских библиотеках:

чунь цю“ (十國春秋 „Вёсны и осени Десяти Царств“) сказано, что он родом из Гуйпина, но сам Гуан-сянь указал Фучунь. В предисловии к сборнику он пишет, что родился в Миньэ, а это значит, что [Гуан-сянь] из Шу (старое название совр. пров. Сычуань. — И.А.). Упоминание же о Фучуне, видно, означает, что [Гуан-сянь] вошел в число тамошних знатных родов⁶. В настоящее время общепризнанной считается первая версия происхождения Сунь Гуан-сяня, т.е. из Гуйпина.

«Поколения [рода Суня] занимались земледелием, и один лишь Гуан-сянь смолоду прилежно стал учиться» — говорится в сунской династийной истории. Сунь Гуан-сянь оказался первым из семьи, кто, решив вырваться из бедности, помыслы свои направил на науку, книжность, искусства и добился существенных результатов в этих областях. Он пошел по пути чиновника: успешно сдав экзамены, поступил на государственную службу, и первой его должностью стала должность помощника начальника родной области Линчжоу⁷. Автор «Вёсен и осеней Десяти Царств», цинский историк У Чжи-и 吳志伊 (2-я пол. XVII — 1-я пол. XVIII в.), пишет, что это было в конце правления династии Тан. С одной стороны, данное свидетельство лишний раз подчеркивает то обстоятельство, что Сунь Гуан-сянь родился ранее 900 г. — поскольку танская династия прекратила свое существование в 907 г., и семилетний мальчик не мог занимать чиновничьей должности, — но с другой — здесь все равно кроется очевидная ошибка У Чжи-и, на которую указал современный китайский исследователь Лю Цзунь-мин: даже если предположить, что Сунь Гуан-сянь появился на свет в 895 г., невозможно представить, что уже в возрасте двенадцати лет он занял бы столь крупный чиновничий пост. По всей вероятности, речь все же должна идти о времени правления династии Ранняя Шу (907–925), при которой Сунь Гуан-сянь и служил *паньгуанем*⁸.

В бытность свою в Сычуани Сунь Гуан-сянь достаточно много путешествовал, не раз посещал Чэнду и свел знакомство со многими шускими учеными, а также отшельниками, даосами и буддийскими монахами, склонными к стихосложению. Бывал он и в Шэньси и Ганьсу, а после воцарения Поздней Тан отправился в район нижнего течения Янцзы. Военный генерал-губернатор Цзиннани (часть территорий совр. пров. Хунань и Хубэй) Гао Цзи-чан⁹, став Наньпин-ваном, завел собственный

四庫, «четыре хранилища», т.е. конфуцианские классики (經 *цзин*), историки (史 *ши*), философы (子 *цзы*), сборники (集 *ци*). Впервые издана в 1790–1794 гг.

⁶ Цит. по: Сунь Гуан-сянь. Бэй мэнь со янь (Краткие речения из Бэймэнь). Шанхай, 1981. С. 177. Видимо, в Фучуне у Сунь Гуан-сяня было пожалованное ему имя.

⁷ Автор одного из последних изданий критического текста «Бэй мэнь со янь» современный китайский исследователь Линь Ай-юань 林艾園, ссылаясь на «Цзин нань гао ши цзя ши» (荆南高氏家世 «Генеалогия рода цзиннаньских Гао») и «Ши го чунь цю», пишет, что Сунь Гуан-сянь был в Линчжоу именно *паньгуанем* (т.е. заместителем начальника области) (см. в связи с этим его предисловие в кн.: Сунь Гуан-сянь. Бэй мэнь со янь). А известный специалист по творчеству Су Ши Кун Фань-ли 孔凡禮 утверждает, что служить *паньгуанем* в танское время Сунь Гуан-сянь никак не мог, поскольку тогда должность помощника начальника области называлась иначе, а именно *бецзя*, а должность *паньгуаня* в служебной иерархии располагалась на ступеньку выше. См.: Кун Фань-ли. Гуаньюй Сунь Гуан-сянь хэ тэдэ «Бэй мэнь со янь» цзигэ вэньтидэ яньцзю (Исследование по некоторым вопросам, касающимся Сунь Гуан-сяня и его «Кратких речений из Бэймэнь») // Сунь Гуан-сянь. Бэй мэнь со янь / Кун Фань-ли сюаньпин. Пекин, 2000. Но если принять, что *паньгуанем* Сунь Гуан-сянь служил при Ранней Шу, то проблема, кажется, снимается.

⁸ Лю Цзунь-мин. «Хуацзянь сыжэнь».

⁹ Гао Цзи-чан (高季昌, он же Гао Цзи-син 高季興, 858–928) — основатель княжества Цзиннань (оно же Наньпин), существовавшего в 907–963 гг. и сменившего пятерых правителей. Гао Цзи-чан правил с 924 по 928 г. В юные годы он занимал незавидное положение — служил приказчиком в лавке некоего Ли Жана 李讓 в Бяньчжоу. Позже попал к основателю позднелянской династии Чжу Вэню 朱溫 (852–912, он же Чжу Цюань-чжун 朱全忠), который сделал Ли своим приемным сыном и повелел Ли, в свою очередь, сделать приемным сыном Гао. В результате Цзи-чану пришлось поменять фамилию на Чжу. Гао Цзи-чан уже в юные годы выказал склонность к военному делу, а с возрастом стал умелым воином, и поэтому пер-

двор и стал привлекать на службу просвещенных людей и талантливых книжников. Сунь Гуан-сянь имел среди его приближенных нескольких знакомых, и один из них, советник генерал-губернатора Лян Чжэнь¹⁰, летом 926 г. представил Сунь Гуан-сяня ко двору самого маленького из всех государственных образований периода Пяти династий и десяти царств. Гао Цзи-чан тепло принял Сунь Гуан-сяня и назначил его в свой секретариат. Это назначение больше соответствовало чаяниям Сунь Гуан-сяня, нежели предыдущая служба в Раннем Шу, где, как пишет современный исследователь Чжуан Сюэ-цзюнь 庄學君, и местные-то ученые мужи не были как следует востребованы — что уж говорить о пришлом отпрыске бедного рода¹¹.

После того как Лян Чжэнь ушел в отставку по старости, Сунь Гуан-сянь унаследовал его пост и стал советником в государственных делах у преемника Гао Цзи-чана — его сына Гао Цун-хуэя¹², был, как говорится в «Сун ши», «пожалован золотом и пурпуром», т.е. регалией высших придворных сановников, золотой печатью на пурпурном шнуре. С течением времени Сунь Гуан-сянь приобрел при цзиннаньском дворе большой вес и стал активно влиять на внутреннюю и внешнюю политику княжества. Именно от него исходили советы о более мягких налогах для населения и поддержании добрых отношений с сопредельными владыками (например, Сунь Гуан-сянь уговорил Гао Цзи-чана не портить отношения с соседним царством Чу, мотивируя это тем, что народ и чиновники только-только оправались от военных неурядиц и не стоит ввергать Цзиннань в очередную смуту).

При цзиннаньском дворе Сунь Гуан-сянь пребывал в течение тридцати семи лет, вплоть до 963 г.: он служил также Гао Бао-жуну, Гао Бао-сюю и Гао Цзи-чуну¹³. Из-

вое назначение, которое он получил, было *туаньяньши*, т.е. военный инспектор областного масштаба. Сделавшись самостоятельным, Цзи-чан вернул себе фамилию Гао, а в 907 г. был назначен Чжу Вэнем *цзедуши* (военным генерал-губернатором) в Цзиннань. В то время, когда центральная власть была слаба, чиновники подобного ранга становились, как правило, полноправными владыками вверенных им земель, весьма сильными и могущественными, и двор зачастую заигрывал с генерал-губернаторами, даруя им титулы и звания, дабы избежать неподчинения или даже открытого бунта (хорошо известен пример мятежа *цзедуши* Ань Лу-шаня в 755 г.). Так случилось и с Гао Цзи-чаном: в 924 г. ему был пожалован княжеский титул Наньпин-ван. Это не помешало Гао позднее номинально признать власть княжества У, за что ему тут же даровали титул Цинь-ван: из-за недостатка средств и нехватки военных сил Гао, часто не будучи в состоянии оказать прямой отпор соседям, вынужден был маневрировать. Надо признать, у него это получалось неплохо: будучи владыкой самого маленького и самого слабого владения этого времени, к тому же с четырех сторон окруженного гораздо более сильными и агрессивными соседями, Гао Цзи-чан не только сохранил Цзиннань, но и заложил такие основы управления, что княжество просуществовало пятьдесят с лишним лет; (более подробно см., например: *Гао Мао-бин*. У дай шилюэ (Исторический очерк Пяти династий). Пекин, 1985.

¹⁰ Чиновник и литератор Лян Чжэнь 梁震 (X в.) степень *цзиньши* получил в конце правления династии Тан. Гао Цзи-чан, испытывая огромное уважение к Лян Чжэню, долгое время склонял его к службе при своем дворе, на что Лян Чжэнь отвечал, что он подданный Тан, однако с падением династии ситуация изменилась. Сын Гао Цзи-чана также преклонялся перед талантами Ляна и оказывал ему знаки уважения как своему старшему брату.

¹¹ *Чжуан Сюэ-цзюнь*. Сунь Гуан-сянь шэнпин цзи ци чжуну (Биография и сочинения Сунь Гуан-сяня) // Сычуань шидя сюэбао. 1986. № 4. С. 67.

¹² Гао Цун-хуэй 高從誨 (891–948) — цзиннаньский князь, старший сын Гао Цзи-чана, правил с 929 по 948 г. Начиная чиновником в Поздней Лян. Известен тем, что, боясь агрессии со стороны соседей, пошел гораздо дальше отца — дал всем клятву в верности и стал всем высылать дань, став одновременно вассалом ряда царств и княжеств, за что и получил прозвание «Бессовестный Гао». Активно развивал экономику, особое внимание уделяя налогообложению торговли.

¹³ Гао Бао-жун 高保融 (920–960) — цзиннаньский князь, третий сын Гао Цун-хуэя, правил с 948 по 960 г. Занимал пост заместителя военного генерал-губернатора, а после смерти отца стал собственно *цзедуши*, поскольку вся военная власть Цзиннани была сосредоточена в его руках. В 951 г. получил титул Бохайцзюнь-вана, а в 954 г. стал Наньпин-ваном. Не обладал способностями к государственному управлению, а потому в делах во всем прислушивался к советам своего младшего брата Гао Бао-сюя. Умер в возрасте сорока одного года. Гао Бао-сюй 高保勣 (924–962) — десятый сын Гао Цун-хуэя, правил с 960 по

вестно, что Сунь Гуан-сянь занимал должности помощника *цзедуши*, был *юэши чжунчэном* (личный секретарь князя), начальником цензората и пр. Когда же в 960 г. в Китае воцарилась династия Сун, Сунь Гуан-сянь был, пожалуй, самым могущественным и влиятельным чиновником в землях Цзиннани. Пользуясь этим, он в 963 г. легко уговорил Гао Цзи-чуна принести земли Цзиннани в дар сунскому двору и покориться, признав власть Сун добровольно. Изъявление покорности порадовало сунского Тай-цзу; узнав же, какую роль в присоединении Цзиннани сыграл Сунь Гуан-сянь, император назначил его начальником области Хуанчжоу (располагалась на территории совр. пров. Гуанси), и Сунь Гуан-сянь занимал этот пост с 963 по 968 г. Его управление, видимо, получило известность, потому как министр Чжао Пу 趙普 (922–992) рекомендовал Сунь Гуан-сяня на пост *сюэши* («ученого мужа») в придворную академию Ханьлиньюань, но желанию ученого стать членом этой академии не суждено было сбыться — вступить в должность ему помешала смерть.

Таким образом, за свою жизнь — а прожил он семьдесят три года — Сунь Гуан-сянь стал свидетелем царствования семи династий и успел послужить при дворах трех из них — Ранней Шу, Цзиннани и Сун.

* * *

Сунь Гуан-сянь по праву считается выдающимся ученым и литератором — сунская династийная история называет его глубоким знатоком канонических и исторических сочинений, человеком громадной учености, все время стремившимся к новым знаниям, обладавшим к тому же книжным собранием в несколько тысяч цзюаней¹⁴, все книги из которого, по свидетельству современников, вычитал и по мере необходимости собственноручно выправил. Сунь Гуан-сянь оставил после себя большое число прозаических и поэтических произведений, он был признанный мастер стихов в жанре *цы*, выделяясь своеобразием стиля, и число принадлежащих его кисти стихотворений (шестьдесят одно), включенных в знаменитый сборник «Хуа цзянь цзи» (花間集 «Среди цветов»)¹⁵, уступает лишь числу стихов прославленного поэта Вэнь Тин-юня 溫庭筠 (820?—870?)¹⁶. Был Сунь Гуан-сянь и талантливым историком. Широчайшая

962 г. Правил очень недолго, однако за это время успел получить от сунского двора должность *цзедуши* Цзиннани. Талантливый политик, которого сгубила неумеренная страсть к разврату и развлечениям. Умер тридцати девяти лет от роду. Гао Цзи-чун 高繼沖 (942–973) — старший сын Гао Бао-жуна, правил с 962 о 963 г. Когда заболел Гао Бао-сюй, именно Гао Цзи-чун обладал всей полнотой военной власти в Цзиннани, а после смерти Бао-жуна сунский двор передал должность *цзедуши* ему. Именно при его правлении княжество Цзиннань прекратило свое существование — сунский двор послал войска для подавления мятежа Чжан Вэнь-бяо 張文表, и когда сунская армия подошла к Цзиннани, Гао Цзи-чун, не без совета Сунь Гуан-сяня, позволил присоединить свои земли к новой империи без боя, за что и получил должность *цзедуши* обратно, но уже не номинально, а как официально состоящий на службе у Сун чиновник со всеми вытекающими из этого обязанностями перед двором. Умер тридцати одного года от роду.

¹⁴ Цзюань («свиток») — по выражению Л.Н. Меньшикова, единица книжной номенклатуры, название восходит к тем временам, когда книги в Китае бытовали в виде шелковых свитков, наматывавшихся на деревянный стержень. С изобретением книгопечатания и книги в форме кодекса — единица измерения книжного объема. Ближайший привычный нам аналог — «часть».

¹⁵ Поэтическая антология, составленная позднешуским Чжао Чун-цзо 趙崇祚 (X в.) в 940 г., где в десяти цзюанях было объединено пятьсот стихотворений восемнадцати поэтов — Вэнь Тин-юня, Вэй Чжуана 韋庄 (847?–910) и др. (четыренадцать из них были уроженцами Сычуани), творивших в жанре *цы*. Первая из подобных антологий в Китае. Сычуань (Шу) вообще была известна литературными традициями и стала прибежищем для многих литераторов в смутные времена после падения династии Тан. «Интересно, что в землях Шу сама личность поэта вызывала уважение и литературный талант ценился высоко. Гао-цзу, основатель Ранней Шу, был неграмотным, но считал необходимым покровительствовать поэтам», — пишет Е.А. Серебряков (Серебряков Е.А. Китайская поэзия X–XI веков: Жанры ши и цы. Л., 1979. С. 20).

¹⁶ Всего до наших дней дошло 82 стихотворения цы Сунь Гуан-сяня. Подробнее о его поэтическом творчестве см.: Юй Цуй-лин. Сунь Гуан-сянь цы чутань (Предварительное исследование цы Сунь Гуан-

эрудиция, большое книжное собрание, неутомимая тяга к знаниям — все это послужило основой для его многочисленных трудов. Известно, что Сунь Гуан-сяню принадлежал ряд сочинений, утерянных еще при Сун, от которых до наших дней дошли лишь названия: «Сюй тун ли» (續通歷 «Продолжение общего календаря»), «Цзюй чжай цзи» (橘齋集 «Собрание из кабинета Цзюйчжай»), «Цзин тай цзи» (荊臺集 «Цзинские террасы») и др.¹⁷ Мы же сосредоточим свое внимание на вышедшем из-под кисти Сунь Гуан-сяня сборнике *бици* «Бэй мэн со янь».

* * *

«Бэй мэн со янь» были написаны Сунь Гуан-сянем во время пребывания в Цзиннани на службе у рода Гао; некоторые дополнения были сделаны им позже¹⁸. Сборник зафиксирован в сунской династийной истории в объеме в двадцать цзюаней¹⁹. У уже упоминавшегося выше Чэнь Чжэнь-суня сказано: «„Бэй мэн со янь“, тридцать цзюаней. Автор — начальник области Хуанчжоу линцинский Сунь Гуан-сянь (Мэн-вэнь). Записано о событиях конца Тан и всех государств [периода] Пяти династий. Гуан-сянь пошел на службу к цзиннаньскому Гао Цун-хуэю и служил трем поколениям его рода. „Бэй мэн“ означает [местность] к северу от озера Мэнцзэ...»²⁰. У Чао Гун-у²¹: «„Бэй мэн со янь“, двадцать цзюаней. Автор — цзиннаньский Сунь Гуан-сянь. Гуан-сянь родом из Шу, путешествовал с Ян Пи и Юань Дэном, много слышал [от них] о речениях и деяниях совершенномудрых времен правления Тан, вот и собрал это воедино. Еще добавил события времен Пяти династий и Десяти царств. Из „Цзо [чжуань]“ взял [фразу]: „Охотился в Мэн, что к югу от Реки“, имея в виду, что служил роду Гао, в северных от Реки землях — отсюда название»²². Возможно, приведенные цитаты говорят о том, что уже в сунское время были известны как минимум два варианта (редакции) книги, различающиеся на десять цзюаней; может быть, дело просто в описках в библиографиях²³; но скорее всего, уже при династии Сун часть «Бэй мэн со янь» была утеряна — в пользу этого соображения говорит как авторское предисловие к сборнику, где Сунь Гуан-сянь сам написал, что в «Бэй мэн со янь» тридцать цзюаней, так и современное критическое издание текста, основанное на рукописи, хранившейся в библиотеке цинского текстолога Мяо Цюань-суня 繆荃

сяня // Жэньвэнь цзачжи. 1985. № 4; *Чжун Дэ-цы*. Бей Вэнь Вэй лин и цзя: шилунь Сунь Гуан-сяньдэ цы (Школа, от Вэня и Вэя отличная, другая: о цы Сунь Гуан-сяня) // Шэжуэй кэсюэ яньцзю. 1987. № 6; *Лю Цзунь-мин*. «Хуацзянь сыжэнь», и др.

¹⁷ Подробнее о сочинениях Сунь Гуан-сяня см.: *Лю Цзунь-мин*. «Хуацзянь сыжэнь». С. 80–81; *Кун Фань-ли*. Гуаньбюй Сунь Гуан-сянь. С. 389–391; *Чжун Сюэ-цзюнь*. Сунь Гуан-сянь шэньпин цзи ци чжушу. С. 69–70.

¹⁸ Самые поздние даты, упоминающиеся в «Бэй мэн со янь», — 961 и 962 гг.

¹⁹ Сунши ивэньчжи. Бу фу бьянь (сведения о литературе из истории [династии] Сун. Доп. и расшиф. изд.) Пекин, 1958. С. 126.

²⁰ *Чэнь Чжэнь-сунь*. Чжи чжай шу лу цзе ти. С. 324.

²¹ Это вторая из дошедших до наших дней сунская библиография — «Цзюнь чжай ду шу чжи» 郡齋讀書志 («Заметки о чтении книг в кабинете начальника округа»), составитель которой Чао Гун-у 晁公武 (XII в.), унаследовав от предков огромную библиотеку, а также позднее получив в подарок от сослуживца еще изрядное число книг, в 1180–1187 гг. предпринял аннотированное описание оказавшихся в его распоряжении 24,5 тыс. цзюаней различных сочинений. Кстати, Чао Гун-у сообщает, что в «Продолжении всеобщего календаря» было десять цзюаней, книга охватывала события времен Тан и Пяти династий, но при Сун было признано, что в ней содержатся по большей части выдумки, а потому сочинение это было уничтожено.

²² *Чао Гун-у*. Цзюнь чжай ду шу чжи цзю / Дэнь Сунь Мэн цзюэдэн (Заметки о чтении книг в кабинете начальника округа / Сверил и прокомментировал Сунь Мэн). Шанхай, 1990. С. 571. Под Рекой, само собой, понимается Янцзыцзян.

²³ Так, Сунь Мэн, текстолог, готовивший одно из последних изданий библиографии Чао Гун-у, сделал пометку, что в первоначальном тексте «Бэй мэн со янь» был указан в составе тридцати цзюаней; он выправил текст, основываясь на сопоставлении достоверных списков других библиофилов (там же).

蓀 (1844–1919), где помимо основного, описываемого в более поздних библиографиях корпуса в двадцать цзюаней приложено еще четыре цзюани ранее утраченного и восстановленного главным образом по антологии «Тай пин гуан цзи» (太平廣記 «Обширные записки годов Тай-пин») ²⁴. Объем в двадцать цзюаней значителен в «Цзянь юнь лоу шу му» (絳雲樓書目 «Каталог книг из терема Цзяньюньлоу») раннецинского Цянь Цянь-и 錢謙益 (его библиотека сгорела зимой 1650 г., остался лишь каталог в четырех цзюанях); цинский Чжан Цзинь-у 張金吾 в «Ай жи цзин лу дан шу чжи» (愛日精廬藏書志 «Заметки о книгах, хранящихся в приюте Айжицзинлу») указывает, что располагает экземпляром книги, отпечатанным в Шэньси еще при Сун, что в свое время хранился у некоего Синь Юэ-сюэ 忻悅學, но данный список изобилует неточностями и ошибками — «в тексте есть опечатки вроде 日 и 曰, 雖 и 難, 纂 и 算, 禍 и 福, их можно было бы исправить, исходя из смысла, но я поостерегся, боясь исказить [текст], и решил подождать другого экземпляра»; видимо, Чжан Цзинь-у все же дождался искомого экземпляра и проделал серьезную текстологическую работу, потому что именно его список текста сборника оказался включен в императорскую библиотеку. Впрочем, в «Генеральном каталоге...» упоминается и другой, имевший хождение при династии Цин список «Бэй мэнь со янь» — включенный в состав минской антологии «Бай хай» (稗海 «Море пустыяков»), и про него сказано, что «напечатано с таким количеством ошибок, что читать невозможно» ²⁵. Что же до первого ксилографического издания «Бэй мэнь со янь», то Кун Фань-ли высказывает предположение, что это издание, возможно, было предпринято сыновьями автора между 968 и 977 гг. ²⁶.

* * *

Уже одного взгляда на оглавление современного издания сборника Сунь Гуансяня достаточно, чтобы убедиться в том, что речь в «Бэй мэнь со янь» действительно идет о времени Тан и Пяти династиях — время действия подавляющего большинства фрагментов приходится на конец правления танского дома, а также династий Поздняя Лян, Поздняя Тан и Поздняя Цзинь. Сунь Гуансянь не случайно обратился именно к этому времени: во-первых, он был современником и очевидцем многих событий, которые запечатлел, а в силу своего общественного положения лично знал многих исторических лиц; во-вторых, как сказано в предисловии Сунь Гуансяня к его сборнику, «при Тан, во времена смут и беспорядков годов под девизом правления Гуан-мин (880–881) редкие книги исчезли без следа, а после императора У-цзуна (на троне с 841 по 847 г. — И.А.) наступило безлюдье и безвестность, и некому было передавать память о славных деяниях при дворе и в провинциях», и Сунь Гуансянь, «стыдясь отрывочности своих знаний», решил восполнить этот пробел ²⁷. Собственно,

²⁴ Этот свод, составленный специальной коллегией под руководством Ли Фана 李昉 (924–996) по распоряжению сунского императора Тай-цзуна и оконченный в 978 г., крайне представительен: в его составлении, как сообщается в предисловии, было задействовано 344 сборника, главным образом сюжетной прозы *сяоши* разных авторов (современные исследования показывают, что этих сборников было около пятисот), относящихся ко времени с эпохи Хань и по начало Сун (по 977 г.). Многие из этих сборников ныне утеряны, поэтому данная антология приобретает уникальный характер. Кроме того, материал в ней систематизирован по 52 тематическим разделам, в заглавии которых вынесены те или иные ключевые понятия (категории) традиционной китайской культуры («бессмертные», «лисы-оборотни», «деревья» и т.п.).

²⁵ Все цитаты из библиографических описаний по приложению в кн.: Сунь Гуансянь. Бэй мэнь со янь. С. 176–181.

²⁶ Кун Фань-ли. Гуаньюй Сунь Гуансянь. С. 395. У Сунь Гуансяня было двое сыновей — Сунь Вэй 孫謂 и Сунь Дан 孫黨, про которых из его биографии в сунской династийной истории известно, что «оба они выдержали экзамен на степень *цзиньши*» (цз. 483).

²⁷ Здесь и далее — цитаты из авторского предисловия к сборнику: Сунь Гуансянь. Бэй Мэнь со янь. С. 1.

весь сборник «Бэй мэнь со янь» подчинен одной большой задаче — сохранить сведения об исторических событиях стремительно уходящей, погрязшей в неурядицах и борьбе за власть эпохи раздробленности, когда процветающее, некогда могучее и цветущее танское государство неотвратимо кануло в прошлое. В некоторых фрагментах Сунь Гуан-сянь, следуя традиции, восходящей к «Ши цзи» (史記 «Исторические записки»), добавляет после основного текста собственное суждение или дополнение, начинающееся со слов 葆光子曰 — «Я, Баогуан-цзы, скажу», как бы отстраняясь тем самым от сказанного выше и подчеркивая объективность сообщенных сведений²⁸. Горькие интонации Сунь Гуан-сяня нет-нет да и прорываются в скупых строках авторских отступлений: тяжело тому, кто видит, как на глазах его рушится привычный, многовековой устоявшийся мир — а на смену ему так и не приходит мир возрожденный, не менее прочный, но вновь и вновь рушатся еще, казалось бы, вчера ценой большой крови созданные новые царства. А увидеть, что долгожданная мощь империи вернулась в Поднебесную в лице сунского дома Сунь Гуан-сянь как следует так и не успел, ибо застал лишь самое начало нового долгого правления...

Сунь Гуан-сянь просто выполнял свой долг, как понимал его в рамках тысячелетней конфуцианской книжной традиции, — не создавать, но передавать, бережно сохранять и продолжать дело многих поколений историков, с такой же тщательностью трудившихся до него. Скрупулезность, отчасти продиктовавшая лаконичность, и точность, стремление к охвату всех возможных источников — помимо письменных памятников в предисловии Сунь Гуан-сянь называет и имена двух своих «живых» информаторов, в беседах с которыми он получал интересующие его сведения, помещая их в сборник, это некие заместитель начальника области Ян Пи из Фэнсяна 鳳翔楊毗少尹 и член свиты наследника престола Юань Дэн 元澄中允; более об этих людях нам ничего не известно. Еще в тексте «Бэй мэнь со янь» попадаются упоминания о том, что Сунь Гуан-сянь проверял те или иные факты в личных встречах с очевидцами: «Я, Баогуан-цзы, в свое время встречался с цзюньцзяо из Цзимэня, его фамилия была Сунь 孫, и он во всех подробностях рассказал, как господин Чжан повстречал бессмертную» (фраг. № 232, полный его перевод см. ниже). Кроме того, в сборнике в нескольких фрагментах (особенно часты такие случаи в цзюанях с шестой по девятую) содержится в конце приписка 聞于劉山甫 «слышал от Лю Шань-фу»²⁹. Речь идет об авторе сборника «Цзинь си цзянь тань» (金谿問談 «Праздные беседы в

²⁸ Фрагменты № 3, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 19, 20, 67, 114, 168, 169, 192, 203, 206, 217, 229, 231, 232, 235, 237, 253, 400 и 401. Так же, кстати, поступал в своем сборнике *бицзи* «Цин со гао и» (青瑣高議 «Высокие суждения у дворцовых ворот») Лю Фу 劉斧 (XII в.). Кроме того, Сунь Гуан-сянь фигурирует в «Бэй мэнь со янь» и под собственным именем, но подобные фрагменты входят в состав поздних дополнений ранее утерянных фрагментов из сборника, что, возможно, указывает на то, что авторство не всех этих фрагментов столь очевидно. Кстати, именно во фрагментах из четырех дополнительных цзюаней применительно к Шу употреблен иероглиф 偽 *вэй* — «ложное», «ненастоящее», «самозванное», что до определенной степени характеризует отношение автора к самому факту существования этого царства как к нелегитимному. Такое сочетание в основном корпусе сборника не встречается. Означает ли это, что фрагменты, в которых данное государственное образование маркировано как провозглашенное несправедливо, не принадлежат Сунь Гуан-сяню, или же это суть вмешательство поздних редакторов, таким образом характеризовавших собственное отношение к всевластным местным князьям того времени, определенно сказать я пока не могу и оставляю интерпретацию данных наблюдений последующим исследователям.

²⁹ Вариант: 彭城劉山甫自云 «Пэнчэнский Лю Шань-фу лично рассказывал» (фраг. № 375). Упоминания Лю Шань-фу также содержатся в фрагментах № 18, 121, 137, 138, 139, 140, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 174, 220 и 375. Прочие (единичные) информаторы, на которых в подобной же манере (т.е. упоминая личное общение) ссылается Сунь Гуан-сянь, — некий Лу Цин-хун 聞於盧卿宏 (фраг. № 130), сослуживец автора Ван 同僚王行軍說 (фраг. № 203), буддийский монах Гуан-юань 僧光遠說也 (фраг. № 393), некий «горный житель» Цян Шэнь 山人強紳 (фраг. № 330), который «рассказал Сунь Гуан-сяню» 謂孫光憲曰, а также даос Ли из обители Инчжэньгуань в Сычуани 見應貞觀李道士<...>話 (фраг. № 363) и некоторые другие.

Цзиньси»), ныне утерянного³⁰. Хотя, как правило, сказано *вэнь* («слышал»), но кое-где у Сунь Гуан-сяня встречается и *цзянь* 見, т.е. 見劉山甫閒談中 «видел/читал в „Празднх беседах“ Лю Шань-фу» (например, фраг. № 160), а в одном фрагменте сказано вполне определенно: 出劉山甫閒談 «взято из „Празднх бесед“ Лю Шань-фу» (фраг. № 174). В прочих случаях не совсем ясно, получал ли Сунь Гуан-сянь информацию от Лю Шань-фу изустно или же выписывал ее из его сборника³¹. Если выписывал, то отрывки или по крайней мере пересказ сюжетов из «Цзинь си цзянь тань» сохранились лишь в сборнике Сунь Гуан-сяня.

* * *

Следует еще раз особо подчеркнуть тщательность проверки полученных сведений, которую декларирует Сунь Гуан-сянь в своем предисловии как один из главных принципов работы автора (и об этой тщательности с уважением говорится во всех библиографиях, куда попал сборник «Бэй мэн со янь»): желая восполнить пробелы в официальных исторических сочинениях, любую информацию Сунь Гуан-сянь, «не осмеливаясь доверять одному себе, проверял трижды [по другим источникам]»³². Ценность и уникальность книги Сунь Гуан-сяня был очевидна уже современникам: при составлении уже упоминавшейся антологии «Тай пин гуан цзи» императорская комиссия активно использовала «Бэй мэн со янь», об этом свидетельствует в своем предисловии Лу Цзянь-цзэн 盧見曾 (1690–?), издатель книжной серии «Я юй тан цун шу»³³: «При Сун, когда в годы Тай-пин син-го Ли Фан и другие составляли „Обширные записки“ в пятистах цзюанях, особенно много материала они взяли из „Кратких речений“»³⁴. Впрочем, автор современного критического текста «Бэй мэн со янь» Линь Ай-юань отмечает, что наряду с поистине уникальными сведениями, содержащимися в этом сборнике, в «Кратких речениях...» есть и досадные случаи неточных трактовок исторических событий, которые он склонен называть ошибками. Само собой, некоторые неточности стали очевидны лишь на современном этапе развития китайской гуманитарной науки; кроме того, правильно разобраться в хитросплетении имен и событий X в. подчас сложно и филологу наших дней, вооруженному богатым арсеналом словарей и справочников; сам же Сунь Гуан-сянь, ставя во главу угла точность, тщательность и пользуясь доступным ему источниками, ни о чем подобном не подозревал, хотя по традиции и давал понять, что осведомлен об ограниченности

³⁰ Имеющиеся в нашем распоряжении отрывочные сведения позволяют характеризовать содержание этого сборника как сходное с содержанием сборника Сунь Гуан-сяня, т.е. в основном включающим сведения о членах императорских фамилий, высших государственных чиновниках, областных и окружных выдающихся правителях, экзаменационной системе, эпизоды из жизни книжников и литераторов — но по большей части это все, конечно, лишь предположения.

³¹ Автор утерянного ныне сунского книжного собрания «Чжэн тан ду шу цзи» 鄭堂讀書記 («Записки о чтении книг из зала Чжэна») считал, что дело обстояло именно так: «Это, вероятно, отрывки, выбранные из двенадцатой цзюани сочинения Шан-фу». Лю Шань-фу же, в духе традиций китайских книжников, прежде чем включить ту или иную информацию в свой сборник, также проверял ее по всем доступным источникам, в том числе старался разыскать очевидцев событий; свидетельство об этом сохранилось в «Бэй мэн со янь», во фрагменте № 221, где в конце содержится приписка о том, что, редактируя свое сочинение, Лю Шань-фу лично встречался с героем данного фрагмента, который и рассказал ему данную историю во всех подробностях.

³² Сунь Гуан-сянь употребил иероглиф 校 — это говорит о том, что для проверки он использовал именно письменные памятники, а не свидетельства информаторов.

³³ «Я юй тан цун шу» 雅雨堂叢書 («Книжная серия из зала Я-юя») — плод многолетних библиофильских трудов Лу Цзянь-цзэна, собравшего и издавшего книжную серию, названную по его литературному псевдониму 雅雨山人 (Я-юй шаньжэнь), 138 цзюаней в 13 основных и одном добавочном томе. Каждый из томов серии начинается с предисловия Лу, а послесловия он просил писать своих друзей и знакомых.

³⁴ Сунь Гуан-сянь. Бэй мэн со янь. С. 180.

человеческих знаний: «Надеюсь, люди сведущие не обнаружат здесь большого числа погрешностей». Но в тексте его сборника уже встречаются приписки более поздних владельцев, осторожно высказывавшихся по поводу некоторой путаницы, возникшей с тем или иным персонажем: «Девятнадцатый отрывок из данной цзюани (девятой. — И.А.), где записано о Лу Во 盧渥, гуаньчаши³⁵ из Шэнь[чжоу], и история о лянши Лу Хане 盧沆 из восьмой цзюани — похожие истории, боюсь, что Хан и Во на деле один и тот же человек»³⁶. Действительно, фрагменты 147 и 171 содержат в чем-то похожие истории про Лу Хана и Лу Во, и второй был гуаньчаши, а первый — лянши, сиречь аньчаши, окружной ревизор, но, возможно, в данном случае мы имеем дело с контаминацией персонажей, сведения о которых весьма отрывочны; хотя, конечно, не исключена и элементарная описка (ошибки) как самого Сунь Гуан-сяня, так и последующих переписчиков «Бэй мэнь со янь».

Попадают в тексте сборника и более яркие свидетельства поздних вмешательств: так, во фрагменте № 123 употреблено название чиновничьей должности буцзоугуань (чиновник областного управления, в обязанности которого входили надзор за сбором налогов и прием и проводы заступающих на службу чиновников). Должность эта появилась, насколько мне известно, лишь при династии Сун, в 1080 г. Откуда ее название могло возникнуть в тексте, автор которого умер за сто с лишним лет до этого, если не по вине поздних редакторов или недобросовестности поздних же переписчиков? Случай этот не единичный.

* * *

«Краткие речения из Бэймэн» — довольно обширный сборник бицзи (я пользуюсь современным критическим текстом в двадцать цзюаней основного корпуса и четыре цзюани дополнений, где общим числом объединено 416 фрагментов³⁷) главным образом сюжетных произведений, выполненный в духе неофициального исторического

³⁵ Чиновничья должность, появившаяся в танское время. В начале правления Тан такой чиновник посылался центральным правительством в области и уезды с инспекционной целью; после 758 г. власть таких чиновников распространялась уже на несколько областей или даже целую провинцию, и это были крупные чиновники, находившиеся в непосредственном подчинении у военных генерал-губернаторов (цзедуши), хотя и одного с цзедуши ранга. В сунское же время в ведении таких чиновников находились судебные решения, дела наказаний и вопросы транспортировки налоговых сборов в столицу в масштабах округа.

³⁶ Сунь Гуан-сянь. Бэй мэнь со янь. С. 75

³⁷ В КНР сборник Сунь Гуан-сяня издавался неоднократно. (Вообще, нужно отметить отродно возрастающее в последние годы количество издаваемых и переиздаваемых памятников старой китайской литературы — не только из числа обязательного набора вроде классических романов, стихов из «золотого фонда» и древних философских памятников, но и текстов достаточно редких, названия которых на слуху лишь у узкого круга специалистов.) Признанным эталоном современного критического текста «Бэй мэнь со янь» в настоящее время считается издание, подготовленное Линь Ай-юанем и вышедшее в 1981 г. в знаменитом шанхайском издательстве «Гуцзи чубаньшэ» 上海古籍出版社 (серия «Сун Юань бицзи цуншу» 宋元筆記叢書). На основании этого текста позднее были выполнены переиздания в 2003 г. в Сиани (издательство «Сань цинь чубаньшэ» 三秦出版社, серия «Лидай минцзя сяопинь вэньцзи» 歷代名家小品文集) — в упрощенной иероглифике и даже с куцыми комментариями, качество которых далеко от совершенства; а также в 2002 г. в Пекине («Чжунхуа шуцзюй» 中華書局, серия «Лидай шиляо бицзи цункань» 歷代史料筆記叢刊). «Бэй мэнь со янь» неоднократно издавался в составе антологий бицзи (например, в одном из последних собраний такого рода — «Цюань Сун бицзи» 全宋筆記); выходило и избранное из «Бэй мэнь со янь». В числе примечательных изданий последнего рода следует отметить напечатанную столичным издательством «Сюэюань чубаньшэ» в 2000 г. книгу (в серии «Лидай бицзи сяшо сяопинь сюанькань» 歷代筆記小說小品選刊), которую готовил Кун Фань-ли, — это издание, включающее в себя 178 фрагментов из «Бэй мэнь со янь», отличается подробными, весьма толковыми комментариями и разъясняющими общий смысл фрагментов примечаниями, а также небольшим, но информативным исследованием Кун Фань-ли, приложенным после основного текста.

сочинения; и хотя материал «Бэй мэнь со янь» никак автором не организован, основные темы сборника типичны и довольно легко выделяются.

Это фрагменты, повествующие об исторических лицах и расширяющие (дополняющие, опровергающие, уточняющие, восполняющие) те сведения о них, которые мы можем обнаружить в официальных и полуофициальных исторических сочинениях. В первую очередь это эпизоды из жизни членов различных правящих фамилий (например, в восемнадцатой и девятнадцатой цзюанях собрано двадцать три истории, касающиеся позднетанского Мин-цзуна); есть в сборнике и сведения о танских императорах и императорских родственниках: взять хотя бы хрестоматийный пример, с которого начинается «Бэй мэнь со янь», — история о танском Си-цзуне, всему на свете предпочитавшем развлечения, и в частности игру в мяч, заканчивающуюся выводом: «Узнав, к чему питает слабость владыка, можно судить и о его правлении» (фраг. № 1). Этот фрагмент часто цитируется в разнообразных исторических сочинениях более позднего времени. Героями сборника выступают и владыки периода Пяти династий: основатель Поздней Лян Чжу Вэнь, позднетанские Чжуан-цзун (на троне 923–926) и Мин-цзун (на троне 926–934), усские владетели Ян Син-ми 楊行密 (852–905) и Ян Во 楊渥 (886–908), раннешуский Ван Цзянь 王建 (847–918), члены чуской фамилии Ма и многие другие, не говоря уж о представителях рода Гао, правивших в Цзиннани. Среди героев сочинения Сунь Гуан-сяня немало известных поэтов и книжников: Гу Куан 顧況 (727–815), Бо Цзюй-и 白居易 (772–846), Ли Шан-инь 李商隱 (812–858?), Вэнь Тин-юнь, Пи Жи-сю 皮日休 (834?–883), Не И-чжун 聶夷中 (837–884?), Ду Сюнь-хэ 杜荀鶴 (846–904), Ло Инь 羅隱 (833–909), Вэй Чжуан и др., причем фрагменты, им посвященные, достаточно обширны, информативны и часто содержат стихотворные цитаты. Подавляющее же большинство героев «Бэй мэнь со янь» — служилые люди, занимавшие существенные посты при дворах разных династий, в том числе Ли Дэ-юй 李德裕 (787–849), его отец Ли Цзи-фу 李吉甫 (VIII в.), Нью Сэн-жу 牛僧孺 (779–847), Чэн Жуй 成汭 (IX в.) и др. Это и современники автора, о подавляющем большинстве которых ныне, кроме собственно имен, не известно почти совсем ничего, — как правило, представители высших, образованных слоев современного Сунь Гуан-сяню общества, о чем свидетельствуют добавляемые к именам чины и звания: сановники, министры, придворные, победители на государственных экзаменах; и гораздо реже — просто книжники, отшельники, даосы или последователи учения Будды. Сведения о них уникальны и зачастую существенно расширяют наши представления о биографии того или иного исторического персонажа (в том случае, конечно, если хотя бы ее отрывки дошли до наших дней). Например, в официальных источниках об успешном позднетанском чиновнике Лю Цзане 劉贊 (X в.) не сказано, что в юности он, рано оставшись сиротой, оказывается, «был невежественен и ограничен — его учили грамоте, но [Цзань] так ничего и не усвоил», и дядя по матери даже был вынужден прибегать к телесным наказаниям (попросту говоря, драть племянника прутьями), что, впрочем, не привело к положительному результату. Таланты Лю Цзаня открылись позднее — когда он сбежал из дома в горы Суншань и там повстречал некоего старца, столь благотворно подействовавшего на юношу, что спустя несколько лет Лю не только с лихвой восполнил пробелы в образовании, но выдержал все экзамены и сделал блестящую чиновную карьеру (фраг. № 175).

Далее это фрагменты, в которых речь идет о тех или иных подробностях событий, имевших место в конце правления династии Тан и при Пяти династиях (так, в седьмой цзюани помещено более двадцати повествований о происшествиях на государственных экзаменах); современный исследователь Чжуан Сюэ-цзюнь отмечает, что в сравнении с прочими сочинениями того времени именно в «Бэй мэнь со янь» содер-

жится такое значительное количество подробностей о конце Тан и Пяти династиях³⁸, подобные фрагменты часто значительно расширяют наши знания об этом историческом периоде или же дают отличную от официальной трактовку некоторых событий. Например, в «Цзю у дай ши» (舊五代史 «Старая история Пяти династий»), цз. 2, о кончине предпоследнего танского императора Чжао-цзуна (на троне 888–904) сказано: «В день жэнь-янь восьмой луны первого года под девизом правления Тянь-ю (904) Чжао-цзун был убит в императорской опочивальне». В «Синь Тан шу» (新唐書 «Новая история [династии] Тан»), цз. 10, сказано несколько больше: «В восьмую луну, день жэнь-янь, Цюань-чжун [велел] правому и левому начальникам императорской гвардии Чжу Ю-гуну 朱友恭 и Ши Шу-цуну 氏叔琮, а также начальнику военного совета Цзян Сюань-хуэю 蔣玄暉 послать войска захватить дворцовые ворота. Той ночью император опочил, лет ему было тридцать восемь». «Цзю Тан шу» (舊唐書 «Старая история [династии] Тан») еще более подробно: «Чжу Цюань-чжун приказал левому начальнику императорской гвардии Чжу Ю-гуну, правому начальнику императорской гвардии Ши Шу-цуну и начальнику военного совета Цзян Сюань-хуэю убить императора в женских покоях. <...> Ночью во вторую стражу Цзян Сюань-хуэй отобрал сотню человек во главе с офицером стражи Ши Таем 史太, и [они] у ворот во внутренние покои стали кричать, что отряжены войсками для срочного доклада лично владыке. Ворота отворили. <...> Император спал, но от шума вскочил. Ши Тай с мечом в руке вошел в женские покои, и император в одном нижнем белье кинулся бежать, петляя между колоннами, но Тай догнал его и зарубил». А у Сунь Гуан-сяня в пятнадцатой цзюани (фраг. № 246) сказано несколько иначе: «Чжао-цзун перенес столицу в Ло[ян], но приближенные его все были из Бянь[ляна], и хотя среди них попадались громкие имена, но были они, как говорится, пустой посудой и [в Лояне] чувствовали себя как в клетке, подавленно-безрадостно. Чжу Цюань-чжун, видя, что все владетельные князья помышляют о спасении [династии], стал опасаться, что император [по-прежнему] лелеет планы бегства. Начальник дворцовой гвардии Чжу Ю-лян 朱友諒 собрал воинов во дворе перед дворцом — с жалобами на нехватку пищи и одежды. Император как раз почивал, и тогда Ю-лян во главе солдат поднялся во дворец. Император пал наземь, а потом попробовал скрыться во внутренних [покоях], но офицеры нашли его. „Это бунт?!“ — воскликнул император. „Ваш подданный не смеет быть столь непочтительным, — отвечал Ю-лян. — Получен приказ главнокомандующего (т.е. Чжу Цюань-чжуна. — И.А.)“. Император бросился в дворцовую кухню, [схватил] поварской тесак и зарубил им нескольких преследователей, но потом все же пал от рук взбунтовавшихся солдат». Неизвестно, что произошло на самом деле, но в изложении Сунь Гуан-сяня предпоследний танский император трусом отнюдь не выглядит, и Линь Ай-юань склонен доверять именно автору «Бэй мэнь со янь»⁴⁰.

Кроме того, есть в «Бэй мэнь со янь» и истории, связанные с волшебным миром и сверхъестественными существами — душами умерших, святыми и бессмертными, с воздаянием и т.п., но их удельный, так сказать, вес не столь значителен и сосредоточены они в основном в четырех цзюанях дополнений; расположенные же в основном корпусе фрагменты такого рода, как правило, не самоценны в смысле фантастического элемента, но стоят в ряду им подобных — иллюстрирующих события из жизни того или иного исторического лица просто в необычайных обстоятельствах:

³⁸ См.: Чжуан Сюэ-цзюнь. «Бэй мэнь со янь» яньцзю (Исследование «Бэй мэнь со янь») // Синань шифань дасюэ сюэбао. 1990. № 1. С. 89–90.

³⁹ Это, конечно, ошибка (описка? опечатка?). Должно быть: «Чжу Ю-гун».

⁴⁰ Линь Ай-го. «Бэй мэнь со янь» дэ шиляо цзячжи (Ценность исторических материалов из «Бэй мэнь со янь») // Шуадун шифань дасюэ сюэбао. 1982. № 5. С. 83.

Сунь Гуан-сяня, кажется, собственно сверхъестественное, выходящее за рамки привычного мира, интересовало лишь как фон повествования⁴¹.

В общем и целом сборник «Бэй мэнь со янь» на редкость однороден и ровен — и в этом смысле представляет собой ценнейший источник по китайской истории конца правления Тан и периода Пяти династий, что по достоинству оценили уже современники — так, великий сунский историк Сыма Гуан (司馬光 1019–1086) широко использовал «Бэй мэнь со янь» при составлении «Цзы чжи тун цзянь» (資治通鑑 «Зерцало всеобщее, управлению помогающее»)⁴². Всестороннее исследование сборника Сунь Гуан-сяня продолжается и в наши дни⁴³.

* * *

Текст «Бэй мэнь со янь» пестрит именами, и именно в силу уникальности многих его материалов мне кажется уместным и даже необходимым привести здесь перечень персонажей этого сборника. Данный перечень весьма лаконичен и содержит лишь имена фигурирующих в сборнике лиц как в русской транскрипции, так и в китайском оригинале (опущены лишь заведомо неопределенные вроде «некий Чжан», «книжник Лю» и т.п., а также лица, идентификация которых затруднена и требует дополнительных сопоставительных исследований — «шилан Цуй», «ланчжун Ван» и т.п.); цифрами же обозначены номера фрагментов «Бэй мэнь со янь», где упоминается то или иное лицо, вне зависимости от его роли в данном фрагменте.

⁴¹ Не совсем ясно, на чем основывается такая характеристика этого сборника, данная К.И. Гольгиной: «Собрание в 20 цзюанях, в основном рассказы об удивительных людях династии Тан и Пяти династий» (Гольгина К.И. «Великий предел». Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). М., 1995. С. 345). Если иметь в виду, что подавляющее большинство героев «Бэй мэнь со янь» не оставили о себе никаких сведений, кроме как в сборнике Сунь Гуан-сяня, то в этом смысле, конечно, прилагательное «удивительный» к ним применимо.

⁴² Чжуан Сюэ-цзюнь провел сопоставительный анализ описаний некоторых исторических событий, упомянутых в «Бэй мэнь со янь» и «У дай ши» (五代史 «Истории Пяти династий»), и в результате выявил многочисленные дословные заимствования «Историей» из сборника Сунь Гуан-сяня (Чжуан Сюэ-цзюнь. «Бэй Мэн со янь» яньцзю. С. 90–92). То же относится и к «Тан шу» (唐書 «Истории [династии] Тан»), как старой, так и новой.

⁴³ См., например: Чжуан Сюэ-цзюнь. «Бэй мэнь со янь» яньцзю; он же. Сунь Гуан-сянь шэнпин цзи ци чжушу (Биография и сочинения Сунь Гуан-сяня) // Сычуань шиба сюэбао. 1986. № 4. С. 66–70; Линь Ай-юань. «Бэй мэнь со янь» дэ шиляо цзячжи (О ценности исторических материалов из «Кратких речений из Бэймэн») // Хуадун шифань дасюэ сюэбао. 1982. № 5. С. 82–89, а также многочисленные работы сычуаньской исследовательницы Фан Жуй: «Бэй мэнь со янь» цзюйю (Утерянное из «Кратких речений из Бэймэн») // Сычуань шифань дасюэ сюэбао. 2004. № 6; «Бэй мэнь со янь» юй Тан Удай шицзи; Цун «Бэй мэнь со янь» кань вань Тан лоди шижэньдэ синьтай (Положение провалившихся на экзаменах ученых конца Тан на примере «Кратких речений из Бэймэн») // Шэхуэй кэсюэцзя. 2004. № 5; «Бэй мэнь со янь» юй вань Тан Удай лиши вэньхуа («Краткие речения из Бэймэн» и исторические памятники эпох Тан и Пяти династий) // Сычуань шифань дасюэ сюэбао. 2003. № 4; Дуй «Бэй мэнь со янь» цзеци шицзяньдэ цзай чжиши (Дополнительные сведения о времени формирования «Кратких речений из Бэймэн») // Лэшань шифань сюэюань сюэбао. 2005. № 7, и многие другие.

- Ань Пэй-синь 安響新 241
 Ань Сы-цянь 安思謙 342
 Ань Чжун-ба 安重霸 6
 Ань Чжун-жун 安重榮 401
 Ань Чжун-хуэй 安重誨 253, 285, 290, 291, 294, 315
 Ань Ши-цзянь 安師建 85
 Бань Гу 班固 7
 Баогуан-цзы 葆光子 3, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 19, 20, 67, 114, 168, 169, 192, 203, 206, 217, 229, 231, 232, 235, 237, 253, 400, 401
 Бао Хэ 包賀 133
 Би Чэн 畢誠 22, 53, 74
 Бо Цзюй-и 白居易 8, 9
 Бо Минь-чжун 白敏中 9, 43
 Бу Шан 卜商 180
 Бянь Ган 邊岡 257
 Бянь Сянь 邊咸 32
 Ван Бао-и 王保義 416
 Ван Бао-хуэй 王保晦 130
 Ван Бо 王勃 77
 Ван Бо 王薄 248
 Ван Вань-хун 王萬洪 242
 Ван Вэй-ци 王惟吉 292
 Ван Гуй 王龜 117
 Ван Гун 王珙 168, 169
 Ван Ди 王迪 187
 Ван Дин-бао 王定保 148
 Ван До 王鐸 31, 225, 235, 258
 Ван Жао 王堯 388
 Ван Жун 王鎔 16, 230, 231, 272, 354, 360
 Ван Кэ 王珂 271
 Ван Ли-фу 王利甫 228
 Ван Мэн 王濛 45
 Ван Нин 王凝 27
 Ван Син-юй 王行瑜 234, 237, 270, 274, 277
 Ван Сюань-янь 王玄宴 121
 Ван Сянь-чжи 王仙芝 103, 367
 Ван Тин-чоу 王庭湊 16
 Ван Тун 王通 14
 Ван Фэн-сян 王鳳翔 330
 Ван Хун 王洪 320
 Ван Цзань 王贊 79, 248, 287
 Ван Цзи 王勣 105
 Ван Цзин-жэнь 王景仁 256
 Ван Цзун-ань 王宗黯 338
 Ван Цзун-чоу 王宗儔 390
 Ван Цзюнь 王濬 396
 Ван Цзы 王郾 319
 Ван Цзы-дай 王載帶 241
 Ван Цзя 王甲 369
 Ван Цзянь-ли 王建立 292
 Ван Ци 王起 20, 21
 Ван Цянь 王潛 219
 Ван Чжао 王昭 130
 Ван Чжу 王助 77
 Ван Чжу 王祝 169
 Ван Чжун-жун 王重榮 226
 Ван Чжэнь-фань 王貞範 7, 416
 Ван Ши-фань 王師範 275
 Ван Шэнь-чжи 王審知 18, 139
 Ван Э 王鄂 319
 Ван Юань-ин 王元膺 408
 Ван Я 王涯 72
 Вэй Бао-хэн 韋保衡 102, 143
 Вэй Гао 韋皋 235
 Вэй Гун-юэ 韋公說 67, 84
 Вэй И-фань 韋貽範 117
 Вэй Инь 韋隱 99
 Вэй Мо 魏謨 13, 42
 Вэй Му 韋牧 337
 Вэй Нань-кан 韋南康 96
 Вэй Сю 韋岫 76, 124, 235
 Вэй Сюань 魏鉉 100
 Вэй Сюнь 韋巽 322
 Вэй Цзин 韋荊 366
 Вэй Цзя 衛玠 32
 Вэй Чжао-ду 韋昭度 59, 87, 107, 109, 234, 235, 322, 341, 368
 Вэй Чжоу 韋宙 35, 99
 Вэй Чжэн 魏徵 13
 Вэй Чжуан 韋莊 110, 112, 129, 130, 242, 327
 Вэй Чэн-гао 韋承皋 337
 Вэй Шу-бао 衛叔寶 82
 Вэй Юэ 韋說 135, 290, 305, 366
 Вэй Янь 韋巖 99
 Вэнь Жу-хай 文如海 98
 Вэнь И 溫顛 317
 Вэнь-ин 文英 384
 Вэнь Кэ-сю 溫克修 329
 Вэнь Сы-лу 溫思輅 334
 Вэнь Сянь 溫憲 317
 Вэнь Сянь-ван 文獻王 183
 Вэнь Тао 溫韜 287
 Вэнь Тин-юнь 溫庭雲 (筠) 68, 178, 317
 Вэнь Ци 溫岐 15
 Вэнь-цзун 文宗 (танский) 8, 13, 244
 Вэнь Чжан 溫璋 164, 179
 Гай Цзюй-юань 蓋巨源 65
 Гао Бао-жун 高保融 369
 Гао Бао-суй 高保勣 369
 Гао Бао-цзе 高保節 416
 Гао И-сю 高貽休 276
 Гао Пянь 高駉 17, 18, 30, 32, 90, 95, 200, 201, 235
 Гао Син-сы 高行思 262
 Гао Сюнь 高潯 229
 Гао Фэн 高諷 321
 Гао Ци-чан 高季昌 256, 329, 366, 415
 Гао-цзу 高祖 (циньский) 378

- Гао Цун-хуэй 高從誨 (Наньпин-ван 南平王)
329, 335, 371, 416
- Гао Цэ 高測 95
- Гао Чань 高蟾 134
- Гао Чжи-жоу 高知柔 314
- Гао Чэн-чжи 高丞之 113
- Гао Чун-вэнь 高崇文 96, 132
- Гао Ши 高湜 19
- Гао Юй 高郁 394
- Го Цзы-и 郭子儀 234
- Го Цун-цянь 郭從謙 285
- Го Чун-тао 郭崇韜 301
- Го Юань-чжэнь 郭元振 235
- Го Янь-лан 郭彥郎 399
- Гоу Вэй 勾偉 125
- Гуань Сяо-хун 關小紅 120
- Гуань-сю 貫休 59, 327
- Гуань Ту 關圖 60
- Гуй-бэнь 歸本 216
- Гуйгу-цзы 鬼谷子 231
- Гуй Дэн 歸登 89
- Гуй Жун 歸融 127
- Гуй Фань 龜範 154
- Гуй Цинь 歸秦 218
- Гу Куан 顧況 133, 148
- Гу Нэн 滑能 180
- Гу Сюнь 顧珣 320
- Гу Цюн 顧瓊 215, 255
- Гу Чун-тао 顧崇韜 281
- Гу Ши-янь 顧師言 6
- Гу Юнь 顧雲 117, 131
- Гу Янь-лан 顧彥朗 49, 57, 212, 341
- Гу Янь-хуэй 顧彥暉 57, 368
- Гун Сянь 鞏咸 105
- Гунчэн И 公乘儀 19
- Гунчэн Тун 公乘通 339
- Гэ Цун-чжоу 葛從周 255, 275
- Дай Шу-лунь 戴叔倫 244
- Дань Кэ-цзи 單可及 240
- Дань Чжу 啖助 7
- Ди Гуй-чан 狄歸昌 173
- Дин Мао-гуй 丁茂珪 206
- Дин Хуэй 丁會 263
- Дин Янь-хуэй 丁延徽 312
- Доу Вэнь-чан 竇文場 116
- Доу Лу-гэ 豆盧革 290, 305
- Доу Лу-цзо 豆盧瑑 146
- Доу Пан 竇滂 108
- Доу Фань 竇璠 67
- Доу Хуэй 竇回 190
- Доу Цзюэ 竇滴 226, 235
- Доу Чун-сянь 竇崇賢 190
- Доу Юн 竇雍 190
- Ду Бинь-гун 杜孫公 52, 68
- Ду Гуан-тин 杜光庭 48, 104, 129, 333, 352, 358
- Дугу Сунь 獨孤損 248
- Ле L'-czy 杜德祥 178
- Ду Жан-нэн 杜讓能 233
- Ле :е-с. 杜儒休 188
- Ду Му 杜牧 134
- Ду Сунь-хэ 杜荀鶴 71, 119, 135, 257
- Ду Тао 杜慆 136
- Ду У-инь 杜無隱 136
- Ду Хун 杜洪 46, 86
- Ду Хэ 杜何 321
- Ду Цун 杜悰 12, 25, 35, 40, 67, 76
- Ду Чжэн-лунь 杜正倫 223
- Ду Шэнь-цюань 杜審權 40, 183
- Ду Ю 杜佑 12
- Ду Юань-кай 杜元凱 7
- Ду Янь-линь 杜彥林 183
- Ду Янь-мэй 杜延美 183
- Дуань Вэнь-чан 段文昌 23, 170
- Дуань И-цзун 段義宗 197
- Дуань Нин 段凝 287
- Дуань Чэн-ши 段成式 141
- Дунфан Шо 東方朔 217
- Дун Хуай-цзинь 董懷進 255
- Дун Чан 董昌 81, 88
- Дун Чжан 董璋 253, 303
- Дунь-си 遁希 216
- Дэ-цзун 德宗 (танский) 244, 269
- Е Фэн 葉逢 333
- И-цзун 懿宗 (танский) 4, 35, 102, 269
- Инь Бао-хуэй 殷保晦 207
- Жуань Юй 阮瑀 236
- Жэнь Ту 任圖 294
- Жэнь Туань 任團 294
- Жэнь Хуань 任圜 290, 294, 367
- Жэнь Хуэй 任回 294
- Жэнь Цзань 任贊 308
- Жэнь Юань 任圜 294
- Жэнь Ю-и 任友義 360
- Жэнь Юэ 任約 401
- Кан Дэн 康澄 310
- Кан Шоу-шан 康守商 102
- Кун Вэй 孔緯 131, 238
- Кун Сюнь 孔循 284, 290
- Кун Цянь 孔謙 287
- Кун Чжао-вэй 孔昭緯 178
- Кун Чжэн 孔拯 177
- Лай Пэн 來鵬 124
- Ли Ай-хоу 李艾侯 109
- Ли Ао 李翱 114
- Ли Би 李璧 203
- Ли Бо 李白 77, 115, 122
- Ли Вань 李玩 93
- Ли Гао 李暉 213
- Ли Го-чан 李國昌 269
- Ли Гуан 李洸 178

- Ли Гуань 李觀 114
 Ли Гуан-янь 李光顏 26
 Ли Гу-янь 李固言 24, 43
 Ли Гун-вэй 李公蔚 98, 112
 Ли Дан 李當 36, 152
 Ли Ду 李都 206, 226, 235, 236
 Ли Дуань 李端 80
 Ли Дун 李洞 133
 Ли Дэ-фу 李德符 397
 Ли Дэ-юй 李德裕 2, 8, 9, 10, 11, 21, 52, 101, 141
 Ли Дэ-ян 李德陽 212
 Ли Е 李鄴 292
 Ли Жао 李薨 125
 Ли Жэнь-бяо 李仁表 391
 Ли Жэнь-цзюй 李仁矩 233
 Ли И 李億 164
 Ли Инь 李茵 161
 Ли Куан-вэй 李匡威 230
 Ли Куан-чоу 李匡儔 230
 Ли Кэ-жан 李克讓 269
 Ли Кэ-цзюй 李可舉 231
 Ли Кэ-юн 李克用 50, 234, 236, 269, 270, 271, 273, 274, 401
 Ли Лин 李陵 305
 Ли Лин-ай 李令諱 383, 390
 Ли Мань-си 李滿喜 286
 Ли Мао-чжэнь 李茂貞 130, 228, 233, 234, 237, 241, 242, 245, 256, 270
 Ли Пинь 李頻 94, 135
 Ли Пэн 李鵬 176
 Ли Си 李溪 56, 114, 127, 234
 Ли Си-сюань 李希玄 320
 Ли Си-цзи 李習吉 236, 271
 Ли Сы-ань 李思安 259
 Ли Сы-и 李思益 215
 Ли Сюань 李宣 395
 Ли Сюань-цин 李玄慶 5
 Ли Сюнь 李勳 33
 Ли Тай-цзя 李台榘 95
 Ли Ту-нань 厲圖南 37
 Ли У-цю 李務求 397
 Ли Фань 李璠 262
 Ли Фу 李福 29
 Ли Фу 李涪 104, 167
 Ли Фу-сян 李福相 104, 109, 167, 168
 Ли Хан 李航 168
 Ли Хань 李漢 145
 Ли Хань-чжи 李罕之 252
 Ли Хэ 李賀 134, 180
 Ли Цзай-жэнь 李載仁 64, 366, 380
 Ли Цзань-хуа 李贊華 288
 Ли Цзи-сюань 李繼宣 287
 Ли Цзи-фу 李吉甫 2, 101, 141, 320
 Ли Цзи-юнь 李繼筠 245
 Ли Цзин-и 李敬彝 220, 375
 Ли Цзин-сюнь 李景遜 74
 Ли Цзинь-цюань 李金全 309
 Ли Цзюй 李矩 382
 Ли Цзюй-чуань 李巨川 243
 Ли Цзянь-бай 李堅白 174
 Ли Ци 李琪 100, 118, 290
 Ли Цун-минь 李從敏 314
 Ли Цун-цзин 李從璟 287
 Ли Цун-жун 李從榮 291, 307, 316, 384
 Ли Цунь-и 李存乂 281
 Ли Цунь-синь 李存信 274, 282
 Ли Цунь-суй 李存勗 256, 269
 Ли Цюань-чжун 李全忠 231
 Ли Цюй 李璩 109
 Ли Цюнь-юй 李群玉 109
 Ли Чан-фу 李昌符 85, 191
 Ли Чан-янь 李昌言 235
 Ли Чжао 李肇 74, 168
 Ли Чжао 李昭 83
 Ли Чжэнь 李振 276
 Ли Чжо 李琢 17
 Ли Чжоу-и 李周彝 265
 Ли Чжоу-тун 李周瞳 233
 Ли Чжэ-жун 李浙榮 246
 Ли Чжэнь 李振 248
 Ли Чжэнь-бао 李貞抱 230
 Ли Чи-синь 李赤心 269
 Ли Чэн 李程 29, 123
 Ли Шан-инь 李商隱 15, 68, 131
 Ли Шань-фу 李山甫 225
 Ли Шао-фэн 李少逢 109
 Ли Ши 李石 29
 Ли Ши-ван 李師望 108
 Ли Ши-жуй 李師銳 261
 Ли Шуй 李浣 127
 Ли Шэнь 李紳 10, 80, 97
 Ли Шэнь-и 李慎儀 243
 Ли Юань 李遠 73, 110
 Ли Юн 李詠 208
 Ли Янь 李儼 172
 Ли Янь 李筵 173
 Ли Янь 李曦 323
 Ли Янь-юй 李延玉 183
 Линху Хао 令狐滄 10, 15
 Линху Тао 令狐綯 10, 15, 68, 72, 111, 117, 120
 Линху Чу 令狐楚 15, 131
 Линь Фу 林甫 271
 Линь Юн 林泳 326
 Линь Янь 林言 261
 Ло Гунь 羅袞 94
 Ло Дэ-бо 駱德播 16
 Ло Инь 羅隱 15, 88, 112, 117, 134, 277
 Ло Фу 羅浮 137
 Ло Хун-синь 羅弘信 239

- Ло Цю-гао 羅九皋 63
 Ло Цяо 羅嶠 198
 Ло Чжао-жань 羅昭然 204
 Ло Чжи 駱志 87
 Ло Чжоу-хань 羅周翰 239, 279
 Ло Шао 羅劭 74
 Ло Шао-вэй 羅紹威 239, 278, 279
 Ло Шао-вэй 羅少微 353
 Ло Юань-гао 羅元杲 55
 Лу Бинь-юй 陸賓虞 112
 Лу Во 盧渥 171
 Лу Вэй 盧威 58
 Лу Гуан-ци 盧光啟 58, 245
 Лу Гуй-мэн 陸龜蒙 7, 14, 112, 113
 Лу Гун-се 盧公攜 112
 Лу Дань 盧耽 37, 100
 Лу Дэн 盧澄 296
 Лу Дэ-янь 路德延 364
 Лу И 盧胤 58, 105, 113, 248
 Лу Се 盧攜 27, 69, 76, 115, 147, 171
 Лу Си-шэн 盧希聲 58, 112
 Лу Фань 盧藩 209, 235
 Лу Фа-хэ 陸法和 401
 Лу Хан 盧沆 147
 Лу Цзин-чжи 盧敬芝 337
 Лу Цин-хун 盧卿宏 130
 Лу Цянь-гуань 盧虔灌 42
 Лу Чжао 盧肇 21
 Лу Чжи 盧質 300, 367
 Лу Чжун-лянь 盧仲連 272
 Лу Чэн 盧程 367
 Лу Янь 路巖 32, 63, 189, 364
 Лу Янь-жан 盧延讓 126, 133
 Лэй Мань 雷滿 75, 329
 Лю, императрица 劉皇后 (позднетанская) 285, 286, 287
 Лю Би 劉闢 90, 132, 211
 Лю Бэй 劉備 92
 Лю Гуан 劉廣 229
 Лю Дао-ци 劉道濟 140
 Лю Дэ-жэнь 劉德仁 112
 Лю Е 劉鄴 11
 Лю Жэнь-гун 劉仁恭 240, 354
 Лю Инь-хэн 劉殷衡 175
 Лю Кэ 劉珂 45
 Лю Мэн-дэ 劉夢得 115
 Лю Пи 劉玘 49, 66, 173, 212, 225
 Лю Пэн-цзюй 劉鵬舉 160
 Лю Сань-фу 劉三復 11
 Лю Синь 劉鄩 275, 280
 Лю Сюань-ци 劉玄冀 28
 Лю Сю-е 劉修業 130
 Лю Сюй-бай 劉虛白 105
 Лю Туй 劉蛻 115, 39, 60
 Лю Фан-юй 劉方遇 314
 Лю Хань 劉翰 84
 Лю Хань-хун 劉漢弘 97
 Лю Цань 李璨 248
 Лю Цань 劉贊 175
 Лю Цао 劉瓌 381
 Лю Цзин 劉景 28
 Лю Ци-шу 劉季述 247
 Лю Цзун-юань 柳宗元 114
 Лю Цзюй-жун 劉巨容 201
 Лю Цзянь-фэн 劉建封 218
 Лю Цзянь-фэн 劉建豐 286
 Лю Цун 劉聰 277
 Лю Цунь-ба 劉存霸 285
 Лю Цунь-во 劉存渥 285
 Лю Цунь-ци 劉存紀 285
 Лю Цунь-цюэ 劉存確 285
 Лю Цюэ 劉愨 175
 Лю Цянь 劉謙 99
 Лю Чан-мэй 劉昌美 125
 Лю Чжань 劉瞻 28, 102, 175
 Лю Чжэнь 劉瑊 248
 Лю Чжи-цзюнь 劉知俊 50, 130, 325
 Лю Чжун-ин 劉仲郢 65, 365
 Лю Чжэнь-чан 劉真長 45
 Лю Чун 劉崇 267
 Лю Чун-ван 劉崇望 208
 Лю Чун-гуй 劉崇龜 44, 137, 138, 234
 Лю Чун-и 劉崇彝 208
 Лю Чун-лу 劉崇魯 56, 127
 Лю Шань-фу 劉山甫 18, 121, 137, 138, 139, 140, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 174, 220, 375
 Лю Шэнь 劉詵 366
 Лю Юй-си 劉禹錫 8
 Лю Юэ 劉岳 308
 Лю Яо 劉瑤 248
 Лю Я-туй 劉衙推 286
 Люй Юн-чжи 呂用之 151, 201
 Лян Вэй-и 梁威儀 204
 Лян Синь 梁新 181
 Лян Хао 梁浩 114
 Лян Чжэнь 梁震 136, 415
 Ляо Гуан-сюань 廖廣宣 98
 Ма Инь 馬殷 290
 Ма Си-фань 馬希範 259, 336, 377
 Ма Си-чжэнь 馬希振 377
 Ма Си-шэн 馬希聲 336, 377
 Ма Цзин 馬景 256
 Ма Чжи 馬植 17, 97
 Ма Чу-цянь 馬處謙 333, 358
 Ма Эр 馬爾 290
 Ма Юй 馬郁 231
 Ма Юй 馬彧 354
 Мань Ци 滿籍 198
 Мань Цунь 滿存 198

- Мао Вэнь-си 毛文錫 154
 Мао Вэнь-янь 毛文晏 320
 Мао Чжэнь 茂貞 233, 237
 Мин-цзун 明宗 (позднетанский) 249, 253, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 296, 298, 300, 303, 306, 307, 314, 329, 366, 378, 384
 Мо-цзы 墨子 281
 Му Чжао-сы 穆昭嗣 335
 Му Янь-хуэй 穆延晦 168
 Мэн Фан-ли 孟方立 229
 Мэн Хань-цюн 孟漢瓊 315
 Мэн Хао-жань 孟浩然 122
 Мэн Ху 孟鶴 311
 Мэн Хун-вэй 孟弘微 153
 Мэн-цзы 孟子 14
 Мэн Чан-ци 孟昌期 121
 Мэн Шэнь-дэн 孟審澄 287
 Не И-чжун 聶夷中 19
 Нью Си-цзи 牛希濟 343
 Нью Сэн-жу 牛僧孺 8, 9, 134, 258
 Нью Сюй 牛勗 55
 Нью Сянь-кэ 牛仙客 9
 Нью Цун 牛叢 197
 Оуян Кань 歐陽衍 192
 Пан Сюнь 龐勛 186, 269
 Пань Вань 潘玩 254
 Пань Ань-жэнь 潘安仁 82
 Пань Шу 盤淑 121
 Пань Юэ 潘岳 32
 Пи Жи-сю 皮日休 14, 112, 127
 Пэй Ди 裴迪 142
 Пэй Ду 裴度 178, 235, 258
 Пэй Мин-ли 裴明禮 190
 Пэй Син-цзянь 裴行儉 235
 Пэй Сю 裴休 98, 109, 193
 Пэй Тань 裴坦 4, 145, 170, 178
 Пэй Тяо 裴條 63
 Пэй Цань 裴璨 215
 Пэй Цюй 裴璩 89
 Пэй Чжи 裴贇 71, 171
 Пэй Чжэн-и 裴正一 246
 Пэй Чэ 裴澈 106
 Пэй Шу 裴樞 248
 Пэй Юань 裴垣 338
 Пэй Янь-вэнь 裴彥文 293
 Пэн Ке-мин 彭勗明 331
 Пэн Гао 彭絢 131
 Пэн Гао-гуан 彭韜光 200
 Пэн Ян 彭陽 131
 Сан Дао-мао 桑道茂 176
 Симэнь Сы-гун 西門思恭 37, 227
 Симэнь Цзи-сюань 西門季玄 189
 Синь Янь-вэй 辛延蔚 287
 Син-чжэнь 行真 337
 Син-юнь 行雲 32
 Си-цзун 僖宗 (танский) 1, 31, 58, 62, 80, 95, 96, 106, 161, 171, 180, 197, 201, 202, 213, 385
 Су Жуй 蘇汭 380
 Су Сюнь 蘇循 186, 276
 Су Цзе 蘇楷 276
 Су Цинь 蘇秦 312
 Су Чан-юань 蘇昌遠 159
 Су Чжэн 蘇拯 356
 Су Янь 蘇涯 89
 Сун Гуан-бао 宋光葆 320
 Сун Цзи 宋濟 96
 Сун Цянь 宋遷 239
 Сун Юй-чжао 宋愈昭 325, 402
 Сунь Гуан-сянь 孫光憲 330, 332, 333, 359, 363, 369, 409, 416
 Сунь Гун-во 孫公偓 48
 Сунь Дао-нэн 孫道能 335
 Сунь Куй 孫揆 50, 235, 251
 Сунь Сюн 孫雄 325
 Сунь Фу-це 孫伏伽 310
 Сунь Хуан 孫湟 206
 Сунь Хуэй-цзун 孫會宗 142
 Сунь Ци 孫綦 69, 164
 Сунь Цюань 孫權 92
 Сунь Чу 孫儲 164
 Сунь Шао-ди 孫少迪 255
 Сыкун Дун 司空董 136, 201
 Сыкун Ту 司空圖 27, 114, 127
 Сыма Сян-жу 司馬相如 43
 Сыма Цянь 司馬遷 7
 Сэн-луань 僧鸞 173
 Сюань-тай 玄泰 216
 Сюань-у 玄悟 125
 Сюань-цзун 玄宗 (танский) 122
 Сюань-цзун 宣宗 (танский) 1, 3, 4, 15, 68, 72, 97, 102, 110, 111, 122, 147, 153, 244
 Сюй Дан 許當 26
 Сюй Мэн-жун 徐孟容 24
 Сюй Сян-шан 徐相商 23
 Сюй Цзи 許寂 352
 Сюй Цунь 許存 130, 215, 372
 Сюй Чэн-це 許承傑 215
 Сюй Чэнь 許琛 219
 Сюй Юэ-ин 徐月英 164
 Сюй Янь-жо 徐彥若 75, 233, 235
 Сюэ Бао-сюнь 薛保遜 42, 63, 167
 Сюэ Нэн 薛能 33, 47, 173, 235
 Сюэ И-цзюй 薛貽矩 113, 260
 Сюэ Тин-гуй 薛庭珪 84
 Сюэ Фэн 薛逢 77
 Сюэ Цзянь 薛監 42
 Сюэ Цзэ 薛澤 210, 214, 366
 Сюэ Чжао-вэй 薛紹緯 63, 178, 194

- Сюэ Чжунь 薛準 185
 Сюэ Я-инь 薛亞尹 136
 Ся, императрица 夏皇后 (позднетанская) 296
 Ся-мэн 下猛 212
 Сян Инь 向隱 329
 Сяо Вэнь-ли 蕭聞禮 276
 Ся Лу-ци 夏魯奇 289, 303
 Ся Хоу-цзы 夏侯孜 23, 42, 198
 Ся Хоу-шэн 夏侯生 137
 Сянь-цзун 憲宗 (танский) 2, 12
 Сянь Шоу 峴首 46
 Сяньюй Чжун-тун 鮮于仲通 223
 Сяньюй Юэ 鮮于嶽 223
 Сяо Гоу 蕭遘 106
 Сяо Си-фу 蕭希甫 305
 Сяо Фан 蕭傲 4
 Тай-цзу 太祖 (позднеяньский) 70, 84, 118, 119, 120, 186, 194, 236, 239, 252, 254, 255, 256, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 283, 284, 286, 313, 357, 366, 415
 Тай-цзун 太宗 (танский) 13, 234, 269
 Тан 湯 2
 Тан Си 唐襲 344
 Тан Фэн 唐峰 233
 Тан Хуэй-сю 湯惠休 98
 Тан Янь-сянь 唐彥謙 243
 Тао Фу 陶福 383
 Тао Ци 陶妃 292
 Тянь Чжэн-фу 覃正父 93
 Тянь Бу 田布 100
 Тянь Куан-ту 田匡圖 188
 Тянь Лин-цзунь 田令遵 314
 Тянь Лин-цзы 田令孜 55, 80, 83, 96, 103, 107, 161, 201, 226, 348
 Тянь Хун-чжэн 田弘正 16, 100
 Тянь Цзюнь 田頴 257
 У Жун 吳融 59, 74, 112
 У Инь-чжи 吳隱之 44
 У Син-лу 吳行魯 37
 У Сян 吳湘 10, 97
 У У-лин 吳武陵 320
 У-цзун 武宗 (танский) 4, 284
 У Цзы-сюй 伍子胥 18
 У Цзы-хуа 吳子華 356
 У Шоу-юань 吳守元 162
 У Юань-хэн 武元衡 2, 101, 219
 Фан Гань 方干 112, 117
 Фань Ли 范蠡 48
 Фань Жу-би 范汝弼 58
 Фань Ян-гун 范陽公 58
 Фань Янь-гуан 范延光 311, 313, 315
 Фа-цзинь 法進 157
 Фу Дао-чжао 符道昭 256
 Фу Мэн 符蒙 314
 Фу Цзай 符載 93, 96
 Фу Янь-чао 符彥超 285
 Фэн Вэй 馮渭 40, 96, 129, 130, 166, 327, 345
 Фэн Дао 馮道 288, 300, 306, 308, 315
 Фэн Дин-сян 封定鄉 206
 Фэн Су 馮肅 166
 Фэн Цзао 馮藻 166
 Фэн Шунь-цин 封舜卿 304
 Хань Дин-цы 韓定辭 354
 Хань Цзун-чжао 韓宗昭 102
 Хань Цзянь 韓建 50, 234, 235, 237, 238, 243, 244, 270
 Хань Цзянь 韓簡 228
 Хань Цюань-хуэй 韓全誨 241, 242, 245, 260, 273
 Хань Чжао 韓昭 95, 323
 Хань Юй 韓愈 4, 14, 114, 188
 Хао Сюй-чжоу 浩虛舟 123
 Хо Янь-вэй 霍彥威 284
 Хоу Хэ 侯翻 80, 96
 Хоу Цзин 侯景 401
 Хоу Чан-е 侯昌業 103
 Хоу-чжу 後主 (раннешуский), Ван Янь 王衍 323, 324, 334, 344
 Хоу Юн 侯泳 146
 Хуай-цзюнь 懷潛 335
 Хуан Вань-ху 黃萬戶 334
 Хуанфу Сюань 皇甫鉉 335
 Хуанфу Ши 皇甫湜 114
 Хуан Фэй 黃匪 94
 Хуан Чао 黃巢 31, 62, 71, 103, 110, 147, 165, 167, 168, 169, 171, 180, 186, 207, 213, 215, 222, 226, 227, 235, 237, 243, 261, 267, 269, 271, 401
 Хуан Чэн-чжэнь 黃承真 332
 Ху Гуй 胡規 255
 Ху Сю-лин 胡秀林 344
 Ху Цэн 胡曾 134
 Хун Ми 洪密 302
 Хуэй-чжао 惠照 360
 Хэ Инь 賀隱 61
 Хэ Куй 何奎 324, 325
 Хэ Нин 何凝 110
 Хэ Фа-чэн 何法成 200
 Хэ Хуань 賀環 329
 Хэ Цзан-яо 何藏耀 253
 Хэ Цзин-чун 何景沖 204
 Цай Тянь 蔡旼 200
 Цай Цзин 蔡京 45, 57
 Цай Чун 蔡崇 235
 Цай Шу-сян 蔡叔向 341
 Цао Куань 曹寬 401
 Цао Ма 曹馬 130
 Цао Тан 曹唐 73, 82
 Цао Цюэ 曹確 4, 138

- Цзан Хун 臧洪 237
 Цзе Юань-гуй 解元龜 298
 Цзин Синь-мо 敬新磨 307
 Цзин Сян 敬翔 263, 271, 276
 Цзун Цюань 宗權 237
 Цзы-лан 子朗 390
 Цзя Дэ-лунь 賈德倫 279
 Цзя И 賈誼 19, 290
 Цзя Дао 賈島 133, 147
 Цзян Нин 蔣凝 82
 Цзян Сюань-хуэй 蔣玄暉 247, 248, 249
 Цзян Тай-гун 蔣胎恭 174
 Цзян Чжи 姜誌 318
 Цзян Чунь 姜春 318
 Цзян Шэнь 蔣伸 74
 Цзян Янь-вэнь 江彥湓 253
 Ци-и 齊已 133
 Цинь Бао-янь 秦保言 219
 Цинь Цзун-цюань 秦宗權 251, 261
 Циян гунчжу 岐陽公主 (танская) 12
 Цуй Ань-цянь 崔安潛 38, 55, 273
 Цуй И-сунь 崔貽孫 297
 Цуй Инь 崔胤 46, 51, 131, 241, 245, 273
 Цуй Се 崔協 290, 300
 Цуй Сюань 崔瑄 10, 15
 Цуй Сюань 崔鉉 34, 181
 Цуй Цзинь 崔瑾 235
 Цуй Цзюэ 崔玘 36
 Цуй Цю 崔璆 235
 Цуй Чжао-цзюй 崔昭矩 195
 Цуй Чжао-вэй 崔昭緯 217, 234
 Цуй Чжуань 崔瑒 250
 Цуй Шу 崔樞 184
 Цуй Шэнь-ю 崔慎猷 51, 74
 Цуй Юань 崔遠 248
 Цуй Юань-лян 崔元亮 204
 Цуй Юй-чан 崔禹昌 70
 Цуй Юн 崔雍 186, 206
 Цуй Я 崔亞 196
 Цуй Янь 崔埏 234
 Цэнь Вэнь-бэнь 岑文本 310
 Цюй Юань 屈原 279
 Цян Шэнь 強紳 330
 Цянь Жо-юй 錢若愚 328
 Цянь Шан-фу 錢尚父 81, 84, 88, 135
 Чан Лэ-гун 長樂公 40
 Чан Син-жу 常行儒 226
 Чан Сю 常修 60
 Чан Цзянь 蔘菌 292
 Чан Чжуан 常莊 404
 Чжан Ао 張翱 174
 Чжан Бо 張博 112
 Чжан Вэнь 張溫 398
 Чжан Вэнь-вэй 張文蔚 143, 221, 224
 Чжан Вэнь-ли 張文禮 16
 Чжан Гуй-юй 張歸宇 262
 Чжан Дао-гу 張道古 92
 Чжан До 張鐸 100
 Чжан Ду 張讀 125
 Чжан Жэнь-гуй 張仁龜 211
 Чжан И 張禕 71, 149
 Чжан И-сянь 張彝憲 143, 211
 Чжан И-ши (Гэ) 張義師 (格) 172
 Чжан Кан 張康 393
 Чжан Куй 張鑣 61
 Чжан Линь 張林 217
 Чжан Лу-фэн 章魯封 88
 Чжан Си 張惕 143, 144, 150, 211
 Чжан Син-чжоу 張行周 220, 375
 Чжан Син-ши 張興師 172
 Чжан Сюй 張虛 64
 Чжан Тин-фань 張廷範 248
 Чжан Тэ-цзинь 張特進 329
 Чжан Ху 張祐 109
 Чжан Цзи-мэй 張濟美 211
 Чжан Цзин 張璟 221
 Чжан Цзюнь 張褱 71
 Чжан Цзюнь 張濬 50, 58, 62, 83, 126, 172, 235, 238, 243, 248
 Чжан Цзянь-чжан 張建章 231, 232
 Чжан Ци-цзюй 張起居 83
 Чжан Цинн 張勅 69, 348
 Чжан Цун-бинь 張從賓 312
 Чжан Цун-хуэй 張從晦 253
 Чжан Цунь 張存 168
 Чжан Цэ 張策 45, 64, 243
 Чжан Цюань-и 章全益 345
 Чжан Цюань-ци 章全放 345
 Чжан Цянь-чжао 張虔釗 309
 Чжан Чжи-фан 張直方 193, 199
 Чжан Чу-цюань 張處權 155
 Чжан Чэн-е 張乘業 186, 296
 Чжан Шу 張曙 71, 149
 Чжан Юнь 張雲 15, 37
 Чжан Янь 張彥 279, 391
 Чжао Гуан-фэн 趙光逢 295
 Чжао Ду 趙都 314
 Чжао Жуй 趙蕤 96
 Чжао Ин 趙瑩 29
 Чжао Инь-хэн 趙殷衡 249
 Чжао Кан-нин 趙康凝 46
 Чжао Куан 趙匡明 7, 329, 358
 Чжао Лин 趙令 46
 Чжао Линь 趙璘 178
 Чжао Лун-мэй 趙隆眉 197
 Чжао Нин 趙寧 248
 Чжао-пу 昭浦 374
 Чжао Сюн-у 趙雄武 355
 Чжао Тин-инь 趙廷隱 392
 Чжао Фэн 趙鳳 296, 299

- Чжао Цзай-ли 趙在禮 279, 285
 Чжао-цзун 昭宗 (танский) 72, 108, 118, 120, 123, 129, 189, 233, 237, 238, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 270, 273, 276, 277, 284
 Чжао Цзя 趙嘏 122
 Чжао Цзя-сянь 趙駕仙 204
 Чжао Цин 趙卿 182
 Чжао Чжун-син 趙中行 151
 Чжао Чун 趙崇 45, 74, 147, 171
 Чжао Ши-жу 趙師儒 66
 Чжао Э 趙鄂 181
 Чжи Сян 支詳 235
 Чжи-мин 智明 299
 Чжи-сюань 知玄 107
 Чжоу Ай 周藹 370
 Чжоу Бао 周寶 69, 80
 Чжоу Вэй 周威 293
 Чжоу Гуй-ю 周歸祐 351
 Чжоу Да 周達 377
 Чжоу Да-бэй 周大悲 374
 Чжоу Дэ-вэй 周德威 274
 Чжоу Жэнь-цзюй 周仁矩 322
 Чжоу Сюань-бао 周玄豹 296
 Чжоу Сян 周庠 322
 Чжоу Чун-бинь 周崇賓 335
 Чжоу Ши 周式 272
 Чжоу Янь-чжан 周彥章 323
 Чжу Вэнь 朱溫 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251
 Чжуе Чжи-и 朱邪執宜 269
 Чжу И 朱异 95
 Чжу Мэй 朱玫 237
 Чжу Пу 朱朴 108, 235
 Чжу Синь 朱信 267
 Чжу Сюань 朱瑄 262
 Чжу Цзинь 朱瑾 255, 268
 Чжу Чжи-чжан 竺知章 61
 Чжу Чэн 朱誠 267
 Чжу Шоу-инь 朱守殷 294
 Чжу Ю-гуй 朱友珪 264, 268
 Чжу Ю-лунь 朱友倫 256, 267
 Чжу Ю-лян 朱友諒 246
 Чжу Ю-нин 朱友寧 267
 Чжу Ю-сянь 朱友謙 364
 Чжу Ю-чжэнь 朱友貞 287
 Чжу Ю-юй 朱友裕 262
 Чжу Янь-шоу 朱彥壽 257
 Чжуан Бу 莊布 127
 Чжуан-цзун 莊宗 (позднетанский) 236, 259, 277, 281, 284, 286, 287, 288, 305, 325, 351, 366, 367, 410, 415
 Чжугэ Инь 諸葛殷 151
 Чжугэ Лян 諸葛亮 353, 383
 Чжугэ Шуан 諸葛爽 229, 252
 Чжэн Бао 鄭寶 235
 Чжэн Ван-фан 鄭王房 269
 Чжэн Гу 鄭谷 173
 Чжэн Гуан 鄭光 3
 Чжэн Куан-ту 鄭匡圖 106
 Чжэн Сюй 鄭珣 254
 Чжэн Тань 鄭覃 13
 Чжэн Тянь 鄭畋 115, 227, 235
 Чжэн Фэн 鄭諷 153
 Чжэн Цзюэ 鄭玨 366
 Чжэн Ци 鄭箬 123
 Чжэн Ци 鄭起 371
 Чжэн Чжи-юн 鄭致雍 304
 Чжэн Чжуань 鄭撰 113
 Чжэн Чжунь 鄭準 128, 129
 Чжэн Шань-гу 鄭山古 332
 Чжэн Шэнь-цзо 鄭神佐 5
 Чжэн Юань-гуй 鄭元規 245
 Чжэн Юй 鄭嶠 206
 Чжэн Юй 鄭愚 34, 154
 Чоу Инь 仇殷 256
 Чэн Гуй-жэнь 成歸仁 292
 Чэн Жуй 成汭 61, 75, 126, 158, 216, 237, 252, 329, 282
 Чэн-хуэй 誠慧 301
 Чэн Хэ 程賀 196
 Чэнь Ди 陳滌 356
 Чэнь Линь 陳琳 236
 Чэнь Сю-фу 陳休復 54, 154
 Чэнь Тао 陳陶 78
 Чэнь Фань 陳璠 174
 Чэнь Хуэй 陳會 43
 Чэнь Цан-ци 陳藏器 412
 Чэнь Цзин-сюань 陳敬瑄 55, 87, 202, 347, 348, 368
 Чэнь Цзы-ан 陳子昂 77
 Чэнь Цзы-сяо 陳子霄 178
 Чэнь Чжао-фу 陳昭符 323
 Чэнь Шан 陳商 7
 Чэнь Юн 陳詠 129
 Цзо Цю-мин 左丘明 7
 Шан-гуань 上官 204
 Шань-сяо 善曉 379
 Ши Е-чжу 石野豬 1, 178
 Ши Гуан-цзэ 史光澤 214
 Ши Цзай-дэ 史在德 214
 Ши Цзин-тан 石敬瑭 259, 292
 Ши Чжун 石冢 120
 Ши Янь-сюнь 史彥珣 292
 Шу Жан 庶穰 259
 Шу Пу 舒溥 320
 Шу сянь чжу 蜀先主 (раннешуский), Ван Цзянь 王建 85, 87, 90, 94, 96, 126, 130, 188, 200, 213, 215, 223, 235, 237, 242, 322, 323, 332, 334, 341, 343, 348, 349, 358, 361, 368, 385, 402, 408

- Шунь 舜 2
 Шэнь Гуан 沈光 124
 Шэнь Сюнь 沈詢 68, 82, 218
 Шэнь Ту 申屠 201
 Шэнь Хуэй 沈徽 68, 317
 Шэнь Шэнь 沈申 336
 Шэнь Я-чжи 沈亞之 218
 Юань Син-цин 元行欽 287
 Юань Хан 元頊 182
 Юань Чжэнь 元稹 115
 Юй 禹 2
 Юй Вэнь-хань 宇文翰 178
 Юй Вэнь-хун 宇文翊 67
 Юй Нин-ци 庾凝績 53
 Юй Сюань-ци 魚玄機 164
 Юй Хуэй 于晦 131
 Юй Цзин 于競 113
 Юй Цюань-инь 魚全誣 404
 Юй Чао-энь 魚朝恩 116
 Юй Чжи-гу 余知古 60
 Юй Чжуань-су 庾傳素 53
 Юй Чуань-чан 庾傳昌 131
 Юй Тянь-го 于闐國 98
 Юй Ши-цзунь 于世尊 372
 Юэ Пэн-гуй 樂朋龜 80, 83
 Юэ Янь-чжэнь 樂彥禎 225
 Ян Бяо 楊鏞 210, 214
 Ян Вэй 楊蔚 54
 Ян Гуан-фу 楊光符 118
 Ян Дин-фу 楊鼎夫 342
 Ян Дэ-хуэй 楊德輝 213
 Ян И-дэ 楊貽德 216
 Ян Линь 楊鱗 210
 Ян Пи 楊玘 54, 89
 Ян Си-гу 楊希古 334
 Ян Син-ми 楊行密 123, 257
 Ян Сюань-цзя 楊玄价 154
 Ян Фа 楊發 210
 Ян Фэнь 楊玠 118
 Ян Фу-гун 楊復恭 50, 116, 189, 243
 Ян Хуэй 楊會 53
 Ян Хэн 楊衡 96
 Ян Цзай 楊載 53
 Ян Цзин-гун 楊靜恭 210
 Ян Цзин-чжи 楊敬之 124
 Ян Цзюй 楊鉅 144, 210
 Ян Цзя 楊戩 210
 Ян Цзянь 楊鑿 210
 Ян Ци-гунь 楊奇鯨 197
 Ян Цюань-мэй 楊全玖 225
 Ян Цюй 楊蓮 79
 Ян Цянь-лан 楊千郎 281
 Ян Чжу 楊注 210
 Ян Чэн 楊乘 210
 Ян Ши-ли 楊師立 55
 Ян Ши-хоу 楊師厚 158, 265, 279
 Ян Шоу 楊收 154, 170, 210, 214
 Ян Шоу-лян 楊守亮 243, 409
 Ян Шэ 楊涉 210
 Ян Шэн 楊晟 85
 Ян Юй-цин 楊虞卿 8
 Ян Юнь-вай 楊雲外 328
 Ян Янь 楊巖 210
 Янь Гуан-чу 嚴光楚 369, 371
 Янь Жао 顏薨 112, 113
 Янь-сянь 彥先 386
 Янь Хуэй 顏回 180
 Янь Цзунь-мэй 嚴遵美 116, 189, 213
 Янь Юнь 顏雲 363
 Яо 堯 2
 Яо Хун 姚洪 303
 Яо Ци 姚洎 143
 Янь Чжэнь 嚴震 223

Summary

I.A. Alimov

Bei meng suo yan by Sun Guang-xian (895?–968): biji collection, its author and personages

Sun Guang-xian is rightly considered to be a prominent scholar and a literary man — in the Song dynastic history he is called a profound connoisseur of canonical and historical texts, a man of immense learning, who sought after new knowledge. Sun Guang-xian left a great number of works in prose and poetry, he was a recognized master of verses in the genre of *ci*, and is known for his original style. Sun Guang-xian was a talented historian as well. His broad erudition, large book collection, unwearying thirst for knowledge — all this was a base for his numerous works. It is well known that a number of works by Sun Guang-xian was lost under the Song dynasty and only the titles have survived, like: *Xū tong li* (續通歷 “Continuation of the General Calendar”), *Ju zhai ji* (橘齋集 “Collection from the Ju zhai cabinet”), *Jing tai ji* (荆臺集 “Collection from the Jing Terraces”) and others.

The present article describes his collection of *biji* titled *Bei meng yuan* (北夢瑣言 “Short Sayings from Beimeng”). One glance at the contents of the collection’s contemporary edition is enough to be sure that *Bei meng suo yan* describes the time of the Tang and the Five dynasties — the majority of the episodes refer to the end of the Tang, as well as to the Late Liang, the Late Tang and the Late Jin dynasties. “Short Sayings from Beimeng” is quite an extensive collection of *biji*, mainly anecdotal works written in the style of unofficial historiography; the main topics of the collection are typical and can be distinguished quite easily. For the most part, these are episodes from the lives of members of the various ruling families; there is also information on the Tang emperors and the emperors’ relations. The other sketches tell various details of events that happened at the end of the Tang Dynasty or under the Five Dynasties; they significantly broaden our knowledge about this historical period or give an interpretation of certain events which differs from the official version. Furthermore, *Bei meng suo yan* includes stories about the magical world and supernatural creatures such as souls of the dead, saints and immortals, which seek vengeance etc., but these texts are not numerous and are concentrated mainly in the first four *juans* of additions. The text of *Bei meng suo yan* is full of names and some material is really unique, thus we consider it essential to add a list of characters to this article. It contains the names of heroes/historical persons mentioned in this collection; both transcription in pinyin and in Chinese characters (left out were only obviously unidentified names like “a certain Zhang”, “man of letters Liu” etc., and also people whose identity is difficult to establish and requires additional comparative research such as *Shilang Cui*, “Langzhong Wang” etc.); the numbers indicate the sketches in *Bei meng suo yan* where the person is mentioned, regardless of his role in this story.

О.Ф. Акимушкин

**Художник Касим ибн ‘Али и
рукопись РНБ «Ахсан ал-кибар» (Dorn 312)**

В собрании рукописных книг святых шайха Сафи ад-дина Исхака в Ардебиле согласно инвентарной описи, составленной 25 раджаба 1172/ 24 марта 1759 г. муллою Мухаммад-Тахиром *мустоуфи* по приказу *мутававали* комплекса *саййида* Мухаммад-Касим-бека Сафави, хранилось пять списков указанного сочинения¹. В настоящее время два экземпляра из отмеченных пяти находятся в собрании Рукописного отдела Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (инв. № Dorn 312 и Dorn 313)².

Мухаммад б. Аби Зайд б. ‘Араб-шах б. Аби Зайд ал-Хусайни ал-‘Алави ал-Вирамини (л. 5а) не называет себя автором (*му’аллиф*) этого труда, а многократно именуется «автором-составителем» (*мусанниф*: л. 13b, 40а, 41а, 68b, 90b, 120а, 137b, 176b, 178а, 192b, 212b, 418b), а также переписчиком (*ал-катиб*: л. 5а), переводчиком-биографом (*ал-мутарджим*: л. 5а), шиитским проповедником (*ад-да’и*: л. 137b). Свое имя он приводит несколько раз в усеченно-краткой форме (л. 176b, 192b, 212b) и на л. 137b в наиболее полной — Мухаммад б. Аби Зайд б. ‘Араб-шах б. Аби Зайд б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-‘Алави ал-Хусайни ал-Вирамини. Данный труд, написанный с ярко выраженных шиитских позиций, композиционно состоит из 78 глав (*баб*) и представляет собой, с одной стороны, жития Пророка, его дочери Фатимы и двенадцати имамов, а с другой (наряду с житиями) — поясняет основные догматы имамитов-двунадесятников, изложенные простым и доступным для неофитов и непосвященных языком, т.е. является своеобразным наставлением.

При составлении труда наш автор использовал более двадцати сочинений (все на арабском языке). Однако основным источником для ал-Вирамини и образцом для избранного жанра, судя по всему, стал труд знаменитого шиитского теолога Джамал ад-дина Хасана б. Йусуфа б. ‘Али б. Мутаххара ал-Хилли (648–726/1250–1325) с названием «Минхадж ал-карама фи ма’рифат ал-имама»³, весьма напоминающим название его собственного произведения — «Ахсан ал-кибар фи ма’рифат аййима ал-асар».

Свое сочинение ал-Вирамини начал в 728/1327–28 г., как он сам сообщает, «возвращаясь из Султанийи в Исфакан и из Исфакана в Файрузан, я начал составлять этот Трактат (*Рисала*)» (рук. Dorn 312, л. 41а). Процесс составления занял достаточно

¹ Ганджина-йе шайх Сафи. Та’лиф-е мотавалли Мухаммад-Касим-бек Сафави. Бе ехтемам-е саййид Йуноси. Табриз, 1348/1969. Нашрийа-йе кетабхана-йе мелли-йе Табриз. № 16. См. также: *Мухаммад-Джавад-е Машкур*. Назари бе тарих-е Азарбайджан ва асар-е бастани ва джами’йатшенаси-йе ан. Техран, 1349/1970. С. 348–349.

² Dorn B. Catalogue des Manuscrits et Xylographes Orientaux de la Bibliothèque Impériale de St. Petersburg, 1852. № 312, 313.

³ См.: GAL, II, S. 164, SBd II, S. 200–209. Об этом знаменитом шиитском теологе, получившем почётное духовное прозвание *айталла*, см. также: *ат-Тунакабуни*. Кисас ал-‘улама. [Лакхнау], 1306/1888–89. С. 145–156.

длительный период и составил не менее 15 лет, поскольку в разных местах труда как текущие он указывает следующие годы: 741/1340-41 (л. 137b, 155b), 1 зу-л-ка'да 742/ 8 апреля 1342 (л. 418b) и 743/1342-43 (л. 71b, 342b). Вполне вероятно, что он завершил труд в последнем указанном году либо вскоре после этой даты. Заметим, что в библиографическом справочнике-путеводителе по шиитской литературе шайха Ага Бозорга Техрани⁴ сообщается, что ал-Вирамини написал это сочинение по приказу шаха Тахмаспа I (прав. 1524–1576), а в каталоге Бадри Атабая приведён 974/1566-67 г., как дата завершения труда⁵.

Настоящее сообщение посвящено списку «Ахсан ал-кибар», поступившему в РНБ в составе 166 рукописей из Ардебилля в 1828 г. Рукопись была не очень внятно описана Б. Дорном⁶. Список весьма внушительен как по своему объёму (508 л.), так и по своим размерам (38×26 см). На л. 1а — *шамсе* — экслибрис дворцовой библиотеки Сафавидов, исполненный золотом в почерке *сулс*: «Для казнохранилища (*бе расм-и хаза'ин-и*) величайшего султана... султана, сына султана Абу-л-Музаффа шаха Тахмаспа Бахадур-хана». Ясно, что *шамсе* было исполнено уже после того, как Тахмасп вступил на престол, т.е. после 930/1524 г., тогда как рукопись была за три года до этого завершена перепиской при отце Тахмаспа шахе Исма'иле, который, видимо, и был инициатором её изготовления. На л. 2а имеется вакуфная запись поступления данного списка в святилище шайха Сафи ад-дина Исхака в Ардебиле. Формула записи обычная и характерная для всех рукописей, поступивших в святилище по приказу шаха 'Аббаса I из дворцовой библиотеки⁷. Перевод: «Пожаловал на богоугодное дело 'Аббас ас-Сафави — собака у порога его святости 'Али ибн Аби Талиба, мир ему, лучезарному святилищу Шаха Сафи, да помилует его Аллах, с тем, что каждый, кто захочет, пусть читает, но с условием, чтобы не выносил из усыпальницы. Каждый же, кто унесёт, станет соучастником в пролитии крови имама Хусайна, мир ему!» Данная запись не имеет даты поступления, но на л. 139b, 149b и 273b находятся оттиски круглой печати вакфа с датой — 1017/1608-09 г.

Текст рукописи исполнен отменным каллиграфическим *наста'ликом*, коранические цитаты, хадисы и *ахбары* — хорошим *насхом*. Список частично расшит, в начале нарушен порядок листов, правильный порядок: 1, 2, 4, 5, 3, 6, 7–508. Оформление не было закончено, остались незаполненными места, отведенные для цитат из Корана, хадисов и *ахбаров*. По указанию, видимо, *китабдара* — руководителя этого проекта — переписчик оставил 74 пустых места в тексте для миниатюр. На нескольких из тридцати девяти этих пустых мест были наклеены впоследствии миниатюры, исполненные на отдельных листах разного формата (в основном 20×17 см). Согласно колофону (л. 508а), мастером, переписавшим этот список, был «каллиграф на службе в личном шахском домене (*катиб-и хасса-йи шарифа*) Хизр-шах», который завершил переписку 4-го месяца раби' I 927/ 12 февраля 1521 г. в возрасте 65 лет⁸. Этот же мастер переписал еще один экземпляр «Ахсан ал-кибар» в месяце рамадане 948/ декабрь 1541 г., также находившийся в собрании рукописей мемориала шайха Сафи ад-дина в

⁴ См.: аз-Зари'а ила тасаниф аш-ши'а. Т. 1. Наджаф, 1355/1936. С. 288, № 1511.

⁵ Бадри Атабай. Фехрест-е котоб-е дини ва мазхаби-йе хатти-йе кетабхана-йе салтанати. Техран, 1352/1973. С. 9–11, № 6. Если это не досадная типографская опечатка, то непонятно, на чём основывался составитель «Каталога», привел указанную дату.

⁶ См. примеч. 2.

⁷ Согласно вакуфным записям и печатям *вакфа*, рукописи поступали в святилище в 1017/1608-09, 1022/1613-14 и 1037/1627-28 гг. Искандар-бек Туркман в конце главы о событиях 1016/1607-08 г. замечает, что в том году шах 'Аббас I приказал передать рукописи на арабском языке в *вакф* мавзолейному комплексу имама 'Али-Рида в Машхаде, а на персидском языке — святилищу в Ардебиле. См.: Тарих-и 'Аламара-йи 'Аббаси. Та'лиф-е Искандар-бек Туркман. Чап-е севвом. Зир-е назар-е Ирадж Афшар. Техран, 1382/2003. С. 761.

⁸ См. примеч. 2.

Сафи ад-дина в Ардебиле (ныне он хранится в Тегеране в кетабхане-йе Малек № 4159).

Как уже отмечалось выше, на тридцати девяти из семидесяти четырех оставленных незаполненными пробелах текста были исполнены миниатюры, часть из которых была сначала выполнена на отдельных листах, а затем наклеена на указанные чистые места в рукописи. Из тридцати девяти миниатюр тридцать пять (в той или иной степени участия в работе над ними) можно отнести руке одного превосходного мастера, четыре же миниатюры, написанные значительно позднее другим художником, не идут ни в какое сравнение с вышеупомянутыми тридцатью пятью по своей художественной значимости.

В 1954 г. М.М. Дьяконов и Ю.С. Дашевский опубликовали статью⁹, посвященную рукописи Dorn 312, в которой авторы обратили внимание на орнаментальную надпись, идущую по фризу здания, изображенного на миниатюре «Первая проповедь имама Хасана б. ‘Али» (л. 373b). Текст этой надписи, исполненной превосходным классическим *сулсом* с элементами *мухаккака*, они прочли и в результате пришли к выводу, что эта миниатюра исполнена знаменитым гератским художником Касимом ибн-и ‘Али, другом и учеником Камал ад-дина Бехзада, и «что почти все они (т.е. 35 миниатюр в указанном списке. — О.А.) выполнены одним и тем же художником, некоторые при участии его учеников»¹⁰. Наш перевод обозначенной надписи таков: «В дни правления величайшего Султана, справедливейшего и милостивейшего Хакана, тени Аллаха на землях, победителя на воде и на суше, Султана сына Султана сына Султана Аби-л-Музаффара Тахмаспа Бахадур-хана. Да увековечит Аллах Всевышний его царствование и да распространит в обоих мирах его справедливость! В священном месяце зи-л-хиджжа [месяце] отправления *хаджжа* [года] 932 [сентябрь 1526] от *хиджры* Пророка рукою раба слабого Касима ибн-и ‘Али». В данном пассаже для нашего предположения весьма существенна формула подписи, сделанной исполнителем: ‘*ала’ йад ал-‘абд ал-за‘иф Касим ибн-и ‘Али*¹¹, которой авторы статьи не уделили должного внимания.

Впоследствии отмеченное выше заключение М.М. Дьяконова и Ю.С. Дашевского относительно художника, исполнившего миниатюры в рукописи РНБ Dorn 312, было принято всеми, кто обращался к творчеству замечательного гератского мастера Касима ибн-и ‘Али по прозвищу Чихрагушай («Портретист»), в том числе и нами с А.А. Ивановым¹². Сомнений не возникало, поскольку миниатюры были мастерски исполнены и превосходны по своим художественным достоинствам. Двенадцать из их числа, по мнению И.С. Щукина — известнейшего знатока и исследователя персидской книжной миниатюры, исполнены непосредственно рукой Касима ибн-и ‘Али, остальные И.С. Щукин отнес к работам учеников, которые уже сам мастер доводил до завершения¹³.

То обстоятельство, что подпись с именем Касима ибн-и ‘Али была органично вписана в картуш архитектурного декора, исключало сам факт сомнения в её аутентичности. В свою очередь, эта аутентичность, естественно, переходила как на данную

⁹ Дашевский Ю.С., Дьяконов М.М. Поздние миниатюры Касима Али в рукописи Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде // ИАН Таджикской ССР. Вып. V. 1954. С. 29–41.

¹⁰ Там же. С. 34.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² Акимушкин О.Ф., Иванов А.А. Персидские миниатюры XIV–XVII вв. М., 1968. С. 15–16, 36–37 (С. 36–37 — воспроизведение текста надписи и её перевод; табл. 35 — воспроизведение миниатюры (л. 373b) в цвете).

¹³ *Stchoukine I. Qasim Ibn ‘Ali et ses peintures dans les Ahsan al-Kibar* // Arts Asiatiques. 1973. Т. XXVIII. P. 45–54.

миниатюру (л. 373b), так и на прочие миниатюры рукописи Dorn 312, схожие с ней (или же весьма близких ей) по стилю, манере исполнения, композиции, дизайну пространства миниатюры, цветовой гамме и т.п. Миниатюра с подлинной и достоверной личной подписью мастера открывала специалистам широкие возможности для аргументированного определения или атрибутирования тех произведений Касима ибн-и 'Али, авторство которых приписывали ему.

В 1992 г. Аболала Судавар издал «Каталог» миниатюр собственной коллекции, снабдив его необходимым исследованием¹⁴. На стр. 177 (табл. 67) «Каталога» воспроизведена миниатюра «Бахрам Гур в бирюзовом павильоне» (ночь пятая: у магрибинской принцессы) из поэмы «Хафт пайкар» Низами. В четырех орнаментальных картушах (два справа вниз по фону стены и два по центру над фигурами персонажей) каллиграфическим *сулсом* с элементами *мухаккака* помещен следующий текст: «Да будет вечным правление Султана величайшего, справедливейшего... Это прелестное местечко, что дарует аромат соединения... переписал сие ничтожный раб Касим ибн-и 'Али». Формула подписи исполнителя: *катабаху ал-'абд ал-факир Касим ибн-и 'Али*.

Исходя из текста этой надписи, содержащей подпись с именем Касима ибн-и 'Али, Аболала Судавар счёл эту миниатюру из поэмы Низами «Хафт авранг» подлинной работой художника, проигнорировав при этом и формулу подписи.

Сравнение формул подписей в картушах архитектурного декора двух абсолютно разных по исполнению миниатюр, о которых шла речь выше, привело меня к мысли, что подписи в них принадлежат не знаменитому художнику гератской выучки Касиму ибн-и 'Али, а скорее всего мастеру классической шестерки почерков с точно таким же именем, которое в ту пору, кстати, было достаточно популярным. Дело в том, что формулы подписи '*ала' иад ал-'абд ал-за'иф* (или *факир*, или *хакир*)¹⁵ и *катабаху ал-'абд ал-факир* (или *хакир*, или *музниб*, или *за'иф*) были приняты и употребительны только среди мастеров *калама*. Мне до сих пор не встречались эти формулы подписи у мастеров кисти, работавших в Иране, Мавераннахре и Индии в XV — 90-е годы XVI в. В тот период обычной формулой подписи в среде художников книжной миниатюры было: '*амала ал-'абд...* (либо просто '*амала...*). Именно так подписаны четыре подлинные миниатюры Камал ад-дина Бехзада в широко известном Каирском списке «Бустана» Са'ди 893/1488 г. переписки¹⁶. До него такую же формулу подписи мы встречаем в рукописи «Три маснави» персидского поэта Авхади Кирмани (London, British Library, Add 18, 133), переписанной в Багдаде в 798/1396 г. Мир-'Али б. Илийасом ат-Табризи ал-Баурчи. Под одной из девяти миниатюр (л. 45b) художник Джунайид *наккаш*-и султани поставил свою подпись '*амала ал-'абд*¹⁷. С соблюдением точно такой же формулы были исполнены атрибутивные подписи в миниатюрах, отнесенных руке Касима ибн-и 'Али, которые имеются в нижеследующих рукописях:

¹⁴ Soudavar A. Art of the Persian Courts. N. Y., 1992.

¹⁵ Например, именно такую же формулу подписи переписчика ('*ала иад ал-'абд ал-за'иф*) поставил в колофоне переписанной им рукописи трех поэм Авхади Кирмани в 798/1396 г. каллиграф Мир-'Али ат-Табризи ал-Баурчи. Число подобных примеров можно было бы многократно увеличить, но я ограничусь только еще двумя: выдающийся персидский мастер художественного письма 'Али ал-Хусайни ал-катиб ал-Харави в 922/1516 г. исполнил копию поэмы Низами «Хосров ва Ширин» (Ереван, Матенадаран, № 584) и в колофоне списка (л. 68a) поставил следующую формулу подписи: *таммат 'ала иад ал-'абд ал-музниб...* Этот же каллиграф переписал в Герате в 930/1524 г. экземпляр поэмы 'Абд ар-Рахмана Джами «Йусуф ва Зулайха» (Bankipore, Oriental Public Library, Ms. No. 196) и в колофоне рукописи пометил '*ала иад ал-'абд ал-за'иф...* См.: Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Vol. II. Calcutta, 1910. No. 196. P. 76–80.

¹⁶ О списке и его миниатюрах см.: *Ebadollah Bahari*. Bihzad: Master of Persian Painting. L.–N. Y., 1997. P. 100–108.

¹⁷ *Sakisian Armenag Bey*. La Miniature persane du XII au XVII-e siècle. Paris–Bruxelles, 1929. Figs. 37, 38.

а) Поэма 'Алишера Нава' и «Садд-и Искандари» (Oxf., Bodleian Library, Elliot 339). Указанная поэма содержит четыре миниатюры (л. 17а, 39а, 77б, 95б). Между строк текста на четвертой миниатюре (л. 95б) «Диспут мистиков в саду» имеется атрибутивная помета красными чернилами: *ал-'абд Касим-и 'Али*¹⁸.

б) Список «Хамсе» Низами (L., British library, Or 6810) содержит 22 миниатюры, семь из которых имеют атрибутивную помету: *'амала Касим-и 'Али*¹⁹.

в) «Пандж гандж» 'Абд ар-Рахмана Джами (Техран, Музе-йе Ках-е Голестан, № 709). Список украшен пятью фронтисписами — диптихами, вплетенными в него позднее. В верхней части левой стороны четвертого диптиха (С. 137–138) — «Йусуф и знатные египетские женщины» мелким почерком черной тушью по золотому фону неба имеется атрибутивная помета: *'амала Касим-и 'Али Чихрагушай*. Тем же самым почерком поставлены атрибутивные пометы и на других миниатюрах-диптихах, указывающие на авторство четырёх знаменитых персидских мастеров книжной миниатюры XVI в.: Хайдар-'Али, Музаффар-'Али, Максуда — «ученика мастера Бехзада» — и Султан-Мухаммада Шахи (sic!)²⁰.

Таким образом, в случае если предположение, высказанное нами выше, соответствует действительности, то нам остаётся только признать и констатировать, что и в настоящее время в распоряжении исследователей не имеется подлинной и не вызывающей сомнений подписи художника Касима ибн-и 'Али.

Миниатюра, изданная А. Судаваром, по всем своим индивидуальным и художественным признакам весьма близка к миниатюрам ширазской школы 20–40-х годов XVI в. и, вопреки мнению А. Судаваара, который при этом ссылается на сообщение Гийас ад-дина Хвандамира, не может быть отнесена к работам Касима ибн-и 'Али, яркого представителя гератской школы книжной миниатюры конца XV — первой трети XVI в. и тем более не имеет никакого отношения к Систану²¹, где художник-портретист (*чихрагушай*) Касим ибн-и 'Али в отличие от Касим-и 'Али, «златобита и волочиальщика золотой нити» (*заркуб ва заркаш*)²², а также религиозного ученого, никогда не был²³. Дело в том, что Хвандамир в своём историческом компендиуме «Хуласат ал-ахбар» сообщает о художнике Касиме ибн-и 'Али, а в другом историческом труде, «Хабиб ас-сийар» (см. прим. 23), ни разу не упомянул живописца, посвятив значительный фрагмент **другому** лицу с тем же именем.

Ниже предлагается русский перевод этого пассажа: «Маулана Касим-и 'Али. Он — из числа добродетельнейших, почтенных учёных мужей и отличается полной врожденной благородства и природной щедростью. С ранних дней детства и начала юношеского взросления он постоянно направляет <свои> высокие помыслы на постижение различных наук посредством разума и созерцательного опыта. Он также чрезвычайно сведущ в ремесле златобита (*заркуби*) и волочиальщика золотой нити (*заркаши*). Он знаменит и наделён такими качествами, как воздержание, приверженность истинному вероучению, прямота и добронравие. Он был удостоин счастья совершить паломничество (*хадж-и ислам*) и исполнить обряд ритуального хождения вокруг (*таваф*) священной гробницы лучшего из людей [т.е. пророка Мухам-

¹⁸ Binyon L., Wilkinson J.V., Gray B. Persian Miniature Painting. N. Y., 1971. P. 96–97.

¹⁹ Ibid. P. 87.

²⁰ *Бадри Атабай*. Фехрест-е диванха-йе хатти-йе кетабхана-йе Салтанати. Дж. 1. Техран, 1971. С. 172–174, № 73. *Sichoukine I.* Qasim Ibn 'Ali. P. 54.

²¹ *Soudavar A.* Art. P. 176–177.

²² В средневековом Иране ремесло волочиальщика золотых нитей было связано с ткачеством, точнее, с изготовлением парчовой нити. См.: *du Mans R.* Etat de la Perse en 1660. P., 1890. P. 195.

²³ *Гийас ад-дин б.Хумам ад-дин Хвандамир*. Тарих-и хабиб ас-сийар фи ахбар афрад башар. Дж. 4. Техран, 1333/1954. С. 357–358 (труд завершён в конце 935/1529 г.); *Акимушкин О.Ф., Иванов А.А.* Персидские миниатюры. С. 16.

мада. — О.А.], да благославит его Аллах и да приветствует! Благодаря совершенной чистоте [своей] души он вписывал на скрижали разума пером размышления только изображения доброжелательства. В то время, когда Амир-хан Мувсилу был правителем славного города Герата²⁴, его степенство в связи с нижайшей просьбой малика Султан-Махмуда²⁵ покинул родные края и направился в Систан²⁶, где и проживает по сей день, пользуясь полным почётом и уважением и восседая на кафедре наставления и обучения»²⁷.

Представляется, что работавший в начале — первой половине XVI в. в Ширазе, а затем в Тебризе мастер художественного письма в почерковых стилях *наста'лик*, *рейхан* и *сулс* Касим ибн 'Али ибн Хусайн ал-Хусайни вполне мог быть тем каллиграфом, который исполнил обе орнаментальные надписи, рассмотренные нами выше. Известно, что этот мастер обепасал для дворцовой библиотеки Исма'ила I лицевую рукопись сочинения «Сайф ан-набувват» («Меч пророчества Мухаммада») в месяце зу-л-хиджжа 928/ноябре 1522 г. Эта рукопись была передана шахом 'Аббасом I из дворцовой библиотеки в *вакф* святыни шайха Сафи ад-дина Исхака в Ардебиле (на форзацном листе текст поступления в *вакф* с датой 1022/1613-14 г., ныне этот список находится в Тегеране в Музе-йе Иранбастан, № 3729).

В заключение следует отметить превосходное качество миниатюр рукописи Dom 312, в работе над которыми принимал участие выдающийся мастер изначально гератской выучки. Вполне допустимо и приемлемо, что этим мастером был (или мог быть) художник-портретист Касим ибн-и 'Али Чихрагушай, как на это обстоятельство указывали такие исследователи и тонкие знатоки персидской книжной миниатюры, как проф. Б.П. Денеке²⁹ и И.С. Шукин. Что же касается надписи архитектурного декора на миниатюре «Первая проповедь имама Хасана ибн 'Али» (л. 373b), то, на мой взгляд, она была исполнена не самим художником, а другим лицом, каллиграфом Касимом ибн 'Али ибн Хусайном ал-Хусайни, чьё собственное имя и имя по отцу полностью совпали с соответствующими компонентами имени художника.

²⁴ Амир-хан (бек) б. Гулаби-бек б. Амир-бек Мувсилу Туркман входил в узкий круг элиты кызылбашского племени Мувсилу (Мавсилу). В 922–927/1516–1521 гг. был командующим войсками Сафавидов в Хорасане и одновременно регентом-воспитателем (*лапа*) наследника престола и наместника (*вали*) в Хорасане малолетнего Тахмаспа. Был отстранен от должности в месяце ша'бана 927/июль 1521 г., прибыл с Тахмаспом в Табриз к Исма'илу I в месяце джумада-с-сани 928/мае 1522 г., умер 12 ша'бана 928/7 июля 1522 г. См.: Хуласат ат-таварих. Та'лиф-е Кази Ахмад б. Шараф ад-дин ал-Хусайн ал-Хусайни ал-Куми. Бе тасхих-е доктор Эхсан Эшраги. Дж. 1. Тегеран, 1359/1980. С. 150.

²⁵ Малик Султан-Махмуд — представитель княжеской династии Малик, правившей в провинции Систан и воздвигшей свой род к Саффариду 'Амру б. Лайсу (прав. 265–288/879–901). Он родился в месяце раби' I 866/декабре 1461 г. и умер в Казвине ок. 946/1539–40 г. Он правил в Систане 43 года (с 909/1503–04 г.). См.: *Малик Шах-Хусайн Систани*. Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук) / Пер. с перс., предисл., коммент. и указ. Л.П. Смирновой. М., 2000. С. 58, 84, 433 (примеч. 165).

²⁶ В этот период (первая треть XVI в.) историческая провинция Систан уже входила в состав Сафавидского государства (после завоевания её шахом Исма'илом I в 914/1508–09 г.) и управлялась с перерывами местными *маликами*, находившимися в вассальной зависимости от Сафавидов. См.: *Малик Шах-Хусайн Систани*. Хроника воскрешения царей. С. 9–10.

²⁷ Русский перевод этого фрагмента см.: *Дашевский Ю.С., Дьяконов М.М.* Поздние миниатюры Касима Али. С. 39–40. Авторы не сомневаются в том, что Хвандамир в этом пассаже говорит о портретисте Касиме ибн-и 'Али. По нашему же убеждению, Хвандамир посвятил свою заметку религиозному ученому — богослову, выходящему из ремесленной среды. Ср. также: *Arnold T. Painting*. P. 140.

²⁸ Другое название — «Машхад аш-шухада'». Сочинение представляет собой стихотворную обработку (в форме *маснави*, содержит десять тысяч бейтов) широко известного труда Камал ад-дина Хусайна б. 'Али ал-Ва'иза ал-Кашифи (ум. 910/1504–05) «Раузат аш-шухада'», предпринятую поэтом Хусайном Йазди Нида'и. Обработка была завершена автором в 928/1522 г., согласно хронограмме в колофоне: «матам-и Хусайн-и шахид». См.: *Данешпажух М.Т.* Фехрест-е носхаха-йе хатти-йе кетабхана-йе Музе-йе Иранбастан // *Носхаха-йе хатти*. Дж. 2. Тегеран, 1341/1962. С. 208.

²⁹ *Денеке Б.П.* Живопись Ирана. М.—Л, 1938.

Summary

O.F. Akimushkin

The Painter Qasim ibn 'Ali and the Manuscript of *Ahsan al-Kibar*

(National Library of Russia, Dorn 312)

The paper deals with the copy of the work by Muhammad al-'Alavi al-Viramini *Ahsan al-Kibar* (The Best of the Great Ones) that arrived to the National Library of Russia in 1828, among 166 manuscripts from Ardabil. Nowadays it is preserved as Ms. Dorn 312. The manuscript contains 39 miniature paintings of superb quality.

According to the colophon (fol. 508a), the copy was transcribed on 4 Rabi' I 927/12 February 1521 by the scribe of the royal domain (*katib-i khassa-yi sharifa*) named Khizr-shah, at the time when he was 65 years of age. The same scribe executed another copy of this work which was found in the Ardabil collection in Ramazan 948/December 1541 and is now preserved in the Malek Library in Tehran (No. 4159).

In 1954, M.M. Dyakonov and Yu.S. Dashevsky wrote an article dedicated exclusively to this copy (Late Miniatures by Qasim 'Ali in a Manuscript from the State Public Library in Leningrad — *IAN Tadzh SSR*, No. 5, 1954, p. 29–41). This study gives a detailed analysis of Ms. Dorn 312 and its paintings. On the basis of their reading of the ornamental inscription in the painting on fol. 373b, they concluded that this painting, as well as all other paintings in the manuscript, was done by the famous Herati artist Qasim b. 'Ali. The inscription written in a good *thulth* and *muhaqqaq* style of handwriting is dated Dhu al-Hijja 932/September 1526. The signing formula is '*ala yad al-'abd al-za'if Qasim b. 'Ali*. This conclusion was accepted by all specialists including I.S. Schtoukine ("Qasim Ibn 'Ali et ses peintures dans le *Ahsan al-Kibar*").

In 1992, Abolala Soudavar published a catalogue of his own collection (*Art of the Persian Courts*. N. Y., 1992). On p. 177 he placed a painting from Nizami's poem *Haft Paykar* that contains the episode of Bahram Gur visiting the Maghribi princess in the turquoise pavilion. Due to the fact that the cartouches of the architectural decor contain the name of the maker, Qasim b. 'Ali, A. Soudavar related this painting to the Sistani (sic!) school of the 16th century and considered it a work by Qasim b. 'Ali. This inscription written in as much elegant *thulth* and *muhaqqaq* as those that can be seen on fol. 373b in Ms. Dorn 312, contains the signing formula: *kataba-hu al-'abd al-faqir Qasim b. 'Ali*. Yet, the painting is done by an artist belonging to the Shirazi school of the first third of the 16th century, and one cannot possibly relate it to the Herati artist Qasim b. 'Ali.

Conclusion: the signing formulas in the cartouches on fol. 373b in Ms. Dorn 312 (*'ala yad al-'abd al-za'if*) and in the painting from the *Haft Paykar* (*kataba-hu al-'abd al-faqir*) point out that these inscriptions were made by a master-calligrapher. Similar signing formulas were not in use among the miniature painters in the 15th–16th centuries. The formula '*amala al-'abd* would have been used instead. For example, one can refer to the original signature of Behzad in the copy of Sa'di's *Bustan* preserved in the Egyptian National Library in Cairo. It is known that a calligrapher named Qasim b. 'Ali b. Husayn al-Husayni was active in Tabriz in the 20s–30s of the 16th century.

Then one can suppose that the superb paintings in the copy of the *Ahsan al-Kibar* (Ms. Dorn 312) were made by the artist Qasim b. 'Ali. Yet, the signature in the painting on fol. 373b belongs to his namesake calligrapher rather than to himself.

А.М. Стрелков

Новый источник изучения тантры Калачакра — сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» в тибетском переводе

Тибетский текст «Сердце (суть) царя тантры — краткой [тантры] „Сиятельный Круг времени“¹» (*тиб.* Dpal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po) обнаружен нами и приобретен в апреле 2006 г. в книжной лавке типографии (*тиб.* drag khang) монастыря Гумбум Джамба лин (*тиб.* Sku 'bum byams pa gling)². Как указано в самом тексте, он является переводом на тибетский язык с санскрита сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая». Найденный текст (как и его санскритский оригинал, который, вероятнее всего, не дошел до нашего времени) неизвестен науке — в научной литературе нет не только его описания и перевода, но даже упоминаний о нем³. Ценность этого памятника, принадлежащего к буддийскому учению Калачакра, заключается прежде всего в том, что он относится к текстам класса тантр, составляющим первичный пласт обширного свода литературы этой религиозной системы⁴, занимающей важное место в буддийской культуре Южной и Центральной Азии.

¹ «Круг времени» (*санскр.* Kālacakra; *тиб.* Dus kyi 'khor lo) — имя мужского божества, давшего название тантрийской системе, сложившейся в Индии в начале XI в. Тантра Калачакра — самая поздняя из буддийских тантр. В XI в. это учение получает распространение в Тибете, а с принятием буддизма странами монгольского мира появляется и там. Калачакра — одна из наиболее значительных религиозных систем индо-тибетского буддизма, из которой берут начало и астрологические (60-летние циклы) и эсхатологические (буддийская легенда о Шамбале) представления буддистов Центральной Азии. В Тибете и странах монгольского мира это учение существует и поныне.

² Знаменитый монастырь в Амдо (Северо-Восточный Тибет, ныне пров. Цинхай КНР), основанный в 1578 г., в год Земля-мужской-тигр (*тиб.* Sa pho stag) X рабжуна (тибетский 60-летний цикл) йогином Дамба Цзондуй Джалцаном (*тиб.* Dam pa brtson 'grus rgyal mtshan) на месте рождения Цзонхавы (1357–1419) (*Mang ra'i dge legs. Rab gnas shing phag lo'i lo tho kun phan nor bu'i 'od rlab zhes bya ba bzhugs so. Sku 'bum byams pa gling, 1994. С. 13 [Манрай Гэлэг. Волна драгоценного лунного света — альманах на год Дерево-кабан. Гумбум, 1994]; далее — Манрай Гэлэг 1994). Гумбум входит в число «шести великих монастырей Гелугпы». Монастырь расположен в 30 км к юго-западу от г. Синин — административного центра пров. Цинхай. В Гумбуме имеются четыре учебных факультета, в числе которых факультет Калачакры.*

³ Обзор корпуса текстов системы Калачакра см.: *Vira R. Kālacakra-tantra and Other Texts. Part 1. New Delhi, 1966* ("Sata-piṭaka series". Vol. 69). P. 13–53; далее — *Vira (part 1) 1966. Обзор научных исследований учения Калачакра см.: Newman J.R. The Outer Wheel of Time: Vajrayana Buddhist Cosmology in the Kālacakra Tantra. Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin. Madison, 1987. P. 135–211. Обзор оригинальных санскритских памятников учения Калачакра см.: Wallace V. The Inner Kālacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual. Ph.D. Dissertation, University of California at Berkeley, 1988. P. 1–6. Снабженный комментариями перечень оригинальных санскритских и переводных тибетских текстов Калачакры, а также оригинальных тибетских сочинений в традиции Калачакры см.: *Муллин Г. Практика Калачакры / Пер. с англ. М., 2002. С. 341–357.**

⁴ Термин *tantra* (*санскр.* «ткацкий станок», «основа (ткани)», «существенная часть», «модель», «система», «доктрина») выступает наименованием класса религиозных систем (возникают в буддизме и индуизме во втор. пол. I тыс. н.э. — нач. II тыс. н.э.) и в то же время используется как наименование класса самих базовых текстов этих систем. В Тибете термин *tantra* был передан термином *rgyud* — «непрерывный ряд (поток, цепь, нить)», «тайная мантра (синоним понятия тантра как названия класса религиозных систем) и

Текст напечатан (издание современное, печать разборчивая) черной краской традиционным тибетским ксилографическим способом с резных деревянных досок на китайской фабричной желтоватого цвета плотной однородной по структуре бумаге. Ксилограф насчитывает 79 листов размером 269×96 мм.

На лицевой стороне первого листа помещено название сочинения, записанное в трех вариантах: верхняя строка — на санскрите скриптом ланьджа (*санскр.* lañja), средняя — на санскрите санскрито-тибетским транслитерационным скриптом «индийское письмо» (*тиб.* rgya gar yi ge), нижняя строка — на тибетском языке в переводе. В обоих совпадающих вариантах написания санскритского названия — Śrī kālacakra lagu tantra rāja hrīya vihāra tīma — допущены следующие ошибки⁵: 1) lagu вместо laghu⁶; 2) hrīya вместо hṛīdaya⁷; 3) vihāra вместо vihāra.

Иллюстраций в издании нет. Текст расположен в четыре строки (л. 1а–2а) и в пять строк (л. 2б–79а). Тибетская пагинация находится на левом поле оборотной стороны первого листа и лицевой стороны остальных листов текста. Номер листа, в передаче соответствующего числа словом, помещен между словами «Краткая» (*тиб.* Bsdus) и «тантра» (*тиб.* rgyud). Данное сокращение названия текста — «Краткая тантра» — не отражает жанровой специфики (*санскр.* hṛīdaya — «суть», «эссенция») сочинения и вносит неоднозначность в номенклатуру текстов Калачакры. В традиции тантры Калачакра сокращенное название «Краткая тантра» (*тиб.* Bsdus rgyud) закреплено за сочинением «Царь тантры, именуемый „Сиятельный Круг времени“, извлеченный из [тантры, именуемой] „Наивысший Изначальный Будда“» (*санскр.* Paramādibuddhoddhṛita śrī kālacakra nāma tantra rāja; *тиб.* Mchog gi dang po'i sangs rgyas las phyung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo zhes bya ba⁸; *сокр. назв.* («Шри Калачакра нама тантра раджа»). В составленном в Гумбуме тибетском сопроводительном тексте к изданию сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» оно, однако, названо так, как традиционно принято называть «Шри Калачакра нама тантра раджа» — «Эта краткая тантра [именуемая] „Сиятельный Круг времени“...» (л. 79а). Монахи факультета Калачакры монастыря Гумбум Джамба лин также в обиходе называют сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» «Краткой тантрой». Корректным сокращением названия сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является форма: «Сердце (суть) краткой тантры», употребленная в строке, завершающей это сочинение (л. 75а).

ее исходные тексты (*тиб.* gzhung») (*Tshe tan zhabs drung la sogs.* Bod rgya tshing mdzod chen mo. Pe cin, 1993. С. 573 [Цетан шабдрун и др. Большой тибето-китайский словарь. Пекин, 1993]; далее — Цетан шабдрун 1993). По мере функционирования тантрийской системы в дополнение к базовому тексту могут появляться его версии, а также другие сочинения того же класса. Кроме текстов класса тантр в тантрийской системе появляются также вспомогательные тексты иных классов: ṭīkā (*санскр.* «комментарий»), upadeśa (*санскр.* «наставление») и др.

⁵ Санскритские слова и выражения в тибетских текстах учения Калачакра нередко содержат ошибки. Общая причина этого явления заключается в том, что после потери тибетскими буддистами связи с носителями санскрита (с исчезновением буддизма в Индии в XIII в.) знание этого языка в тибетской среде — и до того ограниченное практически лишь кругом лоцзав — было утрачено (с этого времени известны лишь редкие случаи изучения санскрита крупными буддийскими учеными Тибета), и за столетия воспроизведения текстов было накоплено немалое количество ошибок. Специфическая причина названного явления — факт значительного отступления языка первоначальных текстов учения Калачакра (Индия, нач. XI в.) от нормативного санскрита.

⁶ В соответствующем месте тибетского текста употреблено слово bsdus pa (*тиб.* «собранный», «сокращенный»), стандартно используемое в переводных с санскрита тибетских текстах Калачакры для передачи термина laghu.

⁷ В соответствующем месте тибетского текста употреблено слово snyin po (*тиб.* «сердце»; «центр, суть»), которым лоцзавы переводили слово hṛīdaya.

⁸ Vira (part 1) 1966. P. 53.

На правом поле каждой стороны листа имеется пагинация арабскими цифрами от номера 0001 (лицевая сторона первого листа с названием сочинения) до номера 0158 (л. 79б). Наличие самостоятельной пагинации арабскими цифрами указывает на то, что в изданиях типографии монастыря Гумбум Джамба лин это сочинение не входит в какие-либо связанные наборы текстов⁹.

Сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является краткой версией обозначенного в названии как «Шри Калачакра лагху тантра раджа» сочинения «Шри Калачакра нама тантра раджа» («Краткая тантра»), которое, в свою очередь, считается краткой версией, как предполагается, утраченной «Коренной тантры» (*санскр.* Mūla tantra) — сочинения, известного под названием «Наивысший Изначальный Будда» (*санскр.* Paramādibuddha).

Под «Коренной тантрой» традиция учения Калачакра понимает насчитывающую 12 тыс. стихов запись учения Калачакра в проповеди Будды Шакьямуни, через год после самой этой проповеди осуществленную по памяти в Шамбале ее царем Сучандрой (*санскр.* «Благая луна») в год Железо-змея, соотносимый учеными монахами современного Тибета с 881 г. до н.э.¹⁰. Традиция полагает, что это сочинение сохраняется в Шамбале поныне, и не дает прямых указаний о том, бытовало ли оно в Индии во время появления там учения Калачакра (нач. XI в.). Вопрос о том, существовал ли исторически сам текст «Коренной тантры», не предполагает простого ответа: уже на самом раннем этапе истории Калачакры бытовали лишь «Секоддеша» (*санскр.* «Разъяснение посвящений») — текст, считающийся традицией фрагментом «Коренной тантры», и ряд часто весьма обширных цитат, кочевавших из одного комментаторского текста в другой. И «Секоддеша», и цитаты, возводимые к «Коренной тантре», дошли до нашего времени (на санскрите и тибетском языке).

Как указывает традиция, структура сочинения «Наивысший Изначальный Будда» сохранена в структуре производного от него текста «Шри Калачакра нама тантра раджа». «Коренная тантра», таким образом, полагается состоящей из пяти частей, первая из которых рассматривает строение внешнего мира (*санскр.* loka dhātu), вторая описывает индивида (*санскр.* adhyātma), третья — ритуал посвящения (*санскр.* abhiṣeka), четвертая — практику системы (*санскр.* sādhana) и пятая — итог этой практики — мудрость (*санскр.* jñāna).

Авторство сочинения «Шри Калачакра нама тантра раджа» («Краткая тантра») традиция тантры Калачакра приписывает царю Шамбалы Ригдану I Джамбал Дагбе (*тиб.* 'Jam dral grags pa) — восьмому царю Шамбалы после Сучандры: «Первый из двадцати пяти Ригданов¹¹ вззошел на трон в год Дерево-обезьяна — 277 году до новой эры. Из имеющей двенадцать тысяч [стихов] „Коренной тантры Калачакры“ создал сжатую „Краткую Тантру“»¹².

«Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» состоит из пяти частей, соответствующих структуре исходного текста. Пять частей «Сердца краткой тантры» включают

⁹ Все тексты, печатаемые ныне в типографии Гумбума, в дополнение к традиционной тибетской пагинации имеют постраничную пагинацию арабскими цифрами, наносимую посредством оттиска уже на отпечатанные листы. В связанных наборах текстов эта пагинация сквозная.

¹⁰ Dung dkar blo bzang 'prin las. Dung dkar tshig mdzod chen mo. Pe cin, 1992 С. 2210 [Дунгар Лобсан Принлэй. Большой словарь «Белая раковина». Пекин, 1992]; Манрай Гэлэг 1994. С. 8 и другие источники.

¹¹ Начиная с Джамбал Дагбы, правители Шамбалы приобретают новый титул — Ригдан (*тиб.* «Обладающий родом (корпорацией)»). Джамбал Дагба открывает вторую группу правителей Шамбалы — 25 Ригданов (первую группу — семь Дхарма-раджей — составляют Сучандра и шесть последующих царей). В титуле Ригдан под «родом (корпорацией)» понимается все население Шамбалы: согласно традиции, Джамбал Дагба даровал посвящение в учение Калачакра всем без исключения жителям своей страны. Завершает список Ригданов эсхатологический правитель Шамбалы Ригдан XXV Драгбо Хорложан (*тиб.* Drag po 'khor lo can).

¹² Цетан шабдун 1993. С. 2689–2690.

в целом 179 полных стихов (имеются также 6 строк в составе неполных стихов) против 1047 стихов пяти частей «Краткой тантры»¹³.

Стихи тибетского текста «Сердце краткой тантры» представляют собой четверостишия, имеющие в одной строке по 21 слог, что совпадает с размером тибетского перевода «Краткой тантры»¹⁴, повторяющего, в свою очередь, стихотворный размер санскритского памятника. Этот факт позволяет предположить, что и сам санскритский оригинал «Сердца краткой тантры» был написан тем же размером, что и «Краткая тантра». Стихи тибетского текста «Сердце краткой тантры» имеют сквозную внутри каждой части сочинения нумерацию тибетскими цифрами после последней строки каждого стиха.

Названия частей сочинения, написанные прозой, в три шادا¹⁵ каждое, помещены после окончания каждой из них.

Первая часть «Сердца краткой тантры» (л. 1а–4а) имеет название: «Из царя краткой тантры „Сиятельный Круг времени“ сокращение части „внешнее — элементы мира“: „Сердце тантры“ — первая часть» (л. 4а) и насчитывает 5 стихов против 169 стихов первой части «Краткой тантры».

Вторая часть «Сердца краткой тантры» (л. 4а–16а), названная «Из царя краткой тантры „Сиятельный Круг времени“, сокращение части „внутреннее — обладающие сознанием“: „Сердце тантры“ — вторая часть» (л. 16а), насчитывает 30 стихов против 180 стихов второй части «Краткой тантры». После 30-го стиха данной части «Сердца краткой тантры» имеются дополнительные три строки (л. 16а), каждая из которых насчитывает, как и строки основного текста, по 21 слог. Нумерация этого неполного стиха отсутствует.

Третья часть «Сердца краткой тантры» (л. 16а–25а) — «Из царя краткой тантры „Сиятельный Круг времени“, сокращение части „дарование посвящения“: „Сердце тантры“ — третья часть» (л. 25а), насчитывает 22 стиха против 203 стихов третьей части «Краткой тантры».

Четвертая часть «Сердца краткой тантры» (л. 25а–58б) — «Из царя краткой тантры „Сиятельный Круг времени“, сокращение части „практика“: „Сердце тантры“ — четвертая часть» (л. 58б), насчитывает 82 стиха против 234 стихов четвертой части «Краткой тантры». После 82-го стиха данной части «Сердца краткой тантры» имеется одна строка (л. 58а) в 21 слог, после которой поставлен номер в записи тибетской цифрой «1».

Пятая часть «Сердца краткой тантры» (л. 58б–75а) — «Из царя краткой тантры „Сиятельный Круг времени“, сокращение части „мудрость“: „Сердце тантры“ — пятая часть» (л. 75а), насчитывает 40 стихов против 261 стиха пятой части «Краткой тантры». После 40-го стиха данной части «Сердца краткой тантры» имеются две строки (л. 74б–75а) в 21 слог каждая. После второй строки поставлен номер в записи тибетской цифрой «2».

Интерес представляет количественный показатель сокращения (количество стихов частей «Сердца краткой тантры» по отношению к таковому «Краткой тантры»), осуществленного в этом сочинении (содержательный анализ сокращения — что и как из тем «Краткой тантры» представлено здесь — требует дальнейшего исследования). Исходя из этого показателя следует сделать вывод, что текст «Сердце краткой тантры» специализирован в отношении садханы (йогической практики) Калачакры (четвертая часть «Краткой тантры»). Вторая, третья и пятая части излагаемого сочинения

¹³ Мы опираемся здесь (и далее при указании количества стихов в частях «Краткой тантры») на санскритский текст «Краткой тантры», опубликованный в: Vira (part 1) 1966. P. 332–378.

¹⁴ Ibid. P. 53–331.

¹⁵ Шад (*тиб. shad* — «отвесный») — название графического знака, разделяющего в тибетском письме простые предложения и части сложного предложения, также и название их самих при счете в тексте.

представлены существенно менее полно, но приблизительно одинаково по объему, а вот первая часть (касающаяся главным образом космологии, астрономии и астрологии), не имеющая особого значения для йогической практики системы, выпущена практически полностью.

Сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является анонимным. Его автор ничего не сообщает о себе, но сохраняет в своей сокращенной версии «Краткой тантры» стих этого произведения (стих 254 пятой части¹⁶), в котором его автор называет себя царем Дагбой (*mi dbang grags pa*), воплощением Манджугхоши. На этом основании Панчен-лама Лобсан Балдан Ешей (*Blo bzang dpal ldan ye shes*) (1738–1780) признал царя Дагбу (Ригдана I Джамбал Дагбу) также и автором «Сердца краткой тантры»¹⁷.

Завершается сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» следующей за названием его пятой части отдельной строкой из 39 слогов: «Из пятой части царя тантры, [именуемого] „Сиятельный Круг времени“, глубокий путь — ваджраяна йога, полностью в систему приведен, „Сердце краткой тантры“ завершено» (л. 75а).

Далее следует колофон: «В присутствии знатока санскрита Шри Бхадрабодхи (*санскр. Śrī Bhadrabodhi*) и прочих тибетским лоцзавой Жи Цо бандхе¹⁸ Давий Одсэром (*тиб. Gyi tsho ban dhe zla ba'i 'od zer*) и прочими переведено и уяснено, затем приведено в систему. Впоследствии индийским пандитом великим мудрецом Саманта Шри (*санскр. Samanta śrī*) и переводчиком лоцзавой гэлэном Чойрабом (*тиб. Chos rab*) исправлено и уяснено, затем приведено в систему» (л. 75а–75б).

Помимо «Сердца краткой тантры» пандит Шри Бхадрабодхи и лоцзава Давий Одсэр вместе перевели еще два санскритских текста системы Калачакра: «Шри Калачакра тантра гарбха»¹⁹ и «Шри Калачакра тантра гарбхаланкара садхана нама»²⁰.

Как было показано выше, «Сердце краткой тантры» как избирательное сокращенное изложение «Краткой тантры» явно специализировано в отношении садханы — йогической практики системы. Два других текста, переведенных Шри Бхадрабодхи и Жи Цо Давий Одсэром, непосредственно относятся к классу садханы. Тем самым налицо определенный акцент в представлении учения Калачакра, сделанный этим переводческим коллективом. Характерно, что «Шри Калачакра тантра гарбха» (как и «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая») является тантрой, а «Шри Калачакра тантра гарбхаланкара садхана нама» — текстом, восходящим к этой тантре.

В составе других переводческих коллективов Давий Одсэр перевел еще два текста системы Калачакра. Вместе с пандитом Вишва Шри (*санскр. Viśva śrī*) он перевел сочинение «Четырехчастная садхана „Шри Калачакры“» (*санскр. Śrī kālacakra satura aṅga sādhanopāyikā nāma*)²¹, которое, как видим, также относится к классу садханы. Вместе с Буддхакарабхадрой (*санскр. Buddhākarabhadra*) Давий Одсэр перевел «Наставление [по тантре] „Сиятельный Круг времени“» (*санскр. Kālacakropadeśa*)²².

Колофон к тибетскому переводу сочинения «Шри Калачакра тантра гарбха» позволяет сделать некоторые предположения о времени переводческой деятельности пандита Шри Бхадрабодхи и лоцзавы Жи Цо Давий Одсэра и, соответственно, о да-

¹⁶ Vira (part 1) 1966. P. 328.

¹⁷ См. примеч. 46.

¹⁸ Бандже/банде (*тиб. ban de*) — «буддийский монах» (Цетан шабдрун 1993. С. 1813).

¹⁹ Vira R. Kālacakra-tantra and Other Texts. Part 2. New Delhi, 1966 (“Sata-piṭaka series”. Vol. 70). P. 427–432; далее — Vira (part 2) 1966.

²⁰ A Comparative Analytical Catalogue of Tadjur Division of Tibetan Tripitaka, Kept in the Otani University Library and at Present Reprinted under the Supervision of the Otani University. Kyoto–Tokyo, 1965. P. 36; далее — Catalogue.

²¹ Ibid. P. 33.

²² Ibid. P. 36.

тировке «Сердца краткой тантры». Названный колофон гласит: «[Это] есть — часть использования метода осуществления шестичастной йоги, недвойственной [в отношении] упаи и праджни, [извлеченная] из [тантры,] именуемой „Сиятельный Круг времени“, проповеданной из [тантры, именуемой] „Сиятельный Наивысший Изначальный Будда“, двенадцатитысячной. В присутствии индийского мудреца Шри Бхадрабодхи тибетский лоцзава Жи Джо (*тиб.* Gyī rjo)²³ бандхе Давий Одсэр прежний перевод Бро гэллона (*тиб.* 'Bro dge slong) уяснил и привел в систему»²⁴. Бро гэллон — лоцзава Бро Шэйраб Даг (*тиб.* 'Bro shes rab grags), работавший над переводами текстов Калачакры главным образом в паре с кашмирским пандитом Соманатхой (*санскр.* Somanātha; *тиб.* Zla ba mgon po). Этому переводческому коллективу принадлежат первые переводы на тибетский язык важнейших текстов Калачакры: «Шри Калачакра нама тантра раджа»²⁵, «Вимала прабха»²⁶, «Секоддеша тика нама»²⁷ и ряда других.

Тибетская буддийская хронологическая традиция в ее современной унифицированной редакции дает следующую привязку начала деятельности Соманатхи в Тибете: «1064. I [рабжун]. [Год] Дерево-дракон. Кашмирец Соманатха в Тибет прибыл»²⁸. Опираясь на эту дату²⁹, следует предположить, что тибетский текст сочинения «Сердце краткой тантры» был создан не ранее последней четверти XI в., поскольку одному из его составителей — лоцзава Давий Одсэру, согласно данным колофона «Шри Калачакра тантра гарбхи», довелось исправлять перевод, сделанный лоцзавой Бро и Соманатхой.

Верхнюю границу временного интервала предположительного создания тибетского перевода «Сердца краткой тантры» позволяет установить окончание колофона к тибетскому переводу сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая»: «Впоследствии индийским пандитом великим мудрецом Саманта Шри (*санскр.* Samanta Śrī) и переводчиком лоцзавой гэллоном Чойрабом (*тиб.* Chos rab) исправлено и уяснено, затем приведено в систему» (л. 75б). Лоцзава гэллон Чойраб, известный также как Рва лоцзава (*тиб.* Rva lo tsā ba), является одним из наиболее авторитетных переводчиков текстов Калачакры. Многие из переводов, над которыми он работал в составе различных переводческих коллективов, вошли в отдел «Калачакра» тибетского канона. Факты, приводимые тибетской хронологической традицией — «1016. I [рабжун]. [Год] Огонь-дракон. В намтаре (биографии) Рва лоцзавы сказано: в этом году Рва лоцзава родился»³⁰, — позволяют сделать заключение, что перевод «Сердца краткой тантры» выполнен Шри Бхадрабодхи и Давий Одсэром не позднее конца XI в.³¹, по-

²³ Здесь прозвание (скорее всего топоморфное) лоцзавы Давий Одсэра дано в форме Gyī rjo, тогда как в колофоне «Шри Калачакра тантра гарбхи» — в форме Gyī tsho.

²⁴ Vira (part 2) 1966. P. 431–432.

²⁵ Vira (part 1) 1966. P. 330.

²⁶ Catalogue. P. 26.

²⁷ Ibid. P. 32.

²⁸ Цетан шабдрун 1993. С. 3216.

²⁹ Нет принципиальных оснований не доверять этой дате. XI век для Тибета — время уже вполне историческое, имеющее развитую хронологию (датировки жизни Марба-лоцзавы, Миларэйбы, Рэйчуна и др.), принимаемую наукой как достоверную.

³⁰ Цетан шабдрун 1993. С. 3214.

³¹ К подобной датировке приводит и анализ состава корпуса переводов, выполненных Шри Бхадрабодхи и Давий Одсэром. Поскольку тантры составляют наиболее ранний и важный пласт литературы Калачакры, следует предположить, что они переводились в первую очередь. Учитывая, что среди текстов Калачакры, переведенных Шри Бхадрабодхи и Давий Одсэром, две тантры, можно предположить, что создатели тибетского текста «Сердце краткой тантры» были в рядах первых переводчиков текстов тантры Калачакры в Тибете. Тогда время переводческой деятельности Шри Бхадрабодхи и Давий Одсэра можно отнести к начальному этапу перевода текстов этой системы в Тибете, т.е., как установлено выше, ко второй половине XI в.

скольку Рва лоцзаве Чойрабу довелось, как гласит колофон «Сердца краткой тантры», исправлять этот перевод.

Остальная часть (л. 756–79а) ксилографического издания тибетского перевода сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» представляет собой тибетский сопроводительный текст к переводу.

За колофоном к «Сердцу краткой тантры» следует моление (л. 756–766), написанное Лондол-ламой Агван Лобсаном (*тиб.* Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang). Известный тибетский ученый XVIII в., автор обобщающих работ в жанре «терминология» (*тиб.* ming gi nam grangs) по основным отраслям буддийского знания, крупный теоретик и практик учения Калачакра, Лондол-лама «родился в год Земля-кабан XII рабжуна (1719). Опирался на Гуру: Высшего Победителя Галсан Жамцо (*тиб.* Rgyal mchog bskal bzang rgya mtsho)³² и Панчена Балдан Ешей (Pañ chen dpal ldan ye shes)³³. Джамьян Шадбу Гончог Джигмед Ванбо ('Jam dbyangs bzhad pa dkon mchog 'jigs med dbang po)³⁴ и других — знаменитых учеников имел множество. Имеет один большой том³⁵ буддийских сочинений огромной важности и пользы. Семьдесят шесть лет пребывал (ум. 1795. — А.С.)»³⁶. Моление Лондол-ламы предваряется пояснительной строкой более мелкого шрифта: «Созданное Лондол Ринпоче моление:» (л. 75а). Само моление представляет собой прозаический текст, состоящий из 21 шада — в этом числе можно усмотреть аллюзию на 21 слог стихотворных строк текста «Сердца краткой тантры». Лондол-лама считает почитание и изучение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридаи» основой всего пути освобождения, рассматривая эту деятельность как причину обретения духовного наставника: «Эту драгоценную тантру золотом напиши, изучай, декламируй — на заслугу от этого опираясь... наивысшей колесницы³⁷ „благим другом“³⁸ святым защитником... сделан последователем³⁹, затем...» (л. 75б). Далее Лондол-лама разворачивает по стадиям, применяя соответствующую специальную терминологию, весь путь освобождения от принятия посвящений, через йогическую практику системы Калачакра, вплоть до рождения в Шамбале, где уже предстоит обрести состояние Будды: «...этого пути тело полностью завершив, перед Ригданом Драгбо Хорложаном⁴⁰ родившись, практику до конца да завершу!» (л. 76б).

Следующий за молением Лондол-ламы пояснительный текст (напечатанный более мелким шрифтом) гласит: «Это самое „Сердце (суть) царя тантры — краткой [тантры] ‘Сиятельный Круг времени’“ Радод⁴¹ Лондол-лама Ринпоче, опираясь на собрание книг [храма], называемого „храм Джанбу“⁴², в нижнем Жид Шод⁴³ добыл из „заложенных дхарани“⁴⁴ одной ветхой Ступы из [местности] Нетан ринчен

³² Далай-лама VII Лобсан Галсан Жамцо (1708–1757) (Цетан шабдрун 1993. С. 181).

³³ Панчен-лама VI Лобсан Балдан Ешей (1738–1780) (Там же. С. 1630).

³⁴ Джамьян Шадба II Гончог Джигмед Ванбо (р. 1728) (Там же. С. 3275).

³⁵ Собрание сочинений Лондол-ламы Агван Лобсана представляет собой один набор из 32 работ, обозначенных литерами тибетского алфавита от ка до а̄ (продублирована sha).

³⁶ Цетан шабдрун 1993. С. 49.

³⁷ Имеется в виду: в общем — Махаяна, специфически — Ваджраяна (тантра).

³⁸ «Благой друг» (*тиб.* bshes gnyen) — духовный наставник, ближайший из религиозных учителей.

³⁹ То есть речь идет об обретении духовного наставника, что полагается следствием накопления религиозных заслуг.

⁴⁰ Ригдан XXV Драгбо Хорложан (*тиб.* Drag po 'khor lo can — «Свирепый с колесом») — эсхатологический правитель Шамбалы.

⁴¹ Радод (*тиб.* Ra stod) — название монастыря в Центральном Тибете (Там же. 1993. С. 2636).

⁴² Джанбу (*тиб.* Ljang bu lha khang) — «Зеленые всходы хлебных злаков» (Там же. 1993. С. 921).

⁴³ Жид Шод (*тиб.* Skyid shod) — название местности в нижнем течении лхасской Цзан шу (Цетан шабдрун 1993. С. 147).

⁴⁴ «Заложенные дхарани» (*тиб.* gzungs 'jug) — закладываемые в Ступу при ее строительстве священные тексты (Там же. С. 2507).

лин⁴⁵. Панчену Лобсан Балдан Ешей Балсанбо для рассмотрения-постижения преподнес, после чего [Панченом сказано:] эта самая тантра есть Ригданом Джамбал дагом⁴⁶ из „Краткой тантры Калачакры“ сделанные в виде предельной эссенции краткие наставления [Будды Шакьямуни]; в северной Шамбале всеми сыновьями и дочерьми рода⁴⁷ рецитируемая, в тибетский Ганжур не входящая, источником десяти миллионов чудес является. Для всех рецитирующих эту тантру... во время, когда пройдет приблизительно пятьсот лет, имеется исключительная возможность [того, что] Ригдан Драгбо Хорложан возьмет следом⁴⁸ — так разъяснено» (л. 76б–77а). Таким образом, находка тибетского текста сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» была сделана Лондол-ламой не позднее 1780 г. — года ухода из жизни Панчен-ламы VI Лобсан Балдан Ешея.

Вслед за текстом, рассказывающим историю нового обретения «Сердца краткой тантры», следует составленное Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нимой (*тиб.* Che shos rin po che ngag dbang shad sgrub bstan ba'i nyi ma) моление (л. 77а–78б) в восемь четверостиший, имеющих по девять слогов в каждой строке. Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нима (1787–1860) — ученик Панчен-ламы VII Лобсан Балдан Данбий Нимы (Blo bzang dpal ldan bstan pa'i nyi ma) (1782–1853), основатель факультета Калачакры монастыря Гумбум Джамба лин⁴⁹. На имеющейся на этом факультете старинной (XIX в.) танка⁵⁰, воспроизводящей линию преемственности учителей Калачакры в местной традиции, этот учитель изображен у основания трона Цзонхавы (центральный образ танка) по левую руку от основателя Гелугпы. Подпись под изображением Чечой Ринпоче гласит: «Не имеющего равных в милосердии Чечоя, великого мудреца, владыки Агван Шаддуб Данбий Нимы стопам [кланяюсь!]».

В своем молении Чечой Ринпоче, в частности, говорит — уже в поэтической форме — о нахождении «Сердца краткой тантры» Лондол-ламой и установлении статуса найденного текста Панчен-ламой Лобсан Балдан Ешеем:

Из океана краткой тантры⁵¹ Владыки людей Дагбы⁵²,
Должным образом сокращенная краткая тантра⁵³ — «владыка семи коней»⁵⁴,
Бодхичиттой — «утренней зарей» — Бодхисаттвы Лондола
Обнаруженная⁵⁵ в наступившее время сияния пользы и блаженства [в]
«Снежной»⁵⁶.

Защитником Ами табхой Балдан Ешеем⁵⁷ сказано:
Эту чудесную [тантру] в городе «Собрание частей»⁵⁸,

⁴⁵ Нетан ринчен лин (*тиб.* Snye thang rin chen gling) — название местности в Центральном Тибете к западу от Лхасы (Там же. С. 1011).

⁴⁶ Первый Ригдан Шамбалы, которому традиция Калачакры приписывает написание «Краткой тантры» — источника «Сердца краткой тантры». Лобсан Балдан Ешей объявляет его автором и самого «Сердца краткой тантры».

⁴⁷ Все население Шамбалы рассматривается как относящееся к одной религиозной традиции («роду») — тантрийской традиции; см. также примеч. 11.

⁴⁸ То есть говорится о возможности переродиться в Шамбале в период правления Ригдана Драгбо Хорложана и войти в его окружение.

⁴⁹ *Ko zhul grags pa 'byung gnas dang rgyal ba blo bzang mkhas grub. Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod. Lán zhōu, 1992. С. 569–570 (Гошул Дагба Жуннэй и Жалва Лобсан Хайдуб. Биографический словарь мудрецов Тибета. Лань Джоу, 1992).*

⁵⁰ Традиционная тибетская буддийская живопись минеральными красками на грунтованном полотне.

⁵¹ «Шри Калачакра тантра раджа».

⁵² Царь Шамбалы Ригдан I Джамбал Дагба.

⁵³ «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая».

⁵⁴ Солнце (Цетан шабдрун 1993. С. 1059).

⁵⁵ В тексте: «близко привлеченная (приглашенная)» (л. 77б).

⁵⁶ Тибет.

⁵⁷ В тибетском буддизме Панчен-ламы считаются проявлениями Будды Амитабхи.

⁵⁸ «Собрание частей» (*тиб.* Cha bsags, соотв. *санскр.* Kalāra) — название столичного города Шамбалы.

Видьядхары⁵⁹ — мужчины и женщины, рецитируют,
Радостной речью-проповедью извлечение дыхания
должным образом упражняют (л. 77б–78а).

Упомянется здесь и о великом князе (*тиб.* [с кит.] *tva vang*) Кукунора⁶⁰ Церин Дондубе (*тиб.* *Tshe ring don grub*) (л. 78а), ставшем патроном издания «Сердца краткой тантры».

Завершается моление Чечой Ринпоче благопожеланием о перерождении в Шамбале для завершения буддийского пути освобождения:

В городе исключительной Шамбалы⁶¹
Во время проповеди учения Ригданом, [имеющим] в руке колесо⁶²,
Появившись в верхушке [его] окружения, полностью завершив шесть йог⁶³,
Состояния Калачакры быстро да достигну! (л. 78б).

Послесловие к молению гласит: «Это есть — очевидно вознесенным родословной, могуществом и богатством великим князем Кукунора Церин Дондубом, [исходя] из безупречной исключительной мысли о благе всех, во время нового издания в [монастыре] Гумбум Джамба лин этой самой „Краткой тантры“ Сиятельный Круг времени“⁶⁴, это [моление], подобное „Северному молению“⁶⁴, повеленное [написать]. Агван Шаддуб Данбий Нимой, имеющим имя перерожденца Чечой, составлено⁶⁵» (л. 78б–79а).

Завершается ксилограф общим благопожеланием — «Мангалам» (*санскр.* «Благо!») (л. 79а).

«Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» — единственный текст по Калачакре, отдельно печатаемый типографией Гумбума⁶⁶. Это сочинение является базовым для факультета Калачакры Гумбума, одного из знаменитых центров этого учения в Тибете. Хотя «Шри Калачакра нама тантра раджа» («Краткая тантра»), будучи произведением, включенным в канонический свод текстов Ганджур (*тиб.* *Вк’а ‘gyur*), имеется в Гумбуме и на его факультете Калачакры, оно фактически не используется здесь в религиозной практике. Напротив, текст его краткого изложения — «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая», постоянно (с перв. пол. XIX в.) тиражируемый в типографии Гумбума⁶⁷, ежедневно сообщая рецитируется монахами факультета Калачакры Гумбума и входит в набор текстов ритуала «Религиозная школа (учеба) Калачакры» (*тиб.* *Dus ‘khor chos rva*)⁶⁸. Таким образом, следует констатировать факт сложения в Гумбуме специфической традиции: сочинение «Шри Калачакра лагху тантра

⁵⁹ Видьядхары (*санскр.* «Держатели мудрости (знания)») — род сверхъестественных существ в индийской мифологии, в буддийской тантре так называют йогов.

⁶⁰ Кукунор (*монг.* «Синее озеро») — название озера и района в Амдо. Гумбум находится в этом районе.

⁶¹ В городе Калапа.

⁶² Ригдан XXV Драгбо Хорложан.

⁶³ Шаданга йога (*санскр.* «Шестичастная йога») — система шести заключительных йог тантры Калачакра, составляющая так называемую «Стадию завершения» (*тиб.* *Rdzogs rim*) в практике этой системы.

⁶⁴ «Моление о рождении в северной Шамбале» (*тиб.* *Byang shabha lar skye ba’i smon tshig*) Панчен-ламы VI Лобсан Балдан Ешея.

⁶⁵ Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нима, судя по всему, выступил также автором предшествующего моления текста об истории нового обретения «Сердца краткой тантры», а также составителем всего данного издания.

⁶⁶ Сочинения, посвященные тантре Калачакра, имеются в собраниях сочинений некоторых тибетских авторов, печатаемых в Гумбуме.

⁶⁷ Как установлено в данном исследовании, первое издание «Сердца краткой тантры» в Гумбуме было осуществлено во второй половине XVIII в.

⁶⁸ Данные наших экспедиционных исследований (2006). В течение 150 дней лунного года (из 360) ритуал «Религиозная школа (учеба) Калачакры» не проводится.

раджа хридая», вытеснив свой источник («Шри Калачакра нама тантра раджа») из употребления в традиции Калачакры данного монастыря, заняло его место, позаимствовав вместе с тем — как было показано выше — и сокращенную форму его названия.

Сочинение «Сердце краткой тантры» не включено ни в одну из редакций тибетского канона. На данном этапе изучения этого памятника можно предложить два варианта объяснения этого факта: 1) сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» могло быть не включено в канон, поскольку в него входит само излагаемое сочинение — «Шри Калачакра нама тантра раджа»; 2) ко времени составления канона «Сердце краткой тантры» могло быть уже утеряно. Как бы то ни было, несмотря на неканонический статус «Сердца краткой тантры», его значение трудно переоценить — текст является эссенцией базового на настоящее время текста учения Калачакра.

Санскритский оригинал «Сердца краткой тантры» нам неизвестен, но, поскольку существует санскритский оригинал «Краткой тантры», использование данного санскритского памятника поможет в работе над переводом и толкованием тибетского текста его конспекта. В свою очередь, текст «Сердца краткой тантры» может оказать помощь в понимании самой «Краткой тантры». Отдельные стихи обоих сочинений практически совпадают (в переводе они лишь переданы несколько иначе), исследование различий может помочь лучшему уяснению смысла этих стихов.

Исходя из проведенного анализа, следует заключить, что тибетский переводной текст санскритского сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» представляет собой ценнейший письменный источник учения Калачакра. Исчезавший из обращения в самом Тибете, этот памятник после целенаправленных поисков был обнаружен Лондол-ламой Агван Лобсаном. Его статус был определен Панчен-ламой VI Лобсан Балдан Ешеем, после чего усилиями Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нимы вновь обретенный текст был восстановлен в обращении в Амдо.

Исследование сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» — этого нового для науки источника, относящегося к первичному пласту литературы Калачакры — классу тантр, представляется крайне интересным и многообещающим в рамках как источниковедческого, так и общенаучного исследования буддийского учения Калачакра.

Summary

A.M. Strelkov

New source for studying Tantra Kālacakra — the Sanskrit work Śrī kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya in the Tibetan translation

The paper presents the Tibetan text “The heart (essence) of the king of tantra — brief [tantra] ‘Splendid Circle of Time’” (Dpal dus kyi ‘khor lo bsdus pa’i rgyud kyi rgyal po’i snying po). I found it in the print shop of the famous Tibetan monastery Sku ‘bum byams pa gling (northeastern Tibet) in April 2006. This apocryphal (for all versions of the Tibetan Canon) text is a translation of the Sanskrit text “Śrī kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya”. Like as its Sanskrit original (which, most likely, has not existence now), this Tibetan translation is unknown in scholarly circles.

“Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” (“The heart of the brief tantra”) is a brief account of the actual basic text of Kālacakra system — “Śrī kālacakra nāma tantra rāja” (“The brief tantra”). The five chapters of “The heart of the brief tantra” (179 verses: 5 verses (chapter 1), 30 verses (chapter 2), 22 verses (chapter 3), 82 verses (chapter 4), 40 verses (chapter 5)) deal with the same themes as the five Chapters of its source “The brief tantra” (1047 verses: 169 verses (chapter 1), 180 verses (chap-

ter 2), 203 verses (chapter 3), 234 verses (chapter 4), 261 verses (chapter 5)): chapter 1 describes cosmology (*loka dhātu*); chapter 2 considers the individual (*adhyātma*); chapter 3 depicts the rites of initiation (*abhiṣeka*); chapter 4 contains instructions on Tantric practice (*sādhana*); chapter 5 is devoted to the result of the Tantric path — wisdom (*jñāna*). We can see that the main theme of “Heart of the brief tantra” is *sādhana*.

“Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” is an anonymous work. The colophon of the Tibetan text of “Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” says that the Indian scholar Śrī Bhadrabodhi and the Tibetan translator Gyi tsho ban dhe zla ba’i ‘od zer translated this Sanskrit work. Our analysis shows that this translation was created in the second half or the end of the 11th century.

The Tibetan translation of “Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” for few centuries was lost in Tibet. Famous Tibetan scholar Klong Rdol bla ma Ngags dbang blo bzang (1719–1795) found it in one tumbledown Buddhist Stupa in Central Tibet and offered this text to Paṅ chen bla ma Blo bzang dpal ldan ye shes (1738–1780) who, after reading it, declared that this text was created by the king of Shambhala ‘Jam dpal grags pa and now has a great importance in this sacred country. The founder (1760) of the Kālacakra faculty at the monastery Sku ‘bum byams pa gling Che shos rin po che Ngag dbang shad sgrub bstan ba’i nyi ma made (second half of the 18th c.) a new xylographical edition of this text in the print shop of Sku ‘bum byams pa gling. Up to the present time this print shop continues to issue this xylograph. “The heart of the brief tantra” is a basic liturgical text of the Kālacakra faculty at the monastery Sku ‘bum byams pa gling.

This xylograph has 79 pages (269×96 mm) and contains a Tibetan translation of “Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” (l. 1a–75a) and a Tibetan colophon to this translation (l. 75a–75b); a prayer of Klong Rdol bla ma Ngags dbang blo bzang (l. 75b–76b); a text which comments on the history of its finding by Klong Rdol bla ma (l. 76b–77a); a prayer of Che shos rin po che Ngag dbang shad sgrub bstan ba’i nyi ma (l. 77a–78b) and his epilogue to this xylographical edition (l. 78b–79a).

Tibetan translation of the Sanskrit text “Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛidaya” is a new valuable source for the scholarly study of the Kālacakra tantra. Investigation of this Indo-Tibetan work has a great significance for further understanding of this very important and intricate Buddhist system.

Б.В. Норик

Кати'и Харави и его антология поэтов императора Джахангира

Начиная изучать литературные связи Ирана, Мавераннахра и Индии, исследователь обнаруживает весьма значительное число источников, большая часть которых до сих пор остаётся практически не исследованной. К числу таких источников относится литературная антология (*тазкира*) «Маджма' аш-шу'ара-йи Джахангиршахи» (مجمع الشعرای جهانگیرشاهی — «Собрание поэтов шаха Джахангира»).

Автором *тазкира* является некто Кати'и Харави (قاطعی هروی). Таки ад-Дин Аухади (تقی الدین اوحدی) в своём сочинении «'Арафат ал-'ашикин» (عرفات العاشقين) оставил едва ли не единственную памятку о нашем авторе:

مجموعه حالات هنرمندی، خطیر قدری در آن دلپسندی، قاطع بوادی صوری و معنوی، مولانا قاطعی هروی، مردی بود باقسام هنر آراسته و از لوث معایب پیراسته، با کمال جامعیت و متانت آمده، در تذهیب و مجلدی و رنگ آمیزی و غیرهم بغایت استاد گردیده و مجمع الشعرا نوشته بود مشتمل بر احوال متوسطین و متأخرین و بعضی از آن بنظر مخلص رسیده و وی تا غایت در آگره موجود بود، و گاهی ویرا میدیدیم، از عمرش یکصد و سه سال گذشته بود، اما هنوز بنیه قوی داشت، و تردد بفرغت میکرد، و در ملازمت جهانگیر پادشاه می بود، و خدمت پدر و جد ایشان کرده، در اول هزار و بیست و چهار در گذش².

«Собрание экстагических состояний в искусстве, достойный уважения за те похвальные качества, решительный³ на пути внешнего и внутреннего, маулана Кати'и Харави. Он был человек, украшенный различными искусствами и совлекший [с себя] грязь пороков. Оказавшись крайне разносторонним и настойчивым, он стал совершенным мастером в орнаменте, переплётном деле, раскрашивании и других [ремёслах]. Написал „Маджма' аш-шу'ара“, включающее в себя биографии „средних“ и „поздних“ [поэтов], некоторые из которых достигли моего взора. Он до самого конца находился в Агре, и мы иногда видели его. Ему исполнилось сто три года, однако же он по-прежнему обладал крепким телосложением, спокойно передвигался и пребывал на службе у падишаха Джахангира, [прежде] послужив его отцу и деду. Умер он в начале 1024 [г.х.].»

Из этого сообщения мы узнаём о годе смерти Кати'и (1024/1615), а также о том, что наш автор прожил как минимум сто три лунных года (судя по контексту, до своего сто четвёртого дня рождения он не дожил). Таким образом, скорее всего, Кати'и

¹ Сочинение начато в 1022/1613–14, завершено в 1024/1615 г. в Агре. Это одна из самых серьёзных и масштабных антологий (написанных за всю историю персидской литературы), включающая в себя памяти более чем о 3300 поэтах, начиная с Рудаки и заканчивая поэтами Джахангира (правил 1013–1037/1605–1627). Автор использовал огромное количество источников и, что самое главное, ссылаясь на них по ходу изложения материала. Одним из существенных достоинств антологии является довольно ответственное отношение автора к датировке (См.: *Гулчин-Маани А. Та'рих-и тазкираха-йи фарси. Джилд-и дувум. Тихран, 1350/1971. С. 3–21* (далее: *Гулчин-Маани*); см. также: *Storey C.A. Persian Literature. A Bibliographical Survey. Biographies. Vol. II. P. 2. L., 1953. P. 810–811*).

² Цит. по: *Гулчин-Маани. С. 142–143*.

³ Здесь обыгрывается поэтическое прозвище (*тахаллус*) нашего автора — «Кати'и», т.е. «решительность». Вообще же, *тахаллус* «Кати'и» указывает на то, что его обладатель был резчиком из бумаги (قاطع).

Харави родился в 921/1515 г. в Герате. В связи с этим уже не вызывает удивления рассказ о Хурде Макка⁴, в котором, повествуя о том, как он приехал в Кабул, как поселился у Хурда и как последний сделал его *мутавалли* построенной им *мадраса*, Кати'и отмечает, что прибыл он ко второму правителю династии Великих Моголов — Хумайуну (правил 937–947/1530–1540; 962–963/1555–1556)⁵. Следовательно, ко времени своего прибытия он уже должен был достичь совершеннолетия. Поэтому здесь, скорее всего, речь идёт о периоде изгнания Хумайуна. Последний же в период с 1545 по 1550 г. четыре раза захватывал Кабул. Видимо, в это время Кати'и прибыл к правителю и некоторое время состоял у него на службе. Шах пожаловал ему *джагир*⁶, а *хваджа* Хусайн Марви⁷, один из приближённых Хумайуна, подарил нашему автору деревню из своего *джагира* (КХ. Л. 996–100а).

К сожалению, наш автор ничего не сообщает о своих родителях. Он мимоходом упоминает, что его деда звали *мулла* Камал ад-Дин Хусайн: это следует из рассказа о *хвадже* Хурде Макка, бывшем с Камал ад-Дином в братских отношениях. Однако никаких подробностей об этом наш автор не сообщает, несмотря на то что с *хваджой* они общались довольно долго и тот, наверняка, предавался воспоминаниям [КХ. Л. 596]. Судя по всему, Кати'и был родственником Абу Насра Фарахи⁸. Он сам

⁴ *Хваджа* Хурд Макка (خواجه خرد مکه) был родом из Герата. Он отправился в Мекку и некоторое время жил там, совершив 12 *хаджжей*. Путешествовал по Йасрибу и Бата'их. Наконец приехал в Кабул и поселился в Бини Хисаре (بيني حصار), одном из садов недалеко от Кабула. Построил *ханака*, *рибат* и мечеть. Хумайун посылал ему щедрые дары, но тот всё раздавал *дарвишам* и студентам. В «дни благословенные» присутствовал на *маджлисах* у государя. Сочинял много стихов, но не собирал их. Кати'и приводит *кит'а* Хурда в наставление чистым юношам:

خواهم که بآن تازه گل از روی نصیحت گویم که با هر خس و خار ننشیند
اما بطرفی که ز ما خاک نشینان بر خاطر او همچ غباری ننشیند

Хочу этому свежему ростку в наставленьи

Сказать, чтоб не восседал он с нечестивцами.

Но так, чтобы [и] от нас обездоленных (досл.: сидящих на земле),

На разум его не осело ни пылинки [КХ. Л. 58а—60а].

⁵ Кабул был для Хумайуна знаковым городом. Здесь он родился 4 зу-л-ка'да 913/ 6 марта 1508 г. Сюда он был назначен номинальным правителем в 923–24/1517–18 г. В этом городе в *сафаре* 932/ декабре 1525 г. он присоединился к своему отцу, отправившись на завоевание Индии (*Digby S. Humayun // EI*).

⁶ *Джагир* (جاگیر) — то же, что *икта* ' (اقطاع), т.е. «передача государством права получения хараджа с определённой территории» (*Большаков О.Г. Икта' // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 94*). Термин *джагир* получил распространение во второй половине XVI в., вскоре полностью вытеснив термин *икта* ' в исторической литературе индийского круга (См.: *Ашрафян К.З. Аграрный строй Северной Индии (XIII — середина XVIII в.)*. М., 1965. С. 130–131).

⁷ *Хваджа* Хусайн Марви (خواجه حسين مروی) родился в Мерве. Во времена 'Абд Аллаха II (правил 991–1006/1583–1598) уехал в Бухару и там получил образование. Он был учеником Мир-'Али Харави и проявил себя в искусстве письма красками (*рангнависи*). Занимал особое положение среди приближённых Хумайуна. Последний частенько говаривал: «*Хваджа* Хусайн — изюминка нашего *маджлиса*». В конце концов Хусайн уехал в Агру и был удостоен приёма у Акбара. В Агре Хусайн построил дом и устраивал там *маджлисы*. У него было 70 или 80 *лакхов* (1 *лакх* = 100 000) земли, поэтому он щедро дарил своим друзьям целые деревни. Хусайн Марви составил *диван*, переписанный Миром Куланги (КХ. Л. 99а–100а).

⁸ *Шайх* Абу Наср Фарахи (شیخ ابو نصر فراهی), по преданию, родился слепым. Во времена монгольского нашествия жил в Систане. Умер в 640/1242–43 г. Является автором книги «Нисаб ас-субйан» (نصاب الصبیان), представляющей собой написанную разными размерами стихотворную поэму из 200 *бейтов*. Эта книга использовалась в качестве учебного пособия по арабскому языку для детей и в последующие времена вызвала многочисленные подражания. Кати'и пишет, что для описания всех достоинств Абу Насра ему не хватает «длины языка» (در تعریف ایشان زبان قصیر است), и приводит его *кит'а* о сроках правления праведных *халифов*:

صدیق و تقی سه ماه و دو سال بر مسند شرع پیشوا ب
ده سال خلیفه بوده و شش ماه فاروق که حاکم قضا بود
عثمان زکی دوازده سال بر اهل صباهه مقتدا بود
شش سال و چهار ماه دیگر ایام علی مرتضی بود

пишет: «و فقير را بآن بزرگوار نسبت هم هست». Кати'и посещал его могилу в Фарахе, где прожил четыре месяца. Там наш автор общался с местными учёными, в том числе с Кази Абу-л-Барака (قاضى ابو البركه)⁹, Мир-Касимом Латифа (مير قاسم لطيفه) и *хваджой* Хафизом Диваном (خواجه حافظ ديوان), с землевладельцами *хваджой* Мухаммад-Йусуфом и *хваджой* Мухаммад-Баки, а также с местными правителями Хусайн-султаном¹⁰ и Санджар-султаном [КХ. Л. 316–326]. Родственником Кати'и был Мухаммад-Мирак-мунши (محمد ميرک منشى)¹¹. Иногда они читали друг другу *gazali*.

С детства полюбив искусство, Кати'и большую часть жизни провёл в чтении книг, не ограничившись совершенствованием в одной лишь поэзии. Всюду, где появлялся известный преподаватель, он шёл к нему в поисках знаний [КХ. Л. 1216]. Главным наставником Кати'и был *маулана* Касим¹², ученик Касима Кахи¹³. В то же время Кати'и мог встречаться с самим Касимом Кахи (тем более что Кахи состоял на службе у Хумаюна в Кабуле). Так, в рассказе о Тархане¹⁴ наш автор пишет, что однажды

Правдивый *Сиддик* (= Абу Бакр) два года и три месяца

Являлся предводителем в делах *шари'ата*.

Десять лет с половиной был *халифом*

Фарук (= 'Умар), управляющий роком.

Неповторимый 'Усман двенадцать лет

Был наставником своим последователям.

Шесть лет и ещё четыре месяца

Длились дни 'Али *Муртазы* [КХ. Л. 316–326].

⁹ Автор «Хафт Иклим» (зак. 1002/1593–94 г.) упоминает некоего Кази Барака (قاضى برکه) из Фараха, отмечая, что тот был красноречивым и просвещённым человеком. Больше никаких сведений о нём Амин б. Ахмад Рази (امين بن احمد راضى) не сообщает и приводит логогриф (معما) Кази Барака на имя «دارا» — единственный образчик поэтического творчества Кази, который ему удалось раздобыть. Приведённый логогриф Амин достаточно подробно разъясняет (ХИ. Л. 140аб). В то же время в Самарканде был *кази* Абу-л-Барака, писавший стихи с *тахаллусом* «Фираки» (فراقى). Хасан Нисари говорит, что в юности Абу-л-Барака приехал в Герат, где прославился своей развращённостью. Потому-то Наваи ничего и не написал о нем в своём *тазкира*. Сам Нисари очень высоко оценивает его способности и говорит, что Фираки писал красивые *gazali* и блестящие оды, и приводит *матла'* его ответа на одну из *касид* Салмана Саваджи (МА. С. 188).

¹⁰ Имеется в виду Хусайн-Султан афшар, правитель Фараха при шахе Исма'иле II (1576–1577). Погиб в сражении в 988/1580 г.

¹¹ Мухаммад-Мирак-мунши, родственник Мира Йунус-'Али (مير يونس على), по происхождению был гератцем. Занимал высокую должность при дворе *шаха* Акбара. Много сочинял, в поэзии обладал своим стилем. Составил *диван* стихов (КХ. Л. 1136). Мутриби упоминает о Мухаммад-Мираке-мунши, который происходил из Самарканда и на 1013/1604–05 г. был *мунши* Вали-Мухаммад Бахадур-хана (правил 1015–1019/1606–1611) в бытность того в Балхе (ТШ. Л. 142аб).

¹² Мулла Касима Хабиса (ملا قاسم خبيثه) называли «Таййиб» (طيب), поскольку «от его стихов веет розовым ароматом». Будучи учеником *маулана* Касима Кахи (قاسم كاهى), Касим Хабиса слыл очень порядочным человеком. Кати'и описывает его как великого праведника и отмечает, что его *лакаб* «хабиса» («прохвост») далёк от истины. «В сущности, он является вместилищем чудес и диковинок». Касим был сведущи в гармонии, играл на музыкальных инструментах и пел. Был прекрасно знаком с учением о ритме, двенадцати *макамах* и шести кругах [КХ. Л. 40а–42а].

¹³ Касим Кахи (قاسم كاهى), полное имя Абу-л-Касим Наджм ад-Дин Кабули (ابو القاسم نجم الدين كابللى), родился в 868/1463 г. под Самаркандом и умер в 989/1581 г. в Агре. Известный поэт-мистик и учёный, учившийся в Герате у 'Абд ар-Рахмана Джамии (817–898/1414–1492). Был любимым поэтом Хумаюна. Стихи его отличались простотой стиля. По мнению Г.Ю. Алиева, поэзия Кахи «оказала весьма серьёзное влияние на формирование литературных вкусов XVI в.» (Алиев Г.Ю. Персоязычная литература Индии. Краткий очерк. М., 1968. С. 105).

¹⁴ Нур ад-Дин Мухаммад-хан Тархан (نور الدين محمد خان ترخان), известный как «Хаким-и сафидун» (حاکم مسفيدون), не являлся потомственным *тарханом*. Таковым его сделал Акбар. Он был покровителем поэтов и сам писал стихи с *тахаллусом* «Тархан», составив поэтический *диван* (КХ. Л. 886–896). Бадауни отмечает, что Тархан писал под псевдонимом «Нури», но под конец жизни зарёкся сочинять стихи. Автор «Мунтахаб ат-таварих» поясняет, что своё прозвание «Сафидун» Тархан получил по названию деревушки в окрестностях Сирхинда (سرهند), несколько лет бывшей его *джагиром*. Умер он в Дели в 994/1585–86 г. (The Muntakhab al-Tawarikh of Abd al-Qadir bin-i-Maluk Shah al Badaoni. Vols. II–III. Calcutta, 1965, 1969. Vol. III. P. 157, 197. Далее — Badaoni, II, III).

тот был приглашен в сад Касима Кахи, где общался с *ахундом* и его учениками. Тех из учеников Кахи, кто сочинял стихи, Тархан щедро награждал. Кати'и пишет, что он тоже послал ему *касиду* — разумеется, не ради получения вознаграждения, но для того, чтобы услышать суждения о своём стиле и использовании образов. Все друзья (یاران), услышав его *касиду*, похвалили её, а Тархан не удержался и послал-таки Кати'и в награду отрез дорогой ткани (КХ. Л. 89аб). Здесь не вполне ясно, присутствовал ли наш автор на этом *маджлисе* или нет. Хотя использование глагола «посылать» скорее свидетельствует в пользу того, что об этом *маджлисе* Кати'и узнал от своего наставника Касима Хабиса. Тем не менее нет сомнения в том, что между кругом учеников Касима Кахи и Кати'и существовала тесная связь.

Одним из учителей Кати'и был *мулла* Нийази¹⁵, которого следует отличать от Нийази Астрабади¹⁶: наш автор отмечает, что однажды первый послал последнему несколько своих *газелей* и предложил ему самому поставить там *тахаллус* (КХ. Л. 100а–101а).

Кроме того, Кати'и был знаком с Челеби 'Аллама¹⁷ [КХ. Л. 31аб] и дружил с Мухсином Кабули (محسن کابلی)¹⁸. Наш автор, как и Ашраф-хан¹⁹, учился у Муллы Дуста Салмана (ملا دوست سلمان) [КХ. Л. 456–466].

Какое-то время Кати'и состоял на службе у Байрам-хана²⁰ в Кандахаре (Байрам-хан правил городом с 952/1545 по 961/1554 г.). Там он общался с *хакимом* (врачом)

¹⁵ Бадауни пишет о нём: «Корень его из „страны славной“ Наджжар, но древо его бытия — мерзость, бесстыдство, враждебность и доказательство сущности ремесла поэта». Он был сведущ в 'арузе, логогрифах и искусстве излагать стихами даты (*та'рих*). По этим отраслям знания он написал ряд трактатов. На первом же *маджлисе* у Акбара (правил 963–1014/1556–1605) он очернил поэта Бикаси (بيکسی) и *хаджу* Хусайна Марви (см. выше), вызвав недовольство правителя. Умер поэт в Татте (*Badaoni*, III. P. 362–363).

¹⁶ Маулана 'Али Нийази Астрабади (مولانا علی نیازی استرآبادی) — родился в Астрабаде. Был сведущ во всех науках. Слава о нём дошла до Тахмаспа и тот потребовал его к себе. Когда Нийази вошёл в *маджлис*, Тахмасп экспромтом произнёс *мисра*: 'ملا علی نیازی ام — «Пришёл Мулла 'Али Нийази». Тот отвечал *бир дерке шахе газы амд* — «Во дворец шаха-борца за веру». Так они произнесли около 12 *бейтов* (Кати'и приводит ещё один *бейт*). На некоторое время Нийази стал постоянным участником *маджлиса* (مجلسی) шаха. Составил *диван*. Кати'и располагал только двумя *бейтами* Нийази, их и привёл (КХ. Л. 100а–101а).

¹⁷ Челеби 'Аллама (چلبی علامه) из Ирака. Уехал учиться в Рум, потом перебрался в Индию и поступил на службу к Акбару, который, присмотревшись к нему, назначил на должность *кази*. Ум его был несколько «разбросан» (بماعت پریشان), по-видимому, вследствие употребления опия. Кати'и приводит лишь один *бейт* Челеби [КХ. Л. 31аб].

¹⁸ Мулла Мухсин Кабули (ملا محسن کابلی) родился в Кабуле. Его отец Мулла Дуст был неподражаемым *'улемом* и участником *маджлиса* Хумайуна. С самого детства отец водил Мухсина на *маджлис* к падишаху. В духовных науках Мухсин был учеником 'Ала ад-Дина Лари (علا الدین لاری) и ходил к нему в *мадраса* в Агре. Часто заходил к Кати'и. Долгие годы они жили под одной крышей. Мухсин является автором двух *диванов* и *шарха* на *рисала* Мир Хусайна Му'аммаи, в котором он упомянул имена некоторых учёных, в том числе и Кати'и. Последний приводит *мувашишах ал-атраф* Мухсина на имя нашего автора (7 *бейтов*). Мухсин обладал хорошим вкусом, стихах его, по мнению Кати'и, полны смысла [КХ. Л. 37а–38а].

¹⁹ Ашраф-хан (اشرف خان) происходил из гератских *сайидов* (или из мешхедских, см.: An Oriental Biographical Dictionary, Founded on Materials Collected by the Late Thomas William Beale. L., 1894. P. 82, далее *Beale*). Был сведущ во многих науках. Владел искусством каллиграфии и писал «семью *каламачи*». Он был бесподобным *муниши*. По словам Кати'и, в *наске* он был не меньше известного арабского каллиграфа Йакута (618–698/1221–1298), в *сульсе* — равен 'Абд Аллаху Таббаху (عبد الله طباح) (814–880/1412–13 — 1475–76), в *рейхане* он превосходил Йакута. В конце концов Ашраф приехал в Индию и поступил на службу к Акбару, получив должность *мир-и муниши*. Большинство *фирманов*, написанных в Индии, выполнены его рукой. У Кати'и имелся один *фирман*-прошение, написанный Ашрафом для Нийази. С точки зрения стиля этот *фирман* идеален. Во всех областях Индии Ашраф-хан построил дома, часть из которых перешла к его детям. Кати'и приводит два *руба'и* и одно *матла*' Ашрафа (КХ. Л. 456–466). Умер Ашраф-хан в 983/1575 г. (см.: *Beale*. P. 82).

²⁰ Байрам-хан (بیرم خان), известный как *Хан-и Ханан* (خانخانان). Ближайший сподвижник Хумайуна и наставник Акбара, который уважительно называл его *Хан-баба* (خان بابا). Сыграл огромную роль в восстановлении и поддержании власти Великих Моголов над Индией. В 961/1554 г. был назначен главнокомандующим могольской армией. В результате дворцовых интриг Байрам-хан был изгнан и убит на пути в *хаджж* в 968/1561 г. (см.: *Bazmee Ansari A.S. Muhammad Bayram Khan // EI*).

‘Айн ал-Мулком (حكيم عين الملك) и его отцом. Оба эти выходца из Шираза были прекрасными офтальмологами и хирургами. Наш автор пишет, что они с *хакимом* много времени проводили в библиотеке, расположенной неподалёку от ханской резиденции и нередко запросто общались с наведывавшимся туда Байрам-ханом. Кати‘и отмечает, что в ту пору на службе у Байрам-хана состояло немало талантливых людей, среди которых он выделяет Пир-Мухаммад-хана Ширвани (پير محمد خان شروانى)²¹ и Мир-Хади Систани (مير هادی سیستانی) [КХ. Л. 51а]. В Кандахаре Кати‘и прожил шесть лет и всё это время тесно общался с Мир-Джаном Сиййаки (میر جان سیاقی), *бахши* (уйгурским письмоводителем) и доверенным лицом Байрам-хана²². Вполне вероятно, что по его рекомендации он и был удостоен чести послужить «хану ханов», тем более что, как пишет наш автор, Сиййаки был его родственником [КХ. Л. 33а]. Однажды на *маджлисе* Мухаммад-Садик-хана (محمد صادقخان) нашему автору прочли *матла*‘ Мир-Джана, пользовавшегося огромной известностью:

سینه تنگم که جا دارد غم جانان درو جای آن دارد که از شادی ننگد جان درو
В мою тесную грудь, в которой помещается печаль о возлюбленной,
Может статься, от радости не вместится душа.

Все утверждали, что ответ на это *матла*‘ написать невозможно. Тогда наш автор возразил, что у поэта Газали (*малик аш-шу‘ара* Акбара) есть *матла*‘ гораздо лучше:

چرخ فانوس خیال و عالم حیران درو مردمان چون صورت فانوس سرگردان درو
Вращается лампа волшебная (= небосвод), а мир блуждает в ней,
Бродят по нему народы, словно портреты из лампы²³.

Присутствовавшие на *маджлисе* отдали предпочтение Газали [КХ. Л. 33а].

Некоторое время наш автор жил в Кабуле, о чем свидетельствует его рассказ о *хвадже* Хурде Макка, в *мадраса* которого Кати‘и поселился. Иногда к нему заходили его друзья Мир-Амани²⁴, Турди (о нём см. ниже) и Мулла Васили²⁵. Здесь они сочиняли и декламировали свои стихи, но порой этому занятию мешали доносившиеся до них неприятные голоса торговцев близлежащего базара, живших в этом *мадраса*.

²¹ Бадауни, автор «Мунтахаб ат-таварих», весьма не лестно отзываясь о нём. Отметив его ум и природную сообразительность, он говорит, что Пир-Мухаммад был человеком жестокосердным и не подчиняющимся приказам. Придя из Ширвана в Кандагар к Байрам-хану, он приобрёл известность. После завоевания Индии он сначала получил должность *хуттаб-и хани*, а затем *насир ал-мулк* и 3–4 года жил припеваючи. Однако он был притеснителем и посему его век был недолог. В конце концов в месяце *джумада-л-аввал* 969/ январь–февраль 1562 г. он утонул в реке Нарбада (نریده) (совр. Нармада) в Мальве (к северу от Декана), «примкнув к фараону в [реке] Нил, [протекающей] в аду» — «воздыхания сирот, униженных и пленённых сделали своё дело». Бадауни отмечает, что видел Пир-Мухаммада издали, но, к счастью, не участвовал в его *маджлисе* (Badaoni, II. P. 50–51; Badaoni, III. P. 156).

²² Бадауни пишет, что однажды Байрам-хан отправил Сиййаки семь тысяч рупий в качестве пожертвования на гробницу имама Резы, но тот всё растратил. Умер Мир-Джан в 974/1566–67 г. (Badaoni, III. P. 241).

²³ Ср. این چرخ فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از او مثالی دانیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس ما چون صوریم کاندان آن حیرانیم
Сие вращенье небосвода, в котором мы блуждаем,
Мы фонарю волшебному его уподобляем.
Солнце — это светильник, а мир — фонарь,
И как изображения мы по нему плутаем.

[Хайям У. Руба‘ийат-и Хайям. Ба тасхих, мукаддима ва хаваши-йе Мухаммад ‘Али Фуруги ва Касим Гани. Бе хамрох-е тарджума-йи инглиси-йе Фитцджералд. Тихран, 1378. С. 147].

²⁴ Автор «Хафт Иклим» кратко упоминает о двух «Мирах» Амани (امانی میر), имевших отношение к Кабулу. Первый из них помещён в главе, посвящённой Кабулу: этот Мир-Амани был приятным собеседником; он погиб в 981/1573–74 г., упав с лошади. Другой Мир-Амани происходил из Герата, но большую часть времени жил в Кабуле (ХИ. Л. 276б, 298б).

²⁵ В «Хафт Иклим» есть памятка о Васили (واصلی) из Кабула, обладавшем дервишеским складом. Он любил сочинять и собирать стихи (ХИ. Л. 276а).

Тогда между ними возникали словесные перепалки. Но Хурд не поддерживал ни одну из сторон, и в итоге скандал «сходил на нет» (КХ. Л. 59аб).

Кати'и состоял на службе у Бахадур-хана²⁶ и пользовался его исключительным расположением. В подтверждение этому наш автор приводит рассказ о том, как однажды ночью он вместе с двумя своими неразлучными друзьями, также весьма близкими к Бахадур-хану, Тахиром 'Алави и Мухаммад-Касим-ханом²⁷, явился к нему. Но Бахадур спал. Тогда эти трое молодых людей обосновались в харчевне, расположенной неподалёку от дома хана. Заскучав, они попросили Мухаммад-Касима их повеселить. Тот взял в руки 'ушишак'²⁸ и по всему кварталу разнеслась прекрасная мелодия, а Тахир 'Алави прочёл под эту музыку несколько *бейтов*. Все присутствовавшие рыдали. От звуков 'ушишака проснулся хан и потребовал всех троих к себе. Пирושка продолжилась. Изрядно выпив, хан взял в руки конфету и стал её подбрасывать. В итоге эта конфета досталась, конечно же, Кати'и, который тем самым был выделен из числа прочих любимцев (КХ. Л. 82а–83б).

Некоторое время Кати'и был *нукером* Мирзы Хиндала (هندال), наиболее лояльного из всех братьев Хумайуна, в Газне. Когда последний погиб и Газна отошла к Акбару, *нукеры* Хиндала перешли к нему. Наш автор пишет, что в ту пору он собирался совершить *хаджж*, но, совершил ли он его, неизвестно. Мы только можем предположить, что, оказавшись в поле зрения правителя и зная династию Великих Моголов в 1545 г., после 21 зу-л-хиджжа 958/ 21 ноября 1551 г. (т.е. даты гибели Мирзы Хиндала), наш автор в числе прочих оказался на службе у Акбара, вместе с которым в 965/1558 г. он переехал в Агру, где и обосновался до конца своих дней (КХ. Л. 75аб).

Наш автор нередко посещал литературные *маджлисы*, устраиваемые сановными покровителями поэзии, и был на них весьма активен. Об этом свидетельствует его рассказ о своей ссоре с собственным другом Турди Руда (تردی روده)²⁹ на одном из литературных *маджлисов* Бахадур-хана. На упомянутом *маджлисе* было прочитано

²⁶ По всей видимости, имеется в виду Мухаммад-Са'ид (محمد سعيد), брат 'Али-Кули (علی قلی) по прозвищу Хан-и Заман (خان زمان). Братья были сыновьями Хайдар-султана-узбека (حیدر سلطان اوزبک). Они присоединились к Хумайуну после его возвращения от шаха Тахмаспа, став активными участниками всех сражений этого Великого Могола. В Кандахаре, скорее всего, и пересеклись пути Кати'и, Байрам-хана и Бахадур-хана. В конце концов братья подняли бунт против Акбара и в 984/1576–77 г. были казнены. Амин б. Ахмад Рази отмечает, что, хотя оба брата обладали поэтическим талантом, Хан-и Заман всё же был более одарённым поэтом и писал стихи с поэтическим прозвищем «Султан» (ХИ. Л. 211б–212а; см. также: Badaoni, III. P. 238–240).

²⁷ Мухаммад-Касим Кухбар (محمد قاسم کوه بر) происходил из чагатайского племени. Известный музыкант, великолепно владевший теорией музыки. Сочинял музыкальные *таснифы*. Писал стихи с *тахаллусом* Сабри (صبری). Занимал должность *мир-и саз* (میر ساز) при дворе Хумайуна. Его брата звали Хайдар-Касим (حیدر قاسم) (КХ. Л. 82а).

²⁸ Ни в одном из доступных словарей мне пока не удалось обнаружить хоть какое-нибудь определение 'ушишака как музыкального инструмента. Однако, основываясь на том, что при описании ладовой системы (*макамы*) в качестве основы используется звукоряд 'уда (лютни), а лад (*макам*) 'ушишак является основным в системе двенадцати *макамов*, можно предположить, что 'уд нередко называли 'ушишаком.

²⁹ Возможно, имеется в виду Турди Балхи (تردی بلخی), о котором пишет Мутриби. Этот поэт взял в качестве псевдонима для своих стихов собственное имя. Хваджа Факир Диван рассказывал, что однажды Турди съел за день *манн* (видимо, имеется в виду *манн-и Акбари* = 25, 155 к. См.: Хинц В. Мусульманские меры веса с переводом в метрическую систему. Пер. с нем. Ю.Э. Брегея. М., 1970. С. 32) мяса и умер. Стихи Турди писал хорошо. Мутриби приводит *рубай* поэта [ТШ. Л. 217б–218а]. По словам Кати'и, Турди был учёным из Мавераннахра, блиставшим на *маджлисах* Акбара в Агре. Турди составил *диван*, а также написал трактаты во многих отраслях науки. Кати'и говорит, что у Турди Руда много стихов, но приводит лишь четыре *бейта* [КХ. Л. 50аб]. Бадауни пишет, что Турди служил «Мирзам» (میرزایان). Так называли дальних родственников шаха Акбара, бывших потомками старшего сына Тимура, 'Умар-Шайх-мирзы (عمر شیخ میرزا). Сам же Акбар был потомком третьего сына Тимура, Джалал ад-Дина Миран-шаха (جلال الدین میرانشاه). Из шести братьев-«мирз», четверо восстали против Акбара. К ним присоединились два сына старшего из братьев, Улуг-мирзы (الغ میرزا) (см.: Badaoni, III. P. 201; The Cambridge History of India. Vol. IV. Dehli, 1957. P. 94).

му'амма Нийази. Турди не понял тонкого смысла загадки и стал её критиковать. И по юношеской вспыльчивости Кати'и сказал, что Турди не лишён некоторой глупости. Последний начал яростно спорить. Кати'и сказал, что тот не владеет искусством спора. Турди ещё пуще стал ругаться. Тогда Кати'и, обыгрывая поэтическое прозвище своего друга, сказал: «Берегись, мулла! За это мы выпустим тебе кишки (روده ها)». Его друзья весьма удивились. Ошарашенный Турди так и остался сидеть на своём месте. Хан сказал: «Мулла, Кати'и — хороший ученик Нийази. Му'амма — ниже положения Муллы Кати'и (معما دون مرتبه ملا قاطعی است)». Продолжая спор, Кати'и привёл цитаты о му'амма Джамии («Му'амма подобно иголке, упавшей в стог сена. Когда после долгих усилий и тягот эту иголку найдут, то [оно] окажется лёгким») и Зайн ад-Дина Махмуда ал-Кавваса («Наука о логогрифах подобна тому, как принимают в расчёт свинью: лошадь падёт, стрелы изломаются, лук износится, тогда и убитая свинья пойдёт в дело»). Услышав эти цитаты, Турди вскочил, заключил Кати'и в объятия и возопил: «Истинно». Потом попросил прощения [КХ. Л. 496–506].

Как и многие другие, Кати'и собирал образцы каллиграфии. Так, у него был образец *дивана*, переписанного рукой Мира Куланги³⁰. В бытность же свою в Герате наш автор был счастливым обладателем нескольких книг, переписанных двумя известными мастерами — Даури Харави и Султан-Махмудом Турбати³¹ (в их числе: «Хусрав ва Ширин», «Гуй ва чауган» и «Йусуф ва Зулайха»).

Судя по тому, насколько редко имя Кати'и встречается в антологиях и поэтических сборниках³², он, скорее всего, не был профессиональным поэтом³³ и писал стихи скорее ради приработка. Так, он иногда подносил *касиды* и *газали* астрабадскому *саййиду* Казизада-йи Кашан (قاضی زاده کاشان), получая за них достойное вознаграждение, поскольку сам *саййид* был хорошим сочинителем *касид* и знал в них толк: Кати'и утверждает, что тот мог сочинить *касиду* в 70–80 *бейтов* и при этом она была

³⁰ Мир Куланги (میر کلنگی) — известный каллиграф, ученик Мир-Али Харави. По своему происхождению он был гератским *саййидом* (О.Ф. Акимушкин установил, что Мир Куланги происходил из Насафа. См.: Акимушкин О.Ф. Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в. // Акимушкин О.Ф. Средневековый Иран: Культура, история, филология. СПб., 2004. С. 377). Когда Абд Аллах II переселял самых одарённых людей из Герата в Бухару, Мир Куланги оказался в их числе. Позднее вместе с Хваджой Махмудом он поступил на службу к Акбару, войдя в число *куттабов* его придворной *китабхана*. Вместе с Миром Даури, Хафизом Мухаммад-Амином и некоторыми другими Куланги занимался изготовлением роскошной рукописи «Кисса-йи Хамза» (حمزه قصه). Вместе с Хваджой Хусайном Марви совершил *хаджж*. В пути он по большей части занимался перепиской *дивана* Хусайна, одна из копий которого и досталась Кати'и. Сам Куланги тоже составил поэтический *диван* (КХ. Л. 466–48а). Мир Куланги является переписчиком редкого сочинения по тюркской поэтике «Фунун ал-балага» (فنون البلاغة) (начато в 840/1436–37 в Самарканде) *шайха* Ахмада б. Худайдада Тарази (احمد بن خديداد طرازی). Рукопись этого ценнейшего памятника была переписана в Бухаре в 989/1581 г. (см.: DeWeese D. The Predecessors of Nava'i in the Funun al-Balaghah of Shaykh Ahmad b. Khudaydad Tarazi: a Neglected Source on Central Asian Literary Culture from the Fifteenth Century // Journal of Turkish Studies. Vol. 29. Festschrift in Honor of Eleazar Birnbaum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. P. 73–163).

³¹ Даури Харави (دوری هروی) и Султан-Махмуд Турбати (سلطان محمود تربتی) были одними из лучших учеников Мухаммад-Касима Шади-шаха (محمد قاسم شادی شاه). Оба мастера уехали в Индию ко двору Акбара. Даури был назначен на должность *катиб ал-малик*. Погиб во время кораблекрушения на обратном пути из *хаджжа* (КХ. Л. 65а–66б; The Ain-i Akbari, by Abul-Fazl Allami. Ed. by Blochmann. Vol. I. Calcutta, 1872. P. 248).

³² Так, например, ни в одном из 58 поэтических сборников и альбомов, описанных О.Ф. Акимушкиным, не встречается поэт с *тахаллусом* «Кати'и» (см.: Акимушкин О.Ф. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения РАН. Вып. 10: Поэтические сборники, альбомы. М., 1993).

³³ Исходя из *тахаллуса* нашего автора, мы можем предположить, что основным ремеслом его была художественная резка из бумаги (قطعی). Это искусство проникло в Иран из Китая и достигло наивысшего расцвета в эпоху Тимуридов. Таким образом, Герат стал одним из крупнейших центров этого ремесла.

полна смысла [КХ. Л. 53а–54а]. Неизвестно также, составил ли он *диван* стихов. Тем не менее у нашего автора была своя читательская аудитория. Например, *надим* шахского *маджлиса* Мулла Джани (جانی ملا) приглашал Кати'и посетить свой сад в Татте и очень хвалил его стихи (КХ. Л. 95аб). А однажды наставник нашего автора, *маулана* Касим, сочинил *кит 'а-фахриййе*, в котором прославлял поэтов вообще и своего ученика, в частности:

آنکه هم پیرست و هم استاد من در شاعری رتبه عالی است اهل شعر را چون بنگری نسبت شاعر چرا کردند با پیغمبری پرورد در مهد معنی دور چرخ چنبری بر لبان او لبین ریزد ز مهر مادری همچو فردوسی بود در شعر یا چون انوری معنی رنگین و لفظ خوش ادا می آوری معجز عیسی اگر داری و سحر سامری قدر زر زر گر شناسد قدر جوهر جوهری	دوشم آمد این ندا از قاسم گاهی که گفت پایه شعر ست بالاتر ز هفتم آسمان گر نبودى وحى منزل شعر هم در طور خود سالها باید که طفلى راز انبای زمان مادر ایام هم عمری ز پستانهای طبع تا شود ناطق بسان سعدی و ملاء روم فرض کردم فی المثل چون این بزرگان سخن مر کلام خویش را باید نباشی معتقد تابعی این قطعه را از شخص شاعر طبع پرس
---	--

Вчера донёлся до меня возглас Касима Кахи,
Того, кто мой *nir* и наставник в поэзии. Сказал он:
«Основание поэзии — выше седьмого неба,
Коль взглянешь, у служителей поэзии высокая степень.
Если бы и поэзия не была своего рода ниспосланным откровением,
Зачем поэта отнесли к пророкам?

Годами дитя из [числа] пророков эпохи должно
Вращивать в колыбели смысла вращенье небосвода.
И мать дней (= эпоха) жизнь из грудей природы
[Должна] проливать молоком на его губы в материнской нежности.
Дабы он овладел даром речи подобно Саади и Румскому Мулле,
Был в поэзии как Фирдауси или как Анвари.
Допустил я это для примера. Словно эти великие в слове,
Ты выводил пёстрый смысл и приятную форму.
Ты не должен быть отвержен к собственным речениям,
Если ты обладаешь чудотворениями 'Исы [= Иисуса] и чарами Самаритянина³⁴.
Таби'и, спроси об этом *кит 'а* у человека с поэтическим талантом,
[Ибо] разве золото знает цену золоту, а жемчуг [цену] жемчужины?
[КХ. Л. 416, 1256–126а],

а Кати'и написал ответное *кит 'а*-антивосхваление:

آورد بابایی فطرت چو نیکو بنگر یا کند یرم نظر یا طبع غرایاوری گر رسانم یک سخن در گوش روح انوری زانکه من نبوده ام در شعر سحر سامری نظم فخریه ازان گفتند اندر شاعری گر بگردد پیر گردون زیر چرخ چنبری گر ز خاطر رفته باشد مولوی یاد آوری	باشنو ای یار عزیز من اگر یار منی گر رسد فیض الهی در سخن من هم کنم روح خاقانی شود آگاه در ملک سخن گر کنم تعریف شعر خود نباشد هیچ عیب هیچ کس از حالت شاعر نگفتی شمهء کی بیاید جامعی دیگر بمثل من بدهر بسته بودم اسب رهواری گرو اندر سخن
--	---

³⁴ *Сихр-и Самири* (чары Самири / самаритянина) — устойчивый образ в персидской поэзии, означавший ложное чудо, ведущее к заблуждению. В основе образа лежит кораническое повествование о том, как некий самаритянин (*ас-самири*) ввёл в искушение народ израильский, сотворив ему золотого тельца (Коран, 20:85–97; Ср.: Коран, 7: 148–157; Исх. 32). Здесь получается, что Касим истинные чудеса 'Исы приравнивает к ложным чарам Самаритянина (мусульманское предание даёт ему имя Муса б. Зафар), что несколько нехарактерно. Видимо чудеса 'Исы символизируют глубину смысла стихов Кати'и, а чары Самаритянина — внешнее изящество словесного выражения этого смысла.

گر ز نندش بر محک خالص بود این زرّ ناب شعر من رایج بشهر آمد چو زر جعفری
 قاطعی بر نظم درت را به پیش در شناسی قدر زر گر شناسد قدر جوهر جوهری

Послушай, мой дорогой друг, если ты мне, [конечно], друг!
 Коль хорошенько взглянешь, натура несёт [в себе] самодовольство.
 Если достигнет [меня] милость Аллаха, я [сам] привнесу [её] в свои слова,
 Или наполнит меня зрением или блестящим талантом Помощник.
 Духу Хакани станет известным в Царстве слова,
 Если я хоть слово доведу до ушей духа Анвари.
 Если я прочту свои стихи, нет никакого греха,
 Ведь в поэзии я никогда не был чарами Самаритянина³⁵.
 Никто ничего не рассказал о состоянии поэта,
 Лишь сочиняли себе самовосхваление в поэтическом ремесле.
 Кто в веке сем, подобно мне, найдёт иное одеяние,
 Если старец рока будет скитаться под небосводом?
 Поставил я в заклад на слова быстрого коня,
 [На случай] если бы разум оставила память о Маулави.
 Если сделать пробу, то это золото будет чистым,
 Мои стихи приобрели хождение в городе, подобно золоту Джа'фара³⁶.
 Кати'и, в стихах свой жемчуг не считай лучшим:
 Разве золото знает цену золоту, а жемчуг [цену] жемчужины?
 [КХ. Л. 42а, 126аб].

В седьмом *бейте* этого *кит'а* мы встречаем упоминание о том, что Кати'и поставил в заклад быстрого скакуна. Речь здесь идёт о его *газали* «гичак» (غچک), посвящённой этому музыкальному инструменту, позднее вытесненному скрипкой (*кеманча*), некоторое время также называемой словом «гичак» (в этой *газали* в 1, 2 и 6-м *бейтах* употреблено слово «гичак»). Об этой *газали* Кати'и заключил пари, что написавший так же получит лошадь, а кто не сможет — на усмотрение *шаха* [КХ. Л. 126б]. На страницах *тазкира* Кати'и мы находим шесть *бейтов газали* «гичак»³⁷:

کشیده در بغل و می نوازش بخمار	بود غچک چو کمان ابروی که عاشق زار
که کشته ظاهر از ان شاخ نالهای هزا	غچک مگوی که شاخ گلپست هیات او
که میکند بزبان سر عشق را اظهار	نه شاخ گل که بود عاشقی بنطق و بیان
ز تار مهر برو بسته است زهره سه تار	کمانچه اش چو هلال و کدو چو بدر منیر
ز درد عشق بر آرد هزار ناله زار	طیب عشق چو بر نبض آه نهد انگشت
ز نالهای حزینش دلم بود افکار	ز غچکش بتو ای قاطعی چه وصف کنم

Гичак подобен луку брови, который рыдающий влюблённый
 Натянул рядом с собой и томно играет на нём.
 Не говори, что *гичак* выглядит как ветка розы,
 Ведь из этой ветки появилась тысяча стенаний³⁸.
 Не ветка розы. Это рассказывающий влюблённый,
 Изливающий любовь языком тайны.

³⁵ Здесь Кати'и, с одной стороны, отказывается от комплимента своего учителя, а с другой стороны, утверждает, что его стихи вдохновлены свыше, его талант от Бога, а не от искусителя.

³⁶ Имеется в виду Джа'фар Бармаки (149–187/766–803), один из сыновей Йахьи Бармаки, *вазира* аббасидского *халифа* Харуна ар-Рашида (149–193/766–809). Джа'фар был активным помощником своего отца. В 176/792 г. он был назначен наместником в западных областях. С этого года имя Джа'фара появилось на монетах. По преданию, до Джа'фара монеты чеканили из нечистого золота. Джа'фар же повелел чеканить монеты из чистого золота.

³⁷ Первый и четвёртый *бейты* этой *газали* приводятся в «Арафат ал-'ашикин» (*Гулчин-Маани*. С. 144).

³⁸ Тюркское слово *кичак* означало горловое рыдание.

Его смычок словно полумесяц, а тыква³⁹ словно сияющее полнолуние,
 За струну любви Зухра⁴⁰ повесила на нём свой *ситар*⁴¹.
 Когда лекарь любви положит палец на пульс воздыхания⁴²,
 От любовной боли он вызовет тысячу горьких рыданий.
 Ах, Кати'и! Что рассказать тебе о его *гичаке*?
 От его грустных стенаний моё сердце впадает в задумчивость.

Газаль действительно удалась, тем более что наш автор едва ли не впервые использовал этот музыкальный инструмент в качестве главного действующего лица в лирическом стихотворении. Неудивительно, что никто так и не смог сочинить подобную *газаль* [КХ. Л. 126б]. Тогда Кати'и пишет об этом *кит'а*, намекая на то, что лошадь неплохо бы получить ему самому:

بر شاعران دهر یکی اسب راهوار	بستم گرو بگفتن این شعر چون گهر
در گوش بکر فکر بسازند گوشوار	اما بشرط آنکه بانصاف اهل نظم
تشبیه خوب و لفظ چو در معنی آبدار	انصاف را تمیزه سازند و آورند
صد آفرین بگویم و تحسین بشمار	من هم ز روی صدق شوم خاکسار شان
گیرم بحکم شاه یکی است کام دار	ور زانکه دور رفته ز انصاف و از حیا
دارو شد است بر من خاکی خاکسار	حقا که این لالی سیراب بی بها
دارد ز کذب گوئی خود شرم سار	ور نه کجا ست قاطعی و لاف این گزاف

На сочиненье этого жемчужного стиха поставил я в заклад
 Поэтам века одну быструю лошадь.
 Но при условии, что стихотворцы по справедливости
 Соделают мысли серьгами в девственных ушах.
 Справедливость сделают чистой и извлекут
 Хорошее сравнение и форму, подобную сочной жемчужине,
 Я же искренне смирюсь перед ними,
 Произнесу сотню похвал и без счёта одобрений.
 А если кто отдалится от справедливости и стыда,
 Получу я по приказу шаха одну заветную лошадь.
 Поистине, эти бесценные утоляющие жажду жемчужины,
 Стали лекарством мне смиреннейшему.
 Иначе, где Кати'и, а где фанфаронство этого пустого болтуна?
 Он будет посрамлён за свои лживые слова! [КХ. Л. 127а].

В своем сочинении Кати'и приводит как минимум 118 *бейтов* своего собственного сочинения, в том числе *газаль* (11 *бейтов*; за неё наш автор был одарен золотом) и три *касиды* (21, 23 и 14 *бейтов*) в честь Джахангира⁴³ [КХ. Л. 122а–125а]. О *газали* автор говорит, что она настолько понравилась *шаху*, что он стал читать её, а один *бейт* даже повторил дважды:

³⁹ Дело в том, что резонатор *гичака* нередко изготавливался из тыквы (а также из кокосового ореха или дерева). Срез резонатора покрывался кожей (см.: *Беляев В.* Музыкальные инструменты Узбекистана. М., 1933. С. 54).

⁴⁰ Планета Венера. Зухра, согласно мусульманскому преданию, была небесной музыкантшей.

⁴¹ Род лютневого инструмента с длинным грифом. Имеет три струны, отсюда и название.

⁴² То есть музыкант ударит смычком по струнам.

⁴³ Нур ад-Дин Мухаммад Джахангир (правил 1013–1037/1605–1627) — четвёртый правитель династии Великих Моголов. Будучи весьма начитанным человеком, хорошо разбиравшимся в искусстве каллиграфии и книжной живописи, он продолжал традицию своей династии покровительствовать учёным и поэтам. Обладал довольно спокойным и мягким характером. Не скрывал своей привязанности к застольям и употреблению опиума (см.: *Bazmee Ansari A.S.* Djahangir // EI).

دل داده ام بزلف و خریدم بالای جان با زلف مشکبار تو سودا نموده ام
 Отдал я сердце за локон и приобрёл несчастья души,
 От твоего мускусного локона я впал в меланхолию
 [КХ. Л. 122a].

Кроме того, наш автор сочинил *kit'a* и *ta'rix* (7 бейтов и 3 бейта), представляющие собой небольшие зарисовки о кубке Джахангира:

کردند مرصع همه با لعل بدخشان	آن شاه جهانگیر بفرمود صراحی
هر در گر انمايه خراجست ز عمان	هر گوهر یک دانه او در یتیم است
یاقوت درو آمده چون کوکب رخشان	فیروزه اورنگ فزوده بزمرد
زان ادمکه خوردند بدلها همه مستان	مستند و فرح جوی حریفان طربناک
چشم مه و مهر است درو خیره و حیران	در بزم جهانگیر که تائیش نباشد
یادم دهد از خضر و لب چشمه حیوان	لب بر لب ساغر چو نهد کاه صراحی
رخساره بر افروخته سازد چو گلستان	آن شاه جهانگیر بهنگام بیاله

Тот шах, захватывающий мир, приказал, чтобы кубок
 Весь украсили бадахшанскими рубинами.
 Каждая частичка его зёрнышка — редкая жемчужина,
 Каждая драгоценная жемчужина — оманский карбункул.
 Бирюза [небесного] престола преумножает изумруд,
 Яхонт в нём оказался подобен сияющей планете.
 Пьяны и ищут веселья ликующие соперники
 От того человека, у которого все вкусили суррогат.
 На пиру Джахангира, подобных которому нет,
 Глаза луны и солнца блуждают в удивлении.
 Когда кубок прикасается губами к губам чаши⁴⁴
 Он напоминает мне о Хизре и берегу источника живой воды.
 Тот шах, захватывающий мир, в пору [питья из] чаши,
 Воспламеняет щёки словно розовый сад.

Ta'rix:

چو بنشست شاه جهانگیر کامل	صراحی بفرمود و ساغر بعشرت
ز لعلی که از معدنش گشت حاصل	جواهر درو درج از هر طرف شد
صراحی شاه جهانگیر عاد	بیائی یقین سال تاري آن شد

Когда воссел [на трон] совершенный шах Джахангир,
 Он повелел для наслаждения [подать] кубок и чашу.
 В него со всех сторон были вставлены драгоценные камни,
 Рубины, добытые на его рудниках.
 Точное изложение даты и года его стало [выражение]
 «Кубок справедливого шаха Джахангира» [= 1009/1600–01 г.].

Из приведённого *ta'rix* следует, что Кати'и поступил на службу к Джахангиру за несколько лет до того, как тот взойшёл на трон.

Руба'и о кофе:

چون آب خضر بقهوه دان نهانست	قهوه که پسند خاطر شاه است
دیگش بمثال چشمه حیوانست	شد مطبخ او زدود همچون ظلمات

Кофе, вызывающее одобрение разума шаха,
 Налито в кофейник словно вода Хизра.
 От его дыма повар стал словно тьма,
 [А] котёл с ним подобен источнику живой воды.

⁴⁴ То есть вино переливают из кубка в чашу.

Руба'и о яйце:

بیضه فرمود شاه ابو الغازی حکم آن باعث سر افرازی
بیضه ساخته ز دقت طبع قاطعی کرده سحر پردازی

Повелел подать яйцо шах-борец за веру,

Повеление об этом — причина возвышения.

Состряпал яйцо по тонкости нрава,

Сотворил чудо Кати'и [КХ. Л. 127аб].

На этом *руба'и* текст антологии обрывается. Приведённые стихи показывают степень зависимости нашего автора от Джахангира, но в то же время и степень близости к нему в последние годы его жизни. Не исключено, что Кати'и принимал участие в воспитании будущего четвёртого императора Могольской империи, хотя в его сочинении намёка на это нет. Последнее *руба'и* даже наводит на мысль о том, что с нашим автором не слишком-то церемонились и, невзирая на возраст и заслуги, могли поручить исполнить самый причудливый каприз правителя.

Именно Джахангиру посвящена антология Кати'и, включающая в себя сведения о 151 поэте (последний — сам автор сочинения). Этот труд автор создал, уже будучи в преклонных летах (о чём свидетельствуют дата рождения автора, а также его собственные слова во вступлении, где он извиняется за ошибки, допущенные «по старости» [КХ. Л. 5а]). Сочинение называется «Маджма' аш-шу'ара-йи Джахангиршахи» (это название встречается на л. 46–56, а также 100б). Однако в середине л. 3а сочинение аттестуется как «Тазкират аш-шу'ара-йи Джахангиршахи»⁴⁵. На л. 1а в верхнем левом углу имеется запись прежнего владельца «Ousley», а в центре в транскрипции приводится название сочинения — «Tazkirata al Shuarra». На форзаце, по-видимому, европейской рукой написано «تذکره الشعرا جهانگیرشاهی» и «Tazkaratu' al-shura i Jahangir Shahi». На л. 46, 29б, 30б, 31б, 32б, 43а автор называет свой труд «дафтар-и сиййум-и Тазкират аш-шу'ара-йи Джахангиршахи» (правда, на л. 46 слова «дафтар-и сиййум аз тазкират» пытались зачеркнуть). Иногда автор называет свой труд «Тазкират аш-шу'ара», иногда просто — «дафтар-и сиййум». На л. 43б, 45б — «дафтар-и сиййум-и Джахангиршахи». На л. 62а, 67а, 104а, 105а — «тазкира-йи Джахангиршахи». На л. 64б, 78а, 79б, 86б автор называет свой труд «ин мухтасар». На л. 107а автор говорит, что его труд является конспективным, поэтому он приводит лишь одну *касиду* (*sic!*). В связи с этим можно предположить, что название не играло для автора существенной роли, тем более что фраза «Маджма' аш-шу'ара-йи Джахангиршахи», очевидно, не является хронограммой (поскольку 1560 год хиджры ещё не наступил). Кроме того, дошедший до нас список является третьей частью более объёмного труда Кати'и⁴⁶. Поэтому сказать что-либо определённое нельзя. Видимо, всё основное автор сказал во введении к первому тому.

На л. 3а имеется затёртая печать, под которой приводится *бейт*, свидетельствующий в пользу того, что наш автор до Джахангира служил Хумайуну и Акбару:

همایونی و اکبری و جهانگیرشاهی ترا قاطعی شد خطاب ز ظل آلهی

И Хумайун, и Акбар, и шах Джахангир

Стали для тебя, Кати'и, проповедниками Тени Всевышнего.

На л. 3а–4а приводится генеалогия Джахангира до Карачар-нойона (قراچار نویان). На л. 3б–4б приводится оглавление, список поэтов, упомянутых в сочинении, напи-

⁴⁵ Сам Кати'и, между прочим, говорит, что «всякий, кто знает имена двадцати поэтов, пишет „Тазкират аш-шу'ара“ [КХ. Л. 91б].

⁴⁶ Основываясь на сведениях Таки ад-Дина Аухади, Гулчин-Маани вполне справедливо предполагает, что первая часть была посвящена поэтам Хумайуна, а вторая — поэтам Акбара (Гулчин-Маани. С. 143).

санный, по мнению Эте⁴⁷, более поздней рукой (то, что список был составлен после завершения книги, подтверждает наличие нумерации страниц над именами поэтов. Кстати, эти номера не соответствуют истине). Вступление на л. 5а открывается *бей-том*:

با همه محتاج و عجز و نیاز ساختم از بسمله مفتاح راز
 Со всей своей нуждой, слабостью и необходимостью
 Сделал я *басмалу* ключом от тайны⁴⁸.

Прославление Всевышнего и Мухаммада занимает менее полутора строк, а затем автор сообщает, что «эта третья тетрадь (دفتر)» посвящена поэтам, писавшим в честь Джахангира. Далее следуют пять *бейтов газали* в прославление Джахангира и молитва за него, и с седьмой строки л.ба начинается основная часть с рассказа о Мирзе 'Арабе (مورزا عرب). Каждый рассказ о поэте вводится словами «ذکر خیر» (на л. 114а перед памяткой о Мираке-мунши (میرک منشی) этих слов нет). Цитирование стихов поэтов, которым посвящён раздел нередко вводится *бейтом*:

آنچه ز نظمش دم تقریر یافت این دو سه شعر نیست که تحریر یافت
 То, что из его стихов обрело уста изложения,
 Это — эти два-три стиха, что были записаны.

Или:

آنکه گلزار فصاحت راز شعرش رنگ و بوست و آنکه بازار بلاغت را رواج از نظم اوست
 Он тот, от чьей поэзии луг красноречия [наполняется] цветами и ароматами,
 Он тот, от чьих стихов оживляется базар изящной словесности.

Следует заметить, что памятники о поэтах весьма кратки и в их расположении трудно усмотреть какую-то систему. Вообще, иной раз Кати'и больше говорит о городе, чем о поэте. Нередко больше информации даётся о третьих лицах, а о главном персонаже — три строчки. Когда сведения о персонаже общеизвестны или очень насыщенные, Кати'и отделяется таким *бейтом*:

من که و تقریر کمالات او عاجزم از شرح مقالات او
 Я ничтожнее его достоинств,
 Не в силах я рассказывать о нём.

Или:

لوح طلب کرد و قلم بر گرفت سلسله لوح و قلم در گرفت
 Потребовал он дощечку и взял *калам*,
 Связав воедино скрижаль и перо.

Практически после каждой памяткой о поэте следует молитва о Джахангире или мусульманах (молитва отсутствует на л. 42а, л.73б, 87аб; на л. 95б имеются три кратких упоминания о поэтах, после которых молитвы нет; на л. 45б молитва приписана на полях справа вверх ногами; на л. 86аб сначала идет молитва, а потом примеры

⁴⁷ Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library. Begun by Prof. Ed. Sachau. Continued, Completed and Edited by Hermann Ethe. Part I. The Persian Manuscripts. Oxf., 1889. № 371. P. 205–206 (далее — Ethe, 1889).

⁴⁸ Ср. с первым *бейтом* «Махзан ал-асар» Низами:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم
 [Фраза] «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного» —
 Ключ к сокровищнице Мудреца.
 [Низами Ганджави. Куллият. Тихран, 1381. С. 9]

стихов автора). В молитве, как правило, обыгрывается *тахаллус* поэта или его имя. Так, например, после упоминания о поэте Туфайли следует такая молитва. «آلهی تا طفیلیان بطفیل بزرگان از خوان احسان کریمان بهرومند می شوند عمر و دولت نور الدین جهانگیر عادل» («О, Аллах! Поскольку на хлебники за счёт великих приобщаются к столу милостей щедрых, да будет долгой жизнь и прочным царство Нур ад-Дина Джахангира, справедливого борца за веру»). Отметим, что одной из особенностей антологии является то, что Кати'и обязался не приводить в своём *тазкира хаджвов*, так как «*хаджв* есть сердечная боль» [КХ. Л. 62а].

К сожалению, как уже говорилось, до нас дошёл только третий том сочинения Кати'и, единственный экземпляр которого хранится в Бодлейской библиотеке (Ousley № 186). В рукописи 127 л., по 13 строк на листе, почерк *наста'лик*, размер 23,7×15 см., заметки на полях сделаны той же рукой, что и основной текст⁴⁹. К великой досаде, и этот третий том дошёл до нас в неполном виде — текст обрывается на биографии автора (наличие кустода на последнем листе говорит о том, что дальше текст был). Однако, поскольку текст обрывается на стадии цитирования стихов, мы можем предположить, что больше никаких биографических сведений там не было и мы остались только без заключения и колофона (если таковые автор успел дописать). Переписчиком антологии является сам автор, лучшим доказательством чему служат, по мнению Эте, извинения автора за ошибки, допущенные «по старости» — подобная ремарка уместна только в автографе⁵⁰. Точная дата составления сочинения неизвестна, однако несомненно, что антология была написана в период между датой вступления Джахангира на трон (1013/1605 г.) и датой смерти Кати'и (1024/1615 г.).

Несмотря на то что, пожалуй, наиболее интересные части антологии Кати'и до нас не дошли, его третья часть всё же имеет немалое значение: в ней мы находим сведения об иранских и мавераннахрских поэтах, уехавших в Индию и служивших при дворе Акбара и Джахангира; она же является памятником самому Кати'и Харави как поэту. С учётом того, что большая часть поэтов, упомянутых в антологии, являются выходцами из Ирана, следует заметить, что, пожалуй, несколько большее значение это *тазкира* имеет для изучения ирано-индийских литературных связей. В заключение отметим, что некоторые авторы поэтических антологий позднее использовали сочинение Кати'и (напр., Мир Гулам-'Али Азад Билграми (میر غلام علی آزاد بلگرامی) в своем *тазкира* «Хазана-йи 'амира» (خزانه عامره), закончено в 1176/1762–63 г.).

Список сокращений

- КХ — *Кати'и Харави*. Маджма' аш-шу'ара-йи Джахангиршахи. Фотокопия рукописи Бодлейской библиотеки. Oxf. Ousley № 186
- МА — *Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари*. Музакири-и ахбаб. Ба тасхих ва мукабила ва мукаддима-йи Сайид Мухаммад Фазлаллах. Хайдарабад, 1969
- ТШ — *Мутриби Самарканди*. Тазкират аш-шу'ара. Фотокопия рукописи № 2253 Института Востоковедения Республики Узбекистан
- ХИ — *Амин б. Ахмад Рази*. Хафт Иклим. Рукопись СПБФ ИВ РАН. С. 1795
- ЕI — The Encyclopaedia of Islam. WebCD edition. Brill Academic Publishers. 2003

⁴⁹ См.: *Ethe*, 1889. № 371. P. 206.

⁵⁰ *Ibid*.

Summary

B.V. Norik

Qati'i Haravi and his literary anthology of poets of the Emperor Jahangir

The article is dedicated to one of the less studied literary anthologies (*tadhkira*) written by a professional paper-cutter (*qata'*) Qati'i Haravi in the first three decades of the 17th century in India (Agra). This is the third part of the greater work called *Majma' al-shu'ara-yi Jahangirshahi* (the first and the second parts have not survived). In this article the author tried to reproduce the biography of Qati'i basing on his anthology and to give some examples of his poetry. Qati'i's anthology is very useful for a study of the literary relations between Iran, Mawarannahr and India because many men of letters who immigrated to India from Iran and Mawarannahr are mentioned there.

И.Р. Каткова

Мусульманский мистицизм Западной Суматры (устная и письменная традиции)

В современном мире осталось не так много уголков, таящих неисследованные народы и традиции, в том числе и традиции рукописные. Одним из таких регионов можно назвать индонезийский остров Суматра. По данным индонезийского Общества рукописей Нусантары (MANASSA — *Masyarakat Pernaskahan Nusantara*), десятки тысяч малайских рукописей остаются неисследованными, более половины из которых находится на Суматре в частных коллекциях и мусульманских учебных центрах. Материалы, приводимые в данной статье, являются результатом полевых исследований автора в мае 2006 г. на Западной Суматре, в районе проживания народа минангкабау.

История возникновения мусульманской рукописной традиции у народа минангкабау насчитывает немногим более трех столетий, т.е. с начала процесса проникновения ислама на Западную Суматру в XVII в. Большая часть рукописей относится к XVIII в. и написана на арабском языке или арабском малайском (*джави*) с заимствованной лексикой из языка минангкабау. Говоря о мусульманской рукописной традиции на Западной Суматре, прежде всего хотелось бы упомянуть о ее взаимосвязи с традициями неисламской литературы минангкабау, существующей параллельно до настоящего времени. До проникновения ислама литература минангкабау существовала главным образом в устной форме, а именно в традиции устного пересказа (минанг. *бакаба*, или *пасамбахан*) мифологических историй (*каба*). Наиболее популярным повествованием у минангкабау можно назвать *Каба Малин Деман*. В этом мифическом предании изложена история женитьбы юноши на небесной деве. Интересно отметить, что наряду с любительской формой устного пересказа существует и форма профессиональной рецитации текста в виде небольшого театрального представления с одним актером и музыкальным сопровождением (*басималин*). В языке минангкабау и его диалектах можно выделить специальные термины для человека, владеющего навыками профессиональной рецитации, такие, как *туканг каба* или *туканг денданг* в языке минанг, а также *туканг сийобанг* в местности Пайякумбух и *туканг ребаб* в Париамане. С появлением мусульманской рукописной традиции некоторые устные предания, в том числе и *Каба Малин Деман*, были записаны на *джави* и продолжают существование не только в устной традиции, но и в рукописной¹.

С XVII в. ислам проникал в высокогорные районы Минангкабау, выбирая способы, соответствующие как его собственному духу, так и духу народа минангкабау. И в данном случае целые деревни были охвачены исламскими образованиями, хотя отдельно взятая конкретная деревня могла не составлять мусульманскую общину. Важной составляющей в жизни деревни Минангкабау был *сурау*, дом, куда переходили жить

¹ *Suryadi. Naskah Tradisi Basimalin. Jakarta, 1998. h. 1–27.*

юноши, достигнув половой зрелости, из дома своего рода, который являлся местом проживания женщин и детей. Положение мужчин в социуме минангкабау всегда было спорным, так как они никогда не были больше чем гостями в доме своих жен. Хотя нам мало известно об индуистско-буддийском периоде минангкабау, все же принято считать, что в 1356 г. Адитьяварман основал буддийский монастырь в окрестностях Букит Гомбак, и, вероятно, подобное объединение молодых людей для постижения святого учения явилось идеальным решением конкретной социальной проблемы. Следуя этому примеру, в некоторых деревнях здания, где осуществлялось обучение основам ислама, строились на основе доисламских *сурау*.

Мусульманские мистические братства и их учебные заведения соответствовали существующей системе *сурау* у минангкабау с наименьшими различиями и стали приемлемым добавлением к жизни определенных деревень. Братства приспособились к местным особенностям, а их акцент на внутреннем состоянии сердца человека, нежели на его поступках, а также на духовном развитии индивида, а не этических требованиях *уммат* (общины) стал причиной некоторых проблем для главы деревни, которая, так или иначе, функционировала как исламская община. Кроме того, некоторые религиозные упражнения, практиковавшиеся в *сурау* в надежде обрести видение, — рецитация имени Бога (*зикр*), радение (*сама*) и раскачивание под музыку имели много общего со способом достижения транса деревенским шаманом (*паванг*). Таким образом, преемственность традиций в деревне сохранялась.

Так называемый «неортодоксальный» суфизм, в основе которого лежали пантеистические взгляды, господствовавшие в Аче в XVII в., не получил развития в районе Минангкабау. Это не означало, что учение *тарики* отрицало свою главную цель, а только то, что индивидуальные поиски знания Бога происходили в рамках соблюдения определенных ритуалов и закона. В этом вопросе минангкабау оставались в русле «ортодоксальной» традиции, характерной для малайского мира в конце XVIII в., что было отмечено появлением многочисленных малайских переводов суфийской литературы с арабского языка. В получении исламского образования существовали трудности в обучении арабскому языку, так как не все учителя владели им в совершенстве. Ученики, не овладевшие в достаточной степени арабским языком, переходили к изучению *фикха*, т.е. науки о *шари'ате*. Книги по *фикху* были написаны более доступным арабским языком. В преподавании *фикха* мусульманские мистические братства ничем не отличались друг от друга, так как преподавание было рассчитано на большинство учеников, а дальнейшее постижение «пути» открывалось только избранным. Самым распространенным пособием по изучению мусульманского права было *Минхадж ат-талибин* («Руководство для ищущих»), известное у минангкабау как *Китаб Фикх* ан-Навави (ум. 1279)².

К XVIII в. в районе Минангкабау действовали три суфийских братства — Накшбандийа, Шаттарийа и Кадирийа. Их основной отличительной чертой была абсолютная преданность ученика (*мурид*) в *сурау* своему шейху, наставляющему в исламской вере с учетом частных особенностей данного братства, после того как он сам прошел обучение, предписанное духовным руководителем. Его разрешение на духовное водительство в конечном счете восходило к основателю *тарики*. Кроме обучения чтению Корана и комментариев к нему шейх и другие *гуру* в большом *сурау* наставляли особым правилам, методам и религиозным практикам, составляющим «путь» для ищущего Бога, положенный в основу данного братства. Шейх также обучал эзотерическому знанию (мал. *илму*), касающемуся способов самозащиты от оружия, т.е. неуязвимости, а также умению пользоваться нумерологическими трактатами для определения благоприятных дней. Подобные знания, окрашенные магическими и

доисламскими тонами, уже были ассимилированы исламом Минангкабау. По вечерам *муриды* собирались для исполнения *зикра*, рецитации коротких религиозных формул, сидя полукругом возле руководителя так, чтобы касаться плечами друг друга, и раскачиваясь.

О братстве Кадирия практически ничего не известно, кроме того, что оно имело приверженцев в прибрежных районах и в местности Агам. Что касается двух других *тарики*, то Накшбандия распространилась у минангкабау немного раньше, чем Шаттарийа, главным образом в Лимапулах Кота и Танах Датар. Однако история возникновения и сохранения до сегодняшнего дня мусульманской рукописной традиции на *джави* тесно связана с братством Шаттарийа, которое многие исследователи отмечают как одно из мусульманских мистических братств, обладающее наибольшей степенью адаптации к местным традициям. Согласно исследованиям индийского ученого А. Ризви³, цепь духовной преемственности (*силсила*) Шаттарийа является ответвлением *силсила* Бистамийа. В Средней Азии и Иране она была известна как 'Ишкия (по имени своего основателя Абу Йазид ал-'Ишки), а также как Бистамийа в Турции. Индийская же ветвь этой *силсила* носит название Шаттарийа с XV в. Ее основатель, потомок Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди, шейх 'Абдаллах родился в окрестностях Бухары и был посвящен в *тарики* 'Ишкия шейхом Мухаммад-'Арифом. В 1402 г. он покинул Среднюю Азию и отправился в Индию, посетил Маникпур, Джаунпур, Бенгалию и Манду, где окончательно обосновался и умер в 1485 г. По мнению А. Ризви, свое название индийская ветвь получила не от имени ее основателя 'Абдаллаха аш-Шаттара, как считает Дж. Тримингэм⁴, а как отражение учения, сформулированного шейхом 'Абдаллахом. Впервые оно было изложено в его труде *Лата'иф-и Гайбийа* («Тайные тонкости»). В нем 'Абдаллах обращает внимание на особенности *тарики* Шаттарийа, отличающие его от других суфийских братств и предлагающие наиболее короткий путь к Богу. Он разделяет всех приверженцев Шаттарийа на три группы: 1) *ахйар* — религиозная, 2) *абрар* — группа «святых», 3) *шаттар* — «скороходы». Каждая группа имеет свои особенности духовной практики рецитации имен Божьих и созерцания. Метод прохождения «пути» группы *шаттар* является отличительной особенностью *тарики*, давшей ей название *Шаттарийа*. Наиболее известными последователями учения Шаттарийа в Индии стали шейх Баха ад-дин (ум. 1515/16), развивший учение о *зикре* в своем труде *Рисала-и Шаттарийа* («Послание Шаттарийа»), а также Мухаммад Гавс из Гвалиора (ум. 1563). Самым известным его сочинением считается *Джавахири-и Хамса* («Перлы из „Хамсы“»), в котором он также развивает учение короткого пути (*шаттар*), опираясь на аргументы, выдвинутые еще в XIII в. Наджм ад-Дином ал-Кубра. Шейх ал-Кубра выделил среди идущих по «пути» тех, кто отвергает общепринятый мистический путь постижения, вступая на индивидуальный путь (*са'ирин*), и тех, кто идет по «пути» (*та'ирин*). Особую популярность братство Шаттарийа приобрело в Индии в таких районах, как Гуджарат, Бурханпур и Бенгалия.

В 1605 г. учение Шаттарийа было принесено в Медину индийским шейхом Сибгаталлахом (ум. 1606/07), приехавшим в Аравию из Ахмадабада (Гуджарат). В Медине Сибгаталлах построил собственную *ханака* на средства султанов Ахмаднагара и Биджайпура. После его смерти должность заместителя по братству (*халифа*) получил его ученик шейх Ахмад Шиннави (ум. 1619), духовным преемником которого впоследствии стал шейх Ахмад ал-Кушаши. Подобное описание духовной преемственности и *силсила* приводится также и в суматранской суфийской литературе — *Седжарах Рингас Авлия Аллах ал-Салихин, Шех Бурхануддин Улакан*

³ Rizvi A. A. A History of Sufism in India. Vol. 2. New Delhi, 2002. P. 151–174, 319–348.

⁴ Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 86–87.

(«Краткая история праведных избранников Аллаха. Шейх Бурхан ад-Дин из Улакана»)⁵.

Наиболее известными и влиятельными суфиями в Мекке XVII в. были Ахмад ал-Кушаши (ум. 1660) и его ученик и *халифа* Бурхан ад-Дин Маула Ибрахим ибн Хасан ал-Курани (ум. 1691), учение которых представляло собой синтез двух направлений интеллектуального суфизма: египетского и индийского. Учение ал-Курани и ал-Кушаши во многом основывалось на произведениях их предшественников по *фикху* и *тасаввуфу* Закарийа ал-Ансари (ум. 1520) и ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша’рани (ум. 1565)⁶. Необходимо отметить, что произведения этих двух представителей суфийского учения XVI в. были хорошо известны на архипелаге наряду с произведениями ал-Газали (ум. 1111), Ибн ал-‘Араби (ум. 1240), ал-Джили (ум. 1402) и ал-Бурханпури (ум. 1620), основывавшимися на более ранней традиции мистицизма ал-Джунайда (ум. 910). Имя ал-Джунайда также было известно и ранее как на Суматре, так и на Яве.

Среди малайско-индонезийских религиозных ученых (*улама*) было больше последователей учения *тарики* Шаттарийа. Одним из самых известных учеников ал-Кушаши и ал-Курани, распространившим учение Шаттарийа в Индонезии, стал ‘Абд ар-Ра’уф ас-Сингкили, или Теунгу ди Куала (1615–1693). Он родился на западном берегу Аче в местечке Сингкел, где и сейчас находится его могила, почитаемая как место захоронения одного из самых знаменитых *улама* и избранников Божьих (*ав-лийа*, ед.ч. *вали*) на архипелаге. ‘Абд ар-Ра’уф ас-Сингкили провел 19 лет на Ближнем Востоке. Год спустя после смерти ал-Кушаши, в 1660 г. он получил разрешение, или свидетельство о посвящении в братство (*иджаза*) Шаттарийа, от ал-Курани и был послан *халифа* братства Шаттарийа на Суматру. Вернувшись в 1661 г. в Аче, ас-Сингкили написал множество произведений, в которых придерживался концепции трансценденции Бога по отношению к его творениям, разработанной Хамзой Фансури (XVI–XVII вв.) и Шамс ад-Дином (ум. 1630), хотя его учение отличается стремлением к «серединному пути» в *тасаввуфе*. Ас-Сингкили отвергает также и идею противостояния, выдвинутую его предшественником ар-Ранири (ум. 1666).

Двенадцать его сочинений сохранились до настоящего времени. Среди них — *Мир’ат ал-туллаб* («Зерцало взыскующих») по *фикху*, *Сират ал-мустахим* («Прямой путь»), *Тарджуман ал-мустафид* («Полезное толкование») по толкованию Корана (*тафсиру*), *Кифайат ал-мухтаджин ила машираб ал-муваххидин ал-гайибин би вахдат ал-вуджуд* («Достаточное для нуждающихся в тайном учении для утоления жажды на пути *вахдат ал-вуджуд*») — комментарий к нескольким стихам Ибн ал-‘Араби, а также *Дака’ик ал-хуруф* («Тонкости букв») по *тасаввуфу*.

В двух последних сочинениях ас-Сингкили изложил свои взгляды по суфизму, придерживаясь концепции трансценденции Бога по отношению к его творениям и отвергая теорию *вуджудитов* об имманентности Бога в Его творениях, разработанную Хамзой и Шамс ад-Дином. Согласно учению ас-Сингкили, процесс творения вселенной начался, когда Бог созерцал сам себя, что привело к возникновению света Мухаммада (*Нур Мухаммад*). Из света Бог создал основные полюса (*ал-акйан ас-сабита*), или энергетические полюса вселенной, берущие начало во внешних полюсах (*ал-акйан ал-хариджийа*), сотворенные материально. Эти внешние полюса, хотя и являются эманацией Абсолютного бытия, все же не есть Бог. В целом учение ас-Сингкили изображает отношения между Абсолютным Бытием в виде руки и ее отражения, или тени. Рука практически неотделима от своей тени, но не тоже самое. Та-

⁵ Amir A. Sejarah Ringkas Aulia Allah al-Salihin. Syeh Burhanuddin Ulakan // Puitika Jurnal Humaniora. Padang, Augustus, 2001. h. 72–73.

⁶ Azra A. The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia Networks of Middle Eastern and Malay Indonesian Ulama in the 17th and 18th Centuries. PhD thesis. Columbia University. N. Y., 1992. P. 526–564.

ким образом, учение ас-Сингкили во многом проникнуто элементами пантеизма Хамзы Фансури и Шамс ад-Дина, но все же акцентировано на трансценденцию Бога во всех Его аспектах.

Одним из главных его трудов принято считать *'Умдат ал-мухтаджин ила сулук маслак ал-муфрадин* («Основы для вступивших на путь самоотречения»). В этом труде, традиционно разделенном на семь глав, ас-Сингкили приводит историю своей жизни, учение *тарики* Шаттарийа, включающее также описание *зикров* и *силсила тарики* Шаттарийа. Среди мусульман Суматры пользуется также большой популярностью его перевод Корана и комментарии к нему, основанные на труде ал-Байдави *Анвар ат-танзил* («Света ниспосланные») ⁷.

Ученику 'Абд ар-Ра'уфа из Минангкабау Бурхан ад-Дину принадлежит заслуга распространения учения *тарики* из Аче в Улакан во второй половине XVII в., откуда оно проникло вглубь по торговым маршрутам вплоть до Южного Агама и Кота Туа. Этот район стал известен под названием Емпат Ангат («четырёх высокопоставленных»), так как в Кота Туа проживали четверо известных шейхов Шаттарийа. Ученики *сурау* Шаттарийа получали полное исламское образование, большое внимание уделялось изучению *шари'ата*. Каждое *сурау* Шаттарийа имело свою специализацию, например, *сурау* Каманг специализировалось на *илму алат*, или изучении арабского языка, Кота Геданг — на *илму мантик маана*, или схоластическом богословии, а Кота Туа — на *илму тафсир*, или комментариях к Корану. Братство Шаттарийа отличалось от других прежде всего своим философскими взглядами, а именно собственной трактовкой учения о семи ступенях эманации Абсолюта (мал. *мартабат туджух*) ⁸. Это учение было сформулировано в начале XVII в. ал-Бурханпури (1545–1620) в его труде *ат-Тухфа* («Дар»). Кроме самого трактата ал-Бурханпури в Индонезии также было широко распространён написанный ал-Курани специально для ас-Сингкили комментарий на *ат-Тухфа*, интерпретирующий учение ал-Бурханпури с точки зрения более умеренного суфизма.

В этой связи интересно отметить, что многоликость была одной из характерных черт братства Шаттарийа, и пути его распространения различны. К примеру, на иной путь проникновения *тарики* Шаттарийа на архипелаг, непосредственно из Бенгалии, в виде учения, сильно окрашенного тантристскими элементами *вайшнава-сахаджа*, указывает исследователь малайской литературы В.И. Брагинский, предлагая вниманию анализ некоторых малайских письменных памятников главным образом ачехского происхождения ⁹.

Общей чертой различных мистических братств была фактическая организация их *сурау*. Интересно отметить, что с течением времени слово «*сурау*» в малайском языке приобретало различные смысловые оттенки: 1) молельня; 2) место проживания для неженатых юношей в матрилинейной системе народа минангкабау; 3) сельская школа для изучения Корана; 4) суфийский центр мусульманского образования под руководством шейха одного из суфийских братств. В настоящее время можно сказать, что это слово приобретает еще одно, новое значение — *scriptorium* (лат.), или хранилище рукописного наследия Западной Суматры. Особенно это актуально для тех *сурау*, которые сегодня не являются действующими центрами суфийской ритуальной практики, а сохранили только одну функцию хранения рукописей, как, например *сурау* в Лубук Ипух.

⁷ Iskandar T. Abdurrauf Singkel Tokoh Shatariyah (Abad ke-17) // Dewan Bahasa. Jl. IX, b. 5. Kuala-Lumpur, 1965.

⁸ Транслитерация малайских терминов дана в соответствии с их написанием и произношением в современном языке.

⁹ Braginsky V. The Science of Women and the Jewel: The Synthesis of Tantrism and Sufism in a Corpus of Mystical Texts from Aceh // Indonesia and the Malay World. Vol. 32. No. 93. L., 2004.

Большие *сурау* в высокогорных районах, получившие развитие в связи с именами определенных учителей, привлекали сотни учеников. *Сурау* такого типа могло иметь, по меньшей мере двадцать зданий, поделенных между учениками из различных географических областей, предпочитавших жить вместе в отдельном жилище, каждое из которых находилось под опекой *гуру*. Малые *сурау*, как правило, состоят из нескольких деревянных или каменных зданий на сваях, предназначенных для суфийской практики, проживания шейха и его семьи, а также для хранения рукописей. Можно выделить несколько типов хранения коллекций *китабов*: в отдельном деревянном или каменном доме (Лубук Ипук, Сурау Бару), в отдельном помещении внутри дома для ритуальной практики (*сурау* Пасебан), а также в стене или потолке (*сурау* Нурул Худа в Батанг Кабунг). Некоторые из них оборачиваются кусками материи, как это принято в ближневосточной традиции, а отдельные редкие выглядят как свитки. Современный вид малых *сурау* практически не претерпел никаких изменений за последние двести лет. Некоторые из них расположены около захоронения местного *вали*, как, например, Сурау Бару, расположенное возле мавзолея шейха *тарики* Шаттарийа Мухаммад-Насира, одного из легендарных *вали*, принимавшего участие в антиколониальной борьбе в XVII в.

Важно отметить, что до сегодняшнего дня в *сурау* братства Шаттарийа хранение, чтение и переписывание (*салинан*) рукописей на *джави* является как одним из элементов религиозных обязанностей (*ибадат*), так и частью мусульманского образования, кроме того, искусство переписывания носит магический характер как важный аспект суфийской ритуальной практики. Ныне единственным представителем и мастером этой рукописной традиции является Имам Маулана Абд ал-Мунаф Амин ал-Хатиб из *сурау* Нурул Худа в Батанг Кабунг (Табинг). В своей автобиографии (*Китаб Ривайат Хидуп Имам Маулана Абдулмунаф Амин ал-Хатиб* — «Жизнеописание Имама Мауланы Абд ал-Мунафа Амина ал-Хатиба», закончена 9 ноября 2002 г.) он сообщает, что родился 8 августа 1922 г. в Батанг Кабунг и в 1936 г. был посвящен в братство Шаттарийа (*бай ат*) шейхом Пасебан, тогда же началась и его деятельность как переписчика. Адат минангкабау выделяет писателей в особую группу общества — *'алим йо улама* (минанг.), в которой называется еще одна подгруппа — *ниник мамак* (минанг. дядя или тетя с материнской стороны, а также тот, кто вновь обрел родных на чужбине). К последней причисляет себя Имам ал-Хатиб в *мукадимах* к своему сочинению *Шех Бурхануддин Улакан*. В этом же сочинении ал-Хатиба приводится *силсила* братства Шаттарийа, о которой упоминалось выше. Ныне Имам ал-Хатиб является шейхом, или *буяа* (минанг. *biya* — аналог шейха), *тарики* Шаттарийа во главе *сурау* Нурул Худа в Батанг Кабунг (район Табинг близ Паданга), а также разветвленной сети *сурау* Западной Суматры, возглавляемых его учениками.

Началом творческой деятельности шейха ал-Хатиба можно назвать 1932 год, когда им было переписано первое сочинение — *Седжарах Рингкас Шех Мухаммад Насир (Шех Сурау Бару)* — «Краткая история Шейха Мухаммад-Насира (Шейх Сурау Бару)», оригинал которого утрачен во время пожара в *сурау* Пасебан. Об авторе этого труда ал-Хатиб не имеет сведений, однако современная исследовательница его творчества А. Амир предполагает, что его автором, вероятно, является шейх Пасебан, ученик и *халифа* Мухаммад-Насира¹⁰. Вторая копия была написана шейхом ал-Хатибом в 1991 г. В этом произведении повествуется об истории борьбы народа Минангкабау с голландцами в XVII в., т.е. времени, когда голландские колониальные власти укрепляли свои военные и торговые позиции на Западной Суматре. Во главе этой борьбы стоял шейх Мухаммад Насир, являющийся одним из четырех легендар-

ных фигур ислама на Суматре и почитаемый как *вали и шахид* (Шейх 'Абд ар-Ра'уф ас-Сингкили, Шейх Бурхан ад-Дин, Шейх Пасебан). В 1622 г. Мухаммад Насир, или Шейх Сурау Бару, вместе с Бурхан ад-Дином отправился в Аче, где также получил наставничество от шейха ас-Сингкили. Но, вернувшись в Паданг, он не был признан людьми и снова отправился в Аче, после чего поступил в ученики к уже ставшему известным шейху Бурхан ад-Дину. По окончании обучения он основал новое *сурау* в Кота Панджанг — Сурау Бару.

Помимо получения *иджаза* Шаттарийа Мухаммад Насир приобрел обширные знания в области толкования Корана (*тафсир*). В 1694 г. он был арестован голландцами и умер в тюрьме спустя год. Голландские власти держали в тайне место его захоронения, однако одному из его учеников оно было явлено во сне. И действительно, на этом месте в Бату Сингка были обнаружены его останки, которые были перенесены в Бинтунган Тингги, где был построен мавзолей. В настоящее время это место паломничества шейхов Шаттарийа. Возле мавзолея также находятся новое Сурау Бару и отдельное здание для хранения рукописей (фото 1).

В число трудов, переписанных и составленных шейхом ал-Хатибом, входят жизнеописания всех четырех суматранских избранников Божьих (*авлия*). Это еще три агиографических сочинения:

1. *Седжарах Рингкас Авлия Аллах ас-Салихин. Шех Бурхануддин Улакан* («Краткая история праведных избранников Аллаха. Шейх Бурхан ад-Дин из Улакана») — два списка 1932 и 1992 гг.

2. *Седжарах Рингкас Авлия Аллах ас-Салихин. Шех Абдурайуф (Шех Куала). Пенгембанг Агама Ислам ди Ачех* («Краткая история праведного избранника Аллаха шейха 'Абд ар-Ра'уфа (Шейх Куала). Распространение исламской веры в Аче»), 1993 г.

3. *Седжарах Рингкас Шех Пасибан ал-Шатари Рахимануллаху таала* («Краткая история Шейха Шаттарийа Пасебан, да пребудет с ним милость Аллаха»), закончена 19 октября 2001 г.

К этому же жанру можно отнести и одно из последних сочинений ал-Хатиба, представляющее собой сборник из 23 повестей (*хикайат*), или жизнеописаний избранников Божьих и пророков, — *Рисала Мав'изату-л-Хасанах* («Послание о прекрасных дарах чудесных пророчеств»), 1996 г. В 1976 г. в Паданге впервые вышло в свет печатное издание, содержащее тексты жизнеописаний трех *авлия* — Шейха 'Абд ар-Ра'уфа ас-Сингкили, Шейха Бурхан ад-Дина и Шейха Сурау Бару, под названием *Мубалигул Ислам* («Проповедники ислама»).

Из перечисленных выше агиографических сочинений важным источником по истории ислама на Суматре можно назвать сочинение, посвященное шейху Бурхан ад-дину как особо почитаемому представителю ислама на Западной Суматре. Именно ему принадлежит заслуга распространения *тарики* Шаттарийа в Улакане. Паломничество к месту его захоронения в мавзолее Улакана с целью прошения благодати (минанг. *балиау нан кирамат*) является важным элементом мусульманской ритуальной практики и, кроме того, стало особенностью местного ислама. Оно совершается каждый год в месяце Сафар. Паломники проводят возле места погребения сорок дней, ежедневно совершая пятикратную молитву. Семикратное паломничество в Улакан приравнивается к *хаджжу* (фото 2).

Вокруг мавзолея расположены несколько *сурау*, принимающие паломников на время *хаджа*, — Солок, Сиджунджунг, Паданг, Песисир Селатан. Таким образом, Улакан на время становится центром встречи приверженцев *тарики* Шаттарийа (минанг. *басапа*), а также ярмаркой книг и рукописей. Краткое жизнеописание шейха Бурхан ад-дина повествует о годах его обучения в Аче у шейха 'Абд ар-Ра'уфа ас-Сингкили, где он оставался в течение 30 лет (1622–1652), и его возвращении в Ула-

кан в качестве *халифа* ас-Сингкили. В нем также содержатся сведения по учению *тарики* Шаттарийа: правила посвящения в братство (*бай ам*), описание некоторых *зикров* и требований к тому, кто выбран на должность *халифа*. В этом же труде представлена полная *силсила* Шаттарийа. Учение *тарики* Шаттарийа излагается также в копии жизнеописания шейха 'Абд ар-Ра'уфа, переписанной шейхом ал-Хатибом в 1993 г. (см. выше). Кроме того, подробному рассмотрению доктрины Шаттарийа ал-Хатиб посвятил два своих собственных сочинения — *Мизан ал-Кулуб* («Весы сердца»), закончена 26 декабря 1989 г. и *Китаб ал-Таквим ваи-Ши'ам* («Книга об искусстве определения календарных дат и о соблюдении постов»), 1987 г.

Третье из вышеупомянутых ал-Хатибом сочинений повествует о жизни шейха Пасебан. До настоящего времени *сурау* Пасебан — это один из крупных действующих центров суфийской ритуальной практики на Западной Суматре, а также хранилище большого количества рукописей. Нынешний Буйа Пасебан Иньяк Адам является духовным преемником шейха Пасебан. Он возглавляет *сурау*, проводит суфийские ритуальные практики, осуществляет подготовку учеников на начальном этапе исламского образования, а также наставляет в начале суфийского «пути», хотя в приводимой в этом труде краткой *силсила* он не упоминается как *халифа* шейха Пасебан.

Шейх ал-Хатиб является также автором двух сочинений по истории ислама, одно из которых представляет собой практически единственный оригинальный источник по распространению и развитию ислама на Западной Суматре — *Китаб менеранган перкембанган агама ислам ди Минангкабау семенджак дахулу дари Шех Бурхануддин сампай кезаман кита секаранг* («История развития исламской веры в земле Минангкабау со времени Шейха Бурхан ад-Дина до наших дней»), 2004 г. Второй труд носит название *Китаб фадлилати-л-шухур (Менеранган седжарах Маулуднья Наби Мухаммад сав сампай хиджра ке Негери Медина)* — «Изложение истории Маулуда Пророка Мухаммада до хиджры в Медину».

В список произведений, принадлежащих перу шейха ал-Хатиба, входят как копии, так и его собственные сочинения. При этом необходимо отметить, что мусульманская рукописная традиция минангкабау является так называемой «открытой», т.е. переписчик отчасти имеет права автора, и переписывание осуществляется в вольной форме с возможными изменениями. Эта особенность отличает ее от других существующих сегодня в Индонезии рукописных традиций, например балийской. Кроме того, малайские исследователи литературы минангкабау обращают внимание на параллельное существование устной и письменной традиции, а именно на тексты, живущие как в рукописях, так и устно (*тамбо*). Множество рукописей на арабском и *джави* находятся также в частных коллекциях. В обществе минангкабау владение рукописями является знаком особого почета и уважения и указывает на высокое происхождение владельца.

Помимо шейха ал-Хатиба А. Амир в своей статье приводит имена еще двоих представителей искусства письма на *джави* (Дерам Х.К., ум. 1997, и Абдаллах Мухтар, ум. 2000), Оба они не являлись приверженцами братства Шаттарийа, но получили образование в *сурау* и относятся к так называемым «людям *сурау*» (мал. *оранг сурау*, минанг. *уранг сиак*)¹¹.

Жизнь и творчество Имама Мауланы Абд ал-Мунафа Амина ал-Хатиба не оставляют возможности поставить под сомнение его избранничество. Вклад шейха ал-Хатиба в развитие мусульманской духовной и рукописной традиции сложно переоценить, тем более что на сегодня он является ее единственным живым представите-

лем¹². В заключение хотелось бы подчеркнуть, что тот мистический дух ислама, составлявший в XVII в. интеллектуальное поле основных центров мусульманского мира, продолжает жить и сегодня в религиозных традициях Малайского архипелага.

Summary

I.R. Katkova

Muslim mysticism in Western Sumatra (oral and written tradition)

The present article deals with the Islamic manuscripts tradition in the region of Western Sumatra in Indonesia. During my field research work in the land of Minangkabau (Western part of Sumatra, Padang) in May, 2006, I had an opportunity to look at some collections of Malay Islamic and Sufi manuscripts written in Arabic and Arabic Malay (*Jawi*), mainly dated back to the 18th century. That is exactly the period of active Muslim penetration into this region by two branches of Sufi brotherhoods, namely Shattariyah and Naqshbandiyah. Until now, this region is under the religious influence, mostly of the Sufi brotherhood (*tariqah*) Shattariyah. In the course of my research work I have visited several Shattariyah *surau* or centers for Islamic studies guided by Sufi sheikhs (minang. *buya*), namely *surau* Paseban, Surau Baru, Nurul Huda and Lubuk Ipuh in Ulakan. Besides being the centers of Islamic and Sufi education, all *surau* are the so-called *scriptoria* or the places of preservation of Islamic manuscripts. One of them is still continuing the tradition of copying *Jawi* works which is almost on the edge of vanishing. The article narrates about one of the representatives of this tradition nowadays, Imam Maulana Abdulmunaf Amin al-Khatib (b. 1922), his life and activity as a Sufi writer and copyist. Moreover, it describes some aspects of Islamic historical tradition, the local cult of Muslim "saints" (*awliya*) and the modern situation, namely the role of *surau* in conservation of the collections of manuscripts and preserving the tradition of writing in *Jawi*.

¹² Данная статья написана автором в сентябре 2006 г., когда шейх ал-Хатиб был еще жив. 12 октября 2006 г. шейх 'Абд ал-Мунаф Амин ал-Хатиб скончался в Батанг Кабунге и похоронен около *surau* Шаттарийа, Нурул Худа.



Фото 1. Мавзолей Мухаммада Насира в Бинтунган Тингги. Сурау Бару



Фото 2. Мавзолей Бурхан ад-Дина в Улакане

А.Л. Федорин

К вопросу об истории ксилографирования канонических и исторических текстов во Вьетнаме

По мнению некоторых вьетнамских исследователей, первые буддийские каноны, размноженные ксилографическим способом, были изготовлены в столице древнего Вьетнама Луйлау еще в период «Северной зависимости» в I–III вв. н.э.¹ Кроме того, по данным одного из китайских авторов 50-х годов прошлого века, уже в III в. н.э. вьеты умели делать специальную бумагу для производства ксилографов и в 284 г. римские купцы приобрели несколько десятков тысяч листов этой бумаги. Это, конечно же, не так, поскольку в самом Китае бумага была изобретена лишь во II в. н.э., а первые доски для ксилографов появились в VIII в.² Достоверно известно только то, что в Дайвьете ремесло изготовления печатных досок и ксилографов с них появилось не позднее XI в., в XV в. было уже довольно развитым, в XVIII в. получило самое широкое распространение и достигло своего пика в XIX в.³

К сожалению, до нашего времени дошло не так уж много ксилографических изданий. В библиотечных фондах они составляют лишь 30% от всех документов, написанных иероглификой, причем самые ранние из них датируются периодом Реставрации династии Поздние Ле (после 1533 г.), а подавляющее большинство было отпечатано уже при Нгуенах (после 1802 г.). Более ранние произведения не сохранились, что, по мнению вьетнамских исследователей, обусловлено целенаправленной реквизицией всех ксилографических и рукописных книг местного производства во время оккупации Вьетнама войсками династии Мин (1407–1427)⁴, а также тяжелыми климатическими условиями в стране, неблагоприятными для длительного хранения как самих печатных досок, так и оттисков с них.

Первые летописные свидетельства производства ксилографов мы находим в «Полном собрании исторических записок Дайвьета» под 1299 г.⁵, но, без всяких сомнений, первые доски были вырезаны значительно раньше. Во всяком случае, уже в XI в. ксилографы буддийских канонов имели широкое хождение в стране, и, по-видимому, далеко не все были привезены из Китая. Первоначально изготовление ксилографов было тесно связано с буддизмом. Центрами книгопечатания стали буддийские пагоды или монастыри. Создание ксилографов считалось делом священным, и лица, в

¹ *Mai Hồng, Nguyễn Hữu Mui. Tìm hiểu nghề in của ta qua kho sách Hán Nôm (Май Хонг, Нгуен Хью Муй. Исследование по печатному делу в нашей стране на основании собрания книг на иероглифике) // TCHN. 1986. № 1. С. 43–55 (далее — Май Хонг, Нгуен Хью Муй 1986); Lê Quốc Việt, Cung Khắc Lược. Nghề in và đồ họa sách thời Nguyễn (Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Льюк. Издательское ремесло и книжные иллюстрации в эпоху династии Нгуен) // Thông báo Hán Nôm học năm 1998 (Сообщения по источникам на иероглифике за 1998 г.). Ханой, 1999. С. 481–498 (далее — Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Льюк 1999).*

² Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Льюк 1999. С. 484–485.

³ *Hoa Bằng. Kỹ thuật in loạt của ta thời xưa (Хоа Банг. Техника изготовления ксилографов в нашей стране в прежние времена) // NCLS. 1970. № 133. С. 52–55 (далее — Хоа Банг 1970).*

⁴ Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Льюк 1999. С. 485.

⁵ *Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета) // Библиотека Азиатского общества в Париже. Ксилограф SA.PD 2310 (далее — TT/SA.PD 2310). Основные анналы. Глава VI. С. 8а.*

этом участвующие, выполняли данную работу практически безвозмездно, лишь дважды в день получая бесплатное питание. При этом работали они весьма тщательно: известные нам более поздние ксилографы, отпечатанные в пагодах, всегда отличает высокое качество досок и отпечатков с них, особенно по сравнению с ксилографами, созданными позднее на продажу. Производство было основано на благотворительности, и прихожане помогали кто чем мог: деревом, бумагой, тушью, деньгами, продуктами или личным трудом⁶.

Во второй половине правления династии Чан (1225–1400) по мере укрепления позиций неоконфуцианства в стране возникает государственное производство ксилографов конфуцианских канонов, необходимых для организации процесса образования и подготовки к первым, еще редким и нерегулярным конкурсным испытаниям на выдвижение в чиновники. При династии Хо (1400–1407) ксилография как отдельная отрасль производства получила сильный толчок к развитию в связи с попыткой перехода к бумажным деньгам, которые также изготавливались ксилографическим способом. Тогда же отмечена первая зафиксированная в хронике попытка частного ксилографирования, естественно, она была связана с изготовлением фальшивых денег⁷.

Как уже отмечалось ранее, во время оккупации Минами Вьетнама китайцы в соответствии с указом императора приложили все силы к тому, чтобы реквизировать и вывезти в Китай книги и документы, оставшиеся от прежних вьетнамских династий, заменив их своими. Со своей стороны, изгонявший китайцев будущий основатель династии Поздние Ле (1428–1789) — Ле Лой в ходе войны требовал от своих соратников, чтобы любые распространяемые ими документы и книги, которые попадали в руки повстанцев, немедленно уничтожались. После освобождения новая вьетнамская династия Ле Шо (1428–1527) стремилась восстановить независимость и в этой сфере. В отличие от буддийских канонов, производство которых в эпоху правления династий Поздние Ли и Чан (1010–1400), больше тяготевших к буддизму, было массовым в силу массовости потребителя, конфуцианская литература, с учетом относительно более узкой потребности в тот период, скорей всего была в основном привозная; но и тогда собственные ксилографы основных конфуцианских произведений, по всей вероятности, уже существовали. Об этом свидетельствует информация об изготовлении в 1435 г. досок Четверокнижия — основы конфуцианских знаний. Это уже были «**новые доски**»⁸, т.е. до этого наверняка существовали и старые, вырезанные ранее. Затем в 1467 г. то же самое было сделано и для Пятикнижия⁹. Примерно тогда же в столице (уезд Куангдык) династия учредила мастерскую по изготовлению бумаги (*Таотъи кук*). В 1483 г. в храме Литературы было создано хранилище для печатных досок¹⁰. Речь несомненно шла уже о хранилище заготовок для чисто конфуцианских изданий (монастырское производство буддийских ксилографов при этом не прекращалось). Список официальных казенных конфуцианских изданий к 1484 г. был уже весьма широк: «Ежегодно в областях-фу за пределами [столицы] распространялись казенные книги, такие, как Четверокнижие, Пятикнижие, „Списки выдержавших экзамены“ (*Данг кхоа лук*), „Списки столичных экзаменов“ (*Хой тхи лук*), „Образцовая литература Нефритового зала“ (*Нгок дьонг ван фам*), „Полное исследование литературы“ (*Ван хиен тхонгкхао*), „Избранная литература“ (*Ван туен*), „Основа и частности“ (*Кьонгмук*)¹¹, а также книги по медицине...»¹².

⁶ Хоа Банг 1970. С. 53.

⁷ TT/SA.PD 2310. Основные анналы. Глава VIII. С. 35b.

⁸ Там же. Глава XI. С. 33b–34a.

⁹ Там же. Глава XII. С. 34a.

¹⁰ Там же. Глава XIII. С. 34a.

¹¹ Скорее всего, речь идет о *Ганьму* Чжу Си.

¹² TT/SA.PD 2310. Основные анналы. Глава XIII. С. 39a.

К XV в. относится и легенда об основателе профессии (*тханьхоанге*) изготовителей ксилографических досок и резчиков текста Лыонг Ны Хоке. Получивший в 1442 г. высокую ученую степень *тхамхоа* и дошедший в должности до цензора, он, будучи дважды послом в Китае, сумел собрать информацию о технологии производства досок и передал ее своим односельчанам из общин Хонглюк и Лиеучанг (или Лиеутянг, на территории современного уезда Тылок провинции Хайхынг¹³). В дальнейшем жители упомянутых общин стали специализироваться на этом, передавая опыт из поколения в поколение¹⁴. Эта легенда несомненно связана с появлением третьего (помимо монастырского и государственного) вида производства ксилографов — частного, который в дальнейшем стал наиболее распространенным и оставил после себя наибольшее количество памятников.

Начиная с XV в. производство конфуцианских ксилографов во Вьетнаме стало носить государственно-частный характер. В целом работа по подготовке таких изданий была трудоемкой. В рамках государственных программ ею всегда руководил один из высокопоставленных чиновников, приближенных к императору, а позднее — к правителю-*тюа*. Конкретными делами в этой сфере занималось специализированное учреждение-*зям* Чунгтхы (Секретариат). Обязанность составления «макетов» была возложена на секретарей внутренних служб (*чи тхи ной тхы та*). Потом этот «макет» проверяли еще четыре инстанции и, наконец, его передавали «частникам», например в уже упомянутые общины Хонглюк и Лиеучанг, непосредственно для изготовления досок и отпечатков с них¹⁵. По всей вероятности, уже тогда ремесленники этих общин имели доступ к хранилищам готовых досок и могли с разрешения властей изготавливать дополнительные (помимо государственного заказа) экземпляры официальных ксилографических изданий на продажу, как это продолжало происходить в XIX в.¹⁶ Кроме того, у них несомненно были собственные комплекты досок для производства, официального или неофициального, популярных изданий. Об этом свидетельствует указ, обнародованный в конце правления династии Поздние Ле, запрещающий изготовление досок для тиражирования буддийских и даосских текстов, а также литературных произведений, не получивших официального одобрения властей¹⁷. То есть фактически речь шла о введении цензуры, элементы которой, впрочем, можно выявить и в более раннее время, при династиях Поздние Ли и Чан (1010–1400)¹⁸.

Подлинный расцвет производства ксилографов пришелся на первую четверть XIX в. Выйдя из тяжелейших междоусобных войн и столкнувшись с массой проблем, связанных с необходимостью полного переустройства страны, новая династия Нгуен (1802–1945) на первых порах существенно ослабила контроль за производством и распространением печатной продукции, что, впрочем, не исключало собственной активности императорского двора в этой сфере. Книги по государственному заказу начали создавать уже при *Зя-лонге*. Так, в 1809 г. он приказал перенести на печатные доски и распространить в стране привезенный из Китая учебник «Разъяснение смыс-

¹³ *Đình Xuân Vịnh. Sổ tay địa danh Việt Nam (Динь Суан Винь. Справочник географических названий Вьетнама)*. Ханой, 1996. С. 260, 312.

¹⁴ *Ngô Đức Thọ. Các nhà khoa bảng Việt Nam (Нго Дык Тхо. Лауреаты конкурсов во Вьетнаме) (1075–1919)*. Ханой, 1993. С. 80; *Lương đại vương (Великий выонг [из рода] Лыонг)* // Библиотека Института иероглифического письма в Ханое. Рукопись Vhv.1845.

¹⁵ Хоа Банг 1970. С. 54.

¹⁶ *Tạ Ngọc Liên. Mấy nét về vai trò, đặc điểm của nho giáo thời Nguyễn nửa đầu thế kỷ XIX (Та Нгок Лиен. О роли и особенностях конфуцианства при династии Нгуен в первой половине XIX в.)* // NCLS. 1993. № 271. С. 32–36 (далее — Та Нгок Лиен 1993); *Khâm định Đại Nam hội điển lệ (Высочайше утвержденный свод законов Дайнама)*. Т. 15. Хуэ, 1992. С. 503 (далее — Дайнам хой диен ле 1992).

¹⁷ Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Лыок 1999. С. 490.

¹⁸ Май Хонг, Нгуен Хыу Муй 1986. С. 45.

ла *Дасюэ*» (*Дай хок зиен нгиа*)¹⁹. Не прекратилась и издательская деятельность храмов и монастырей²⁰. В некоторых она была чрезвычайно интенсивна: каталог ксилографов одного только храма Нгокшон в Ханое насчитывает 241 наименование изданий²¹. Кроме того, ослабление цензуры, а также острая потребность в литературе с учетом возобновления конкурсных испытаний (пока, правда, только на провинциальном уровне) дали толчок деятельности многочисленных частных издательств (*дыонги*, *дану* или *хиеу*) в самых различных частях страны. Судя по перечню сохранившихся до наших дней ксилографов этого периода, таких заведений насчитывалось не менее 318. Некоторые из этих издательств были организованы весьма известными литераторами того времени в первую очередь для тиражирования и продажи собственных произведений (Ле Мау Киен в Тхайбине, Буй Хуи Бить, Данг Хуи Чы и Нгуен Ван Шиеу в Ханое, Као Суан Зук в Нгеане²²), другие — непосредственно ремесленниками в общинах (а это были не только Хонглук и Лиеучанг), где изготовлялись книжные доски (их квалификации хватало, чтобы осуществить все операции, необходимые для производства ксилографов, начиная от написания иероглифов на «макете» и до переплета в книги готовых оттисков)²³. Наконец, третьи были созданы государственными чиновниками династии, и, как считает Нгуен Тхи Зыонг, не только с согласия, но и по поручению центральных властей. Известно о двух таких издательствах: одно было в Ханое и управлялось Нгуен Ба Кхоа, другое было создано в провинции Хайзыонг военным губернатором этой провинции Чан Конг Хиеном.

Собрать информацию о личности Нгуен Ба Кхоа мне не удалось, а вот о жизни и деятельности Чан Конг Хиена написано немало²⁴. Уроженец провинции Куангнгай Чан Конг Хиен (? — 1817) был выходцем из семьи потомственных конфуцианцев, однако не успел закончить свое образование из-за ранней смерти отца. Во время восстания Тайшонов он активно выступил против повстанцев, пытаясь собрать ополчение из горцев, причем в тех провинциях, где позиции Тайшонов были особенно сильны (Биньдинь, Куиньон, Биньтхуан). Эти войска были рассеяны лично руководителем восстания Нгуен Ван Няком. Чан Конг Хиен был вынужден бежать и в 1793 г. присоединился к будущему императору Нгуен Фук Аню. Занимая средние командные должности, он вплоть до 1802 г. успешно участвовал во многих сражениях и после окончательной победы получил высокий пост военного губернатора одной из самых важных и густонаселенных провинций дельты Красной реки — Хайзыонг, жители которой отличались помимо всего прочего устойчивой оппозицией к центральной власти еще со времен падения династии Мак (1593 г.). И здесь успех его деятельности вплоть до смерти в 1817 г. был неоспорим. К его заслугам в официальной биографии отнесены помощь голодающим из-за стихийных бедствий и неурожая, которая спасла тысячи жизней, а также строительство дамбы на побережье, что позволило ввести в сельскохозяйственный оборот более 8 тыс. *мау* заливных земель.

¹⁹ Та Нгок Лиен 1993. С. 32–33.

²⁰ *Nguyễn Thị Dương*. Hải học đường — một nhà in sách nổi tiếng đầu thời Nguyễn (*Нгуен Тхи Зыонг*. Дыонг Хайхок — знаменитое книжное издательство начала правления династии Нгуен) // *Thông báo Hán Nôm học năm 1997* (Сообщения по источникам на иероглифике за 1997 г.). Ханой, 1998. С. 91–97 (далее — Нгуен Тхи Зыонг 1998).

²¹ *Vương Thị Hương*. Danh mục sách Hán Nôm in tại đền Ngọc Sơn, Hà Nội (*Выонг Тхи Хыонг*. Перечень книг на иероглифике, изданных в храме Нгокшон в Ханое) // *TCHN*. 2000. № 42. С. 89–96.

²² Нгуен Тхи Зыонг 1998. С. 91–92.

²³ Ле Куок Вьет, Кунг Кхак Льюк 1999. С. 490.

²⁴ *Đại Nam liệt truyện* (Биографии деятелей Дайнама). Т. 2. Тхуанхоа, 1993. С. 285–289 (далее — Дайнам лиет чуен 1993); Нгуен Тхи Зыонг 1998; *Nguyễn Thị Dương*. Hải Học đường và việc in sách đầu thế kỷ XIX (*Нгуен Тхи Зыонг*. Дыонг Хайхок и книгоиздание в начале XIX в.) // *NCLS*. 1999. № 303. С. 59–63; *Nguyễn Thị Lâm*. Về các văn bản của tác phẩm «Hải Dương phong vật chí» (*Нгуен Тхи Лам*. О списках произведения «Географическое описание Хайзыонга») // *TCHN*. 2004. № 64. С. 13–19.

К сожалению, в биографии этого деятеля его занятиям, связанным с книгоизданием, уделено не так уж много места. Сказано буквально следующее: «[Чан Конг] Хиен любил литературу. В свободное время он, много путешествовавший по воде и суше, составил на родном языке сочинение, названное „Водные и сухопутные маршруты Дайвьета“. Также приказал чиновникам областей-фу и уездов подробно описать горы, реки, достопримечательности и занятия населения в провинции, где он служил, и составил „Географические записки о Хайзыонге“²⁵. Кроме того, купил полные комплекты исторических работ, таких, как *Ганьму* Чжу Си, приказал *докхоку* (уполномоченному по образованию) Нгуен Тхэ Чунгу и его помощникам из числа лауреатов провинциальных конкурсов исправить их, назвав это „Переводами основных мест из великой истории“, также тщательно отобрать литературные работы победителей всех четырех испытаний [на столичных конкурсах] времен династии Ле и передать для печати и распространения. Построил слева от крепости здание, названное *дыонг* Хайхок, чтобы хранить печатные доски, которые потом были отправлены в столицу в школу Сынов отечества»²⁶. К издательской деятельности Чан Конг Хиен привлек большое количество образованных людей-*шифу*, многие из которых остались не у дел после прихода к власти династии Нгуен. Среди них стоит отметить бывших учеников школы Сынов отечества в Ханое Буй Зань Тяна и Буй За Ши, бывших школьных учителей Фонг Кока и Чан Хуи Фака (1754–1833 или 1834) и др.; последний (он был основным автором географического описания Хайзыонга) сделал потом блестящую карьеру. Именно эти люди разыскивали сохранившиеся печатные доски или отпечатки с них, годные для воссоздания подобных досок традиционными методами.

Важно отметить, что вновь издаваемые ксилографы *дыонга* Хайхок в основном были посвящены двум темам — стихотворные произведения и материалы, необходимые для подготовки к сдаче конкурсных испытаний. Вполне очевидно, что в первую очередь печатались произведения наиболее популярные у читающей публики того времени, и, таким образом, по всей вероятности, одной из целей создания подобных предприятий было банальное получение дохода. Подтверждением этому может служить история еще одного аналогичного заведения — *дыонга* Чичунг, созданного в 1869 г. известным вьетнамским литератором, оставившим после себя более 1200 стихотворений, — Данг Хуи Чы (1825–1874). В число принадлежавших ему предприятий, к тому же созданных одновременно и расположенных в одном и том же месте в г. Ханое, помимо издательства входили оптовые магазины по продаже (в том числе и на экспорт) соли, лаковых изделий, декоративных лиан и даже первая во Вьетнаме фотомастерская²⁷. Косвенным подтверждением того, что ксилографы книг во Вьетнаме в XIX в. представляли существенную ценность, являются многочисленные случаи их воровства провинциальными чиновниками, во всяком случае при императоре *Минь-манге* (1820–1840)²⁸.

Но вернемся к издательству Чан Конг Хиена — *дыонгу* Хайхок. Доски для ксилографов этого издательства заказывали у знаменитых резчиков общин Хонглюк и Лиентянг, благо эти общины располагались в той же провинции Хайзыонг и косвенно подчинялись хозяину издательства. Ксилографы *дыонга* Хайхок отличает очень высокое качество, крупные, четко вырезанные иероглифы. Наиболее активно *дыонг*

²⁵ *Trần Huy Phúc*. Hải Dương phong vật chí (Чан Хуи Фак. Географическое описание Хайзыонга) // Библиотека Института иероглифического письма в Ханое. Ксилограф А. 882.

²⁶ Дайнам лиет чуен 1993. С. 289.

²⁷ *Đặng Huy Trứ* — con người và tác phẩm (Данг Хуи Чы — человек и произведения). Хошимин, 1990; *Phạm Tuấn Khánh*. Một bài văn của Đặng Huy Trứ (Фам Туан Кхань. Еще одно произведение Данг Хуи Чы) // NCLS. 1990. № 248. С. 69–75; *Tào Trang*. Đặng Huy Trứ và nhà in Trí Trung đường (Тао Чанг. Данг Хуи Чы и издательство-*дыонг* Чичунг) // TCHN. 1999. № 41. С. 37–41.

²⁸ Дайнам хой диен ле 1992. С. 503.

Хайхок действовал во втором десятилетии XIX в. Доски самого раннего из сохранившихся ксилографов, произведенных здесь, датируются 1811 г., большая же их часть была вырезана в 1814 г. До настоящего времени сохранились не менее 12 ксилографов *дыонга* Хайхок. Кроме уже упомянутых это *Зань тхи хоп туен* («Избранные произведения знаменитых поэтов»), *Хайхок зань тхи туен* («Избранные произведения знаменитых поэтов, изданные Хайхоком»), *Зань фу хоп туен* («Избранные знаменитые стихи в жанре фу»), *Хоанг Ле ынг те тхи* («Стихи, составленные на конкурсах „те“ при императорах Ле»), *Шы тап тоан иеу* («Сборник основного из истории [Китая]») и др. Поражает объем проделанной работы по изданию этих ксилографов. Так, чтобы издать *Шы тап тоан иеу* пришлось вырезать 7662 печатные доски, *Зань фу хоп туен* — 1296 досок и т.д. А ведь сделано это было за каких-то 10 лет!

В 20-х годах XIX в. государственная монополия на производство канонической литературы была восстановлена. Все экземпляры подобных ксилографов (включая государственную историю) и печатные доски для их производства было предписано немедленно отправить в школу Сынов отечества в новую столицу страны — г. Хуэ. Одновременно была развернута кампания по уничтожению всех «крамольных» исторических работ XVIII в., превозносивших дом Чиней и критиковавших дом Нгуенов, и прошла она весьма успешно. Производить частным образом печатные доски для воспроизводства официальных канонов было категорически запрещено, однако это не закрывало доступ к этим произведениям: с согласия чиновников любой желающий мог получить необходимое количество отпечатков этих работ, передав в государственную «типографию» — мастерскую-*кук* Антхы бумагу и тушь в нужном объеме. Кроме того, эта литература по-прежнему распространялась бесплатно через чиновников государственной системы образования и конкурсных испытаний. Вся работа по подготовке, производству и распространению как старых, так и вновь создаваемых ксилографов этого рода была сосредоточена в едином издательстве при школе Сынов отечества (1820–1909)²⁹, в рамках которого и были созданы печатные доски всех огромных по объему исторических трудов времен династии Нгуен, включая государственные хроники. Количество производимых ксилографов существенно выросло, при этом процедура их создания упростилась. Если ранее на подготовительной стадии (до изготовления досок) в ней участвовало 36 человек, то в XIX в. лишь 17. При этом в большинстве случаев вообще перестали указывать, кто и когда вырезал доски.

Монополизация производства определенной части ксилографов государством нанесла некоторый урон частным издательствам, но не слишком сильный. Оставались не запрещенными к ксилографированию «частниками» литературные произведения (в первую очередь поэзия), а также вспомогательные учебные пособия для подготовки к сдаче конкурсных испытаний. В Ханое производство подобной продукции концентрировалось на улицах Хангчонг, Ханггай и особенно Хангхай. Последние из этих специализированных заведений в начале XX в. своими глазами видели некоторые вьетнамские историки 70-х годов.

Выпуск литературы по-прежнему был самым тесным образом связан с проведением конкурсных конфуцианских экзаменов, поэтому, несмотря на то что при французах появилось современное книгопечатание, это ремесло продолжало процветать вплоть до отмены подобных испытаний в начале XX в.

Кроме того, частные издательства изготовляли ксилографы различных сказок, занимательных историй, китайских и вьетнамских повестей, романов и пьес на *ханване* и *номе*: в деревне эти языки по-прежнему знали лучше, чем *куокныгы*. Качество этих ксилографов как по форме, так и по содержанию, было относительно низким.

Еще одним направлением деятельности частных издательств было изготовление заказных работ, например когда ученики хотели увековечить произведения своих учителей, не взирая на расходы. Так на свет появились ксилографы стихов Фам Куи Тхита и географии Нгуен Ван Шиеу, сохранившие их для потомства. К подобным же работам можно отнести и книжную серию вьетнамских буддийских текстов (*Вьетнам фат диен тунг шан*), доски для печатания которой были сделаны по заказу Французской школы Дальнего Востока уже в XX в.³⁰

Прекращение производства ксилографов происходило постепенно, и главный удар по этому ремеслу, безусловно, нанесла отмена традиционных конкурсных испытаний в 1919 г. Частное производство ксилографов возникло, чтобы обслуживать в первую очередь сформировавшуюся систему государственных экзаменов, и фактически перестало существовать вместе с исчезновением этой системы.

Список сокращений

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

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

Summary

A.L. Fedorin

On the study of the history of canonical and historical texts' xylography in Vietnam

The craft of engraving wood plates and making prints (xylography) appeared no later than in the 11th century. In the 15th century this craft was already well developed, in the 18th it became wide spread. With its peak in the 19th century, in the 20th century it vanished. This way of making copies of historical and canonical Confucian texts appeared no later than in the end of the Chan dynasty's rule (1255–1400), and developed along with the consolidation of Confucianism in the country, as well as with the establishment of the system of holding state official positions on the basis of a contest. Almost from the very beginning xylographs were the responsibility of both the state and craftspeople. The future texts were prepared by the corresponding state institutions under the supervision of high authorities, but engraving wood plates and making prints was carried out by particular craftsmen communities, which could also print and sell extra copies in order to get profit. In the beginning of the 19th century, when the Nguyen dynasty (1802–1945) came to power, printing such texts fully became the prerogative of private individuals, although under the control of the state. During the time of the rule of the emperor *Ming-mang* (1820–1840), the monopoly on preparing texts of historical chronicals and Confucian canons returned to the state. Still this kind of literature remained available to readers and its turnover on the market was not prevented.

³⁰ Май Хонг, Нгуен Хыу Муй 1986. С. 44.

И.В. Зайцев

**Арабские, персидские и тюркские рукописи
и документы московских собраний:
итоги и перспективы изучения***
(опыт справочно-библиографического указателя)

Собирание восточных рукописей в Москве имеет давнюю и богатую историю. Однако, к сожалению, эта сторона московского востоковедения остается до сих пор изученной крайне слабо¹. Ниже предпринята попытка обобщить имеющиеся печатные сведения об арабских, персидских и тюркских рукописях в собраниях г. Москвы.

Несохранившиеся и перемещенные собрания

Еще В.А. Гордлевский указывал на наличие какого-то рукописного собрания у преподавателя арабского языка в Московском университете, одного из первых московских османистов Н.Г. Коноплева (умер в 1855 г.), однако не знал, где оно находилось².

Два собрания сохранились частично (а частично были перемещены) — **коллекции В.В. Вельяминова-Зернова и Лазаревского института восточных языков** (подробнее см. в характеристиках арабского собрания РГБ и арабского, персидского и тюркского собраний МГИМО (У) МИД).

Коллекция арабских и тюркских рукописей А.Е. Крымского. Выдающийся востоковед А.Е. Крымский, в равной степени принадлежащий украинской и русской культурам, долгое время прожил в Москве. Его деятельность была связана с Лазаревским институтом. Отдельные арабские рукописи из его собрания описывались или упоминались³. Судя по письмам А.Е. Крымского из Ливана, у него были «арабские

* Впервые статья опубликована в 2002 г. См.: *Зайцев И.В.* Арабские, персидские и тюркские рукописи московских собраний: итоги и перспективы изучения // *Orientalistica Juvenile: Сборник статей аспирантов и молодых сотрудников ИВ РАН. Вып. III (Sub Specie Turcologiae)*. М., 2002. С. 86–115. Данный вариант существенно дополнен и расширен. Исследование проводилось при финансовой поддержке РГНФ (проект 04-01-00181) и ACLS.

¹ См., например, едва ли не единственное указание на существование в Москве крупных коллекций исламских манускриптов: *Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки*. Кн. 1. М., 1987. С. 11–12.

² *Гордлевский В.А.* Замечания на «Пословицы крымских татар», изданные П.А. Фалевым. Отд. оттиск ЗВОРАО. Т. XXV. Пг., 1921. С. 41[129]. О Н.Г. Коноплеве см.: *Стариков А.А.* Восточная филология в Московском университете (А.В. Болдырев и П.Я.Петров) // *Очерки по истории русского востоковедения*. Сборник III. М., 1960. С. 157–158.

³ См., например, описание А.Е. Крымским и М.О. Аттая двух рукописей (ДВ. Т. III. Вып. 1. М., 1907. С. 23–33); *Чирков Г.В.* Два любопытных арабских документа (к истории внутреннего быта восточных христиан) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. Под ред. Н.А. Янчука. М., 1900. С. 254–264; *Олесницкий А.А.* О неисследованном, старейшем списке путешествия Антиохийского патриарха Макария 1654 года. Из рукописного собрания А.Е. Крымского // ДВ. Т. IV. Юбилейный выпуск, посвященный, по случаю 25-летия существования Восточной комиссии, ее председателю-основателю академику Ф.Е. Коршу. М., 1913. С. 1–14.

рукописи времен Крестовых походов»⁴. О судьбе некоторых арабских рукописей из собрания А.Е. Крымского имеется литература⁵. Тюркских манускриптов в собрании было, вероятно, меньше. На заседании Восточной комиссии МАО 30 марта 1907 г. А.Е. Крымский представил приобретенную им грамоту султана Махмуда II 1230 г.х. (1814 г.) относительно повинностей, найденную на Украине. По мнению А.Е. Крымского, она могла быть привезена туда с турецкой войны каким-нибудь офицером⁶.

Восточная комиссия императорского Московского археологического общества обладала собственным собранием манускриптов, которое постоянно пополнялось. В 1896 г. М.О. Аттая описал на заседании Восточной комиссии арабский рукописный сборник Абдуллы Ибн Фазла (перевод Псалтыри) XV в. Тогда же М.О. Аттая и Мирза Абдулла Гаффаров разобрали и перевели султанские турецкие грамоты (1726–1821), доставленные с Кавказа г. Куиковым от жителя Армавира Касполета Дохполовича Улагая⁷. Было постановлено напечатать эти документы. Замечательный историк Крыма Ф.Ф. Лашков пожертвовал обществу ярлык крымского хана Селим-Гирея Мустафе-аге о подтверждении ежегодного пожалования последнему бочки молдавского мёда (1104 г.х. — 1692/93 гг.)⁸. М.О. Аттая постоянно разбирал поступавшие в Общество манускрипты, докладывая о них на заседаниях Восточной комиссии, например о двух арабских рукописях, привезенных с Кавказа М.М. Ковалевским (различные изложения ал-Мухаррира, арабско-черкесская рукопись И.Ш. Анисимова). Доклад о рукописи XVI в. того же М.М. Ковалевского — «Разъяснение веры» Али б. Атая Ульвана со стихами Ибн Хабиба и пр. сделал Г.А. Муркос⁹.

Собрание Георгия Абрамовича Муркоса¹⁰: Есть сведения об одной рукописи его коллекции¹¹. Сведения о второй — трактате арабского литератора, журналиста и политика Ризкаллы Хассуна *حسن اللثام عن الاسلام* — сохранились в письме А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому от 5 мая 1932 г.¹².

⁴ *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. 1896–1898. М., 1975. С. 279.

⁵ *Рыбалкин В.С.* Собрание арабских рукописей Центральной научной библиотеки (ЦНБ) АН УССР // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1976–77. М., 1984. С. 163; Каталог арабских рукописей Центральной научной библиотеки АН Украинской ССР им. В.И. Вернадского. Историческая справка, описание рукописей, указатели А.В. Савченко. Киев, 1989; *Крачковский И.Ю.* Отчет о командировке в Киев летом 1925 года // Известия АН. Серия 6. Пг., 1925 (Приложение к протоколу XIV заседания ОИФ АН 4 ноября 1925 г.). С. 90–92.

⁶ См.: ДВ. Т. III. Вып. 1. М., 1907. С. 35.

⁷ ДВ. Т. II. Вып. 2. М., 1901. С. 134, 136–137. Крымский в письмах упоминает о пергаменной сирийской рукописи VI в. (отрывки трех сирийских евангелий VII–IX вв.), которая уже к декабрю 1896 г. переправлена была через кн. А.А. Гагарина в МАО (см.: ДВ. Т. II. Вып. 2. С. 94–101, 134). В октябре 1896 г. в Бейруте зам. генерального консула России кн. А.А. Гагарин подарил А.Е. Крымскому какую-то «старую сирийскую рукопись» — ту же самую (см.: *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. С. 35, 65, 99, 297).

⁸ ДВ. Т. II. Вып. 2. М., 1901. С. 155. Этот ярлык обнаружен мною в Архиве РАН в фонде В.А. Гордлевского. См.: *Зайцев И.В.* «Пропавшая грамота» (ярлык крымского хана Селим-Гирея Мустафе-аге 1693 г.) // Тюркологический сборник 2006. М., 2007. С. 174–182.

⁹ ДВ. Т. II. Вып. 2. М., 1901. С. 189. См.: Арабские рукописи Института востоковедения АН. Краткий каталог. Под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1. М., 1986. С. 383 (№ 8731).

¹⁰ Г.А. Муркос (1846–1911) — арабист, профессор Специальных классов Лазаревского института восточных языков, член Восточной комиссии Московского археологического общества. Родился в Дамаске, первоначальное образование получил в Греции, окончил СПб. Духовную семинарию и факультет Восточных языков СПб. Университета. Профессор Специальных классов Лазаревского института, где преподавал до 1900 г.

¹¹ См.: *Муркос Г.А.* О речах, приписываемых халифу Али (по рукописи начала XVIII столетия) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. Под ред. Н.А. Янчука. М., 1900. С. 241–253.

¹² См.: Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997. С. 206. Это, по всей видимости, то же сочинение, что и *حسن اللثام عن الاسلام* (см.: Арабские рукописи Института востоковедения АН. С. 466 (№ 9949)).

Приток рукописей с арабского Востока в Москву в XIX — начале XX в., вероятно, не был постоянным. Однако время от времени арабские рукописи поступали в различные учреждения города, прежде всего это было связано с деятельностью Велико-го князя Сергея Александровича — московского генерал-губернатора и председателя Императорского Православного Палестинского общества. Поток писем из Сирии и Ливана в канцелярию московского генерал-губернатора не прекращался, а иногда присылались не только панегирики, но целые книги. Приведем несколько примеров. Так, 29 августа 1898 г. некий Джурджи Мас'ад из сирийского Триполи написал Сергею Александровичу письмо с просьбой посодействовать в издании его труда «Свидетельства Ветхого и Нового Завета», рукопись которого также была выслана¹³. В декабре того же года (28 числа) Михаил б. Ханна Грайеб из Сирии написал в Россию два письма — великому князю Сергею Александровичу и императору Николаю II, а к ним приложил рукопись: «Евангелие от Марка от начала до конца 16 глав. Уписано менее чем на 2 страницах малого формата. После текста Евангелия написано: „Писал это Святое Евангелие Михаил, сын Ивана Грайэб, православный сириец из города Триполи в знак горячей молитвы за здоровье Его Императорского Величества, опоры Христианской церкви и столпа православия, Великого Государя Николая Второго, Царя всей России, по поводу наступления 1899 нового года“»¹⁴.

Традиции восточной археологии в Москве надолго прервались после роковых событий октября 1917 г. Катастрофические потери культурных ценностей, в том числе книжных и рукописных богатств, привели к почти полному упадку собирания и изучения восточных рукописей в Москве¹⁵.

Страстным собирателем персидских рукописей был выпускник Лазаревского института (с 1918 г. он некоторое время был и библиотекарем Института), иранист **К.И. Чайкин**. За годы работы в середине 20-х годов XX в. в качестве переводчика в Иране он приобрел небольшое, но очень ценное собрание персидских манускриптов. К сожалению, собрание это ныне частью утрачено, а частью разрознено (несколько рукописей после смерти К.И. Чайкина перешло к А.А. Старикову, а от него в 1962 г. в фонды АН Таджикистана; несколько было приобретено Б.Н. Заходером). Среди его рукописей были «Тарих-и Систан», «Фарханг-и Джахангири», «Маджма ал-Фурс», два дивана Хакани, диваны стихов восьми поэтов, Диван-и Муиззи, Диван-и Сузани, сборник стихов Бухаран, Диван-и Йагма, «Хиджаб-нама», «Шахрияр-нама», «Барзу-нама»¹⁶.

В конце 20-х и особенно в 30-е годы советское правительство начинает активно продавать накопленные в России сокровища на международных аукционах. В поле зрения попали ценные латинские и византийские рукописи, а также восточные манускрипты¹⁷. В 1931 г. специально созданное для книготорговли всесоюзное объединение «Международная книга» издает каталог «Восточные рукописи»¹⁸. В каталоге,

¹³ См.: ЦИАМ, ф. 213, оп. 1, д. 1009, л. 9.

¹⁴ См.: ЦИАМ, ф. 213, оп. 1, д. 1054, л. 2–2об.

¹⁵ О том, как в послереволюционной Москве гибли книги, ценнейшие рукописи и документы, какие редкости можно было купить за бесценок, см., например: *Осоргин М.А.* Книжная лавка писателей // НН. 1989. № 6. С. 124–131; *он же.* Как мы торговали // Там же. С. 131–132.

¹⁶ См. реконструкцию собрания К.И. Чайкина и описание его фонда в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН (ф. 103) в: *Борщевский Ю.Е.* Рукописное наследие Константина Ивановича Чайкина // НАА. 1984. № 4. С. 65, 66, 68–72.

¹⁷ См.: *Вздорнов Г.* Славянские рукописи Фекулы // НН. 1991. № VI. С. 140.

¹⁸ *Берков П.Н.* История советского библиофильства (1917–1967). М., 1971. С. 74. По другим данным, каталог восточных рукописей (второй выпуск антикварного каталога № 64) был выпущен «Международной книгой» в 1935 г., см.: *Вздорнов Г.* Славянские рукописи Фекулы. С. 144, примеч. 6. О распродажах ценностей из СССР см.: *Савицкий П.Н.* Разрушающие свою Родину (Снос памятников искусства и распродажа музеев в СССР). Берлин, 1936; *Мосякин А.Г.* Антикварный экспортный фонд // НН. 1991. № I–III. С. 35–48.

составленном крайне безграмотно, с большим количеством ошибок (перепутаны примечания, названия работ и их авторы, отсутствует оригинальный текст начала рукописей после вводных фраз и проч.) были перечислены представленные к продаже персидские манускрипты XVI–XIX вв. (в основном очень хорошо известных авторов — Руми, Хафиза, Бедиа, Джами, Саади, Фирдоуси, Хондемира, Мирхонда и др., хотя были и уникальные)¹⁹, арабские (Коран в большом количестве списков, его части, молитвенники, сочинения по фикху и др.)²⁰ и несколько тюркских (три списка «Пятерицы» Навои и ее части в довольно поздних списках)²¹. Издание было даже снабжено пятью фотографическими снимками рукописей. Мне неизвестно, из каких (московских?) коллекций происходили эти списки, были ли они проданы и какова их дальнейшая судьба.

Неменьший урон понесло московское востоковедение вообще и восточная археология в частности вследствие известного постановления Президиума АН СССР 7 сентября 1956 г. («О задачах и структуре Института востоковедения АН СССР»), которое было обнародовано после знаменитого XX съезда КПСС, на котором деятельность ИВ АН была подвергнута резкой критике. Постановление Президиума АН СССР от 22 июля 1960 г. об образовании Института народов Азии АН СССР конкретизировало новые задачи Института: «Институт народов Азии призван разрабатывать актуальные проблемы современного положения и развития стран этого континента»²². Работа по восточной археологии сосредоточивалась отныне исключительно в отделении Института в Ленинграде. Так, имевшиеся в библиотеке ИВ АН в Москве арабграфические рукописи перешли в другие хранилища (в ЛО ИВАН — СПбФ ИВ РАН — ИВР РАН, как, например, первый том труда Мухаммеда Казима, найденный в библиотеке МИВ в 1940 г. и принадлежащий к тому же списку, что и 2-й и 3-й тома, хранящиеся в СПбФ ИВ РАН²³). В 1962 г. в ЛО ИВАН поступили из библиотеки ИВ АН две персидские рукописи поэтического содержания: «Альбом» (جنک) Ака Мухаммад-Казима ал-Исфахани (1787 г.) и «Альбом» (بیاض), переписанный неким Мухаммадом-Кули (не ранее 23 февраля 1826 г.)²⁴. Из библиотеки ИВ АН в Москве в ЛО ИВАН поступил список الاشياء و النظائر تا ابن نجيم (ум. в 1563 г.) 1127 г.х. (1715 г.), переписанный в Карахисаре²⁵. Десять других арабских рукописей ИВ РАН в Москве также пополнили Санкт-Петербургское собрание манускриптов (философия, логика, хадисы, фикх, догматика, кораны, грамматика, тафсиры)²⁶.

¹⁹ См.: Восточные рукописи. Персидские, арабские, турецкие. Каталог. [М.], 1931. С. 3–14. Из чтения «каталога» складывается впечатление, что это сильно испорченный текст квалифицированного краткого научного описания, снабженного ссылками на основные каталоги мировых хранилищ, указанием начала текста и проч. Возможно, составители этого издания использовали какой-то готовый каталог собрания или нескольких собраний (например, карточный каталог библиотеки Лазаревского института) или пользовались консультациями хорошего специалиста.

²⁰ Там же. С. 15–26.

²¹ Там же. С. 27–28.

²² См.: *Базиянц А., Кузнецова Н., Кулагина Л.* Азиатский музей — Институт востоковедения АН СССР. 1818–1968. М., 1969. С. 94–98, 109–110.

²³ См.: *Миклухо-Маклай Н.Д.* О первом томе труда Мухаммеда Казима // Советское востоковедение. Т. 5. М–Л., 1948. С. 129; *он же.* Рукопись ‘Аламāра-и Нāдирі // УЗ ИВ. Т. 6. М–Л., 1953. С. 176. Эта рукопись ранее хранилась в библиотеке Лазаревского института (однако в печатном каталоге библиотеки 1888 г. она не числится).

²⁴ *Акимушкин О.Ф.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. 10. Поэтические сборники, альбомы. М., 1993. С. 295, № 12 (С. 100–101), 22.

²⁵ Арабские рукописи Института востоковедения АН. С. 227 (№ 4787).

²⁶ Там же. С. 519 (№ 10754, 10758), 81 (№ 998), 238 (№ 5033, из коллекции В.А. Забиров), 89 (№ 1243, 1846 г., Ал-‘Азани, Поволжье), 517 (№ 10696 — Коран 1870/71 — 1287 г.х.), 519 (№ 10736), 520 (№ 10774), 64, 65, 207, 234 (№ 612, 642, 4317, 4948), 519 (№ 10755, 10757), 41 (№ 66 — Коран, 1284 г.х — 1867/68 г.)

Какие-то рукописи Института остались в Москве, но тоже сменили место хранения²⁷. Так, список сборника произведений Абу Хамида ал-Газали (части «Воскрешения наук о вере» и «Эликсира счастья»), датированный сафаром 1100 г.х. (25.11. — 23.12.1688 г.), на л.[1] имеет приклеенную карточку с печатью ГПИБ, подписью директора и машинописной надписью «Восточному кабинету Государственной Исторической Библиотеки в дар от Библиотеки Института Востоковедения имени Нариманова в день открытия кабинета. 25.III.39 г.»²⁸.

В собрание ЛО ИВАН поступали и коллекции восточных рукописей других московских библиотек. Например, в 1972 г. девять персидских рукописей было принято из библиотеки Института мировой литературы им. А.М. Горького (ИМЛИ). В их числе были три списка дивана Бедиля (два датированных списка 1249, 1246 г.х.), диван Джами, его же «Юсуф и Зулейха» (список 1216 г.х.), сочинения по суфизму, лексикографии и биографиям²⁹. Из той же коллекции происходят семь арабских рукописей СПбФ ИВ РАН: Коран с персидскими глоссами, сочинения по фикху, грамматике, философии и логике³⁰. В 1966 г. в ЛО ИВАН поступила арабская рукопись из ГБЛ (ныне РГБ) в Москве (шифр В 4686, разнородного содержания — хадисы и грамматика)³¹. В собрание ЛО ИВАН поступали рукописи и из частных собраний в Москве. Так, в 1948 г. поступил список Корана 1844 г. (1260 г.х.) из коллекции К.И. Удалец³².

Сохранившиеся коллекции:

I. Арабские рукописи

Самую общую сводку арабских манускриптов в Москве дали в свое время И.Б. Михайлова и А.Б. Халидов³³. Соответствующая часть статьи В.В. Полосина (см. ниже) почти повторяет ее. Ознакомление с московскими коллекциями *de visu* показывает, что фонд рукописей в арабской графике в них много богаче и зачастую его содержание не соответствует печатным каталогам, которые указаны в библиографиях (или по меньшей мере сильно отличается от них). В особенности это касается собраний МГИМО (У) МИД, ГИМ, ГМВ и МГУ. Д.А. Морозовым составлен список арабографичных рукописей московских собраний, датированных или датируемых по XV в. включительно³⁴.

²⁷ Такая перетасовка привела к тому, что рукописи из одной исторически сложившейся (частной или государственной) коллекции ныне хранятся в нескольких совершенно между собой не связанных московских собраниях.

²⁸ Согласно постановлению СНК РСФСР от 28 октября 1938 г., Наркомпрос был обязан открыть библиотеку не позднее 15 декабря 1938 г. Кабинет Востока был создан в 1939 г. по инициативе акад. И.Ю. Крачковского (см.: *Бенева Р.Е., Брисман Т.Я., Ермолаева М.А.* Московские библиотеки. М., 1999. С. 77–78, 86). Таким образом, манускрипт ал-Газали был, вероятно, одним из первых даров вновь открытому Кабинету.

²⁹ См. подробнее: *Акимущин О.Ф.* Новые поступления рукописей в СПбФ ИВ РАН // ПВ. Вып. 8. 1996. С. 168.

³⁰ Арабские рукописи Института востоковедения АН. С. 517 (№ 10698), 519 (№ 10733, 10735, 10775, 10776, 10778, 10779, 10786, 10787, 10752, 10756, 10753, 10759, 10751, 10772).

³¹ Арабские рукописи Института востоковедения АН. С. 517 (№ 10706) и 520 (№ 10777).

³² Там же. С. 40. № 56.

³³ См.: *Халидов А.Б.* Арабские рукописи в СССР и их изучение // АЕ за 1977 год. 1978. С. 73; Библиография арабских рукописей. Составление И.Б. Михайловой при участии А.Б. Халидова. М., 1982. С. 247–248.

³⁴ *Морозов Д.А.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге: (Заполнившаяся лакуна славянской кодикологии) // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 196–197.

РГБ. Более 250 единиц³⁵. Фонд «Арабские рукописи» имеет номер 179. Список 152, составленный В.П. Старининым и А.И. Михайловой³⁶, опубликован³⁷. Четыре арабские рукописи имелись еще в коллекции Н.П. Румянцева³⁸. Часть рукописей фонда 179 происходит из частных коллекций (Мухаммедамина Акчурина, московских имамов Агеевых), а также провинциальных музеев и библиотек (например, из Ульяновского музея книги).

Имеются арабские манускрипты в фондах 201 (Собрание А.С. Норова: 2 рукописи — «Повесть о Варлааме и Иосафе» и Коран)³⁹, 354 (Вологодское собрание — 1, № 237), 755 (Собрание А.И. Маркушевича⁴⁰ — 2 арабские рукописи, 1 арабо-персидская), П.И. Севастьянова (3 арабские и 1 ар.-перс.-тур. сборник)⁴¹; возможно, также и в фонде 68 (Собрание Генерального штаба)⁴².

³⁵ В фонде 179 сосредоточено в настоящее время около 260 рукописей на арабском языке (см.: *Лёвочкин И., Молчанов В.* Восточная рукописная книга в РГБ: от коллекции графа Румянцева до сегодняшнего дня // ВК. 1999, № 1–3. С. 59). В другой своей статье В. Молчанов указывает 257 единиц в составе фонда, первая рукопись поступила на хранение в 1874 г. (см.: *Молчанов В.* Раритеты восточного письма: к истории фонда рукописей РГБ // ВК. Зима 2003, № 1(12). С. 46). В состав фонда вошли рукописи из других фондов РГБ. Так, напр., рук. № 97 перешла из библиотеки Генерального штаба. См.: Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. II. (1917–1947 гг.). М., 1986. С. 293. Крайне сбивчивое описание И. Медведевым арабского фонда РГБ было впервые опубликовано в «Исламском вестнике» (№ 22 за 1992 г. и № 2 за 1993 г.), а потом опубликовано еще раз в издании «Ислам в России и Средней Азии» (см. с. 49–51). Эта книга, представляющая собой сборник статей и очерков из СМИ разных авторов за 1992/93 г., вышла под грифом фонда «Лотос» и фамилиями И. Ермакова и Д. Микульского в Москве в 1994 г. По маловнятным сведениям И.В. Медведева, в 1946 г. в РГБ было примерно 4 тысячи рукописей на арабском, иврите, а также фарси и тюрки — по тысяче на каждом из языков (см.: «Расшищается национальное достояние России». Беседа А. Хасанова с И.В. Медведевым // Все об исламе. 2003, № 3 (июнь). С. 4). В той же беседе проскользнула информация о том, что в 2000 г. в Иране был издан каталог персидских рукописей из собрания РГБ (служебная опись фонда 185). Однако мои попытки найти эту книгу в Тегеране в мае 2006 г. успехом не увенчались.

³⁶ Библиография арабских рукописей. С. 248.

³⁷ *ал-'Алуджи, Абд ал-Хамид.* Ал-Махтутат ал-'арабийя фи Мактаба Линин би-Муску // Ал-Маврид (Багдад), 1973. Т. 2, № 2. С. 212–222 (на араб. яз.); *Лебедев В.В.* Арабские рукописи Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина (Краткий обзор) // Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 38. М., 1977. С. 95–103. См. также: *Полосин В.В.* Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР // *Archaeographia Orientalis.* Материалы Всесоюзного рабочего совещания по проблемам восточной археологии. Ленинград 1–4 марта 1988 г. М., 1990. С. 192–193.

³⁸ Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. I. (1862–1917 гг.). М., 1983. С. 26, 45. См.: *Fraen Ch.M.* Ueber die wichtigsten orientalischen Handschriften des Rumänzow'schen Museums // *Bulletin scientifique publié par l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg*, 1837. Т. 1. № 20. Р. 156–160. Ныне собрание Румянцева (ф. 256) — 24 рукописи XV–XIX вв. См. также: *Морозов Д.А.* Ливанская миссия при дворе Анны Иоанновны // Чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева (Москва, 15–16 октября 2003 г.). Материалы. М., 2003. С. 22.

³⁹ Библиотека Авраама Сергеевича Норова. Ч. 1. СПб., 1868. С. 169–170. Об одной см.: *Dorn V.* Ueber eine Handschrift der arabischen Bearbeitung des Josaphat und Barlaam // *Bulletin de la classe des sciences*. 1852, t. 9. P. 306–323. Несколько иллюстраций (из 28 имеющихся) списка повести о Варлааме и Иосафе из коллекции А.С. Норова (датирован 1707 г., переписчики Юхана валад Никула Язиджи, заказчик Вахбах (sic! Т.е. Ваххаб) б. ал-хадж Элияс Халат. РГБ, ф. 201, № 44) см.: *Лёвочкин И.* Повесть о Варлааме и Иосафе в русской и арабской версиях // ВК. Лето 2005. С. 55–67).

⁴⁰ О А.И. Маркушевиче см.: *Берков П.Н.* История советского библиофильства. С. 214–215.

⁴¹ *Викторов А.* Собрание рукописей П.И. Севастьянова. М., 1881. С. 34; Библиография арабских рукописей. С. 248.

⁴² Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. I. (1862–1917 гг.). М., 1983. С. 64; Т. I. Вып. II. (1917–1947 гг.). М., 1986. С. 294; Т. I. Вып. III (1948–1979 гг.). М., 1996. С. 136, 447. См. также: *Лёвочкин И., Молчанов В.* Восточная рукописная книга в РГБ. С. 60.

Описание двух, ф. 726 (И.К. Андронов), № 1 и ф. 179 (Арабские рукописи), № 126, опубликовано⁴³. Еще одна (*шарх* на صحيح الامام مسلم) описана в моей статье⁴⁴. Учтены арабские рукописи РГБ, ф. 179, № 154, 126, 125; ф. 726, № 1⁴⁵. Две арабские рукописи (Православный служебник 1795 г. и Коран в списке 1886 г.) представлены в иллюстрациях к статье В. Молчанова⁴⁶.

В 1869 г. А.Ф. Томашевский подарил Московскому публичному и Румянцевскому музеям заглавный лист Корана (XVI в.) с персидской припиской⁴⁷.

Среди новых поступлений исламских рукописей в РГБ Ю.А. Аверьяновым описывалось и собрание, которое отождествлено нами с частью коллекции В.В. Вельяминова-Зернова (насчитывало 40 или 43 манускрипта, из которых один арабский — список Корана 1161/1748 г.). Долгое время коллекция считалась утраченной, а местонахождение ее было неизвестно⁴⁸.

РГАДА. Опубликовано исчерпывающее скрупулезное исследование Д.А. Морозова⁴⁹. Количество восточных рукописей в РГАДА велико. Нужно сказать, что в описи МГАМИД 1784 г. было указано, что в архиве «имеетца на азиатских языках 59 книг, которых, за неимением описи, каждую порознь означить неможно»⁵⁰.

ГАРФ — выписка из церковного историка Евтихия (2 листочка) по изданию Л. Шейхо рукой американского востоковеда Роберта Блейка (Robert P. Blake, † 1950 г.⁵¹) среди выписок из греческих и латинских манускриптов, а также упражнений в греческом, сирийском и армянском (ф. 850, оп. 1, ед. хр. 6, л. 46–47), а также немногочисленные отдельные записи и слова (в основном, на полях русских переводов из ат-Табари и ал-Балазури и проч. — там же, ед. хр. 8).

Рукопись «Магомета сына Абд аль Кадера» о породах арабских лошадей (желтый кожаный переплет в темном кожаном футляре, 165 л.) хранится в фонде «Библиотека Зимнего дворца» (ф. 728, оп. 1, ед. хр. 2357).

ОПИ ГИМ. Фонд 77 (Восточные рукописи). Список Д.А. Морозова (машинопись, хранящаяся в ОПИ ГИМ) включает около 300 номеров (половина из которых руко-

⁴³ См.: Морозов Д.А. Три московские рукописи из библиотеки Мухаммада Парса (дополнение к статье А.Б. Халидова) // ПВ. Вып. 9. СПб., 1997. С. 553–554. О Мухаммаде Парса и его библиотеке см.: Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. С. 73.

⁴⁴ Зайцев И.В. Две арабские рукописи из Тырново в московских собраниях // Общуване с Истока. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на Стоянка Кендерова. София: Народна библиотека «Св. св. Кирилл и Методий», 2007. С. 420–423.

⁴⁵ Морозов Д.А. Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 196–197.

⁴⁶ Молчанов В. Раритеты. С. 44, 45. Следует иметь в виду, что поступления в рукописный отдел РГБ продолжают. Так, в 2001 г. в библиотеку поступило 12 арабских и персидских манускриптов (право, догматика, грамматика, религия) XVI — нач. XX в. (ф. 880) С. Расулова (см. там же. С. 46, 49).

⁴⁷ Аристова В.И., Волкова М.В., Коваль Л.М. Длинная дорога на Моховую, 6 // ВК. Зима 2003. № 1(12). С. 36.

⁴⁸ См. описание собрания: Семенов А.А. Восточные рукописи в библиотеке покойного В.В. Вельяминова-Зернова // Известия РАН. Сер. 6. Т. 13. Вып. 15. Пг., 1919. С. 855–872. См. также о судьбе коллекции: Настич В.Н., Настич И.М. Собрание арабских рукописей Государственного музея Востока (Москва). Ч. 1 // ВИИСИД. Вып. 5. М., 1997. С. 141–142. См. также: Лунин Б.В. Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Таш., 1965. С. 152. Библиотеку В.В. Вельяминова-Зернова вывозил из его имения в Орловской губернии сотрудник Коллегии музейного отдела Наркомпроса В.И. Раевский (был послан туда 22 ноября 1918 г.). См.: Кончин Е.В. Эмиссары восемнадцатого года. М., 1981. С. 96.

⁴⁹ См.: Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Сост. Д.А. Морозов. М., 1996. См. также: Морозов Д.А. Ливанская миссия при дворе Анны Иоанновны. С. 22–24.

⁵⁰ Сборник МГАМИД. Вып. 7. М., 1900. С. CCCLXX.

⁵¹ Это, вероятно, тот же человек, что и Р. Блейк, упоминаемый в связи с Н.Я. Марром, и, даже вероятно, его ученик по СПб. университету. См.: Алпатов В.М. История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991. С. 30.

писи и документы на фарси, тюрки и османском), в арабской части исчерпывающ. Некогда, по свидетельству М. Хартманна, каталог собрания намеревался составить М.О. Аттая, однако его работа остановилась на Коранах коллекции. Общая характеристика собрания генерала Скобелева и краткое описание нескольких рукописей в начале прошлого века сделаны Мартином Хартманном⁵². Две арабские рукописи (ф. 77, № 156 и 140) учтены в статье Д.А. Морозова⁵³. Об арабоязычных документах Шамиля в ОПИ ГИМ (ф. 437) см. публикацию Р.Ш. Шарафудиновой⁵⁴. Есть сведения о копии автобиографии Мухаммада Тахира ал-Карахи в собрании ГИМ.⁵⁵

С 18 августа по 20 сентября 2004 г. в ГИМ прошла выставка «Исламская рукописная книга из московских собраний», приуроченная к 37-му ICANAS (16–21 августа), на которой экспонировалось 58 рукописей из собраний города. Из ОПИ ГИМ в экспозиции было представлено 13 рукописей, в том числе и арабские⁵⁶.

ГПИБ. Пять рукописей XV–XIX вв. (в основном по фикху). Хранятся в Кабинете Востока, а также Отделе редкой книги. Одна арабская (حاشية ملا زاده على هداية الحكمة للابهرى) 1416 г. учтена⁵⁷. Один арабский документ — поэтический автограф Амина ал-Мадани опубликован⁵⁸. Одна (ملئى الابحر) Ибрахи́ма б. Мухамма́д б. Ибрахи́м ал-Хала́би) описана в моей статье⁵⁹. Подготовлен каталог собрания⁶⁰.

ОРКиР НБ МГУ. Первые описания принадлежат П.Я. Петрову⁶¹. В настоящее время в фондах 11 единиц арабских рукописей и документов. Одна (сборник тракта-

⁵² См.: *Hartmann M.* Die Skobelew-Sammlung orientalischer Handschriften im Historischen Museum zu Moskau // *Orientalistische Litteratur-Zeitung.* Lpz., 1902 (Jg. 5; Februar 1902) № 2. S. 73–75. Возможно, изучение личного архива немецкого ориенталиста, который хранится ныне в Библиотеке немецкого восточного общества (Bibliothek der DMG) в г. Халле (Halle, Heinrich-und-Thomas-Mann- Str. 22, 06108 Halle/Saale. 725 Fasz. Sachakten; 686 Fasz. Korrespond. EDV-Katalog), поможет проследить дальнейшую судьбу некоторых рукописей из собрания ГИМ. См.: *Verzeichnis der Orientalistenachlässe in Deutschen Bibliotheken und Archiven. Zusammenestellt von L. Hanisch.* Halle, 1997. S. 28.

⁵³ *Морозов Д.А.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 197.

⁵⁴ Арабоязычные документы эпохи Шамиля. Сост., пер. с араб., введ., коммент., примеч. и указ. Р.Ш. Шарафудиновой. М., 2001. С. 15, 120–132. Воспроизведения трех писем см.: Северный Кавказ в истории России. XIX век. Сборник статей. Издание к выставке в ГИМ (12 ноября 2004 — 20 января 2005 г.). М., 2004. С. 68, 71, 73. В том же издании приведено факсимиле присяжного листа чеченцев на русском и арабском языках (1845 г.). См. там же (С. 51). В Отделе письменных источников ГИМ среди документальных материалов Военно-исторического музея (ф. 137) хранятся также неразобранные документы на восточных языках. См.: *Петров Ф.А., Афанасьев А.К.* Военно-исторический музей в Москве и его документальная коллекция // *Материалы по военной истории России (Письменные источники в собрании ГИМ. Часть 3).* М., 1997. С. 56.

⁵⁵ *Шарафудинова Р.Ш.* Н.И. Покровский (1897–1946) и И.Ю. Крачковский (1883–1951) (Проблемы кавказской арабистики по архивным материалам) // *ПВ.* Вып. 9. СПб., 1997. С. 513.

⁵⁶ Исламская рукописная книга из московских собраний / *Islamic Manuscripts in Moscow Collections.* Государственный исторический музей. 17 августа — 20 сентября. Каталог выставки. М., 2004. С. 11–12, 14, 20, 24, 27, 30, 35, 38, 40 (№ 7–9, 12, 14, 20, 26, 33, 39, 46, 47, 51, 54).

⁵⁷ *Морозов Д.А.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 197.

⁵⁸ *Зайцев И.В.* Автограф арабского ученого в турецкой книге из фондов ГПИБ // *ВА.* 2003. № 10. С. 72–76.

⁵⁹ *Зайцев И.В.* Две арабские рукописи.

⁶⁰ *Зайцев И.В.* Арабские, персидские и тюркские рукописи Государственной публичной исторической библиотеки. Каталог. М., 2008 (в печати).

⁶¹ См.: *Петров П.[Я.]* Обзорение арабских, персидских и турецких рукописей, находящихся в библиотеке Императорского Московского Университета // *ЖМНП.* Т. 13. СПб., 1837, № 3 (март). С. 554–555 (отд. оттиск СПб., 1837. 7 с.); *Клейман Г.А.* Восточные фонды Научной библиотеки им. А.М. Горького Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова // *Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. Статьи и сообщения.* М., 1963. С. 215; *Полосин В.В.* Фонды. С. 192. О П.Я. Петрове см.: *История отечественного востоковедения до середины XIX века.* М., 1990. С. 330–342.

тов по грамматике) описана нами⁶². Несколько манускриптов упоминались в литературе⁶³. Ныне собрание полностью описано⁶⁴.

ГМВ. Арабская часть охарактеризована исчерпывающе⁶⁵. Один куфический фрагмент Корана на пергамене (Иран, XII в.) из коллекции К.Ф. Некрасова опубликован факсимиле⁶⁶. Имеется упоминание об одной арабской рукописи — списке *Хидайа* (4 части в одном томе), переписанном в Герате в 1508 г.⁶⁷ Два Корана XVIII в. поступили в музей в 1926 г. Один из Коранов собрания (1878 г.) был в 1930 г. передан в музей туристами из Полторацка (Ашхабада)⁶⁸. Фотография разворота одной рукописи (астрономический трактат на арабском) опубликована⁶⁹.

Еще в конце 30-х годов Б.Н. Заходер составил «Описание рукописей, миниатюр, тканей Музея восточных культур (1935–1939)»⁷⁰, однако в этом описании в основном приведены переводы надписей на предметах и некоторых миниатюрах собрания музея.

МГИМО (У) МИД. Коллекция МГИМО является частью библиотеки Московского института востоковедения (закрытого постановлением Совета министров СССР от 1 июля 1954 г.), переданной в том же, 1954 г. в МГИМО после закрытия МИВа. Часть рукописей при передаче (по сведениям П.М. Шаститко) была расхищена⁷¹. В свою очередь, в библиотеке МИВ имелись книги и рукописи из коллекции Лазаревского института восточных языков. Нынешний состав арабской части собрания — 50 рукописей. Имеется краткий машинописный каталог Д.А. Морозова. Согласно печатным сведениям, в библиотеке Лазаревского института, которая частью хранится ныне в МГИМО, имелось 14 единиц⁷². Ни один из этих 14 номеров в рукописном собрании

⁶² *Зайцев И.В.* Турецкие старопечатные книги и рукописи из библиотеки Ивана Леванды (Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ) // *Altaica*. VIII. М., 2003. С. 83–85.

⁶³ *Зайцев И.В.* Из области интереса к арабскому языку в России в конце XVIII — XIX в.: С.С. Джунковский и В.С. Печерин // Тезисы (abstracts): VI Международная конференция «Исторические источники Евразии и Североафриканских цивилизаций», 3–6 октября 2005 г., Республика Адыгея, Майкоп. М., 2005. С. 66–68; *он же.* Ad Fontes: Крымская историография эпохи Средневековья и Нового времени // Тюркологический сборник 2003–2004. М., 2005. С. 51; *он же.* Письменная культура Крымского ханства // *ВА*. 2006. № 14–15. С. 90.

⁶⁴ Полное описание коллекции и историю ее формирования см.: *Зайцев И.В.* Арабские, персидские и тюркские рукописи Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Каталог. М., 2006.

⁶⁵ *Настич И.М.* Памятники арабской каллиграфии в собраниях ГМИНВ // *Культура и искусство народов Востока*. М., 1987. С. 79–80; *он же.* Арабские рукописи в ГМИНВ // *Мы и арабы: Общественно-политический и научный ежегодник*. Вып. 2. М., 1989. С. 134–164; *Настич В.Н., Настич И.М.* Собрание арабских рукописей. С. 139–174.

⁶⁶ Московские коллекционеры произведений искусства Востока. М., 1997. С. 37 (ил. 24а).

⁶⁷ *Акимушкин О.Ф.* Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях // *Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература*. М., 1984. С. 53.

⁶⁸ *Войтов В.Е.* Материалы по истории Государственного музея Востока. 1918–1950. Люди. Вещи. Дела. М., 2003. С. 74, 142.

⁶⁹ *Восток. Искусство быта и бытия / The East. The Art of Life and Existence*. М., 2003. С. 252, ил. 107. Инв. 503II. «Комментарий на конспект по астрономической науке» — переработка «Краткого изложения астрономии» Абу-л-фазла Махмуда б. Мухаммеда б. Умара ал-Чагмини ал-Хорезми (ум. после 618 г.х. — 1221/22 г.). Плотная лощеная желтоватая бумага. Сафьяновый переплет с тиснением (*турундж* со спутниками). Почерк *наسخ*. Чернила черные, заголовки красным. Средняя Азия, кон. XVII — нач. XVIII в.

⁷⁰ Архив РАН, ф. 1532, оп. 1, ед.хр. 6. См. также: *Кузнецова Н.А.* О некоторых малоизвестных сторонах творчества Б.Н. Заходера // *Иран: история и современность. Сборник статей*. М., 1983. С. 76.

⁷¹ См. подробнее: *Шаститко П.М., Чарыева Н.К.* Как закрывали Московский институт востоковедения // *Восток (Oriens)*. 2002. № 6. С. 95–96.

⁷² Каталог книг и рукописей библиотеки Лазаревского института восточных языков. Т. 1. М., 1888. С. 21–27, 111–115, 128–131. См. также ссылки на публикации Г.А. Муркоса, А.Е. Крымского и М.О. Агтая о трех рукописях, хранившихся в ЛИВЯ: Библиография арабских рукописей. С. 247.

МГИМО не числится⁷³. Арабская № 49, а также рук. № 31 и 51 упомянуты⁷⁴. Несколько арабских манускриптов — Коран, медицинский трактат XIII в. и др. выставлены в настоящее время в экспозиции Музея книги МГИМО⁷⁵. На выставке «Исламская рукописная книга из московских собраний» (ГИМ, 18 августа — 20 сентября 2004 г.) было представлено 10 рукописей из МГИМО, в том числе и арабские⁷⁶.

ВГБИЛ. Коран османской работы (хранится в Отделе редких книг). Оригинальный футляр (13,5×20 см, бордовая и коричневая кожа, золото). Переплет рукописи бумажный (13×19,5), светло-лилового цвета, дата переписки 1269 г.х. (начался 15 октября 1852 г., закончился 3 октября 1853 г.). Опубликовано арабский автограф Л.И. Жиркова на одной из книг (1924 г.)⁷⁷.

РГВИА. Арабоязычные документы Шамиля (ф. 205)⁷⁸. Документы на арабском, персидском и тюркских языках есть и в других фондах архива.

⁷³ Рукописная коллекция Лазаревского института, часть которой перешла в МГИМО, — тема особая и весьма обширная. Коллекция эта складывалась по-разному. См., например: НА РГ ф. 92. (Казанский ученый округ). Оп. 1. д. 15877. О передаче находящихся в Астраханской гимназии книг и рукописей в собственность Лазаревского института восточных языков. 7 октября 1884 г. 2 л. (*Валеев Р.М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX — 20-е гг. XX в.). Казань, 1998. С. 322). О пополнении коллекции очень пеклись преподаватели института. Так, например, Христофор Кучук-Иоаннесов, будучи в Киеве и занимаясь там в Центральном архиве, впервые, пожалуй, обратил внимание на 32 сборника судебных дел Каменец-Подольских армян XVI–XVII вв. (на армянском, татарском и польском языках армянским шрифтом). В 1894 г. он предложил директору института Г.И. Кананову переместить акты на постоянное хранение в библиотеку института. Однако в январе 1896 г. Министерство народного просвещения отказало Лазаревскому институту в этой просьбе (см.: ЦИАМ, ф. 213 (Лазаревский институт восточных языков), оп. 1, д. 880, а также документы на половецком языке XVI в. (Судебные акты Каменец-Подольской армянской общины). Транскрипция, пер., предисл., введ., грамматический комментарий и глоссарий Т.И. Грунина. Под ред. Э.В. Севортяна. Статья Я.Р. Дашкевича. М., 1967. С. 59–60). Собрание пополнялось в основном путем покупки рукописей у частных лиц, а также даров. Так, 18 февраля 1886 г. профессор персидской словесности И. Холмогоров писал тому же Г.И. Кананову: «Представляемые шесть рукописей на персидском языке, писанных отличным почерком и с украшениями, а также книги (...), по моему мнению, заслуживают того, чтобы библиотека Института приобрела их для специальных классов за весьма умеренную цену шестьдесят рублей». Речь шла о покупке собрания некоего «инострнца Зеббе», который предложил к продаже 6 рукописей ценой по 6 рублей каждая и несколько книг по востоковедению. Эта коллекция была приобретена библиотекой Института (см.: ЦИАМ, ф. 213, оп. 1, д. 659, л. 2,4). Расчленение, а фактически уничтожение библиотеки Лазаревского института, включавшей множество рукописей, в 1925 г. сказалось самым пагубным образом на изучении в Москве рукописного наследия народов Востока (см., напр., реакцию одного из крупнейших отечественных тюркологов Н.К. Дмитриева, являвшегося с 1923 по 1925 г. старшим научным сотрудником фундаментальной библиотеки института; Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. М., 2001. С. 156–157). Основанием для утверждения о передаче библиотеки в Ереван, по-видимому, послужило постановление президиума ВЦИК от 29 сентября 1921 г. о переименовании бывшего Лазаревского института в «Дом культуры Советской Армении» с передачей правительству Армении помещения и всех культурных и материальных ценностей института. В процессе ряда преобразований Лазаревского института — в 1918 г. в Лазаревский Переднеазиатский, в 1920 г. в Армянский институт и Центральный институт живых восточных языков (ЦИЖВЯ), а в 1921 г. после слияния ЦИЖВЯ и Восточного отделения Московского университета в Московский институт востоковедения (МИВ), который пребывал в здании Лазаревского института до 1924 г., — владельцем учебной библиотеки, по-видимому, оказался МИВ. А.Е. Крымский, который много поработал над комплектованием собрания, прямо писал об уничтожении библиотеки, а вместе с ней и востоковедной науки в Москве (см. Письмо А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому от 17 января 1927 г. в: Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997. С. 182).

⁷⁴ См.: *Морозов Д.А.* Три московские рукописи. С. 554; *он же.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 196–197.

⁷⁵ См. информацию о Музее на www.mgimo.ru.

⁷⁶ Исламская рукописная книга из московских собраний № 6, 13, 30, 36–38, 40, 44, 50, 57.

⁷⁷ *Зайцев И.В.* Автограф Л.И. Жиркова на книге из фонда ЦВК ВГБИЛ // ВА. 2007. № 16. С. 105.

⁷⁸ Арабоязычные документы эпохи Шамиля. С. 14–15, 109–119.

ИБ РАН. Подробнее см. готовящийся каталог (*Зайцев И.В.* Краткий каталог арабских, персидских и тюркских рукописей ИБ РАН в Москве. Машинопись в собрании автора).

ГМИИ. Коллекция арабских папирусов В.С. Голенищева, приобретенная в 1909 г. (в Музей поступила в 1911 г.), содержит 190 текстов, в основном II–III вв. хиджры, в числе которых хранятся одни из наиболее ранних текстов на египетской бумаге (341 г.х./952/953 г., 358 г.х./968/69 г.)⁷⁹. Есть в собрании Музея и несколько коптско-арабских фрагментов⁸⁰.

АРАН. Несколько стихотворных выписок в фонде Ф.Е. Корша (например, касыда шейха Абд ал-Кадыра б. Хабиба — ф. 558, оп. 5, ед.хр. 1 и др.).

II. Персидские рукописи. Общей сводки нет, имеется одна тематическая⁸¹.

РГБ. Несколько рукописей в собрании Н.П. Румянцева. Самая ранняя из них («Нузха Ал-Кулиб» — sic!) 1464 г.⁸². Некоторые учтены (Ф. 185⁸³, № 1, 10, 50, 13)⁸⁴. Шесть персидских рукописей хранятся в собрании А.И. Маркушевича (ф. 755)⁸⁵. Одна рукопись («Райский сад касательно описания города Герата» Муин ад-Дина Мухаммеда Исфизари 1491–1492 гг., дар эмира Бухары и Самарканда 1892 г.) представлена в иллюстрации к статье В. Молчанова⁸⁶. Там же представлена миниатюра из «Юсуфа и Зулейхи» Джамии⁸⁷.

Ферман персидского шаха Султан-Хусейна Вахтангу VI из отдела рукописей РГБ (шифр В перс.15) с датой зулькаде 1133 (24 августа — 22 сентября 1721 г.) опубликован с факсимиле и переводом П.И. Петровым⁸⁸.

Одна персидская рукопись из Научно-исследовательского отдела рукописей РГБ (ф. 179, ед. хр. 9а) — Диван («Касыды») Абу-ль Файз Файзи Файйази (1547–1595 гг.)

⁷⁹ *Беляев В.И.* Собрания арабских папирусов в Москве и Ленинграде // Труды Второй Сессии Ассоциации арабистов 19–23 октября 1937 г. (Труды Института востоковедения. Вып. XXXVI). М.–Л., 1941. С. 75–76.

⁸⁰ Арабские папирусы планировались к публикации (с переводом и комментарием) в начале 60-х годов XX в. сотрудником Института народов Азии (будущий ИВ РАН) Ю.Н. Завадовским (см.: Памятники и люди. М., 2003. С. 408–409).

⁸¹ *Зайцев И.В.* Рукописи «Шах-наме» Фирдоуси из московских собраний // Россия–Иран: диалог культур. Тезисы докладов и выступлений Международной научной конференции. Москва, 27–28 октября 2006 г. М., 2006. С. 67–70. В качестве отступления укажем, что знатоки персидского языка в Москве, вероятно, имелись всегда. Некоторые даже могли использовать его знание в далеких от науки, дипломатии или торговли областях, например на почте. По свидетельству современников, «у одной из великих княгинь в Петербурге пропали как-то редкие драгоценности. Некто Асаф Горлицын, по долгу службы читая иностранную корреспонденцию, напал на письмо на каком-то восточном, кажется персидском, языке, написанное шифрами. Расшифровав письмо и переведя его, Асаф убедился, что напал на воровскую переписку об украденных бриллиантах великой княгини. Он дал знать о том куда следует. Снесли с персидским правительством и в конце концов нашли в Персии под дубом эти сокровища». См.: *Замоскворецкая Ю.* Пишите письма! // Москва Центр. 17 ноября 2004 (№ 43 (105)). С. 7.

⁸² См.: *Лёвочкин И., Молчанов В.* Восточная рукописная книга в РГБ. С. 58.

⁸³ Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. I. (1862–1917 гг.). М., 1983. С. 45. Там же (С. 26) см. о трех персидских рукописях собрания Н.П. Румянцева (*Fraen Ch.M.* Ueber die wichtigsten orientalischen Handschriften. S. 156–160). В состав фонда персидских манускриптов вошли рукописи из других фондов РГБ. Например, рук. № 185 перешла из библиотеки Генерального штаба. См.: Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. II. (1917–1947 гг.). М., 1986. С. 293. В настоящее время, по сведениям В. Молчанова, в фонде 185 хранится 112 рукописей XVIII–XIX вв., первое поступление — 1937 г. (см.: *Молчанов В.* Раритеты. С. 46).

⁸⁴ *Морозов Д.А.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 197.

⁸⁵ Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. III. (1948–1979 гг.). М., 1996. С. 447.

⁸⁶ *Молчанов В.* Раритеты. С. 45.

⁸⁷ Там же. С. 49.

⁸⁸ *Петров П.И.* Ферман шаха Султан-Хусейна Вахтангу VI // СВ. 1957. № 4. С. 126–127.

в списке 989 г.х. (1581 г.) с миниатюрами — вызвала внимание Ю.А. Аверьянова, посвятившего ей специальную работу⁸⁹. Его же перу принадлежит и описание рукописи «Юсуфа и Зулейхи» Джамии (966 г.х./1558 г.; ф. 185, ед.хр. 8а), украшенной 10 миниатюрами⁹⁰.

Рукопись «Хроники» Шах-Махмуда Чураса о Кашгарии из частной библиотеки Баки-Джан-бая, обнаруженная в Ташкенте в 1913 г., была в 1945 г. приобретена Отделом рукописей РГБ⁹¹.

В фонде 185 (персидские и таджикские рукописи), по описи числится 108 единиц (различные сборники, три списка Фирдоуси, диваны и отдельные произведения Хафиза, Саади, Руми, Бидилия, Джамии, Саиба Тебризи, Низами, Санай, Дехлеви, Салмана Саведжи, Навои и др.).

В Музее книги РГБ хранится коллекция переплетов Карла Бехера — около 400 единиц, из которых 9 мусульманских, 8 из них — только крышки без листов книг (4 турецкой работы, 2 персидской, по одному — мавританской и арабской), однако один экземпляр дошел до нас не только в виде переплета. Это рукописный словарь английского языка с толкованием на фарси, урду и португальском (Сурат, ок. 1630 г., вошенная бумага зеленоватого цвета)⁹².

РГАДА. Фонд МГАМИД (ф. 180). Персидские рукописи этого собрания едва ли не впервые были упомянуты И.Ф. Токмаковым в каталоге выставки, прошедшей в Москве в 1890 г. и приуроченной к 8-му Археологическому съезду⁹³. Из персидских рукописей он упоминал «Гюлистан» Саади Ширази, «стихи на персидском языке без начала и конца», молитвенник, диван Урфи Ширази и еще какие-то «стихотворения»⁹⁴. Рукопись Баба Фигани Ширазского (بابا فغانی شیرازی, по прозвищу «Малый Хафиз», ум. в 1519 г.) упоминалась А.Е. Крымским как «заслуживающая серьезного внимания ориенталистов»⁹⁵.

⁸⁹ См.: Аверьянов Ю. Царь и падишах // ВК. № 1(12). Зима 2003. С. 78–86. См. также четвертую обложку данного выпуска «Восточной коллекции».

⁹⁰ Пригарина Н., Аверьянов Ю. Ускользящая красота Юсуфа // ВК. № 3(14). Лето 2003. С. 24–30. Между прочим, шеваляе Жобер, сообщивший владельцу рукописи С. Замойскому в Варшаве в 1818 г. некоторые сведения об этом манускрипте, скорее всего — Амеде Жобер, французский дипломат и востоковед. Для примера укажем, что парижский список анонимной истории крымских ханов из Национальной библиотеки Франции (Suppl. Turcs. # 515), привезен из Крыма в 1819 г. им же (см. французский перевод: Précis de l'Histoire des Khans de Crimée (traduit du turc par М.М. Kazimirski, revu par Am. Jaubert) // Nouveau JA. T. XII. P., 1833. P. 349–380, 428–458).

⁹¹ См. подробнее: Шāх-Махмūd ибн Мīрзā Фāзил Чурās. Хроника. Критич. текст, пер., коммент., исследование и указ. О.Ф. Акимущкина. М., 1976. С. 139–146. См. также: Юдин В.П. Анонимное тюркоязычное сочинение второй половины XVI в. из Восточного Туркестана «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф» (Историко-источниковедческое введение, перевод, комментарий) // Вопросы истории и культуры уйгуров. А.-А., 1987. С. 6 и далее.

⁹² Долгодрова Т. Бехеровские переплеты // ВК. № 1(12). Зима 2003. С. 29.

⁹³ Еще ранее, к съезду востоковедов в Санкт-Петербурге в 1876 г., МГА МИД устраивал выставку (см.: Щученко К.А. Участие МГА в съезде ориенталистов в 1876 году // Сборник МГАМИД. Вып. 1. М., 1880 т. (тот же текст см. в Московских ведомостях за 18 сентября 1876 г.).

⁹⁴ Каталог выставки Древнеписьменных памятников в Московском Главном Архиве МИД, устроенной, с разрешения господина министра иностранных дел, ко времени празднования 25-летнего юбилея Императорского Московского Археологического общества, в продолжение VIII Археологического Съезда в Москве. Составил библиотекарь Архива И.Ф. Токмаков. М., 1890. С. 16. Надо сказать, что в сентябре 1876 г. Чарыковым и Токмаковым в архиве была устроена выставка восточных рукописей и карт общим числом более 80 предметов, приуроченная к Международному съезду востоковедов в Санкт-Петербурге, которую посетили гости съезда — французский ассириолог Юлий Опперт, член Королевского азиатского общества в Лондоне Роб. Кюст, О.А. Федченко — вдова исследователя Средней Азии А.П. Федченко — и др. (см.: Щученко К. Участие МГА в съезде ориенталистов. С. 211).

⁹⁵ Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Часть III. От эпохи монголов до нашего времени. М., 1906. С. 29, примеч.; он же. История Персии, ее литературы и дервишской теосо-

Фрагмент персидской «книги» (список 1155 г.х. — 1742 г.) на 14 листах с оборотами (Л. 213–226) сохранился среди бумаг бывшего Государственного архива Российской империи, относящихся к восстанию Е. Пугачева (ф. 6, д. 416, ч. 2 — «Бумаги, захваченные у разных пугачевских атаманов»)⁹⁶.

Факсимиле опубликованы: джахан-ферман шаха Аббаса II (1664 г.) и хат-наме шаха Хусейна (1717 г.)⁹⁷.

Персидские рукописи и документы на персидском имеются также в фондах 1406 (№ 360 — История Тимура, подарок ген. Ермолову от мирзы Аббаса), 188 (Месневи Руми, каллиграфический насталик, 1624 г.) и ряде других.

ГАРФ. Ф. 728 (Библиотека Зимнего Дворца), оп. 1, кн. 6 (1861–1875 гг.), ед. хр. 3190 («Бегмен-мирза, принц персидский» «Шюкр-наме-э Шахиншахи», т.е. «Книга благодарения нынешнему императорскому правительству», «История Кавказского края за 6 столетий. Несчастья прошлого и благополучия настоящего»). Список джумада I 1288 г.х. (июль–август 1871 г.), в Шуше. С портретом Хаджи Мирзы Агаси (ошибочно в описи указано, что это автор, а также что рукопись «арабская»), синий бархатный переплет, 8°, 70 л.)⁹⁸; ед.хр. 3311 — «Краткое изложение русской истории за время царствования дома Романовых от Алексея Михайловича до восшествия на престол императора Николая II. Акварельный портрет Александра III (лакированный переплет в бархатном футляре с императорским вензелем и короной, шитой золотом и жемчугом); ед.хр. 3321 (Гаджи-Абдурагим-эфенди-Гаджи-Абдулла-Задэ. Книга молитв «Шемс-и Камер» — «Солнце и Луна», зеленый бархатный переплет, Баку, 1900 г.); «Наиб-ут-Тоулия Араб Сеид, потомок пророка. Начало царствования государя императора Николая II», «в деревянном лакированном персидском переплете и бархатной шитой золотом обложке. Приложено препроводительное письмо подносителя на имя Его Величества и объяснительная записка 2-го секретаря Императорской миссии в Тегеране П. Богоявленского». Персидские документы фонда: ед.хр. 2123 «Приветственные адреса государю цесаревичу Александру Николаевичу на языках кавказских инородцев» (по случаю его путешествия, 6 штук, 1850–1851) — хвалебные стихи на персидском (с параллельным русским прозаическим переводом) от грузин (л. 1–5), прозаический текст на армянском (с переводом на русский, л. 6–6об.); приветствие на арабском (*наسخ*) и стихи на персидском (*насталик*) с переводом (л. 12–13), параллельный русско-арабский текст приветствия качахского кази Мамад-эфенди муфтизаде (11 октября 1850, Елизаветполь, л. 15), приветствие на армянском епископа Карапета с параллельным русским текстом (Ахалцих, 3 октября 1850 г., л. 16–17), арабское приветствие (л. 18).

ОПИ ГИМ. Основные персидские манускрипты имеются в фонде «Восточные рукописи» (ф. 77), а также в нескольких фондах личного происхождения (Н.И. Гродеков и др.)⁹⁹. Часть экспонировалась¹⁰⁰.

ГПИБ. В 1956 г. в журнале «Советское востоковедение» появилась небольшая статья о восточных фондах Государственной публичной исторической библиотеки, составленная сотрудниками библиотеки. В статье помимо прочего говорилось, что

фии. Т. III. № 1 (с. 1–288). От эпохи монголов Джингиз-хана до водворения Сефевидов в Иране и «Великих моголов» в Индии XVI–XVIII вв. М., 1914–1915. С. 126, примеч. 5.

⁹⁶ Принадлежала, скорее всего, писарю походной канцелярии Бахтияра Канкаева Абубакиру Тилячеву (Клячеву), казненному после разгрома восставших в 1774 г. (см.: Воззвания и переписка вожаков пугачевского движения в Поволжье и Приуралье. Казань, 1988. С. 21; *Госманов М.* Каурый к элэм эзеннен: Археограф язмалары. Казань, 1984. С. 139–142).

⁹⁷ *Sagim Faiz.* Тугра и вселенная. Мохаббат-наме и шерт-наме крымских ханов и принцев в орнаментальном, сакральном и дипломатическом контекстах. Москва–Бахчисарай, 2002. Ил. 74, 75.

⁹⁸ Каллиграфический экземпляр (почерк *насталик*, тот же, что и в списке ГИМ), по одной строке на странице, чернила черные. Начало тождественно списку ГИМ.

⁹⁹ Также см.: *Hartmann M.* Die Skobelew-Sammlung orientalischer Handschriften. S. 73–75.

¹⁰⁰ Исламская рукописная книга из московских собраний.

ГПИБ обладает небольшим собранием рукописей, «среди которых выделяется прекрасно оформленная рукопись Кази Ахмеда Гаффари „Картинная галерея“»¹⁰¹. Это краткое упоминание о персидских рукописях из фондов библиотеки на долгие годы оказалось единственным. Часть рукописей экспонировалась¹⁰². В настоящее время 12 единиц персидских рукописей ГПИБ, хранящихся в Кабинете Востока и Отделе редких книг, описаны¹⁰³.

ОРКиР НБ МГУ. Первые описания выполнены П.Я. Петровым¹⁰⁴. Одна (история Тимура), переписанная Мир Ивэзом б. Мир Тимуром в 1191 г.х. (1777 г.) в таджикской Исфаге из собрания ген. Кауфмана, также была первоначально описана П.Я. Петровым¹⁰⁵. Однако собрание МГУ со времен П.Я. Петрова выросло: в настоящее время в фондах 15 единиц. Часть (коллекция шотландских миссионеров в Астрахани в составе собрания П.Я. Петрова) упомянута мною¹⁰⁶.

ГМВ. Более 60 единиц. Многие с миниатюрами¹⁰⁷. Старейшая рукопись музейной коллекции — «Куллият» Саади (переписана в 1440/41 г. каллиграфом Хумам ал-Мунши для Осман-бека¹⁰⁸). «Хамсе» Низами из собрания Музея (1490/91 г., 52 миниатюры) упомянута Б. Денике¹⁰⁹. Эта рукопись происходит из коллекции П.И. Щукина, а ранее принадлежала известному Гобино, бывшему французским послом в Тегеране¹¹⁰. Еще одна рукопись ГМВ — известное «Рисале» Кази Ахмеда ибн Мир Монши с миниатюрами конца XVI — нач. XVII в. (трактат о каллиграфиях и ху-

¹⁰¹ Восточные фонды ГПИБ // СВ. 1956. № 1. С. 203.

¹⁰² Исламская рукописная книга из московских собраний. № 10, 15, 16, 19, 24, 25, 27, 28, 32, 42, 43, 48.

¹⁰³ Зайцев И.В. Персидские рукописи ГПИБ // Иран. История и культура. М., 2007 (в печати); *он же*. Арабские, персидские и тюркские рукописи Государственной публичной исторической библиотеки.

¹⁰⁴ См.: Петров П. [Я.] Обзорение. С. 549–554; Клейман Г.А. Восточные фонды. С. 214–215.

¹⁰⁵ См.: Петров П.Я. О персидской рукописи. М., 1870. С. 1–7.

¹⁰⁶ Зайцев И.В. Западное христианство на восточном рубеже Российской империи в XVIII–XIX вв. Новые документы о католической и пресвитерианской миссиях в русской Астрахани // ВА. 2002. № 8–9. С. 92–102. Подробнее см.: *он же*. Арабские, персидские и тюркские рукописи Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского Государственного Университета им. М.В. Ломоносова М., 2006.

¹⁰⁷ См.: [Сазонова Н.В.] Государственный музей Востока. Искусство Ирана. М., 1994. С. 22–26, 28–32, 44. Илл. 13, 14, 17–19. См. также: Веймарн Б.В. Классическое искусство стран Ислама. М., 2002. Илл. 511; Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана. М., 1974. Илл. 193. Одна персидская миниатюра 930 г.х. (1524/25 г.) поступила в Музей в 1926 г. В 1929 г. сотрудник М.М. Попов обработал в фондах Музея уже 37 персидских миниатюр и 16 персидских и арабских рукописей (см.: Войтов В.Е. Материалы по истории Государственного музея Востока. С. 74, 125; о выпускнике Лазаревского института М.М. Попове см. там же. С. 464).

¹⁰⁸ [Сазонова Н.В.] Государственный музей Востока. Искусство Ирана. М., 1994. С. 26 (илл. 14).

¹⁰⁹ Денике Б. Живопись Ирана. М., 1938. С. 118–120. Цвет. табл. 1–2 и илл. 40–42 — воспроизведения миниатюр из этого экземпляра. Миниатюра этого списка приведена также в: Веймарн Б.В. Классическое искусство. М., 2002. Илл. 409–410. (с датировкой 1491 г.). Разворот этого манускрипта воспроизведен в качестве иллюстрации так называемого *турунджа* (центрального медальона в декорации переплетов и титулов в исламском искусстве книги) с датировкой 1491 г. и указанием на место изготовления — Герат (см.: Традиционное искусство Востока. Терминологический словарь. М., 1997. С. 296). Рукопись с точной датировкой 24 февраля 1491 г. упомянута в статье: Акимушкин О.Ф. Заметки о персидской рукописной книге. С. 32. Миниатюра из этой рукописи («Ширин едет к Фархаду на гору Бисутун») приведена в: Московские коллекционеры. С. 11 (илл. 1).

¹¹⁰ Персидские вещи Щукинского собрания. М., 1907. С. 40, правая часть фронтисписа — XXXI. О персидских рукописях в собрании П.И. Щукина упоминается в литературе неоднократно (см.: Щукинский музей за 18 лет своего существования (1892–1910 гг.). М., 1910. С. 8). В 1910 г. вещи из музея выставлялись в Мюнхене на выставке мусульманского искусства. Сам П.И. Щукин писал: «Персия меня интересовала: я много читал о ней книг на русском, немецком и французском языках. Еще в Москве познакомился я с московским персидским вице-консулом и комиссионером мирзой Нематулой Ашимовым... У него и у торговца коврами Усейнова стал я приобретать разные персидские вещи». (см.: Воспоминания П.И. Щукина. Часть 3. М., 1912. С. 33–34, 25). О коллекции Щукина см. также: Московские коллекционеры. С. 9 и далее.

дожниках Казии Ахмада Куми)¹¹¹. В составе коллекции имеются и другие рукописи с миниатюрами, например «Золотая цепь» («Силсилат аз-захаб») Джами (1550–1560 гг., Мешхед), переписанная каллиграфом Мир Али ал-Хусайни (начал работать над манускриптом в 1519 г.) и украшенная в середине XVI в. двумя миниатюрами мастером из Мешхеда¹¹², «Шах-наме» Фирдоуси в списке XVI в.¹¹³. «Бабур-наме» из собрания П.И. Щукина (57 листов, 69 миниатюр; черные чернила, *насталик*, выполнена в последнее десятилетие XVI в. в живописных мастерских внука Бабура Акбара), куплена первоначально А.В. Морозовым у приезжих персидских купцов в Нижнем Новгороде¹¹⁴. Еще одна рукопись с миниатюрами — «Предостережение невнимательным и напоминание познающим (истину)» ал-Кашани¹¹⁵. В 1930 г. Музей приобрел в магазине «Международная книга» список Месневи Руми, выполненный в XVII в. (инв. № 1580 II), описанный вскоре М.М. Поповым¹¹⁶. В 1934 г. г-ном Салманом Мумтазом Музею был подарен рукописный Диван Мир Муштাকা XVIII в. (инв. № 2030 II). В том же году от гр. Сафиева через Гос. Зак. Комиссию в Музей поступила азербайджанская рукопись «Перишан»¹¹⁷ середины XIX в. (инв. № 1952 II), а у зав. музейным отделом НКП Ф.Я. Кона в обмен на афганский ковер приобретен Коран XIX в. (инв. № 10712 КП; 1913 II)¹¹⁸. В 1936 г. у М. Мамлеевой приобретены рукописи Хафиза и Махмуда б. Омара (инв. № 1967–1968 II). Уже тогда Б.Н. Заходер предлагал организовать в Музее Отдел рукописей. В 1937 г. были получены еще какие-то «ценные иранские рукописи с миниатюрами»¹¹⁹. Миниатюра на отдельном листе «Хан в садовой беседке с придворными и музыкантами» (середина XVI в., Бухара) опубликована¹²⁰. Опубликована и миниатюра «Задумчивый юноша» (кон. XVIII — XIX в.) с персидским текстом на обороте (отреставрирована в 2005 г.)¹²¹.

¹¹¹ См.: Денике Б. Живопись Ирана. С. 151; Ермаков И.А. Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001. С. 394. См. также публикацию памятника: Казии Ахмед. Трактат о каллиграфах и художниках. 1596–97/1005. Введ., пер. и коммент. Б.Н. Заходера. М.–Л., 1947; Московские коллекционеры. С. 36, 38 (илл. 25). Казии Ахмед привлек внимание сотрудника музея ираниста М.М. Попова еще в конце 20-х годов XX в. Он готовил статью в музейный сборник об этом памятнике. В 1937 г. издание трактата было полностью подготовлено уже Б.Н. Заходером (Войтов В.Е. Материалы по истории Государственного музея Востока. С. 139, 279).

¹¹² Ашрафи М.М. Персидско-таджикская поэзия в миниатюрах XIV–XVII вв. из собрания СССР. Душ., 1974. Илл. 46–47; [Н.В. Сазонова] Государственный музей Востока. Искусство Ирана. С. 28. Илл. 17; Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана. М., 1974. Илл. 173–174; Веймарн Б.В. Классическое искусство стран Ислама. Илл. 506.

¹¹³ Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана. Илл. 161; Московские коллекционеры. С. 13 (илл. 2).

¹¹⁴ Золотое Руно, 1908, № 3–4; Миниатюры рукописи «Бабур-наме». Автор-составитель С.И. Тюляев. М., 1960 (русский перевод персидских текстов П. Петрова); Ганевская Э.В., Карпова Н.К. Государственный музей искусств народов Востока. Искусство Индии. М., 1992. С. 21; Шептунова И.И. «Бабур-наме»: текст и иллюстрация // Научные сообщения ГМВ. Вып. XXV. М., 2002; она же. Миниатюры эпохи Акбара // Абу-л-Фазл Аллами. Акбар-наме. Самара, 2003. С. 353–366; она же. «Бабур-наме». Раннемогольская миниатюра // World Art Музей (WAM). 2003. № 5. С. 57–88. Последнее по времени издание: Бабур-наме. Миниатюры из собрания Государственного музея Востока. Москва–Самара, 2005. В ГМВ рукопись была передана из ГИМ в 1924 г. (см.: Войтов В.Е. Материалы по истории Государственного музея Востока. С. 49). Воспроизведение одной миниатюры см.: Восток. Искусство быта и бытия / The East. The Art of Life and Existence. М., 2003. С. 219, илл. 89. Там же (С. 220, илл. 91) воспроизведение миниатюры «Тронная сцена в саду» и фрагмента трактата Куми (илл. 93. С. 224).

¹¹⁵ Московские коллекционеры. С. 39 (илл. 26).

¹¹⁶ Войтов В.Е. Материалы по истории Государственного музея Востока. С. 140–142.

¹¹⁷ Вероятно, сборник занимательных рассказов в прозе и стихах «Паришан-и Хаким Ка'ани» Абу-л-фазла Хабибаллаха Ширази Ка'ани (ум. 1270/1853–54 гг.).

¹¹⁸ Войтов В.Е. Материалы по истории Государственного музея Востока. С. 232.

¹¹⁹ Там же. С. 267, 269, 281.

¹²⁰ Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии. М., 1979. С. 140, № 43.

¹²¹ Реставрация музейных ценностей России. V триеннале 2006. Каталог выставки. М., 2006. С. 161, 165, № 435.

МГИМО. Лазаревскую часть см.: Каталог книг и рукописей библиотеки Лазаревского института восточных языков. Т. 1. М., 1888. С. 21–27, 111–115, 128–131. Персидское собрание МГИМО много богаче коллекции, отраженной в печатном каталоге ЛИВЯ, и насчитывает сейчас около 200 единиц (возможно, даже более). Подробнее см. выше, описание арабской части коллекции МГИМО. Одна рук. — № 172 (прижизненный сб. стихов Джами — Шираз, 1489 г.) учтена¹²². Часть экспонировалась¹²³.

ВГБИЛ (ОРК). Многочисленные выписки Ф.И. Эрдмана из персидских поэтов в корректурных экземплярах его книг (по публикации персидского текста и французского перевода «Хадаёе-ол-Балага» — *La Rhétorique des Nations Musulmanes, d'après le traité Persan intitulé: Hadâye Ulbalâgat. Par M. Garcin de Tassy. Chapitre II.*) Ф.И. Эрдман выписывал довольно неплохим *насталиком* на чистые листы образцы персидского стихотворного стиля (иногда снабжая их немецким переводом)¹²⁴, а также цитаты из «Шах-наме» Фирдоуси по калькуттскому изданию (в основном эти фрагменты взяты Эрдманом в связи с параллелями к тексту Гянджеви), выписки на фарси из Мирхонда и Рашид-ад-Дина, причем последнего автор цитирует огромными периодами. Вероятно, Эрдман цитировал двух этих персидских историков-классиков по собственным рукописям: и сочинение Мирхонда, и труд Рашид-ад-Дина были в его коллекции¹²⁵. Собрание охарактеризовано нами¹²⁶. В конце сентября — начале октября 2002 г. в Центре восточных культур (ЦВК ВГБИЛ) прошла выставка «Книги и рукописи из библиотеки Ф.И. Эрдмана в фондах ВГБИЛ», приуроченная к семинару «Арабографичные (арабские, персидские и турецкие) рукописи в собраниях московских библиотек», организованному ЦВК ВГБИЛ. Часть экспонировалась¹²⁷.

АВПРИ. Известна одна публикация копии фирмана Надир-шаха 1151 г.х. (1739 г.) из этого собрания (фонд «Сношения России с Персией») с факсимиле и переводом на русский язык¹²⁸. Кроме того, в разных фондах архива хранятся многочисленные документы на восточных (в том числе Персидском) языках. Например, подлинник письма Акбар-хана на имя Г.И. Глазенапа, переданного через купца и путешественника М. Рафаилова (СПб. Главный Архив, П–3, 1811–1819, д. 5, л. 44)¹²⁹.

ИВ РАН. Подробнее см. готовящийся каталог (*Зайцев И.В.* Краткий каталог арабских, персидских и тюркских рукописей ИВ РАН в Москве. Машинопись в собрании автора). Вероятно, указание в одной из публикаций, что переводы В.А. Жуковского, осуществленные с персидского по рукописям, «хранящимся ныне в собраниях Института народов Азии в Москве»¹³⁰, следует признать ошибочным.

ЦИАМ. Ф.213 (Лазаревский институт восточных языков), оп. 1, д. 806¹³¹. В дело (л. 2–10) вверх ногами вшита отдельная тетрадь со своей нумерацией (16 страниц) с

¹²² Морозов Д.А. Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге. С. 197.

¹²³ См.: Исламская рукописная книга из московских собраний.

¹²⁴ JA. Quatrième Série. T. IX. P., MDCCCXL VII. P. 289, 320, 328, 314, 330, 297.

¹²⁵ См.: Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1875 г. СПб., 1876. С. 33–35; Персидские и таджикские рукописи «новой серии» Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Алфавитный каталог. Л., 1973. С. 62, 123, 124, 126.

¹²⁶ См.: *Зайцев И.* О книжном собрании Ф. Эрдмана, находящемся в Отделе редких книг Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы // Гасырлар Авазы / Эхо веков. Казань. 2003. № 1/2. С. 227–231.

¹²⁷ Исламская рукописная книга из московских собраний.

¹²⁸ Арунова М.Р. Фирман Надир-шаха // СВ. 1958. № 2. С. 116–120.

¹²⁹ Благодарю за это указание В.Г. Воловникова.

¹³⁰ Лунин Б.В. Средняя Азия. С. 188 (со ссылкой на: *Борцевский Ю.Е.* К характеристике рукописного наследия В.А. Жуковского // Очерки по истории русского востоковедения. Сборник V. Памяти В.А. Жуковского. М., 1960).

¹³¹ Дело озаглавлено «Отзывы профессоров Спец. Классов о сочинениях студентов и диссертациях их, разные мнения и предложения профессоров касательно преподавания восточных языков. Дела о ревизии библиотеки Спец. Классов. 31 января 1891 — 21 декабря 1891 г.».

текстом пьесы (تمثيل) в трех действиях Мирзы Джафара (قراجهاداشی) на персидском языке (1291 г.х. — 18 февраля 1874 — 6 февраля 1875 г.). Действующие лица: 18-летняя дочь покойного Хаджи Гафура Сакине-ханум; ее служанка Голь Сабах; Азизбек — обрученный с героиней; Зобейда — его тетка по отцу; купец ага Хасан; *далляль-баши* (маклер) ага Карим; два антипода — ага Сулейман и ага Мердан — плохой и хороший сыновья судейского чиновника; ага Аббас — брат Зейнеб, временной жены Хаджи Гафура; сама Зейнеб; Насир — *ферраш* (слуга); базарный смотритель, духовный судья, его слуга, четверо солдат; несколько судейских тяжёбщиков (ага Рахим, ага Джаббар, ага Башир и ага Саттар), *ферраш-баши* и даже семимесячный ребенок.

Мирза Джафар, другое имя которого А.З. Тер-Захаров (написание Мирза-Джафар Тер-Захаров, Артемий Тер-Захаров объясняется тем, что Ризаев принял при крещении имя Артемий Тер-Захаров)¹³², живший в Москве, еще с 1876 г. являлся преподавателем практических занятий фарси в специальных классах при Лазаревском институте восточных языков¹³³. Фарси был его родным языком¹³⁴.

АРАН. Несколько стихотворных выписок в фонде Ф.Е. Корша (ф. 558). Один автограф на фотографии, присланной Ф.Е. Коршу, опубликован¹³⁵. Несколько документов в фонде Б.Н. Заходера (ф. 1532).

¹³² См.: *Базиянц А.П.* Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М., 1973. С. 122, прим. 20. См. также: История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 34, 91, и немного в: Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов // *Неизвестные страницы отечественного востоковедения.* М., 1997. С. 244–245.

¹³³ См. предисловие к первому изданию его «Русско-персидских диалогов» в: *Livre de Dialogues Persans-Russes-Français par Mirza-Djafar.* 2-me édition. Moscou, 1896, а также: 1872–1902. Тридцатилетие специальных классов Лазаревского института восточных языков. Памятная книжка. М., 1903. С. 23; *Радовильский М.Е.* Из истории преподавания персидского языка в России и Советском Союзе // *СВ.* 1958. № 6. С. 92).

¹³⁴ *Мирза Джафар.* Об искусственном образовании парных слов (Reimwörter) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. Под ред. Н.А. Янчука. М., 1900. С. 311. Комментаторы и издатели сочинений А.Е. Крымского, на мой взгляд, совершенно напрасно приписали авторство этой статьи А.Е. Крымскому, сочтя подпись «Мирза-Джафар» принадлежащей именно ему (см.: *Кримський А.Ю.* Твори в п'яти томах. Том п'ятий. Книга перша. Листи (1890–1917). Київ, 1973. С. 509). Мирза Джафар был дружен с А.Е. Крымским и, вероятно, бывал у него в Звенигородке (*Мирза Джафар.* Об искусственном образовании парных слов. С. 312). Кроме двух изданий разговорника (1883, 1896 гг.) и статьи о парных словах он выпустил также «Краткую грамматику персидского языка» (Казань, 1884), второе издание которой («Грамматика персидского языка», М., 1901) было опубликовано при участии Ф.Е. Корша (1872–1902. Тридцатилетие специальных классов Лазаревского института восточных языков. Памятная книжка. М., 1903. С. XVII, 18, 132.). В 1883 г. он вместе с М. Аттая и Саковым подготовил специальную программу по каллиграфии в Лазаревском институте (*Базиянц А.П.* Лазаревский институт. С. 101; *он же.* Из истории туркологии в Лазаревском институте // *Краткие сообщения Института народов Азии.* Т. XXX. Иран, Турция. М., 1961. С. 110). В начале XX в. он активно участвует в научной деятельности Лазаревского института и Восточной комиссии МАО (21 февраля 1906 г. он присутствовал на заседании Восточной комиссии МАО. Принимал участие Мирза Джафар и в предшествующих заседаниях комиссии. См.: ДВ. Т. III. Вып. 1. М., 1907. С. 20.). Его перу принадлежит также ряд переводов с персидского. Так, он опубликовал выдержки (14 стихотворений) из дивана Сенаи (1048–1141 гг.), пользуясь тегеранской литографией 1274 г.х. (1858 г.) и рукописью ЛИВЯ (Из «Дивана» Сенаи (1048–1141)). Перевод с персидского Мирзы Джафархана Ризаева // *Аш-Шаркийат.* М., 1914. С. 157–166). Год его смерти мне неизвестен. В 1910/11 учебном году он по личной просьбе был переведен на положение внештатного преподавателя персидского (*Базиянц А.П.* Лазаревский институт. С. 138). Мирза Джафар-хан Ризаев часто служил информатором В.А. Гордлевского, по крайней мере, последний неоднократно ссылался на его авторитет в своих работах. В 1925 г. Мирза Джафар был старейшим преподавателем персидского в Институте им. Нариманова (заведение-преемник Лазаревского института). В связи с этим было возбуждено ходатайство о присвоении ему звания профессора «ввиду... исключительных педагогических заслуг» (*Базиянц А.П.* Лазаревский институт. С. 121–122).

¹³⁵ *Зайцев И.В.* Федор Евгеньевич Корш и Иран // *Ирано-Славика.* Ежеквартальный научный журнал. 2006. № 3–4 (12). С. 50.

МЦР. Список «Шах-Наме» Фирдоуси Туси. 50–60-е годы XVI в.¹³⁶

III. Тюркские рукописи. Общей сводки нет.

РГБ. Ф.186 — «иные» (кроме арабского и персидского) восточные языки (?)¹³⁷, а также ф. 180 (языки народов СССР). Часть этих манускриптов происходит из частных коллекций (С.М. Шапшала — «Карай битиклиги», московских имамов Агеевых). Мною подготовлен обзор тюркских исторических манускриптов собрания (в печати).

13 единиц в собрании Н.П. Румянцева (ф. 256, одна из них — известное дагестанское историческое сочинение «Дербенд-наме» в списке первой половины XVIII в.)¹³⁸, одна в собрании А.С. Норова, одна — в дополнительном собрании библиотеки Московской духовной академии (ф. 173. II. № 222), одна — в собрании К.И. Невоструева (ф. 194), одна — в собрании Г.М. Залкинда (ф. 412, № 134, начало XIX в.). Возможно, есть в фонде 68 (Собрание Генерального штаба)¹³⁹.

Есть турецкие документы и в других фондах ОР РГБ, например, в фонде Н.П. Барсукова (ф. 18, 39.11) хранится текст присяги шамхала Тарковского, владельца Дагестана, Магомета (Бамата) Екатерине II и наследнику Павлу Петровичу. Писарский текст присяги на тюрки (в описании он назван арабским) и русском подписан Магометом и скреплен его печатью¹⁴⁰.

Кроме того, в фонде Григоровича (слависта) имеется рукопись греческими буквами на турецком (так называемая караманская), скорее всего мариупольских греков.

РГАДА. Многочисленные документы на языке тюрки (в основном XVIII в.) из нескольких фондов: часть (из фонда Уфимской провинциальной канцелярии) опубликована факсимиле¹⁴¹.

Документы восстания Емельяна Пугачева и Салавата Юлаева (1773–1775 гг.)¹⁴² — ф. 6 (шестой разряд бывшего Гос. архива). Часть опубликована¹⁴³.

¹³⁶ *Шилова И.А.* Реставрация рукописи «Шах-Наме» Фирдоуси Туси из фондов музея Н.К. Рериха // 1-я Междунар. научно-практич. конференция «Исследование, консервация и реставрация рукописных и печатных памятников Востока», 17–19 апреля 2007. М., 2007. С. 260–263. См. также: *Лантратова О.Б., Юсупова М.В.* Химико-технологические исследования восточной рукописи XV в. // Реставрация музейных ценностей. Труды ГИМ. Вып. 107. М., 1999. С. 8–12.

¹³⁷ Сейчас в фонде 76 рукописей XIV–XX вв. Первое поступление датируется 1883 г. (см.: *Молчанов В.* Раритеты. С. 46).

¹³⁸ Описание манускрипта и литературу о нем см.: *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 6–7.

¹³⁹ Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатели. Т. I. Вып. I. (1862–1917 гг.). М., 1983. С. 26 (см. также: *Fraen Ch.M.* Ueber die wichtigsten orientalischen Handschriften. P. 156–160); Т. I. Вып. II. (1917–1947 гг.). М., 1986. С. 114, 159, 294; Т. I. Вып. III (1948–1979 гг.). М., 1996. С. 193. Помимо этого, арабграфические рукописные материалы могут также содержаться и в личных фондах. См., напр.: *Зейфман Н.В.* Архив Коршей // Записки отдела рукописей ГБЛ. Вып. 48. М., 1990. С. 109.

¹⁴⁰ См.: *Сидорова А.Б.* Архив Н.П. Барсукова (поступления 1981–1984 гг.) // Записки отдела рукописей ГБЛ. Вып. 48. М., 1990. С. 55.

¹⁴¹ Материалы по истории Башкирской АССР. Т. IV. Экономические и социальные отношения в Башкирии и управление Оренбургским краем в 50–70-х годах XVIII в. Ч. 1. М., 1956. Прил. 2.

¹⁴² Часть документов восстания на татарском языке хранится в РГВИА (См.: *Гилязов И.А.* Классификация повстанческих документов Крестьянской войны 1773–1775 гг. на татарском языке // ВИИСИД. Вып. 3. М., 1995. С. 185).

¹⁴³ См.: Документы ставки Е.И. Пугачева. М., 1975; *Гвоздиков И.М.* Салават Юлаев. Исследование документальных источников. Уфа, 1982. С. 203, 207, а также первая страница переплета; Воззвания и переписка вожakov пугачевского движения в Поволжье и Приуралье. Казань, 1988 (188 документов). См. также: *Алишев С.Х.* Документы повстанцев Крестьянской войны 1773–1775 гг. на татарском языке // Советские архивы. 1973. № 5. С. 62–67; *он же.* Исторические источники XVIII в. на татарском языке // Южноуральский археографический сборник. Вып. I. Уфа, 1973 (о фонде 349); *Халикова Р.Х.* К исследованию и публикации письменных памятников башкир XVII–XIX вв. на старотюркском языке // Там же.; *Алишев С.Х., Госманов М.Г.* Бөек крестьяннар сугышына 200 ел // Казан утлары. 1973. № 9. С. 134–160; *Хисамова Ф.М.* XVIII йөздәге татарча эш кәгазьләренең тел узенчәлекләре: Е.М. Пугачев житәкчелегендәге крестьяннар

Письмо казахского султана Досали Е.Пугачеву (ф. 1100; 1773 г.), опубликовано факсимиле¹⁴⁴.

Опубликована часть материалов дипломатической переписки Московского государства с Крымским ханством и Ногайской Ордой¹⁴⁵. См. также ф. 89, 123, 127, МГАМИД. Некоторые турецкие документы РГАДА (письма везира Мустафы-паши с известием о смерти Мурада IV и восшествии Ибрагима, 1640 г.; лист Мурада IV Михаилу Федоровичу о нападении донских казаков на Азов; список грамоты Сулеймана Алексею Михайловичу («великому князю, белому царю») на тюркском о дружбе и развитии торговли 1676 г.) опубликованы факсимиле (правда, без всяких комментариев и вверх ногами)¹⁴⁶.

Отдельные рукописи РГАДА описывались, публиковались или упоминались исследователями¹⁴⁷:

Негри А. Фирман, данный турецким султаном Мустафою, по прошению константинопольского патриарха Серафима, митрополиту Гедeonу на Крымскую епархию. Пер. с тур. // ЗООИД. Т. II. Одесса, 1848. С. 680–684. Сообщил об этом фирмане, выданном 16 сефера 1171 г.х. (1757 г.), в Общество князь М.К. Оболенский. Подлинник хранился в МГАМИД¹⁴⁸.

Отрывок дастана «Кисекбаш китабы» (разряд 6, оп. 1, д. 416. часть II.; среди документов Крестьянской войны 1773–1775 гг.)¹⁴⁹.

Рукопись ф. 181, ед.хр. 1468 см.: *Наджип Э.Н.* Датированная тюркоязычная рукопись XVI в. *سراج القلوب* // Труды 25-го международного конгресса востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960 г. Т. III. Секция XI. Алтаистика. М., 1963. С. 323–324; *Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. М., 1989. С. 151–224 (рукопись завершена 16 мая 1554 г. в местечке Доснак, где посольство остановилось по дороге в Москву).

Рукописи Батырши, идейного руководителя восстания 1755 г. (ф. 7, оп. 1, д. 1781) см.: *Гилязов И.А.* Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне: источниковедческие аспекты изучения // Бартольдские чтения 1990. Тезисы докладов и сообщений. М., 1990. С. 21–22; *Гилязов И.А.* Мулла Батырши и его письмо императрице Елизавете Петровне // Из истории Альметьевского региона. Выпуск I. Альметьевск, 1999. С. 129–140 (где указана большая литература). Письмо издано (см.: Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Составление, транскрибирование текста, глоссарий, введение, комментарии Г.Б. Хусаинова. Уфа, 1993).

Тарханный ярлык казанского хана Ибрагима (1467–1469 гг.) — ф. 1173, оп. 1., ед. хр. 196, л. 1¹⁵⁰.

сугышына кагылышлы материаллар буенча. Казан, 1981; *Гилязов И.А.* Классификация повстанческих документов С. 184–189.

¹⁴⁴ Казахско-русские отношения в XVIII–XIX вв. (1771–1867 гг.). Сборник документов и материалов. А.-А., 1964. С. 20–21.

¹⁴⁵ *Matériaux pour servir à l'Histoire du Khanate de Crimée* Par V. Véliaminof-Zernof... // *قریم غه دایر یازو لار*. S-Pb., 1864.

¹⁴⁶ История Москвы в документах. С. 246.

¹⁴⁷ Каталог выставки Древнеписьменных памятников в Московском Главном Архиве МИД. М., 1890. С. 16–17 (упомянуты Кораны, «на языках арабском и турецком», а также некий «календарь» на турецком).

¹⁴⁸ Возможно, что хранящийся ныне в ЦНБ Украины (ф. V, № 2) экземпляр грамоты Мустафы Серафиму всего лишь список, изготовленный в Одесском обществе истории и древностей (см.: История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 117, 388).

¹⁴⁹ См.: *Ахметгалеева Я.С.* Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М., 1979. С. 23–24; Воззвания и переписка вожakov пугачевского движения в Поволжье и Приуралье. Казань, 1988. С. 20. Там же (С. 20, 39) о списке «Толкователя снов» и образцах высокохудожественных татарских фольклорных текстов XVI — пер. пол. XVIII в. более чем на 90 листах (Ф. 6, д. 416, ч. 2, л. 212–213, 261–264, 316–338, 359–370, 377–410 и др.).

Ф. 180, оп. 13, д. № 644. Турецкие рукописи библиотеки МГАМИД. Л. 1 № 3. 9 страниц — две части: 1) «краткое описание завоевания Кандии в 1080 г.х., 2) исчисление всех пашалыков с изложением тимариотов, замков, к оным принадлежащих, и означением доходов, с оных собираемых»¹⁵¹.

Документы и записи на турецком в бумагах архимандрита Леонтия (Л.С. Зеленского, 1726–1807), настоятеля русской посольской церкви в Константинополе (были переданы русским посланником в Стамбуле А.Я. Италинским в Библиотеку Азиатского департамента МИД)¹⁵².

Тюркские (уже — османско-турецкие) рукописи имеются в фондах 30, 81, 180, 181, 187, 188, 191, 196, 201, 1608 и ряде других. Часть османских исторических рукописей РГАДА описана¹⁵³.

Факсимиле были опубликованы: письмо царя Алексея Михайловича Аурангзебу (1675 г.) на тюрки из фонда Посольского приказа (Сношения России с Индией), проезжая грамота Иоанна и Петра Алексеевичей купцу С. Маленькому (1695 г.) и грамота шаха Хусейна царю Петру I об отправлении С. Маленького из Персии в Индию¹⁵⁴. Один документ (письмо на тюрки — «проезжий лист» Аурангзеба русскому купцу Семену Маленькому на право торговли в Индии, 1696 г.), насколько мне известно, трижды опубликован факсимиле (третий раз, правда, без всяких комментариев и вверх ногами)¹⁵⁵.

ГАРФ — упражнения Н.П. Игнатьева (русского дипломата, долгое время консула в Стамбуле) по турецкому языку и его учебные словарики (правда, часто турецкие слова и упражнения представлены в русской графике), даже одна недурная каллиграфическая надпись (ф. 730, оп. 1, ед.хр. 49, л. 15). В его фонде есть и подлинные турецкие документы. В литературе встречаются указания на документы в собрании

¹⁵⁰ См.: *Госманов М., Мухаммадьяров Ш., Степанов Р.* Яна ярлык // Казан утлары. Казан, 1965, № 8. С. 146–150; *он же.* Тагын Ибрахим хан ярлыгы турында // Там же. Казан, 1967, № 6. С. 51; *Kurat A.N.* IV–XVIII Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. Ankara, 1972. S. 354–356; *Усманов М.А.* Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. Казань, 1979. С. 26–27; *Muhamedyarov Sh., Vásáry I.* Two Kazan Tatar Edicts (Ibrahim's and Sahib Girey's Yarlıks) // *Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe.* Ed. by Gy. Kara. Budapest, 1987. P. 182–190.

¹⁵¹ Первое сочинение (история завоевания османами Крита в октябре 1669 г.), однако, нетождественно версии, хорошо известной по другим рукописям. См., например: *Семенов А.А.* Описание персидских, арабских и турецких рукописей Фундаментальной библиотеки Среднеазиатского Государственного Университета. Таш., 1935. С. 72–73 (№ 137).

¹⁵² [Перминов П.В.], *Архимандрит Леонтий.* История жизни младшего Григоровича // Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995. С. 304. Леонтий, безусловно, знал турецкий (см. *Попов А.П.* Младший Григорович. Новоткрытый паломник по Святым местам XVIII века. Кронштадт, 1911. С. 156 и особенно 73). Так, например, он передает свой разговор (вернее, просто обмен репликами) с арабопроводником Махмудом в Синайском монастыре: «Во время рассказа он... сослался на меня, сказуя по-Турецки: «Кишишь! Елань ми шайледым» [Kişi! olan mı şöyledim (Человек! Сказал ли я о том, что было?) — И.З. Хотя, скорее, в слове *кишишь* следует видеть сирийское «священник») — «Чернец! Не правду ль я сказал?» На что я, не зная иного сказать, отвечал ему так: «Derçek dir» [Gerçekdir (Это правда). — И.З.] — «Разумеется, сущая правда» (*Архимандрит Леонтий.* Указ. соч. С. 308). Между прочим, в рукописном собрании РГАДА (ф. 188, № 376) хранится 13-й том сочинений Леонтия (где имеются и письма).

¹⁵³ *Зайцев И.В.* Османские исторические рукописи Российского государственного архива древних актов // *Turcica et Ottomanica.* Сборник статей в честь 70-летия М.С. Мейера. М., 2006. С. 221–225.

¹⁵⁴ См.: Русско-индийские отношения в XVII в. Сборник документов. М., 1958. С. 207–209, 363–365, 365–368; факсимильные вклейки.

¹⁵⁵ Русско-индийские отношения в XVII в. Сборник документов. М., 1958. С. 369; факсимильная вклейка; *Автократова М.И., Буганов В.И.* Сокровищница документов прошлого. М., 1986. С. 231; История Москвы в документах XII–XVIII веков Российского государственного архива древних актов. М., 1997. С. 247. Имеются специальные работы, посвященные русским переводам этого текста. Одно из первых упоминаемый см.: Сборник МГАМИД. Вып. 1. М., 1880. С. 69.

ГАРФ, написанные на татарском языке (см., например: *Косач Г.Г.* Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998. С. 91).

ОПИ ГИМ¹⁵⁶. Фонд 77 (Восточные рукописи). Фонд содержит несколько рукописей из коллекции Н.Д. Белосельской-Белозерской (например, исторические рукописи № 177, 178, 182, 183). В фонде представлены и документы (например, султанские грамоты, XVIII в., 1857 г., в мешочке с кистью, — № 299). Ряд документов фонда (например, оп. 1, ед. хр. 303 — комплекс документов из Узбекистана) представлен в фотокопиях. Тюркские манускрипты отложились также и в личных фондах. Многие из них крайне интересны. См., например, Ф. 307 (Н.И. Гродеков¹⁵⁷), оп. 1, ед. хр. 56 «Рисале-и Якуби». Арабографичный текст рукописный, приложен русский перевод неизвестного автора. Текст непрерывен до л. 95об., далее чистые страницы. Переписано в 1306 г.х. (1888/89), т.е. на 10 лет раньше петербургского списка. Уникальность этой рукописи состоит в том, что, во-первых, перевод «Рисале-и Якуби» на русский язык не предпринимался. Во-вторых, эта рукопись ранее известна не была. Это сочинение (под неоригинальным названием *تاریخ نامه یعقوب خان*, данным К.Г. Залеманом) в фондах СПбФ ИВ РАН считалось единственной рукописью и к тому же вероятным автографом¹⁵⁸. Помимо этого сочинения и ряда других манускриптов в фонде Н.И. Гродекова богато представлены казахские и узбекские родословия (*шеджере*), например, арабографичное шеджере рода Кенесариных и др., списки 92 узбекских племен, так называемые *илатийа*. Имеются рукописи на восточных языках (прежде всего тюркских) и в фонде М.Г. Черняева. В Щукинском собрании (ф. 418) хранится 7 документов на восточных языках (№ 604), в том числе грамота Абдул Хамида I (1785 г.).

Помимо прочего, турецкие рукописи имеются и в отделе рукописей ГИМ (в собрании Уварова, № 1213, смешанная арабо-персидско-турецко-латинская; Востр. 1321 — турецкие молитвы и амулет; Вахр. 280). Одну рукопись из собрания Бахрушина (№ 42904) с османскими (?) пословицами, правда в русском переводе, упоминал В.А. Гордлевский¹⁵⁹.

ГПИБ. 3 единицы. Описаны¹⁶⁰.

ОРКиР НБ МГУ. 8 единиц¹⁶¹. Собрание И.И. Леванды в составе двух османских старопечатных книг, одной арабской и одной османской рукописей также описано

¹⁵⁶ *Hartmann M.* Die Skobelew-Sammlung orientalischer Handschriften. S. 73–75. Указание на ряд манускриптов из ОПИ ГИМ, сделанное нами, см.: *Шеремет В.А.* Корпус российских архивных документов как важное звено процесса воссоздания истории туркменской ветви мировой цивилизации // ВА. 2001. № 6–7. С. 128. В коллекциях ГИМ имеется также и довольно большое количество предметов, которые, не являясь рукописями, тем не менее относятся к этой сфере. Например, папка с арабографичной надписью *Исламбул* и датой 1199 г.х., принадлежавшая Потемкину, или папка для бумаг с персидскими изречениями, которой владел Грибоедов (см. современную экспозицию музея).

¹⁵⁷ Гродеков Николай Иванович — генерал-лейтенант, участник завоевания Туркестана, генерал-губернатор Сыр-Дарьинской области, с 1892 г. — Приамурский генерал-губернатор, с 1906 г. — командующий войсками на Дальнем Востоке. Коллекция поступила в ОПИ ГИМ в составе собрания П.И. Щукина, которому они были переданы самим Н.И. Гродековым.

¹⁵⁸ См.: *Дмитриева Л.В., Мугинов С.Н.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. II. История, акты, библиография, энциклопедии, география, календари. М., 1975. С. 69–70 (№ 34).

¹⁵⁹ *Гордлевский В.А.* Замечания на «Пословицы крымских татар», изданные П.А. Фалевым. Отд. оттиск из Записок Восточного отделения РАО. Т. XXV. С. 44 [132].

¹⁶⁰ См.: *Зайцев И.В.* Тюркские рукописи в Государственной публичной исторической библиотеке // ВА. 2001. № 6–7. С. 110–114; *он же.* Арабские, персидские и тюркские рукописи Государственной публичной исторической библиотеки.

¹⁶¹ См.: *Петров П.[Я.]* Обзорение. С. 554–555; *Клейман Г.А.* Восточные фонды. С. 215–216. Об одной казахской рукописи кириллическим шрифтом из этого собрания см.: *Зайцев И.В.* Евангелие от Луки на казахском языке: Addenda к библиографическому словарю отечественных тюркологов (Ефрем Елисеев) // *Altaica*. VII. М., 2002. С. 67–74.

нами¹⁶². Одна рукопись (выписки из Хрестоматии М.Иванова) принадлежит перу известного казанского каллиграфа¹⁶³.

ГМВ. В 1935 г. в Музей из ГМИИ поступили две турецкие грамоты (инв. № 529–530 II)¹⁶⁴. В Библиотеке Музея мною было отождествлено две тюркские рукописи: Диван Навои и сборник молитв и записей на староосманском (1910-е гг.). В литературе имеется указание на одну османскую рукопись Музея¹⁶⁵. Возможно, имелся в виду список М'арифет-наме (معرفه نامه) Ибрахим Хакки Эрзуруми (ум. в 1186 г.х.¹⁶⁶).¹⁶⁷ (шифр 7964II 38494 КП). Место переписки Эрзурум (ارزن الروم), зуль-хиджа 1210 г.х. (1798 г.). Переписчик Мухаммед б. Али. На листе 11 об. — посвящение Сурхай-хану Газигомукскому с его генеалогией и датой 1133 г.х. (5 строк, крупный насх, черные чернила). Многоцветный унван (л. 12об).

МГИМО. Согласно «лазаревскому» описанию 12 единиц¹⁶⁸. Однако, на сегодняшний день в собрании содержится 10 манускриптов (совпадение с печатным лазаревским каталогом всего одно). Часть экспонировалась. Машинописный каталог составлен мною.

РГВИА, ф. 52, д. 336, ч. I–XII (хронологический порядок документов, как отмечала Е.И. Дружинина, не соответствует последовательности частей этого дела: после ч. I следует читать XII, затем II, III, IV, далее VIII, VI, VII, IX, X, XI, отдельные ведомости попали в дело № 332. Ч. I–II) — многочисленные ведомости, присланные Потемкину И.А. Игельстромом — первым администратором Таврической области. Эти ведомости были составлены высшими сановниками бывшего Крымского ханства, перешедшими на русскую службу. Арабский шрифт и переводы с татарского на русский. Ф.Ф. Лашков в конце XIX в. обнаружил копии этих ведомостей в архиве Таврического губернского правления в виде отдельного сборника (составленного самим И.А. Игельстромом), снабженного описью, и опубликовал их под названием «Камеральное описание Крыма» (ИТУАК, 1877, № 2–4, 6–8)¹⁶⁹.

Трофейные османские документы периода Крымской войны. Так, сохранилось «Дело о доставке из Тифлиса в Санкт-Петербург документов командующего турецким корпусом Али-Паши и других бумаг» (ф. 38, оп. 7, д. 227), датированное 1853–1854 гг.¹⁷⁰

В коллекции ВУА (РГВИА, ф. 450, оп. 1, д. 901) хранится османская рукописная карта Восточной Европы и части Азии. Карта, изображающая бассейны Черного, Мраморного, Адриатического и части бассейнов Средиземного и Каспийского морей,

¹⁶² См.: *Зайцев И.В.* Турецкие старопечатные книги. С. 80–95. Подробнее см.: *Зайцев И.В.* Арабские, персидские и тюркские рукописи Отдела редких книг.

¹⁶³ *Зайцев И.В.* Казанский каллиграф Мухаммед-Гали Махмудов — Мухаммед-Али б. Мулла Махмуд ас-Салангури // Источники и исследования по истории татарского народа. Материалы к учебным курсам. В честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова. Казань, 2006. С. 74–78.

¹⁶⁴ *Войтов В.Е.* Материалы по истории Государственного Музея Востока. С. 251. Одна из них (инв. № 529 II) — ферман султана Селима III русскому послу А.Я. Италинскому от сефера 1219 г.х. (май 1804 г.).

¹⁶⁵ *Настич В.Н., Настич И.М.* Собрание арабских рукописей.

¹⁶⁶ Этот год начался 4 апреля 1772 г.

¹⁶⁷ Об авторе, этом его сочинении, других его списках и печатных изданиях см.: *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd XIII: Türkische Handschriften. Teil 2. beschrieben von Manfred Götz.* Wiesbaden, 1968. S. 5–7 (№ 5). Тратат посвящен устройству Земли, географии и астрономии (устройство климатов, солнечного склонения, часовых поясов, календаря и проч.) с мистическим (суфийским) уклоном. Закончено сочинение было в 1170 г.х. (начался 26 сентября 1756 г.). Шейх Ибрахим Хакки посвятил этот трактат своему сыну Ахмеду Наими.

¹⁶⁸ Каталог книг и рукописей библиотеки Лазаревского института восточных языков. Т. 1. М., 1888. С. 21–27, 111–115, 128–131.

¹⁶⁹ Подробнее см.: *Дружинина Е.И.* Северное Причерноморье в 1775–1800 гг. М., 1959. С. 16.

¹⁷⁰ *Kaziyev Sh.M.* Osman Materials about Shamil in the Russian Archives // XIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4–8 ekim 1999). Kongreye Sunulan Bildiriler. III. Cilt III. Kisim. Ankara, 2002. S. 1565.

Балканский полуостров (и небольшую часть Апеннинского), современные Венгрию, Румынию и Молдавию, особенно любопытна в показе южной части Российской империи — территории современной Украины и южной части РФ. Документ не датирован, но создание карты можно довольно точно отнести ко времени около 1792 г. (карта фиксирует приобретения России по Ясскому миру конца 1791 г. и вместе с тем ничего не знает о втором разделе Польши в начале 1793 г.). Все названия карты приведены в арабской графике. Карта представляет значительный интерес как источник по истории османской картографии XVIII в., фиксирующий довольно непродолжительный момент существования южных и юго-западных границ России. Она может помочь в работе с отчетами османских послов в Россию. Карта может служить прекрасным материалом к изучению передачи русских и других славянских (шире — иноязычных) географических названий в османско-турецком языке. Так, к любопытным языковым особенностям номенклатуры карты следует отнести последовательную передачу русского *x* через *шин* (в таких названиях, как *Аштубэ* — Ахтуба, *Шопер* — Хопёр, *Башмуд* — Бахмут), а также конечного русского *ц* через *кяф* (например, в названии Донец, Северский Донец). Это языковое явление может быть объяснено вероятным европейским источником карты и европейским же посредством при передаче топонимов. Если допустить, что в источнике названия были переданы по-немецки (т.е., например, *Achtuba*, *Choper*, *Vachmut* и т.д.), то сочетание *-ch-* при французской передаче неизбежно давало бы *-ш-*, т.е. в арабском написании привело бы к *шин*. Конечное *ц*, переданное в источнике через *-с-*, при передаче, скажем, через польский привело к имеющемуся *кяфу*¹⁷¹.

АВПРИ. Ф. 123 (Сношения России с Крымом). Арабографичные оригиналы документов внешнеполитической переписки России и Крыма¹⁷².

Документы на тюрки из фонда Киргиз-кайсацкие дела. Некоторые опубликованы факсимиле (например, письмо хана Младшего жуза Абулхайра императрице Анне Иоанновне 8 сентября 1730 г., письмо казаховских батыров и *биев* Старшего жуза Анне Иоанновне 5 Джумада II 1145 г.х., т.е. 23 ноября 1732 г., шерть Абулхайра 23 августа 1742 г. или присяга султанов, биев и знатных киргиз-кайсаков Большой орды Александру I 1823 г.)¹⁷³.

Архив хотинского *мухафиза* (коменданта) Ильяса Колчак-паши (фонд 26, 1654–1734 гг.), захваченный в 1737 г. русскими войсками. Архив в настоящее время содержит более 2000 документов (2560 дел) на турецком (в основном переписка *мухафиза* с соседями — крымским ханом, Молдавией, Валахией, Польшей, а также документы его канцелярии)¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Зайцев И.В.* Османская карта Восточной Европы конца XVIII в.: Юг Российской Империи в османских географических представлениях // Тезисы V Международной конференции «Исторические источники Евразийских и Североафриканских цивилизаций: компьютерные подходы», 2–7 июня 2003 г. М., 2003. С. 29.

¹⁷² *Kellner-Heinkele B.* St. Petersburg and the Steppe Peoples. Diplomatic Correspondences of the 18th Century from the Archiv Vnesnej Politiki Rossijskoj Imperii in Moscow // Proceedings of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Wiesbaden, 1996. P. 219–236; *Келлер-Хайнкеле Б.* «На границе все как обычно»: Дипломатическая переписка между Россией и крымскими татарами по документам Архива внешней политики Российской империи (середина XVIII в.) // *Altaica*. III. М., 1999. С. 37–38.

¹⁷³ См. факсимильные вклейки 13, 14, 16, 28–30 и современные оригиналам переводы в сборнике: Под стягом России: Сборник архивных документов / Сост., примеч. А.А. Сазонова, Г.Н. Герасимовой, О.А. Глушковой, С.Н. Кистерова. М., 1992. С. 362–363, 365, 377–380, 395. Там же опубликованы факсимиле документов на тюрки из фонда СПб. Главный архив. См. также: Казахско-русские отношения в XVI–XVIII веках (Сборник документов и материалов). Алма-Ата, 1961. С. 36, 102, 221, 636–637, 692–693; Казахско-русские отношения в XVIII–XIX вв. (1771–1867 годы). Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1964. С. 320–324.

¹⁷⁴ В 1740-х гг. его начинал разбирать некий Александр Равич, однако до настоящего времени архив не обработан и толком не описан (благодарю за это указание С.Ф. Орешкову). Одно из немногих указаний на

Документы на турецком в архиве Константинопольского посольства: переписка посланника с Портой и драгоманами Порты и миссий; 7 документов, «вложенных в трубку», хранившиеся в 55-м «шкапу» архива¹⁷⁵.

ЦИАМ. Ф. 213 (Лазаревский институт восточных языков), оп. 1, д. 645. «Русско-Турецко-Татарско-Персидский словарь» Л. Лазарева¹⁷⁶. Сверху пометка черными чернилами: «Дозволено цензурою. Сп-бург 19 января 1884 г.»¹⁷⁷ и круглая синяя печать Санкт-Петербургского цензурного комитета. Заглавие: «Русско-Турецко-Татарско-Персидский Словарь, составленный исправляющим долж[ность] эк. [стра] ор.[динарного] профессора Статскимъ Совѣтникомъ Л. Лазаревымъ. Въ 12 тетрадахъ (sic!) рукопись. Къ этому словарю приложены: 1) Самоучитель, или краткая грамматика Персидскаго языка, 2) Сокращенныя правила грамматики Турецко-Татарскаго языка и 3) примѣчанія къ Словарю (въ 3хъ тетрахъ (sic!))». Ниже подпись черными чернилами: «Читал В. Смирнов»¹⁷⁸. Переплета нет, 240 листов (+1 пропущенный), в лист, черные чернила, много вставных слов (карандашом, другими чернилами и проч.). Порядок слов следующий: за русским словом чаще всего идет турецкое, затем персидский синоним, часто наоборот, иногда русскому слову соответствует только одно. Словарных статей по карандашной нумерации (вероятно, более поздней) — 6000. Листы изначально не нумерованы, но в углах листов проставлены буквы (по одному на лист) которые образуют последовательность: «Дозволено цензурою. Читалъ Статскій Совѣтникъ Василій Смирновъ»¹⁷⁹.

«Веклет-наме» (в данном случае уверенность в выдаче замуж) от 19 октября 1837 г. и расписка московского имама муллы Р. Агеева о произведенном бракосочетании на ее обороте опубликованы факсимиле (Ф. 2200, оп. 1, д. 1 (Метрическая книга Московской мечети), л. 3 и 33об.)¹⁸⁰.

АРАН. Крайне интересные татарские и турецкие документы в фонде В.А. Гордлевского (ф. 688), отдельные документы на турецком и чагатайском в фондах Ф.Е. Корша (ф. 558) и Б.Н. Заходера (ф. 1532). В фонде Н.К. Дмитриева имеется тетрадь с переписанными рукой фондообразователя текстами двух рукописей Азиатского Музея: прозаической версии «Джумджумы»¹⁸¹ и «Кысса-и Джумджума» Хусамы Катиба¹⁸² (ф. 1568, оп. 1, ед. хр. 35). См. также примеч. 8 данной статьи.

этот архив см.: *Mustafazade T.T. Osmanlı Tarihi ile İlgili Rus Arşiv Belgeleri Üzerine // XIV. Türk Tarih Kongresi. Bildiri Özetleri.* Ankara, 2002. S. 165.

¹⁷⁵ См.: *Голицын Н.В.* Архив Константинопольского посольства в Московском Главном Архиве МИД. М., 1900. С. 8, 10.

¹⁷⁶ Лазарь Эммануилович Лазарев (1822 — 18 января 1884 г.) — тюрколог и иранист, экстраординарный профессор Лазаревского института (см. о нем: Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. 2-е изд., переработанное, подготовил А.Н. Кононов. М., 1989. С. 141). Между прочим, рукописи, принадлежавшие Л. Лазареву, из московских поступлений 1962 г. (из ИВ АН) имеются и в СПбФ ИВ РАН — тюркский диван Фузули 1240 г.х. (1824/25 г.) переписки (*Дмитриева Л.В.* Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М., 2002. С. 303). Там же еще три тюркские рукописи из Москвы: № 1106, 1110, 1114 (три среднеазиатских списка «Хамсе» Навои).

¹⁷⁷ Пометка сделана на следующий день после смерти ученого (!).

¹⁷⁸ Его же подпись на л. 134об.

¹⁷⁹ Совершенно особую группу рукописей на арабском, персидском и турецком языках составляют экзаменационные листы студентов III курса специальных классов Лазаревского института восточных языков за 1915 г. (см.: ЦИАМ, ф. 213, оп. 1, д. 1785, л.). — Эти документы крайне интересны с точки зрения уровня языковых знаний учеников института, методики экзаменования и проч. Среди экзаменованных встречаются имена ставших впоследствии знаменитыми ученых — Х.К. Баранов и А.А. Стариков. Так, Х.К. Баранов получил по турецкому языку 4 с минусом, а по арабскому (сдал 23 января 1915 г.) и персидскому — 5 (л. 10, 129, 212), А.А. Стариков же — 3 по турецкому и 4 с плюсом по персидскому (л. 78, 111, 221).

¹⁸⁰ *Хайретдинов Д.З.* Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX века. Нижний Новгород, 2002. С. 233–236.

¹⁸¹ *Дмитриева Л.В.* Каталог тюркских рукописей. С. 460, № 1996.

¹⁸² Там же. С. 266, № 1020.

Рукописи на арабском, персидском и тюркских языках хранятся и в других московских собраниях — музейных, архивных, библиотечных. Имеется сведения о восточных манускриптах в Российском Государственном Военном Архиве, Музее-усадьбе Архангельское¹⁸³ и др. В литературе имеются и «глухие» ссылки на восточные рукописи в Москве¹⁸⁴. Весьма приблизительно можно говорить и о частных коллекциях восточных манускриптов в городе¹⁸⁵ (основываюсь на устных сообщениях), порой весьма интересных. Однако их обзор — тема, находящаяся вне компетенции автора. Мне известно о нескольких таких собраниях — частью случайных, частью планомерно собираемых. Примером первого рода может служить «связка книг на арабском языке, рукописных и печатных», оказавшаяся у московского художника Д. Плавинского после его посещения Самарканда в 1957 г. «В Ташкенте, — пишет художник, — я показал эти книги знакомому мулле. Внимательно их перелистав, он сообщил мне, что одна, самая ценная книга — рукописный Коран, другие рукописные книги — поэзия, история, география. Типографские издания — математика, астрология.

Листы последней книги, спустя двадцать лет, я использовал для коллажей большей серии работ на тему „Череп и Коран“»¹⁸⁶.

Собрание кафедры тюркской филологии МГУ. Бухарский документ на тюрки русскому императору о русских пленных и задержании бухарских купцов в связи с этим (между 1873 и 1881 гг.). Факсимиле, анализ перевод см.: *Грунина Э.А.* К истории одного документа (филологический этюд) // Вопросы тюркской филологии. Вып. VI. Материалы дмитриевских чтений. М., 2006. С. 28–39.

¹⁸³ В библиотеке М. Голицына хранилась рукопись Джамии «Меджнун и Лейла» на разноцветной шелковой китайской бумаге, подаренная дяде М. Голицына персидским принцем Хосрев-мирзой в 1929 г. (см.: Альманах библиофила. Вып. VII. М., 1979. С. 89). Сейчас в библиотеке музея хранятся несколько рукописей, например каллиграфический список четырех поэм из «Хамсе» Низами (1813/1814 г., Иран, 287 л., 35×21 см, 33 миниатюры, кожаный с тиснением переплет), «Книга о неподвижных светилах» («Сувар алкавакиб», т.е. «Виды планет») Абд ар-Рахмана б. Омара ас-Суфи (904–986/988) из остафьевской коллекции (араб. яз., 1607 г., 207 л., 23,5×14 см., 106 миниатюр, кожаный с тиснением переплет). Благодаря за эту информацию Н.А. Зеленьяк-Кудрейко. Последний труд тождествен его работе الكواكب الثابتة (см.: Арабские рукописи Института востоковедения АН. С. 456 (№ 9740). С образцами иллюстраций к этому произведению (в рукописи Национальной библиотеки Франции) можно ознакомиться в книге: *Веймарн Б.В.* Классическое искусство. Илл. 421 (по рукописи 1449 г.). См. также: *Сулейменова Ф.* Миниатюра Востока // НН. 1991. № V. С. 30. См.: *Ars Orientalis*. Vol. 3, 1959. Следы остафьевской коллекции можно обнаружить среди арабских рукописей ГМВ (см.: *Настич В.Н., Настич И.М.* Собрание арабских рукописей Государственного музея Востока (Москва). Часть 1 // ВИИСИД. Вып. 5. М., 1997).

¹⁸⁴ Например, Н.К. Дмитриев в своем очерке о Л.З. Мсерианце писал: «В одном из московских архивов он открыл очень интересную рукопись начала XVIII в., содержащую важные материалы по истории азербайджанского языка» (*Дмитриев Н.К.* Л.З. Мсерианц (1867–1933) // Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. М., 2001. С. 213). Что это за рукопись и в каком архиве она хранится, мне неизвестно. Если только это не манускрипт, которому сам Н.К. Дмитриев посвятил свою статью, оставшуюся мне недоступной. См.: *Azerbaijdschanische Lieder in armenischen Transkription* // WZdKM 1934. Bd XL1. Н. 1–2. S. 127–140 (?). Брат знаменитого православного философа о. Павла Флоренского Александр Александрович Флоренский во время Первой мировой войны на Кавказском фронте все свое свободное время посвящал местным ревностям. Есть сведения, что в его коллекции были и рукописи. Так, им была подарена персидская миниатюра (вероятно, привезенная с фронта) Кружку по изучению древних культур, собиравшемся в Москве в 1917–1920 гг. Ее продали, и вырученные средства вошли в общий финансовый фонд Кружка (см.: *Памятники и люди*. М., 2003. С. 148, 170).

¹⁸⁵ Такое собрание, например, имелось у Б.Н. Заходера (см.: *Казим Ахмед*. Трактат о каллиграфиях и художниках. С. 7). Однако в его личном фонде в Архиве РАН в Москве присутствуют лишь единичные документы на фарси, тюрки и староосманском (АРАН, ф. 1532).

¹⁸⁶ *Плавинский Д.* Записки о прошлом // НН. 1991. № V. С. 126–127.

Библиографические сокращения

- АЕ — Археографический ежегодник. М.
 ВА — Восточный Архив. М.
 ВК — Восточная коллекция. М.
 ВИИСИД — Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. М.
 ДВ — Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества, изданные под редакцией М.В. Никольского и С.С. Слуцкого (Т. I–II) и А.Е. Крымского (Т. III–IV). М.
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
 ИТУАК — Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии
 НАА — Народы Азии и Африки. М.
 НН — Наше наследие. М.
 ПВ — Петербургское востоковедение. СПб.
 СВ — Советское востоковедение. М.–Л.
 WZdKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes
 JA — Journal Asiatique. P.

Сокращения

- АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи (ул. Б. Серпуховская, 15)
 АРАН — Архив Российской академии наук (ул. Новочеремушкинская, 34)
 ВГБИЛ — Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы (ул. Николоямская, 1)
 ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Б. Пироговская, 17)
 ГМВ — Государственный Музей Востока (Никитский бул., 12-а; Библиотека — ул. Воронцово поле, д. 16а)
 ГПИБ — Государственная публичная историческая библиотека (Старосадский пер., 9)
 ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств им. А.С. Пушкина (ул. Волхонка, 12)
 ИВ АН — Институт востоковедения Академии наук СССР (ул. Рождественка, 12)
 ИВ РАН — Институт востоковедения Российской академии наук (ул. Рождественка, 12)
 ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А.М. Горького (ул. Поварская, 25а)
 КПСС — Коммунистическая партия Советского Союза
 ЛИВЯ — Лазаревский институт восточных языков
 ЛО ИВАН — Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
 МАО — Московское археологическое общество
 МГАМИД — Московский главный архив МИД
 МГИМО — Московский государственный институт международных отношений (пр-т Вернадского, 76)
 МИВ — Московский институт востоковедения
 МЦР — Международный Центр Рерихов
 НА РТ — Национальный архив Республики Татарстан. Казань
 ОПИ ГИМ — Отдел письменных источников Государственного исторического музея (городок имени Баумана, 12)
 ОРКиР НБ МГУ — Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ (ул. Моховая, 9)
 РАН — Российская академия наук
 РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Б. Пироговская, 17)
 РГБ — Российская государственная библиотека им. В.И. Ленина (ул. Воздвиженка, 3/5)
 РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив (2-я Бауманская ул., 3)
 ЦИАМ — Центральный исторический архив г. Москвы (ул. Профсоюзная, 80)
 ЦИЖВЯ — Центральный институт живых восточных языков

Summary

N.V. Zaitsev

**Arabic, Persian and Turkic manuscripts
and documents in Moscow collections:
results and prospects of study
(Experience of a bibliographical index)**

This paper lists and categorizes Moscow collections of Arabic, Persian and Turkic manuscripts of very diverse provenance, presenting an almost unexplored sphere of our Oriental studies. It is a substantially revised and expanded version of an article of the same title published in 2002.

Взаимодействие питерских и московских китаистов.**Письма П.Е. Скачкова В.С. Мясникову,
1957–1959 гг.**

Подготовка к изданию В.С. Мясникова

Передо мной лежат 13 чудом сохранившихся писем моего учителя в китаеведении, наставника в жизни и друга не только моего, но и моей семьи — Петра Емельяновича Скачкова. Эти письма сохранились потому, что я берег их как память о дорогом мне человеке, хотя в ходе моих многочисленных переездов с квартиры на квартиру (я насчитал их восемь, а, как говорится, три переезда — все равно, что один пожар) многое было утрачено.

Эти письма — одно из свидетельств того, как ленинградская школа востоковедения влияла на формирование московских китаистов. Это влияние шло по ряду направлений.

Во-первых, крупнейший востоковед XX столетия академик В.М. Алексеев читал лекции в Московском институте востоковедения. К сожалению, я поступил в этот институт в год кончины Василия Михайловича. Но до этого его слушателями были десятки китаистов послевоенного периода.

Во-вторых, в Москве работали соратники и ученики В.М. Алексеева — Н.И. Конрад, Л.З. Эйдлин, Л.И. Думан, С.Л. Тихвинский, Б.Л. Рифтин. Они были и остаются носителями традиций ленинградского китаеведения, алексеевской школы.

Наконец, в-третьих, вернулись из сталинских лагерей ученики В.М. Алексеева, которые также активно включились в работу московских академических учреждений: Института востоковедения (ИВ АН) и затем Института китаеведения (ИК АН). Одним из наиболее ярких представителей этой части питерцев был Петр Емельянович Скачков.

Мы познакомились с Петром Емельяновичем в Институте востоковедения в 1956 г., вскоре после его возвращения из ссылки. Он жил тогда у второй дочери — Александры в одном из «красных домов» на улице Строителей, недалеко от нового здания МГУ. Вскоре питерская часть его семьи (жена Мария Васильевна и старшая дочь — Марина Петровна с сыном Сережей) получила квартиру, и он возвратился в Ленинград. Но, живя в Ленинграде, бывая в Москве наездами, Петр Емельянович начал работать в созданном в конце 1956 г. Институте китаеведения АН СССР, куда был и я зачислен одним из первых научно-технических сотрудников. Он учил меня многому в нашей профессии и в жизни. Одно из первых правил, которое он мне привил, заключалось в необходимости вести переписку. Петр Емельянович постоянно переписывался со многими коллегами, обитавшими не только в Москве, но и в других городах Советского Союза и за рубежом¹.

Петр Емельянович был необычайно щедр по отношению к своим коллегам. Он шел по широкому и длинному коридору Института китаеведения как сеятель, оделяя чем-либо буквально всех встречных. Для одного у него была небольшая записочка,

¹ См.: Мясников В.С. И не распалась связь времен // И не распалась связь времен. К 100-летию со дня рождения П.Е. Скачкова. М., 1993. С. 8–31.

которую он вручал со словами: «Вот я для Вас нашел интересную статью (или книгу. — *В.М.*)». Другому он отдавал газетную вырезку, причем из какой-либо «редкой» для москвичей газеты. Так, например, С.Д. Марковой, у которой в 1958 г. вышла в свет монография «Китайская поэзия в период национально-освободительной войны 1937–1945», Петр Емельянович презентовал вырезку из узбекской газеты «Красная Бухара» от 26 сентября 1958 г., где в рубрике «Перед конференцией писателей стран Азии и Африки» заведующий магазином № 1 «Узбеккниготорга» в Бухаре Ф. Мавашев дал обзор новых книг о Китае. В обзоре наряду с «Антологией китайской поэзии» под ред. Го Можо и Н.Т. Федоренко, переводом романа Цао Сюэциня «Сон в красном тереме» и сборником повестей и рассказов Чжао Шули нашлось место и для книги С.Д. Марковой.

В письмах Петра Емельяновича ко мне можно выделить несколько тематических разделов, которые были поучительны для нас, молодого поколения научных работников.

О своей работе

15–11–57 г.

Написал Глунину² просьбу сообщить, нельзя ли прислать «Библиографию»³ по почте. Не знаю, как откликнется, а то придется прервать работу и терять 3–4 дня.

С библиографией я покончил уже недели две назад, но рядом в комнате сидят жена и два пенсионера — б[ывших] бухгалтера (родственники) и потеют над алфавитным указателем. Я только консультирую. Начал писать статью для сборника⁴.

Понемногу читаю и дневник (КАС)⁵, чтобы еще и еще подумать над формой его издания.

Пришлите следующие части (только не авиа!), и нашли ли Вы у машинисток мою часть? Тогда и ее, заодно.

Я выписываю оттуда кое-какие фамилии и спрашиваю при случае у сведущих людей.

20–11–57 г.

Дорогой Владимир Степанович!

В связи с написанием статьи для сборника договоров мне хотелось бы проверить одну грамоту Канси.

Если Вы имеете к этому возможность — прошу это проделать.

У Бантыш-Каменского⁶ (лежит в шкафу, сзади Вашего столика) есть эта грамота (Бант[ыш]-Кам[енский] стр. 36–37.

Перевод ее, как указано в сноске, находится в книге кит[айских] посольств № 1, л. 55⁷.

Можно бы просто сослаться на Бантыша, но хочется и его проверить.

Надеюсь, что это Вас не особенно затруднит.

Если встретятся какие-либо разночтения, просто напишите.

² Владимир Иванович Глунин — известный специалист в области новейшей истории Китая — заведовал в ИК АН сектором, в котором работал Петр Емельянович.

³ Речь идет о втором издании известного труда П.Е. Скачкова «Библиография Китая», вышедшем в свет в 1960 г.

⁴ Имеется в виду сб. документов «Русско-китайские отношения (1689–1916)». М., 1958.

⁵ КАС — Константин Андрианович Скачков. Речь идет о нашей совместной работе: *Скачков К.А.* Пекин в дни тайпинского восстания. М., 1958.

⁶ *Бантыш-Каменский Н.Н.* Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792 год. Казань, 1882.

⁷ Речь идет о фонде № 62 — Сношения России с Китаем в ЦГАДА (ныне РГАДА), где часть документов Посольского приказа была сброшюрована в виде книг.

Дело с написанием вступит[ельной] статьи сложнее, чем казалось.
Можно бы, конечно, упростить, но хочется сделать ее поинтереснее.

24–11–57 г.

Все же в отрыве от Ин-та — скучно!

Я здесь бываю в отдел[ении] ИВ редко, больше сижу дома или уж в Гос[ударственной] Публ[ичной] б[иблиоте]ке, где лит[ерату]ры больше, чем в ИВ.

Относительно публикации дневников КАС'а будем еще думать и спрашивать, но издавать текст середины XIX в. нельзя так, как XVIII или ранее. Зачем усложнять чтение. Можно заморочить так, что читателю будет плохо.

Относительно фотокопий я тоже думал — это необходимо, надо чем-то украсить. У меня еще была мысль дать рисунок одного из художников того времени, бывших там же в миссии, напр[имер] Легашева. Его картины есть в Русском музее в Л[енингра]де. Пекин того времени, написанный маслом уверенной рукой художника.

Фотокопии надо снять с наиболее трудных мест.

Относительно дневников Палладия — это интересно, т[ак] к[ак] от Палладия сохранилось очень мало рукописей. Но часть его дневников опубликована, надо проверить.

Часть писем опубликована у Муравьева. Во всяком случае, надо посмотреть и, если это что-нибудь оригинальное, надо издавать.

21–1–58 г.

Приехав, стал просматривать бумаги, нашел одну ссылку, которую хорошо бы включить в биографию КАС.

Прилагаю ее и прошу, если не трудно, напечатать и подклеить к последней, 40-й странице.

27–III–58 г.

Дорогой Владимир Степанович!

Письмо получил, Ваши соображения сходятся с моими.

Передайте по телефону Вадиму Ал[ександрови]чу⁸, что в Академических известиях 1881 г. помещены «Дневные записки карав[анного] пути через Наунскую дорогу от Цурухайту до Пекина в 1763 г.», там есть гравиров[анный] план Пекина.

Я обещал ему вспомнить, но оказалось, что надо внимательно читать «Библ[иографию] Китая», с. 49, № 504⁹. Последнее можете не передавать.

Я не помню, какого года план Пекина они нашли, но, кажется, раньше [1763 г.?). Я ему посоветовал посмотреть все иностр[анные] географии и общ[ие] описания, нет ли там плана Пекина.

Засел за нудную работу.

14–IX–58 г.

28 августа приехал из Москвы и жил на даче до 8 сент[ября]. Усиленно писал о Петлине и вчерне все закончил, но сдать его буду в декабре.

«Договоры» задерживает типография. Был в Изд[ательст]ве — говорят не готово. КАС ушел в типографию. Об этом Вам расскажет Оля¹⁰.

⁸ Известный историк Вадим Александрович Александров был издательским редактором этой нашей книги — сборника документов «Русско-китайские отношения (1689–1916)».

⁹ Отсылка дана к первому изданию «Библиографии Китая» 1932 г.

¹⁰ Ольга Леонтьевна Горбунова (Смавзюк) — редактор Издательства восточной литературы, которая в это время направлялась в Пекин к своему супругу Ю. Парфионовичу, изучавшему в Народном университете тибетский язык.

Мне почему-то опять оставили тему о рукописях, но я решил заниматься историей китаеведения. Последние перед отъездом (17/IX) в Москву дни усиленно занимался для начальства справкой о договорах 1689 и 1860 [годов]. Работа неинтересная. Собрал мат[ериа]л о художниках в Китае, это меня занимает, поскольку ничего об этом не написано.

2–X–58 г.

«Договоры» прошли Лазаря Исаевича [Думана], который наставил там вопросов. Пришлось их разрешать, основываясь на Вашей последней сверке и, иногда, по старым текстам. В частности, Ливад[иский] договор был почему-то датирован 1904 годом (!), я исправил. Все листы передам на окончательную редактуру Александрову (как редактору) и в ближ[айшее] время будут печатать.

«Дневники» скоро увидят свет в верстке, обещали в самом начале октября. К Вашему приезду кое-что уже будет, но не надейтесь, что до отъезда [из Пекина] выйдут и получите хотя бы «Договоры».

Руд[ольф] Все[олодович] мне сказал, что он послал Вам 3 экз. [слово неразборчиво] Яковлевой¹¹. Я так же купил и хотел послать, но он предупредил меня. Собирался писать рецензию, уж очень много там приложено «горячего утюга», но, откровенно говоря, неохота времени тратить. Чтобы сделать рец[ензию] основательной, надо просмотреть все документы, котор[ыми] она пользовалась, т.к. у меня и на этот счет много сомнений.

Читал работу Циммера¹². Одолею 1 и 4 папки. Ну, что же, все таки издать ее есть смысл. 20/X будет обсуждение. Сравнивая ее с Яковлевой, можно видеть, что Ник[олай] Ив[анович] проявил больше труда, чем «историк», но нужно работу его отшлифовать и сократить на 2 трети, чтобы из 1700 стр[аниц] получить 500–600, тогда работа будет лучше и содержательней [монографии] Яковлевой. У той 130 стр. предыстории и 90 стр. о договоре, а название «Договор»...!! Обделяю [тему] Петлина; сижу в архиве, читаю дела художников — последнее весьма занимательно и поучительно.

«Библ[иография] К[итайя]» пока не двигается, все еще в редакции. Сдают № 4 «Советского китаеведения» в про[изводст]во, 2[-й] № скоро выйдет. «Новейш[ая] история» прошла через Уч[еный] совет.

27–X–58 г.

Может быть, это письмо еще застанет Вас в Пекине.

Я хочу Вас обрадовать. Сегодня подписал верстку «Дневников КАС». Повозился с ней больше недели. Прочитал все тщательно, неясные места сверил с подлинником, это было сложно, так как дали совсем неправленный экземпляр и пришлось проделать работу корректора, отдал для сличения, когда проверяли (местами) с коррект[орским] экземпляром, оказалось, [что] у них ряд пропусков, так что работа моя была не зряшной.

Обещали дать сверку числа 20-го ноября. К этому времени я буду в Москве. Может быть, и Вы подъедете к этому времени.

Сделал (при помощи Галины¹³) указатели. Причем указатель собственных имен я сделал на всю работу, а географич[еский] указ[атель] — только на «Дневники».

Карты и рисунки не показали — не готовы.

Обещал в среду (29) быть у них — посмотреть указатели, как они их переписали на машинке.

¹¹ Речь идет о монографии П.Т. Яковлевой «Первый русско-китайский договор 1689 г.» (М., 1958).

¹² Н.И. Циммер — полковник в отставке, заинтересовавшийся историей связей России с Китаем и подготовивший рукопись на эту тему, которую представил в Институт китаеведения.

¹³ Сотрудница ИК АН Г.И. Герасимова

В двадцатых числах ноября думаю провести обсуждение работы Яковлевой. Ким Вас[ильевич] [Кукушкин] просил меня организовать это дело. Я позвонил Циммеру (он болеет — глаз), предложил вместе написать рецензию, оказывается, он уже написал и 10-го числа сдает в журнал.

Ник[олай] Ив[анович] согласился выступить на этом обсуждении главным докладчиком. Я этому рад. Рад и тому, что не надо писать рецензию, хлопотно, отобьет от основной работы и проч. Буду звонить [В.А.] Александрову и [Н.Ф.] Демидовой¹⁴, Ким Вас[ильевич] хочет еще кого-нибудь пригласить и саму ее также.

Ник[олай] Ив[анович] горит желанием, и у него накопилось возражений уйма.

Сiju над художниками, собрал мат[ериа]л, надо писать, но хочется окончить как следует Петлина, сдаю в декабре.

27-I-59 г.

Получил в Изд[ательств]е с трудом по 1 экземпляру того и другого. Прикупил «Договоров», но еще «Дневники» не продают.

В отношении подарков, а это придется делать, нам нужно действовать соединенным фронтом, это будет и правильно и дешевле. Нужно сделать подарки:

1. Рук[описный] отдел Ленинки — КАС.
2. Крымову¹⁵ — КАС (участник в деле).
3. Линю¹⁶ — КАС.
4. Свиташевой¹⁷ — КАС.
5. Перевертайло (сомневаюсь, под вопросом).
6. Конраду [Н.И.] (хорошо бы и то, и другое)
7. ??

Может быть, Вы кого еще включите в этот список?

Если будете покупать, то берите с расчетом на двоих, я приеду и распишемся на экземплярах. Пол[овину] расходов я беру на себя.

28-I-59 г.

Сегодня был в ЦГАДА, беседовал с Наталией Федоровной. Спросил ее, получила ли она от Вас «Петлина». Ее отрицательный ответ меня обрадовал.

Дело в том, что Редиздат сделал мне ряд замечаний технического порядка, а еще раньше я перетасовал всю рукопись.

Н[аталии] Ф[едоровне] я обещал дать рукопись в марте. Вы ей не давайте тот экземпляр, что у Вас.

8-II-59 г.

Прошу «Петлина» Нат[алии] Фед[оровне] не передавать. Я после замечаний (гл. обр. технич. порядка) улучшу внешний вид, внутрь касаться не буду.

Отдал на рецензию Н.П. Шастиной¹⁸ и теперь жалею: надо бы в окончательном виде.

Сiju за статьей для сборника выступлений на конференции и планом книги: «Рук[описное] насл[едие] рус[ских] китаев[едов] и его знач[ение] для ист[ории] рус[ского] китаев[едения]»¹⁹, проспект, который я представил, не утвердили (?). За-

¹⁴ Демидова Наталия Федоровна — крупный специалист по истории России XVII–XVIII вв., автор ряда работ по связям России с Китаем в указанный период.

¹⁵ Афанасий Гаврилович Крымов (Го Шаотан) — бывший работник Коминтерна, пострадавший в годы сталинских репрессий, сотрудник ИК АН, крупный специалист по новейшей истории Китая.

¹⁶ Линь сяньшэн — сотрудник ИК АН, всегдашний консультант по китайскому языку.

¹⁷ Сотрудница Отдела рукописей ВГБ им. Ленина.

¹⁸ Шастина Нина Павловна — монголовед, специалист по русско-монгольским отношениям, сотрудник ИВ АН.

¹⁹ См.: Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.

берите один экземпляр проспекта у Топехи²⁰ (их два на секторе) и оставьте для себя — может быть, пригодится. Все.

Если соберетесь приехать, то только в двадцатых числах февраля я буду посвободней.

Советы над чем и как работать нам

20-11-57 г.

Как Ваши успехи в Архиве и в Рукоп[исном] отделе²¹?

Интерес здесь к нашей работе большой.

Написали ли Вы статейку? Постарайтесь дать хоть в «Огонек». «Реклама — двигатель торговли».

24-11-57 г.

Не собираетесь ли Вы в Л[енинград]? Я приеду, надумаем командировку, и Вы будете моим гостем.

С Дневниками особенно не спешите. Пока я буду сличать первые части (а это будет в конце марта или в апреле), Вы успеете их докончить.

Если машинистки не разобрали моего почерка, то просто они избаловались. Ребята их балуют и цацкаются с ними.

29-IV-58 г.

Поздравляю дорогого Владимира Степановича с 1-м Маем! Желаю в начале мая дышать пекинским воздухом²²! Звонил Вам, но Вас не было.

Поройтесь в ЦГАДА, должен быть «Чертеж» Петлина²³. Нет ли его среди разных чертежей. За Вами еще «Ведомость о Кит[айской] земле»²⁴.

Как проводить научную командировку в Китае

14-IX-58 г.

Не разбрасывайтесь в поисках. Может быть, мат[ериал]ы по XVII в. надо искать в других местах, а их нужно искать. Вам и науке от этого польза, а XVIII в. едва ли даст что-нибудь оригинальное. Ищите литературу по рус[ско]-кит[айским] отношениям, фиксируйте ее, если нельзя купить или обменять. Поезжайте в Мукден²⁵, посмотрите в Дайренской б[иблиоте]ке.

В общем, «ищите и обрящете». Напитайтесь также пекинским воздухом, бытом и т.п. Бывайте в театрах, народных клубах, базарах...

Помните, Вы говорили о диссертационной теме. Может быть, Лифаньюань? Посмотрите, нет ли на эту тему документов. А может быть, тема придет после, когда Вы

²⁰ Топеха Владимир — сотрудник ИК АН, секретарь сектора, в котором работал П.Е. Скачков.

²¹ Отдел рукописей Библиотеки им. В.И. Ленина, где мы работали в «Скачковском фонде» с рукописями К.А. Скачкова.

²² В начале года меня начали оформлять в командировку в Китай, я прибыл в Пекин 8 августа и выехал в Москву 10 ноября 1958 г.

²³ Речь идет об отчете первой русской миссии в Китай в 1618 г., возглавлявшейся Иваном Петлиным. Отчет озаглавлен «Роспись Китайскому государству и Лобинскому и иным государствам, жилым и кочевым улусам и великой Оби реки и дорогам». Чертеж, прилагавшийся к «Росписи», к сожалению, до сих пор не найден.

²⁴ «Ведомость о Китайской земле и о глубокой Индии» тобольского воеводы Петра Ивановича Годунова была опубликована в 1899 г., Петр Емельянович хотел получить копию оригинала для сверки.

²⁵ В Шэньяне (Мукдене) я побывал, работал там несколько дней в местном Историческом музее. В Дальнем (кит. Далянь — яп. Дайрен) мне довелось побывать только в конце 90-х годов в составе делегации Общества российско-китайской дружбы.

будете собирать материал вообще и для Ин[ститу]та и для себя? Надо выбрать такую тему, чтобы она была действительно научной, чтобы диссертация внесла вклад в науку.

С удовольствием повидал Мишу Крюкова²⁶, он все такой же энтузиаст и работяга. А как там Парфионович, не ленится? Видитесь ли Вы с ним? Занимаетесь ли разговорным языком и с кем. За три месяца при тех знаниях, которые Вы получили, можно немного напрактиковаться, если будете вертеться не среди наших, а среди китайцев.

Если будете говорить с кем-нибудь из историков, спросите — стоит ли присылать статью о русских материалах по истории Пекина. До сих пор на Секторе не могут ее обсудить, хотя там и обсуждать-то нечего.

Очень рад за Вас, что вы все-таки в Пекине, в городе, который забываем; особенно он хорош осенью.

Еще раз желаю здоровья и успехов в розыске уникальных мат[ериа]лов.

2–X–58 г.

Спасибо за весточку из Пекина! Хотя я и знал о пожаре архива в 1800, но не представлял, что после него ничего почти не осталось.

Судя по тому, в каком состоянии находятся вообще архивы (как у нас, так и там), т.к. на многие дела отсутствуют описи и картотеки; документы, которые Вам будут полезны, наверное, лежат себе где-нибудь, полеживают, дожидаясь описи и неутомной руки исследователя, который, не боясь ни пыли, ни затраты времени, разыщет уникалы, «потрясающие» научные истины!

Есть у меня одна тема — не знаю, найдется ли материал. Вам, очевидно, известно, что при Лифаньюане была русская школа, где наши миссионеры обучали китайских мальчиков (да и взрослых) русскому языку. Эта школа была первой школой, где изучался иностранный язык, и из нее вышли первые переводчики-китайцы. Вопрос этот в нашей литературе освещен очень в малой степени, но тема интересная и актуальная (вопросы дружбы). Попробуйте поищите. Даже если она не пойдет как диссертация — сделайте из нее «вещь». Поройтесь в архиве МИД, и будет интересная статья, если будет маловато для диссертации. Или изучение русского языка в Китае (за какой-либо период)? Это тоже не плохо, но это, пожалуй, на докторскую сразу.

Постарайтесь задержаться еще на месяц — спросите Васильева, как это ему удалось. Желаю Вам успехов в розыске. Для изучения кит[айского] языка привезите себе пластинки (если финансов хватит), кажется, они не дороги. Будьте здоровы и пишите.

27–X–58 г.

Не пригодилось ли бы Вам для диссертации «Шэнцзин тунчжи», там много мат[ериа]ла для Вашей темы! Мат[ериа]л не изучен.

Будьте здоровы, приезжайте полным силы и энергии для следующих научных подвигов.

Об отношениях с коллегами

6–II–59 г.

Не получив ответы на два моих письма относительно «поднесения» наших с Вами трудов, я решил написать о своем новом предложении, которое только развивает прежнее.

Я вернусь в Москву только 28-го февраля. Чтобы не задержать «поднесения» (предполагая, что Вы против этого ничего не имеете), Вы можете это проделать сами

²⁶ Михаил Васильевич Крюков в эти годы в составе большой группы молодых советских китаеведов находился на учебе в Пекинском университете. Когда я встретился с деканом исторического факультета профессором Цзян Боцанем, он особенно выделил М.В. Крюкова как самого успешно занимающегося и во всем следующего обычаям китайского народа.

без меня, т.к. обычно на такого рода подарках подписи не ставят, а только ставят: «Дорогому (многоуважаемому) от составителей-авторов (как хотите)» — можно добавить пару ласковых слов — буде захочется.

Итак, Вы надписываете и дарите от нас «Рус[ско]-кит[айские] отношения»:

- Н. Демидовой.
- В архив (если хотите).
- Л.И. Думану ? (если у него нет, он должен получить).
- Шефу А[лексею] С[тепановичу]

и кому Вы еще пожелаете, со всеми лицами буду согласен.

«Пекин в дни...»:

- Р[укописный] О[тдел] Гос[ударственной] Ленинск[ой] б-ки.
- Крымову.
- Конраду Н.И. (почтой).
- Линю.
- Шефу.
- Думану

и кому Вы еще захотите подарить.

Купите кроме всего для меня 2 экз. «Пекин» КАС'а.

Было бы нелепо нам с Вами дарить этим лицам отдельно, чтобы у каждого было по 2 экз-ра!

Причем это будет и дешевле.

Оставляйтесь здоровы.

П. Скачков

8–II–59 г.

Извинения за Вашу, привычную мне неаккуратность в ответах на письма, я уже послал в предыдущем письме. Я уже к этому привык, но мне хотелось бы, чтобы другие, с которыми Вы ведете переписку, этого не испытывали. Я хорошо понимаю, что Вам это трудно, не позволяют бытовые условия: нужно иметь хотя бы отдельный стол и регулярные часы занятий за ним. А у Вас этого нет, это я понимаю, а понять — это простить.

Кончим об этом.

Относительно Ваших опасений «о лицах» Вы, по-моему, преувеличиваете. «Его»²⁷ знают все как бабу-сплетницу, которая сует нос во все дела, ее не касающиеся. Кроме того, Вы были не один...

Надеюсь, что Вы получили и мое последнее письмо, где я предложил сделать «подношение» теперь же, не откладывая до моего приезда, который я стараюсь задержать опять-таки из-за гриппа: он свирепствует у нас. Включите в наш список побольше людей (не забудьте В. Орлова²⁸) — не разоримся.

Будьте здоровы. Привет В. Орлову. Счастливо оставаться

П. Скачков

24–II–59 г.

Дорогой Владимир Степанович!

Получил Ваше письмо — спасибо.

Официально я должен приехать 28-го, так я сказал на секторе, но 1-го выборы, суббота 28-го — короткий день и я взял билет на 1-е и 2-го появлюсь в Ин-те, по которому, как и по Вас, уже поскучал.

²⁷ Речь идет о Л.З. Эйдлине, который распускал обо мне нелепые слухи.

²⁸ Орлов Валентин Георгиевич — сотрудник ИК АН, филолог, один из основных составителей «Большого китайско-русского словаря» под ред. И.М. Ошанина.

Работал этот месяц я порядочно и много успел. Надо было написать статью-выступление на конференции — ее я послал неделю тому назад.

Глунину захотелось увидеть план моей работы, проспект ему не понравился, посидел над планом, это было полезно, но муторно. Должен был по указаниям Афанасьевского²⁹ подработать «Петлина», там оказалось много технических огрехов, пришлось из-за сносок даже переписать 20 стр. К «Петлину» я хочу добавить «Ведомость о Кит[айском] гос[ударств]е», которую тоже приготовил.

КАС пользуется успехом. В Академкниге (у нас таковая теперь есть) осталось только 8 экз. Р[усско]-к[итайские] отношения берут меньше.

Я купил 4 шт., одну послал сыну³⁰, другую надо дать Светашевой, еще — Пао, одна — запасная. Отсюда не повезу.

Кроме всех дел раздобыл свой сценарий о Бичурине³¹, хочу еще подработать, сделать из него: «Эпизоды из жизни И[акинфа] Б[ичурина], материалы, этюды для сценария». Надо прибавить 4–5 эпизодов, чтобы выпятить научное лицо И[акинфа] Б[ичурина]. Приеду поговорим.

«Друзей»³² не бойтесь — коллективно справимся.

Будьте здоровы.

Ваш П. Скачков

Петр Емельянович появился в Москве, как и обещал в письме от 24 февраля, в начале марта. Мы наконец-то встретились. Я пригласил своего учителя в ресторан «Прага», тогда только что открывшийся после реконструкции³³. Мы отметили выход в свет двух наших совместных книг — «Пекин в дни тайпинского восстания» и «Русско-китайские отношения 1689–1916. Официальные документы», а заодно и мое возвращение из Пекина. Обсудили мои творческие планы и личные дела, в частности мое намерение обзавестись семьей.

Вскоре я стал семейным человеком, пришлось снимать квартиры, одну, другую, третью... Я начал работать в «самострое» — так назывался в Академии наук метод строительства домов для сотрудников, когда нуждавшиеся в жилье сами трудились на стройке, отработывая необходимое количество часов, эквивалентное размеру получаемой квартиры. Я должен был за 40-метровую «двушку» отработать 2000 часов. При этом заведующий сектором Л.И. Думан отпустил меня в аспирантуру (я поступил в нее, чтобы иметь свободное расписание посещений Института) с условием, что я буду нести полную нагрузку по сектору.

В этих условиях вести переписку было для меня сложновато. Петр Емельянович понимал это. Наше общение продолжалось по телефону и во время визитов Петра Емельяновича в Москву. В один из его приездов он привез мне в подарок финский откидной столик, чтобы я урывками мог заниматься секторскими работами и диссертацией. Как только я освободился от бремени стройки и почти полугодовой борьбы за право жить в построенной мною квартире, я засел за диссертацию.

У меня сохранилось 13 писем Петра Емельяновича. Я не суверен: для меня число 13 до сих пор было вполне счастливым. 13 февраля 1964 г. я защитил кандидат-

²⁹ Афанасьевский Евгений — руководитель Редиздат Отдела ИК АН.

³⁰ Льву Петровичу, который жил в Средней Азии.

³¹ Сценарий кинофильма о Никите Яковлевиче Бичурине был написан Петром Емельяновичем в лагерь и ссылке; очевидно, ему возвратили его из КГБ.

³² Тех, кто пытался «шить мне дело», — Л.З. Эйдлина и М. Прядохина.

³³ В течение долгих лет в помещении этого ресторана, так красочно описанном И. Ильфом и Е. Петровым в «12 стульях», находилась Городская библиотека имени Н. Некрасова. Мне пришлось заниматься в читальном зале — бывшем главном зале ресторана — и в школьные и в студенческие годы, поэтому было особенно интересно посидеть здесь за столиком вместе с Петром Емельяновичем.

скую диссертацию и сразу же после ученого совета уехал в Питер на день рождения к Петру Емельяновичу. Я привез ему в подарок старинную китайскую вещицу — гравюру на кости, изображавшую пейзаж с журавликами — символ долголетия. Экранчик был вставлен в изящную резную деревянную рамочку, смонтированную на такой же замечательной подставке. В ответ Петр Емельянович подарил мне — по случаю успешной защиты — каким-то образом сохранившийся у него китайский театральный бунчук — конский хвост на отделанной разноцветными металлическими колечками рукоятке. Это — символ, в китайской опере актер, держащий его в руке, поет арии, но все в зале понимают, что он находится в пути, в движении. Через месяц с небольшим, после того как я повесил этот подарок у себя в доме, поезд увез меня в Китай на языковую стажировку. С тех пор, где бы я ни жил, бунчук всегда висит на стене в моем кабинете, напоминая об этой встрече с Петром Емельяновичем.

Годы идут, ученики Петра Емельяновича, которых в Москве сейчас больше, чем в Питере, свято хранят память о нем, непрестанно обращаясь к его творческому наследию и поддерживая близкие отношения с многочисленными Скачковыми: дочерьми, внуками и правнуками нашего Учителя, семейное древо которого пышно разрослось и в Питере, и в Москве.

Summary

Scholarly collaboration between St. Petersburg and Moscow Sinologists. Letters of P.Ye. Skachkov to V.S. Myasnikov, 1957–1959.

Published by V.S. Myasnikov

The publication of 13 letters of the Leningrad (now St. Petersburg) Sinologist Piotr Yemelianovich Skachkov to Vladimir Stepanovich Myasnikov, who lived in Moscow, is a precious illustration of academic cooperation between scholars and it shows the influence of the Leningrad Oriental school on the formation of Moscow Sinology. Academician V.M. Alexeev read lectures at the Moscow Institute of Oriental Studies, and many of his former students after graduation from the Leningrad State University moved to Moscow to work in academic institutions. After his return from political exile in 1956, P.Ye. Skachkov started his work at the Moscow Institute of Oriental Studies, but then moved to Leningrad from where he was corresponding with his Moscow colleagues. The letters are arranged to several topics: regarding his work, the topics of the studies, relations between colleagues, how to plan a scientific trip to China. The letters reveal friendly and cooperative relations between older and younger generations of Russian Orientalists, as well as the desire to keep and develop the academic tradition of Russian Sinology.

Н.В. Степанова, Л.И. Крякина,
Ю.Г. Арчакова, И.Н. Кулешова

**Опыт исследования и реставрации экспортных
китайских картин на тетрапанаксе бумажном
из коллекции художественного фонда
Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН**

В коллекции художественного фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук хранится несколько китайских альбомов картин, созданных в XIX в. на «рисовой бумаге», предположительно названной так из-за своего сходства с бумагой из рисовой соломки или, возможно, со съедобной «рисовой бумагой», применяемой в кулинарии многих восточных стран¹.

Альбомы обтянуты плотным шелком — на зеленоватом фоне вертикально расположены стилизованные под ромашку цветы синего, розового и красного цвета в окружении желтых листьев.

Для консервации были отобраны несколько картин, выполненных в технике клеевой живописи. Материал, использованный для их изготовления, чрезвычайно интересен и необычен по своим свойствам. Наиболее пострадал лист № 11 из альбома X-7 (28×19 см), на котором изображен воин-лучник (илл. 1, 2).

Идентификация материала

Так называемая «рисовая бумага» бумагой вовсе не является. Экспортные китайские картины нарисованы на спиле дерева *Tetrapanax papyrifera* (тетрапанакс бумажный) из семейства *Araliaceae* Juss. Ввиду того что это дерево было неизвестно западным ботаникам до первой трети XIX в. и вызвало сильный интерес, в научной литературе можно встретить множество синонимов его названия: *Tetrapanax papyrifera*, *Rice-paper plant*, *Aralia papyrifera*, *Fatsia papyrifera*, *Pith-paper plant*.

Тетрапанакс бумажный произрастает в субтропическом регионе на юго-западе Китая и Тайване в заболоченных лесах и представляет собой вечнозеленый кустарник или небольшое дерево высотой 1,3–4 м. Известны случаи, когда тетрапанакс достигал 9,5 м в длину и 5 м в диаметре. Он быстро растет в течение первых нескольких лет и к 4–5 годам достигает зрелости.

Это растение имеет огромные, шириной до 80 см, декоративные листья, звездчатый абрис которых характерен для всех аралиевых.

¹ *Виноградова Т.И.* [Рец. на:] *Views from the West. Collection of Nineteenth Century Pith Paper Watercolours Donated by Mr. Ifan Williams to the City of Guangzhou.* Пекин, 2001 // *Письменные памятники Востока.* М., 2006. № 1 (4). С. 284–287.

Для острова Формоза (название совр. Тайваня) тетрапанакс бумажный, или, как его называют в Китае, *дун цао цзинь*, *тун цао*, является эндемиком².

Весной тетрапанакс расцветает кремово-белыми цветами, собранными в длинные кисти и ниспадающими с верхушки дерева. Они очень привлекательны для пчел, бабочек и птиц. Мелкие, сферические, черного цвета плоды тетрапанакса бумажного бывают не более 0,3 см в диаметре.

В настоящее время тетрапанакс успешно акклиматизирован во Флориде, Луизиане, Калифорнии и Техасе (США), где пользуется огромной популярностью как декоративное растение. Размножается ранней весной семенами или отростками, предпочтительно на нейтральных почвах с показателями кислотности pH 6,6–7,5. Культивируются пестролистные сорта, имеющие темно-зеленые листья с кремовыми и белыми пятнами в 7–11 климатических зонах (USDA zone).

Материалом для живописных работ и изготовления искусственных цветов является тонкий спил древесины тетрапанакса, которая состоит из множества сотообразных ячеек и не имеет годичных колец. Основной ствол, предварительно замоченный в воде и очищенный от коры, распиливали на чурбачки длиной до 30–35 см, а затем расслаивали по диаметру на длинные полосы длиной до 2 м, используя острый, как бритва, нож. Древесные листы немедленно подвергали сушке и распрямлению, так как спил древесины быстро желтел на солнце и деформировался. Длинные листы разрезали на меньшие форматы, максимальные из которых по длине составляли 35–40 см. Для живописных листов брали спил толщиной 0,42 мм, для искусственных цветов изготавливали более тонкие пласты.

История материала

Первое упоминание об использовании спиля древесины тетрапанакса относится к III–V вв., к правлению в Китае династии Цзинь (265–420). В официальной истории есть запись о том, что император приказал слугам украсить себя цветами, изготовленными из *тун цао* (тетрапанакса бумажного).

В западной литературе тетрапанакс бумажный впервые упомянут Г.Э. Румпфом (Georg Eberhard Rumpf) под названием *Vuglissum litoreum* в «Herbarium Amboinenses», а первый образец «рисовой бумаги» был привезен в Англию в 1805 г. доктором Ливингстоуном (Livingstone).

Примерно с 1825 г. в Южном Китае начинается производство экспортных картин для продажи иностранным морякам и торговцам³. С 1830 по 1859 г. в Европе появилось множество публикаций ботаников и исследователей, посвященных тетрапанаксу бумажному как растению, так и материалу для живописи. В 1903 г. Тайвань экспортирует более чем 144 тыс. произведений на спиля тетрапанакса. Две-три тысячи человек в Кантоне, Гонконге и Тайване участвуют в индустрии изготовления искусственных цветов. В 20-х годах XX столетия европейский

² **Эндемиками** (от греч. *endemos* — местный) называются таксоны (животных или растений), представители которых обитают на относительно ограниченном ареале. Такая характеристика таксона, как обитание на ограниченном ареале, называется *эндемизмом*. Эндемизму противопоставляется космополитизм. Ареалы эндемиков ограничены биотическими, климатическими или геологическими барьерами. Наиболее богаты эндемичными формами океанические острова, изолированные горные долины и водоёмы, изолированные от других аналогичных по биотическим характеристикам водоёмов. В частности, на острове Святой Елены около 85% видов эндемичны. Различают палеоэндемики и неоэндемики, см.: Биологический энциклопедический словарь / Гл. ред. М.С. Гиляров. М., 1989.

³ *Ijan Williams*. Views from the West. Chinese Pith Paper Paintings // *Arts of Asia*. Vol. 31. 2001. No. 5. P. 140–149; *idem*. Painters of Pith // *Ibid*. Vol. 33. 2003. No. 4. P. 56–66.

спрос на китайскую экспортную продукцию на необычном материале постепенно угасает.

Начало распространения альбомов с картинками на «рисовой бумаге» было положено в 20-х годах XIX в. художниками Кантона, единственного портового города Китая, имевшего право торговли с западными странами с 1757 по 1842 г.⁴

Известны некоторые имена (псевдонимы) знаменитых художников, ставивших на своей продукции собственные штампы: Fouqua, Lam Qwa (Guan Qiaochang), Sunqwa, Tingqwa, Chou Kwa, Youqwa, Shongwoo, Chou Pai Chuen, Yungqwa, Chincqwa, Chongqwa, Pu qwa⁵. Китайские художники быстро уловили конъюнктуру спроса западных покупателей. Наибольшей популярностью пользовались изображения уличных сцен, китайских лодок, изображения людей в красочных национальных костюмах, экзотических цветов, бабочек, птиц, насекомых, фрагменты уличных театральных постановок, панорамы китайских портовых городов, сцены пыток и т.п.⁶

Интересными с точки зрения изображения технологического процесса являются картинки, изображающие процесс выращивания и изготовления материала для живописи из спила тетрапанакса, находящиеся в коллекции Королевских ботанических садов в Кью в Лондоне (Royal Botanical Gardens, Kew)⁷.

В настоящее время «рисовую бумагу» для каллиграфии, живописи, изготовления традиционных искусственных цветов и игрушек производят на Тайване⁸.

Широко используют тетрапанакс бумажный в китайской медицине. Сок тетрапанакса употребляют при уремии, циррозе печени, как слабительное средство и средство, улучшающие секрецию желудка и останавливающее диарею, как тоник в постнатальном периоде и средство, улучшающее лактацию. Стружку древесины используют как абсорбирующее средство при хранении продуктов питания и в похоронном бизнесе. Как абсорбент она помогает при сильной жаре и большой влажности в помещении.

Физико-химические исследования

Поверхность спила тетрапанакса очень мягкая, белая, полупрозрачная и бархатистая на ощупь. Древесина этого дерева твердая и упругая; тонкий спил дерева может принимать любую форму, прекрасно окрашивается водорастворимыми красками. К сожалению, со временем высыхая и утрачивая свою природную гибкость, спил становится чрезвычайно хрупким, сухим и ломким, древесина имеет склонность к пожелтению и резко реагирует на увлажнение (при попадании влаги на поверхность тетрапанакса происходит деформация и сжатие волокон)⁹.

Для исследования были отобраны несколько образцов: спил тетрапанакса, поверхность спила, шелковые волокна рамки, клей.

Для удаления клеящих веществ образец с клеем кипятили в дистиллированной воде в течение трех часов. Подготовленный таким образом образец разделяли на от-

⁴ См. примеч. 1.

⁵ *Ifan Williams*. No Got Eye, No Can See. Chinese Export Watercolours on Pith // *The Study of Art History*. 2002. Vol. IV. P. 433–444; *Виноградова Т.И.* [Рец. на:] *Views from the West*.

⁶ См. примеч. 1.

⁷ Там же.

⁸ *Views from the West*. Collection of Nineteenth Century Pith Paper Watercolours Donated by Mr. Ifan Williams to the City of Guangzhou. Пекин, 2001, P. 34.

⁹ *Шишкова Е.Г., Машнева О.В., Дегтев А.В., Самосюк К.Ф.* Реставрация китайского альбома картин жанровых сцен, выполненных в технике клеевой живописи на «рисовой бумаге» // *Консервация и реставрация музейных ценностей на бумаге и пергаменте*. Гос. Исторический музей. 21–23 ноября 2000. Доклады. С. 52.

дельные волокна на предметном стекле и окрашивали реактивом Херцберга (хлорцинк-йод), ГОСТ 7500-85, — определение состава бумаги и картона).

Просмотр образца проводили с помощью микроскопа НБС-1 и Биолам. При увеличении $\times 90$ оказалось, что в пробе присутствуют волокна двух видов: окрашенные в розовый цвет длинные, лентообразные волокна с центральным каналом близки по морфологическим признакам к волокнам типа Козо (травяные целлюлозы); окрасившиеся в темно-фиолетовый цвет стержнеобразные прямые волокна относятся к шелку. Следует отметить, что в пробе обнаружены, несмотря на кипячение, сохранившиеся зерна крахмала.

Микроскопическое исследование спила и его поверхности (микроскоп Номарского, Nikon, объектив BD Plan 5DIC) выявило разновеликую сотообразную структуру волокон древесины тетрапанакса бумажного.

Сплетения сот образуют губчатую поверхность. Эффект «парения» живописного изображения на спиле тетрапанакса обусловлен именно этим характером структуры: краска, проникая в поры необычной древесины, набухала, образуя небольшой рельеф; преломление света в структуре бумаги и необычайно ярких, плотных красителей также усиливало этот удивительный эффект.

Исследование образца шелка показало, что волокна имеют поверхностную окраску, а сама шелковая нитка состоит из множества (более 30) тончайших нитей шелкопряда.

До реставрации измерили кислотность образца спила тетрапанакса переносным рН-метром (рН/mV/ORP Meter model No. 5938-00). Показатель кислотности составил рН 7,2.

Консервация

Картины на спиле тетрапанакса собраны в альбомы, состоящие обычно из 10–12 изображений. Орнамент, колорит и размеры шелковых альбомных переплетов (Х-5 и Х-7) такие же, как в аналогичном альбоме китайских экспортных картин из мастерской Суньква (Sunqwa), который входил в коллекцию из 60 картин, подаренную английским коллекционером и исследователем Ифаном Вильямсом (Ifan Williams) городу Гуанчжоу (Китай) в 2000 г.¹⁰

Возможно, альбомы из коллекции СПбФ ИВ РАН вышли из той же мастерской. Их объединяет изображение деталей костюмов и стилевое единство.

Картины закреплены на плотной мягкой китайской бумаге Хуан¹¹ только за углы. По периметру они обрамлены полосками из дублированного тонкого шелка, окрашенного в голубой цвет. Шелковая рамка также закреплена на бумаге поверх картины только за углы.

Растительного происхождения клей оказался особенно привлекательным для насекомых, поедающих бумагу, — многие места крепления картин с бумажной основой имеют характерную для этого вида поврежденный перфорацию. Оторванные в некоторых местах полоски сильно измяты, листы спила имеют многочисленные сквозные трещины и утраты. Лист тетрапанакса (л. 11, Х-7) вертикально расколот на две части, имеет три утраты: по верхнему обрезу (1,5×1 см), по нижнему обрезу (2,5×3 см) и в нижней части правого бокового обреза (7×2,5 см). Многочисленные сквозные трещины сосредоточены преимущественно в нижней части листа. По нижнему обрезу также видна сквозная вертикальная перфорация от острого предмета. Возможно, это

¹⁰ Views from the West.

¹¹ Mullock H. Xuan Paper // The Paper Conservator. 1995, 19. P. 23–29.

следы от зазубренного ножа, применявшегося при разделке тетрапанакса от некондиционных участков спила¹².

Лист тетрапанакса с живописным изображением был осторожно обеспылен с помощью мягкой кисти-флейца. Более глубокая очистка резиновой необразивной крошкой не проводилась, так как картина не имела поверхностных загрязнений.

Шелковая рамка была удалена с поверхности бумажной основы всухую с помощью скальпеля-расслаивателя (фирма «Экродент», М.–СПб., расслаиватель секирообразный, индекс № 12–37) и стоматологического шпателя.

Затем рамка была разделена на четыре полосы путем увлажнения углов этанолом с помощью шпателя (водный компресс не дал положительных результатов, так как клей оказался чрезвычайно жестким и не набухал). Остатки клея желтоватого цвета на углах полос были осторожно удалены методом расслоения. Полосы были увлажнены и распрямлены в сукнах в механическом прессе.

Для укрепления трещин была выбрана очень тонкая бумага немецкого производства типа «чайной», напоминающая по фактуре российскую реставрационную бумагу «Чара» и бумагу для оптики, использованную в практике укрепления китайских экспортных картин в проекте Смитсоновского национального музея естественной истории американскими специалистами Джейн Джирод Холд (Jayne Girod Hold) и Мюррей Лебвол (Murray Lebowhl).

Интересными оказались эксперименты Джейн Холд с направлением волокон укрепляющей бумаги. Спил тетрапанакса при дублировании и укреплении деформируется (загибается) в обоих направлениях. Метод использования бумаги с направлением волокон в 45° по отношению к направлению волокон спила тетрапанакса оказался весьма эффективным. Поэтому тонкие равнопрочные реставрационные бумаги, не имеющие строго направления волокон, будут более предпочтительными для укрепления древесины тетрапанакса.

С помощью водной кисти (японская синтетическая кисть, в резервуар которой заливается вода¹³ методом «water-cutting» — водная обрезка) были изготовлены тонкие полоски бумаги для укрепления трещин шириной 5 мм.

Для нанесения клея из пшеничного крахмала (5%-ный клей) полоски помещали на фильтровальную бумагу для удаления лишней влаги, а затем осторожно, без сильного нажима с помощью фторопластового шпателя (инструмент ручного изготовления) укрепляли предварительно состыкованные трещины. Лист с живописью помещали между двумя слоями холитекса (Hollitex — нетканый синтетический материал), а на место склейки накладывали небольшой кусок сукна для быстрого высыхания и предотвращения деформации тетрапанакса. Все трещины укрепляли последовательно, от обрезов к середине листа, что позволило избежать смещения фрагментов¹⁴.

Лист с живописью было решено не дублировать, так как это привело бы к существенной потере в художественном восприятии произведения. Метод дублирования тетрапанакса в процессе консервации оправдан лишь наличием значительных повреждений — многочисленных сквозных трещин и обширных утрат по всей поверхности листа. Необоснованное дублирование приводит к уплощению структуры и фактуры волокна тетрапанакса, полному исчезновению очарования «парящего эффекта» изображения, цветовым изменениям материала и живописных пигментов, потере прозрачности спила.

¹² Views from the West. P. 33–34.

¹³ Резервуарные кисти применяют в Японии также для каллиграфии и художественных работ.

¹⁴ Спил тетрапанакса легко раскалывается под давлением пальцев рук, древесину можно легко повредить любым неосторожным движением или предметом.

Принимая во внимание опыт наших коллег из Эрмитажа и зарубежные публикации, мы выбрали клей из пшеничного крахмала и отказались от использования водного раствора эфира целлюлозы — Klucel G.¹⁵

Для восполнения утрат была выбрана тонкая реставрационная бумага Kozo 100% в два слоя. Для утрат нижней части листа, изображающей орнаментальный пол, лицевой слой восполняющей бумаги был тонирован в зелено-голубой цвет стойкими красителями для бумаги английской фирмы «Sandos». Слой для тыльной стороны не тонировали. Оба листа склеили в поперечном направлении 5%-ным клеем из пшеничного крахмала и отпрессовали под местным грузом в сукнах¹⁶. Таким образом был достигнут колористический эффект, присутствующий в оригинале, — окраска лицевой части просвечивает через бумагу второго слоя. Восполняющий утрату фрагмент был выкроен методом «water-cutting» встык к краю оригинала. Длинные волокна, образовавшиеся при отрыве, проклеивали на фильтровальной бумаге и закрепляли на стыке оригинала. Сушку и прессование проводили по описанной выше методике.

Утрата бокового правого обреза имела переход цвета от темно-синего к зеленовато-голубому. Было решено провести тонировку этого фрагмента двумя способами: первый фрагмент тонировали акварельно-пастельными карандашами «Stabilo Carbothello» 1400-й серии, а второй — акварелью «Rowney Artists' Quality Water Colours» серии Ref-HP24C по мокрой бумаге. Вариант тонировки акварелью оказался наиболее удачным. Для того чтобы убрать естественный блеск японской бумаги, поверхность восполняющих фрагментов была затонирована светло-серым акварельно-пастельным карандашом № 1400/700 (илл. 3).

Бумага приобрела бархатистую поверхность, похожую на фактуру спиля тетрапанакса. Окончательное распрямление листа с изображением воина-лучника проводили по методике Эрмитажа. Лист был помещен с двух сторон между слоями холитекса (Hollitex), гортекса (Gore-tex) и влажной фильтровальной бумаги на 2 минуты. Было достигнуто очень ровное и деликатное увлажнение объекта. Затем живописный лист был помещен между мягкими сукнами и прижат легкой доской вместо груза.

Лист картины был закреплен на бумажной основе альбома на «лапки» из тонкой японской бумаги по верхнему обрезу.

Четыре полосы шелковой рамки были соединены по углам на клей из пшеничного крахмала, а затем рамка была приклеена за углы поверх листа оригинала так, чтобы клей не попал на картину (илл. 4).

Бумажный лист альбома предварительно был восполнен японской реставрационной бумагой в месте утраты и распрямлен в сукнах.

Заключение

В ходе реставрационных работ, учитывая состояние картин, специфику фактуры и структуры материала, наиболее приемлемыми оказались следующие методы консервации:

1) для сохранения «эффекта парения» лист тетрапанакса укрепляли без дублировки, при минимуме прессования и увлажнения;

¹⁵ Методика, использованная Д.Д. Холт, заслуживает внимания. Она основана на реактивации Klucel G этанолом на заранее проклеенной и высушенной бумаге. Однако со временем клеевая пленка из Klucel G может пожелтеть, что отмечают многие реставраторы.

¹⁶ Е.Г. Шишкова, О.В. Машнева, А.В. Дегтев, К.Ф. Самосюк. Реставрация китайского альбома. С. 51–55; Webber P.A. Souvenir from Guangzhou // V&A. Autumn 2004. № 48; Boone T. Preserving Pith Paintings // The Library of Congress Information Bulletin. May 2003.

- 2) клеящим компонентом был выбран пшеничный крахмал, так как опыт применения Klucel G дает изменения колористических характеристик объекта;
- 3) для имитации фактуры спила тетрапанакса была выбрана тонкая японская бумага с многослойными тонировками;
- 4) для избежания деформации основы спила была использована тонкая равнопрочная бумага без строго направления волокон;
- 5) для хранения произведений живописи на тетрапанаксе следует соблюдать строгий температурно-влажностный режим (60% ОВ и 18°–20°С)¹⁷.

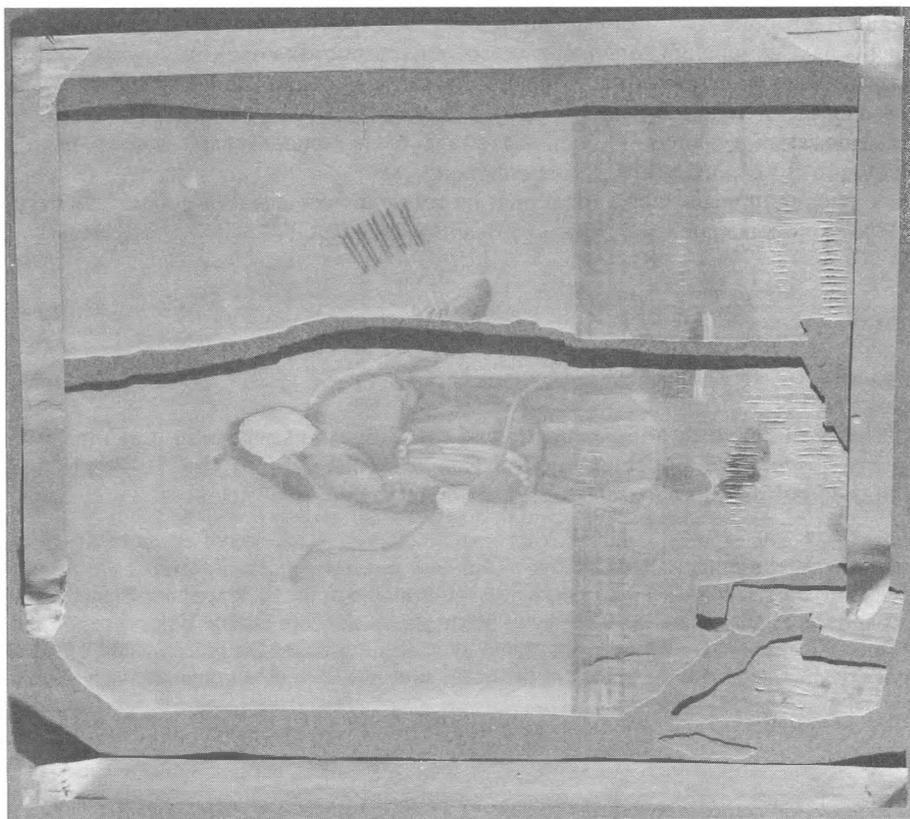
Summary

N.V. Stepanova, L.I. Kryakina,
J.G. Archakova, I.N. Kuleshova

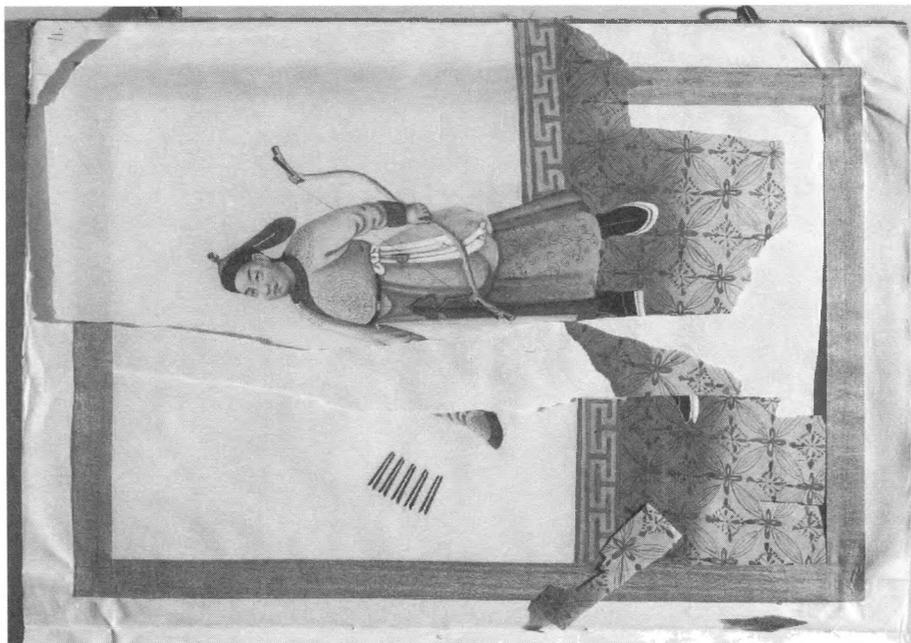
The experience of research and restoration of the Chinese export paintings on *Tetrapanax papyrifera* (pith paper) from the fine art collection of the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

The article deals with experience of research, conservation, history and identification of a very unusual material for the painting (pith of the tree *Tetrapanax papyrifera*, family *Araliaceae* Juss) or “pith-paper”. The work was carried out in the conservation studio of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, which keeps several Chinese export pith albums of the 19th century. The article is illustrated by photos displaying the process and method of the paintings’ conservation and the photos of the tree’s structure ESM (electronic scanning microscopy).

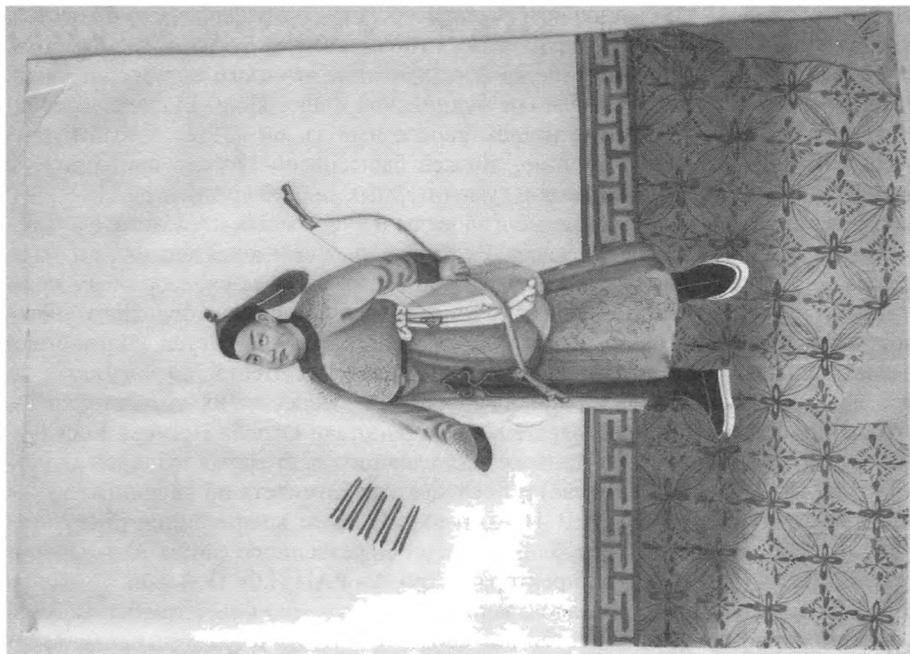
¹⁷ Консервация и хранение. СПб., 1997. С. 153.



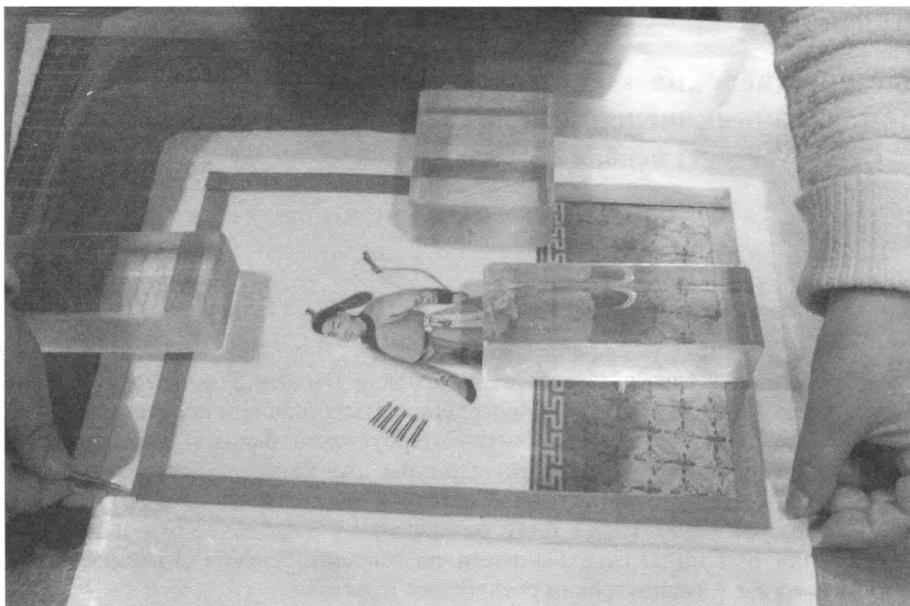
Илл. 2. Обратная сторона листа № 11 до реставрации



Илл. 1. Лист № 11 до реставрации



Илл. 3. После укрепления грещин, восполнения и тонировки утрат



Илл. 4. Монтаж шелковой обрамляющей рамки

И.В. Кульганек

Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Санкт-Петербург, 9–11 ноября 2006 г.)

9–11 ноября 2006 г. в Санкт-Петербурге проходили Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство». Организаторами конференции выступили Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры „Ая-Ганга“», Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, Музей-квартира П.К. Козлова СПбФ ИИЕТ РАН, религиозное объединение буддистов «Дацан Гунзэчойнэй» при поддержке Комитета по внешним связям Администрации г. Санкт-Петербурга и Администрации республики Бурятия.

Выдающийся религиозный и политический деятель, буддийский философ, филолог и историк, наставник и официальный представитель XIII Далай-ламы, лхарамба Агван Доржиев (1853–1938) был членом Императорского географического общества, содействовал установлению дипломатических отношений между Россией, Тибетом, Монголией, оказывал большое влияние на формирование научного интереса русских путешественников и ученых к проблемам буддийской философии. Будучи переводчиком, писателем, поэтом и просветителем своего народа, он создал новый бурятский алфавит, который, по его мнению, должен был способствовать пропаганде и распространению естественно-научных и гуманитарных знаний среди бурят.

В конференции участвовали ученые-монголоведы и тибетологи, исследователи жизни и творчества Агвана Лобсана Доржиева. Ряд докладов касался деятельности и творческого наследия Агвана Доржиева; большинство же их явилось своеобразным органичным продолжением и развитием начатого ученым на рубеже веков большого многоаспектного исследования истории, литературы, историографии, искусства, лингвистики монгольских народов. Именно такая концепция Доржиевских чтений, по мнению организаторов, является наиболее плодотворной, способной обеспечить их жизнестойкость.

На открытии конференции, состоявшемся в библиотеке Отдела Востока Государственного Эрмитажа, прозвучали приветствия главного настоятеля «Дацана Гунзэчойнэй» Чампа Доньод (Б.Б. Бадмаева) и председателя Комитета по внешним связям правительства Санкт-Петербурга А.В. Прохоренко. В адрес конференции поступили также приветствия президента Республиканского общественного фонда Агвана Доржиева Э.Д. Дагбаева (Улан-Удэ) и директора СПбФ ИВ РАН И.Ф. Поповой.

Всего было представлено 58 докладов, зачитано и обсуждено более тридцати. Темы двух заседаний первого, «эрмитажного» дня сосредоточились на деятельности Агвана Доржиева, истории монголоведения и тибетологии, общекультурологических и искусствovedческих проблемах.

Второй день конференции заседания проходили в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Он был посвящен вопросам истории и историографии, источниковедению и текстологии, литературоведению и лингвистике.

Третий день собрал в музее-квартире П.К. Козлова специалистов, занимающихся проблемами современного состояния буддизма в различных регионах монголоязычного и тибетоязычного мира и вопросами, связанными с путешествиями и изучением Центральной Азии.

Заведующий Сектором тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН С.Г. Кляшторный в своем докладе «О первых попытках введения буддизма как государственной религии на территории Монголии», который стал постановочным для второго дня конференции, говорил об археологических материалах, свидетельствующих о попытках тюрков, кыргызов, уйгуров, имевших свои государства на территории Монголии, в IV–XI вв. ввести буддизм как государственную религию.

Интересную тему поднял научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва) Ю.И. Дробышев в своем докладе «Буддизм и тенгрианство: конфронтация или сотрудничество», полагающий, что трудно определить в точности характер взаимодействия между этими явлениями, игравшими ключевую роль на многих этапах развития монгольских народов. Продолжением и развитием некоторых положений первого доклада можно считать совместный доклад Ю.И. Дробышева с П.Ф. Гуниным и С.Н. Сажа (Москва) «Роль буддизма как регулятора на разных этапах социально-экономического развития Монголии».

Из общекультурологических докладов должен быть отмечен также доклад А.Г. Юрченко «Буддизм в восприятии Роджера Бэкона: „Большое сочинение“ XIII века», вызвавший заинтересованное обсуждение. В нем петербургский историк впервые представил научному сообществу классификацию мировых религий (буддизм, ислам, христианство, иудаизм и язычество), созданную английским интеллектуалом. Буддисты (среди приверженцев этой религии упомянуты монголы) занимают в этой системе, представленной главными «родами человеческими», предпоследнее перед язычниками место по степени удаления от совершенства единого Бога.

Вопросам истории и историографии буддизма были посвящены доклады Т.В. Ермаковой (СПбФ ИВ РАН), которая охарактеризовала вклад П.С. Палласа в изучение религиозной жизни калмыков, подчеркнув приоритетный по времени публикации характер сведений, доклады Е.Н. Афоной (СПбГУ) на тему «Истоки историографии школы Гелугпа» и Т.А. Пан (СПбФ ИВ РАН) на тему «Буддизм в шаманском мире маньчжуров».

Блок лингвистических докладов представили З.К. Касьяненко, Н.С. Яхонтова и П.О. Рыкин, Е.Ю. Харькова.

З.К. Касьяненко (СПбГУ) подняла очень важную и до сих пор не привлекающую в должной степени внимание ученых тему о колофонах канонических сочинений как источнике информации о лингвистических знаниях монголов. Ею было высказано мнение, что колофоны являются самостоятельной композиционной единицей средневековых монгольских литературных сочинений, в которых отражены не только данные об авторе, переписчике, редакторе, месте, времени создания произведения, но также содержатся ценные сведения терминологического, понятийного характера о языке, отражающие уровень языкознания, процессы монгольского литературного творчества того времени.

Н.С. Яхонтовой (СПбФ ИВ РАН) был предложен доклад об именовании Солнца в традиционных монгольских текстах. Монгольские эпитеты, как показано в докладе, восходят к традиционным санскритским из знаменитых лексиконов. Произведя классификацию именовании, она установила, что самое значительное их количество относится к определениям, характеризующим Солнце не как божество и не как астрономический объект, а как физическую реальность нашей жизни.

П.О. Рыкин (ИЯЛИ РАН) в докладе «*Титям*: об одном китайском титуле в средневековых русских летописях» рассмотрел этимологию этого термина, который встречается в русских летописях до 1262 г. как обозначение посланного на Русь представителя монгольского хана.

Е.Ю. Харьков (СПбФ ИВ РАН) представила доклад «Традиция изучения индо-тибетской грамматики в Тибете».

Д.В. Иванов (МАЭ РАН) проанализировал некоторые особенности иконографии калмыцкой буддийской живописи, в том числе характер композиции калмыцких буддийских живописных свитков.

Современному состоянию монголоведения и тибетологии были посвящены доклады И.В. Кульганек (СПбФ ИВ РАН) — о новых трудах по монголоведению в России и Монголии, вышедших в 2006 г., и П.Л. Гроховского (СПбГУ) — об основных задачах изучения тибетского классического языка на современном этапе.

Отрадно, что в конференции приняло участие немало молодых ученых — как совсем недавно защитивших кандидатские диссертации, так и стоящих на пороге этого этапа своей научной карьеры. Так, Ю.В. Болтач (СПбФ ИВ РАН) представила доклад, посвященный корейскому буддийскому историку Какхун, автору «Жизнеописание достойных монахов страны, что к востоку от моря», в котором она реконструировала жизнеописание этого буддийского деятеля с помощью релевантной информации о нем в памятниках средневековой литературы.

На конференции выступили аспиранты СПбФ ИВ РАН Б.С. Меняев, К.В. Эдлеева и магистрант СПбГУ Д.А. Носов. Своими докладами они органично продолжили литературоведческий блок, начатый М.П. Петровой (СПбГУ), которая представила на обсуждение свои наблюдения над жанром «хайку» в современной монгольской поэзии.

Тематика докладов, прозвучавших в музее П.К. Козлова, была обращена к путешествиям и путешественникам, к современному состоянию буддизма. Доклад директора музея-квартиры П.К. Козлова А.И. Андреева «Фотография в русских экспедициях по Центральной Азии XIX — начала XX века: Г. Цыбиков и О. Норзунов — первые фотографы Тибета», доклад В.Л. Успенского о монастыре Бадгар, признанном правительством КНР памятником культуры общегосударственного значения, сообщение И.Н. Селивановой о международном всебурятском фестивале в 2006 г. сопровождалось видеорядом и демонстрацией видеофильмов.

Блок докладов о современных проблемах буддизма был представлен докладами М. Банаевой (Москва) о религиозной жизни бурят Москвы, М.Н. Кожевниковой — о версиях буддийского образования — четырех истинах в Западном мире, М. Броудер (Таллин) — о буддийском братстве в Эстонии, Е.В. Асалхановой — о реконструкции петербургского буддийского храма, О.С. Хижняк — об употреблении европейских понятий в исследовании буддизма. Тему путешествий закрыли доклады Т.Ю. Гнатюк — о двугорбом верблюде как основном транспортном средстве в центрально-азиатских экспедициях и сообщении В.Ю. Жукова — о роли Монголии в жизни и творчестве С.А. Кондратьева, участника экспедиции П.К. Козлова в 1923–1926 гг.

Конференция продемонстрировала большие успехи российского монголоведения и тибетологии в деле изучения жизненного пути и творческого наследия одного из замечательных сынов бурятского народа. Кроме того, она наглядно показала, насколько велики возможности российских ученых в развитии приоритетных направлений востоковедной науки, которыми всегда были и остаются фундаментальные исследования.

Т.В. Ермакова

Годичная научная сессия СПбФ ИВ РАН 2006 г.

В 2006 г. годичная научная сессия проходила 27–29 ноября. Как обычно, научные доклады представлялись на пленарных и секционных заседаниях. Всего было проведено два пленарных и восемь секционных заседаний.

Тематически доклады охватывали весь спектр научно-исследовательской работы филиала, представляли итоги выполнения индивидуальных и коллективных проектов.

На пленарных заседаниях освещались актуальные вопросы научной и хранительской работы на базе коллекции восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН. Е.И. Кычанов представил итоги и перспективы работы с тангутским фондом в связи со столетием его формирования; В.В. Полосин сформулировал подходы к исследованию арабографичных фондов. С.И. Марахонова выступила по актуальной для СПбФ ИВ РАН теме — создание музейной экспозиции СПбФ ИВ РАН. Доклад сопровождался демонстрацией иллюстративного материала.

В 2006 г. впервые был организован Круглый стол «Бюрократия в странах Востока», подведший итоги коллективного проекта 2004–2006 гг., поддержанного РГНФ (научный руководитель д.и.н. И.Ф. Попова).

На секционных заседаниях было заслушано 37 докладов. На секции Дальнего Востока (руководитель — зав. сектором Дальнего Востока к.и.н. А.С. Мартынов) было оглашено 10 докладов по тематикам сектора: история, духовная культура, рукописное наследие, филология стран АТР.

На секции Южной и Юго-Восточной Азии (руководитель — зав. сектором ЮиЮВА д.и.н. М.И. Воробьева-Десятовская) также было представлено 10 докладов, тематически охватывающих направления научной работы сектора ЮиЮВА: перевод и исследование памятников буддийской религиозно-философской мысли, изучение коллекции индийских рукописей СПбФ ИВ РАН, ислама в ЮиЮВА.

В секции Среднего Востока (руководитель — зав. сектором Среднего Востока к.ф.н. О.Ф. Акимушкин) были представлены доклады по персоязычному книгоизданию, курдоведению и его истории в России. Заседание было посвящено памяти М.Б. Руденко, что и обусловило обширность курдоведческой тематики в докладах.

Участники секции тюркологии и монголистики (руководитель — зав. сектором тюркологии и монголистики к.и.н. С.Г. Кляшторный) свою работу посвятили обсуждению широкого круга тюркологических тематик, проблем монгольской филологии и фольклористики, вопросам буддийского письменного наследия на монгольских языках.

К участию в сессии привлекались аспиранты и докторанты СПбФ ИВ РАН.

З.А. Юсупова

**Заседание,
посвященное памяти М.Б. Руденко
(1926–1976)**

В рамках годичной научной сессии СПбФ ИВ РАН, проходившей с 27 по 29 ноября 2006 г., курдоведы Сектора Среднего Востока организовали заседание, посвященное памяти Маргариты Борисовны Руденко. Ж.С. Мусаэлян и З.А. Юсуповой были зачитаны доклады, посвященные 80-летию со дня рождения и 30-летию со дня смерти известного курдоведа М.Б. Руденко (1926–1976).

Доклад Ж.С. Мусаэлян содержал подробное описание жизненного и творческого пути М.Б. Руденко (выпускницы Восточного факультета Ленинградского государственного университета), а также всестороннюю характеристику ее научного наследия. М.Б. Руденко создала новое направление в отечественном курдоведении — исследование курдской средневековой литературы по рукописным памятникам, таким, как «Шейх Санан» Факе Тайрана (XVI в.), «Юсуф и Зелиха» Селима Слемана (XVI в.), «Мам и Зин» Ахмеде Хани (XVII в.), «Лейли и Меджнун» Харриса Битлиси (XVIII в.) и др. Большой вклад М.Б. Руденко внесла в изучение курдского фольклора и этнографии.

В архиве Маргариты Борисовны (Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН) Ж.С. Мусаэлян обнаружила «Курс лекций по средневековой курдской литературе», прочитанный М.Б. Руденко на Восточном факультете Ереванского университета в 1970 г., и подготовила его к печати. Особое место в научном наследии М.Б. Руденко занимает опубликованное ею в 1961 г. «Описание курдских рукописей», составленное по манускриптам, хранящимся в Российской национальной библиотеке, а также в Рукописном отделе СПбФ ИВ РАН. Данному «Описанию» и был посвящен доклад З.А. Юсуповой, давшей высокую оценку этой публикации, явившейся, по сути, первым в мире описанием курдских рукописей, построенным по тематическим разделам (фольклор, художественная литература, языкознание, история и этнография). Заключают «Описание» разного рода указатели. Вторая часть доклада З.А. Юсуповой содержала описание еще одного малоизвестного каталога курдских рукописей, изданного в Германии курдским ученым Камалом Фуадом (*Kurdisch Handschriften. Beschrieben von Kamal Fuad. Wiesbaden, 1970*). Сопоставление названных выше коллекций курдских рукописей показало, что они существенно дополняют друг друга — если в собрании М.Б. Руденко преобладают рукописи на севернокурдском диалекте (курманджи), то в собрании Камала Фуада треть рукописей отражают южнокурдские диалекты (горани, аврамани, сорани, кандулай, мукри и др.).

Российско-китайские научные связи: проблемы становления и развития. Сборник статей / Отв. ред. Э.И. Колчинский, ред.-сост. Т.И. Юсупова. — СПб.: Изд-во СПбИИ РАН «Нестор-История», 2005. — 207 с.

Среди огромного тематического многообразия публикаций последнего десятилетия по проблемам взаимоотношений России и Китая, вызванного кардинальными изменениями характера международных отношений, история научного сотрудничества оказалась практически не освещена. В этой связи выход сборника «Российско-китайские научные связи: проблемы становления и развития» является одним из первых шагов по раскрытию этой интересной и важной для расширения и углубления научных контактов между двумя странами темы.

Сборник интересен также тем, что является результатом первого опыта сотрудничества двух академических институтов: Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения и Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники. Если для петербургских востоковедов китаеведение с момента своего зарождения в середине XVII в. — одна из наиболее развитых и сильных научных дисциплин, то историками науки восточное направление исследований стало осваиваться совсем недавно. В поле зрения классической ленинградской и санкт-петербургской синологии — язык, литература, история, исследование которых основано на изучении старых текстов и требует знания древних языков. Историков науки интересуют особенности и закономерности обмена научных идей, знаний, культурных ценностей. Сочетание таких разных подходов к предмету исследования помогает представить становление научных контактов

между двумя странами во всей их сложности, глубине и многообразии.

Основу сборника составили материалы конференции «Российско-китайские контакты в области фундаментальной науки» (осень 2004 г., Санкт-Петербург), в работе которой принимали участие ученые Санкт-Петербурга (СПбФ ИИЕТ РАН, СПбФ ИВ РАН, СПбГУ, МАЭ РАН) и Москвы (ИИЕТ РАН, ИВ РАН, ИРИ РАН). Китайские исследователи-наукоеды также представили свои материалы. Статьи сборника раскрывают некоторые научные направления, по которым шло изучение Китая в России, историю зарождения, особенности развития научных контактов между российскими и китайскими учеными в первой четверти XX в. и в 1950–1960-х годах идеолого-политический фон эпохи.

Открывает сборник статья директора ИИЕТ, д.т.н. А.В. Постникова, который затронул одну из серьезнейших проблем взаимоотношений России и Китая — определение положения линии границы в целом ряде районов. В своем исследовании, основанном на материалах экспедиции по картографированию русско-китайской границы в XIX в. на Туркестанском участке, автор показывает, как изучение истории этого вопроса помогло в урегулировании пограничных споров и в принятии взвешенных политических решений. Результаты экспедиции подтвердили также высокую геометрическую точность и географическую достоверность российских карт XIX в. этого региона.

Ученых, изучающих историю русско-китайского пограничного вопроса, несомненно, заинтересует статья к.и.н. Т.А. Пан (СПбФ ИВ РАН) «Карта империи Цин, составленная иезуитами в 1719 г.», в которой автор анализирует три уникальных фрагмента маньчжурской карты Китая периода императора Канси из рукописного фонда СПбФ ИВ РАН.

Научное сообщество не только занималось исследованиями истории и культуры Китая, но и в значительной степени формировало общественное мнение в стране о соседней империи. Этот вопрос стал темой исследования Л.Б. Бондаренко (Музей-архив Д.И. Менделеева, СПбГУ) «„Имперская болезнь“ и ее лечение (Д.И. Менделеев о русско-китайских отношениях)». Автор проследила эволюцию взглядов выдающегося русского ученого на проблемы российско-китайских отношений, которые в определенной степени являлись отражением российских политических реалий и также менталитета части российской интеллигенции в начале XX в.

Еще один острый вопрос взаимоотношений наших стран — восприятие в Китае русских путешественников по Центральной Азии — затронут в статье д.и.н. А.И. Андреева «Китай в исследованиях П.К. Козлова: научные и политические аспекты». Научная значимость исследований русских путешественников едва ли подлежит сомнению с позиций сегодняшнего дня. В то же время отношение к ним в старом Китае и в КНР часто было довольно негативным, хотя в последние годы определенно наметилась тенденция к более взвешенной, объективной оценке их деятельности, признания их роли в познании региона, в воспитании интереса к природе и культуре Китая не одного поколения россиян.

Российские ученые до сих пор продолжают изучать и обрабатывать привезенные еще в начале XX в. центральноазиатские естественно-исторические и археологические коллекции. Один из таких примеров — изучение найденного П.К. Козловым собрания печатной книги из мертвого города Хара-Хото, о котором повествует д.и.н. Е.И. Кычанов (СПбФ ИВ РАН) в статье «Книга из мертвого города Хара-Хото как источник по истории книгопечатания». Продолжение начатых в 1960–1970-х годах исследований этого уникального фонда, по мнению именитого ученого, позволило бы решить вопрос о конкретном месте появления книгопечатания и о лицах, с именами которых это величайшее изобретение человечества могло бы быть связано.

Одному из первых контактов российских ученых с китайскими коллегами посвящен очерк к.и.н. Т.И. Юсуповой (СПбФ ИИЕТ РАН)

«Поездка П.К. Козлова в Пекин в мае 1925 г.: биографический факт в историко-научном аспекте (по страницам дневников Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг.)», в котором подробно рассмотрены причины и цели посещения русским путешественником китайской столицы и тот прием, который оказали именитому путешественнику китайские и иностранные ученые в Пекине.

Китай как объект научного исследования российских ученых рассматривается в статье д.и.н. В.Д. Есакова (ИРИ РАН, Москва) «Н.И. Вавилов о Китае как одном из центров происхождения культурных растений», посвященной организации Н.И. Вавиловым в 1929 г. центральноазиатской экспедиции для выяснения ботанико-географических вопросов.

Но российско-китайское реальное сотрудничество ученых началось после провозглашения в 1949 г. Китайской Народной Республики и подписания Соглашения о научном сотрудничестве между двумя странами. В статье д.б.н. Е.С. Левиной (ИИЕТ РАН) «История и проблемы советско-китайского научного сотрудничества 1950-х — начала 1960-х годов (по материалам российских архивов)» проанализирована роль АН СССР в организации этого сотрудничества, его формы и содержания. СССР оказывал Китайской Народной Республике существенную и всестороннюю помощь в становлении современных отраслей науки и развитии научной базы промышленного производства, техники, сельского хозяйства. Автор отмечает, что официальные научные контакты начались в период общности политических интересов двух стран и ход сотрудничества зависел от уровня и степени согласия между компартиями, занимавшими в руководстве Китая и СССР монопольное положение.

Тема советско-китайского сотрудничества в конкретных областях науки продолжена в статьях к.и.н. А.М. Решетова (МАЭ РАН) «Советские этнографы и лингвисты в Китае во второй половине 1950-х годов (опыт научного сотрудничества)» и директора СПбФ ИВ РАН д.и.н. И.Ф. Поповой «О некоторых нереализованных проектах Института востоковедения РАН 1950–1960-х годов». И.Ф. Попова подробно остановилась на проектах российских китаеведов, касающихся экспедиционной деятельности отечественных ученых в Китае и Центральной Азии, а

также подготовки к изданию архивных материалов российских ученых по истории Китая, что способствовало бы повышению приоритета отечественного востоковедения в целом ряде отраслей.

Следующие три статьи, написанные в жанре социальной истории, затрагивают проблемы взаимодействия науки и идеологии, науки и политики, влияния идеологических установок на развитие научных направлений. Начиная с 1951 г. под непосредственным руководством Отдела пропаганды ЦК КПК в китайских научных кругах, следуя лозунгу «учиться у Советского Союза», началась критика «капиталистического идеалистического» учения в области естественных наук. В связи с этим в Китае развернулось несколько идеологических кампаний, негативно сказавшихся на развитии науки в Китае в целом в 1950–1970-х годах. Материал доцента Циньхунского университета (Пекин) Бао Оу «К истории критики „Теории резонанса“ в Китае в 1950–1980-х годах» воссоздает подробную картину проведения подобной кампании в области химии. В работе затронуты также проблемы взаимоотношения внутри научного сообщества, личной ответственности ученых и профессиональной этики. Эта тема продолжена в статье другого китайского исследователя — Ли Пейшэн (Ин-т истории естествознания Академии наук КНР) «Из истории генетики в Китае: Чиндаоский симпозиум 1956 г.», в центре внимания которой оказалась одна из драматических страниц в истории биологии — разгром генетики в СССР и его последствия для развития этого научного направления в Китае.

Общие и особенные черты в развитии генетики в 1940–1970-е годы в СССР и КНР, а также те трактовки, которые получила история генетики в этих странах, рассмотрены к.б.н. М.Б. Конашевым (СПбФ ИИЕТ РАН) в статье «Лысенкоизм в СССР и КНР в 1949–1976 гг.: интерпретация российских и китайских историков науки».

Заключают сборник две статьи социолого-наукоедческого характера. Чжэнь Вуйхун (Институт Баозин, Пекин) в сообщении «О некоторых тенденциях изучения истории науки в России (по публикациям журнала „Вопросы истории естествознания и техники“)» представила результаты статистического анализа публикаций журнала «Вопросы истории естествознания и техники» за 20 лет.

Сравнительному анализу происходящих в последнее десятилетие в России и Китае научных реформ посвящено исследование к.с.н. Н.А. Ащеуловой (СПбФ ИИЕТ), опирающееся в том числе на различные социологические и социометрические данные, полученные от китайских коллег.

Данный сборник, безусловно, не лишен недостатков. Можно поспорить с рядом авторов по трактовке и оценке некоторых исторических событий, по определению их значения в дальнейших интеграционных процессах между Россией и Китаем, можно упомянуть и некоторые стилистические погрешности в написании китайских имен, названий и терминов. Но у данного сборника есть одно несомненное достоинство — это первая попытка осмысления исторического опыта научного сотрудничества, своего рода приглашение к продолжению обсуждения этой проблемы, обращение к тем ученым, кто принимал непосредственное участие в начале 1950-х годов в установлении российско-китайских научных контактов и кто активно участвует в совместных проектах сегодня. Такое междисциплинарное исследование, несомненно, внесет еще более весомый вклад в дальнейшее развитие и укрепление научных связей между учеными двух великих держав.

Т.В. Ермакова

Бойкова Е.В. Библиография отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг. — М.: «Восточная литература», 2005. — 687 с.

В 2005 г. российские монголоеды получили прекрасный подарок: издательская фирма «Восточная литература» опубликовала «Библиографию отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг.», составленную Еленой Владимировной Бойковой. Появление этой книги весьма симптоматично и символично. Резко возросшее количество научных и популярных трудов привело к необходимости их систематизации и вслед за серией библиографий, охватывавших небольшие, 5–15-летние, периоды (издания, вышедшие в 1950–1990-х годах), пришло время

своеобразного подведения итогов исследований в области монголоведения всей второй половины XX в. «Библиография» Е.В. Бойковой как раз и позволяет оценить и проанализировать (на количественном и тематическом уровне) вклад российских исследователей в изучение дружественного нам соседнего государства.

Автор проделала огромную работу по сбору информации о публикациях. Учитывая интенсивное развитие российских монголоведческих исследований в послевоенный период, расширение географии и появление новых направлений в монголоведении, сделать это было совсем непросто. Задача еще более усложнялась ослаблением связей между научными центрами России и практически развалом общегосударственной библиотечной сети в конце 1980-х — начале 1990-х годов.

Е.В. Бойкова блестяще справилась с этой непростой задачей, создав своего рода информационный путеводитель по отечественному монголоведению. В книге представлены издания по языкознанию, литературоведению и фольклористике, истории, археологии и этнологии, религии, культуре и искусству, экономике, образованию и науке, здравоохранению, медицине, физкультуре и спорту, печати, радио и телевидению, а также работы общего характера, справочные издания, регионаlia. Для удобства поиска издание снабжено алфавитным указателем авторов, составителей, редакторов, переводчиков публикаций.

Данная «Библиография» является результатом многолетней и плодотворной деятельности Е.В. Бойковой в Институте востоковедения РАН. Ее имя широко известно среди отечественных и зарубежных монголоведов работами по современной истории Монголии. К этому фундаментальному труду Е.В. Бойкова шла не одно десятилетие, и ему предшествовали библиографические обзоры публикаций 1987–1991, 1992–1997 гг.¹ и «Библиография по российскому монголоведению (1946–1998)»², публикация которой

¹ Библиография по советскому монголоведению (1987–1991) / Отв. ред. и сост. Е.В. Бойкова. М., 1992; Бойкова Е.В. Библиография по российскому монголоведению (1992–1997). М., 1997.

² Бойкова Е.В. Библиография по российскому монголоведению (1946–1998). Улан-Батор, 2002 (сер. Монгол Судлалын олон улсын ном зүй — International Bibliography on Mongolian Studies. Vol. IV. Russia).

была осуществлена в 2002 г. в Улан-Баторе секретариатом Международной ассоциации монголоведения и приурочена к VIII Международному конгрессу монголоведов.

Издание библиографий работ по монголоведению уже имеет довольно богатую историю. Первый систематический указатель книг и журнальных статей о Монголии на русском языке был подготовлен библиографом Коммунистического университета трудящихся Востока Е.Н. Яковлевой и издан в 1935 г.³ В книге описано 2422 публикации с 1768 по 1934 г. Материал расположен по тематическому принципу, разработанному теперь уже мало кому известной Научно-исследовательской ассоциацией по изучению национальных и колониальных проблем. Эта ныне представляющая собой библиографическую редкость работа долгие годы была одним из ценнейших справочников публикаций о Монголии 1920–1930-х годов, поскольку многие упоминавшиеся авторы вскоре были репрессированы, а их имена вычеркнуты из истории монголоведения.

Продолжением работы Е.Н. Яковлевой явилась вышедшая в «Трудах Монгольской комиссии АН СССР» в 1953 г. «Библиография Монгольской Народной Республики», составленная В.П. Тюляевой⁴, которая включала публикации с 1935 по 1950 г., а также работы 1934 г., не вошедшие в предыдущий библиографический указатель. Всего, по подсчетам Э.М. Мурзаева (в работе не было сквозной нумерации), было описано около 850 названий книг и статей, опубликованных за 15 лет. Главным недостатком этого указателя являлось практическое отсутствие трудов репрессированных авторов, многие из которых входят теперь в золотой фонд российской монголистики.

Библиографическая традиция была продолжена Р.Л. Балдаевым и Н.Н. Васильевым⁵, ко-

³ Яковлева Е.Н. Библиография Монгольской Народной Республики (систематический указатель книг и журнальных статей на русском языке). М.–Л., 1935.

⁴ Монгольская Народная Республика. Библиография книжной и журнальной литературы на русском языке. 1935–1950 / Сост. В.П. Тюляева. М.: Изд-во АН СССР, 1953 (сер. Труды Монгольской комиссии АН СССР. Вып. 42).

⁵ Библиография Монгольской Народной Республики. Книги и статьи на русском языке (1951–1961) / Сост. Р.Л. Балдаев, Н.Н. Васильев. М., 1963.

торые описали 1798 публикаций о Монголии за 1951–1961 гг. Затем наступил почти двадцатилетний перерыв (мы не рассматриваем библиографии специальных трудов и изданий конкретных монголоведческих центров, а также описание монгольских рукописей). Следующая библиография, составленная Л.П. Поповой, З.В. Шеверниной и К.Н. Яцковской, вышла только в 1987 г.⁶ Она была значительно меньше по тематическому обзору и охватывала публикации с 1980 (монгольский язык и литература) — 1981 (этнография) — 1982 (археология, история и экономика) по 1986 г.

Таким образом, Е.В. Бойковой в ее новой работе пришлось решить несколько очень сложных проблем: во-первых практически с нуля описать все, что было издано о Монголии с 1962 до 1981 г., и заполнить имевшиеся в предыдущих библиографиях лакуны идеологического характера. Высокий профессионализм, широкие научные связи, коммуникабельность позволили автору преодолеть все трудности и описать 8804 публикации. В библиографию вошли выпущенные в указанный период труды российских ученых и специалистов по различным отраслям монголоведения: монографии, статьи, опубликованные в тематических сборниках, материалах конференций, а также в научных периодических и серийных изданиях как в России/СССР, так и за рубежом, авторефераты кандидатских и докторских диссертаций. В книгу включены работы не только ученых-монголоведов, но и специалистов, работающих в других научных областях.

Структура «Библиографии» хорошо продумана и состоит из 16 тематических разделов, публикации в которых распределены в соответствии с внутренним тематическим делением. В подразделах работы располагаются по алфавитному принципу. В книгу включены также материалы о Бурятии и Калмыкии, поскольку автор «Библиографии» совершенно справедливо считает бурятоведение и калмыковедение неотъемлемой частью монголоведения.

Следует отметить еще одну особенность «Библиографии» Е.В. Бойковой: эта книга важна

не только для монголоведов, но представляет несомненный интерес и для науковедов и социологов науки. «Библиография» позволяет проанализировать в достаточно большом временном диапазоне особенности и специфику развития российского монголоведения, его основные черты, состояние и развитие исследований по различным монголоведческим направлениям, географическое расширение и динамику развития монголоведческих исследований по регионам. Она демонстрирует также разнообразие изданий, в которых публикуются работы о Монголии, и форм обсуждения проблем российского монголоведения — конференции, круглые столы, конгрессы и т.д.

Как и всякий научный труд, тем более такой масштабный, работа Е.В. Бойковой не лишена отдельных недостатков. Например, для удобства пользования книгой было бы неплохо включить в именной указатель и имена ученых, исторических и общественных деятелей из названий публикаций, снабдить еще большее количество работ краткой аннотацией и т.п. Из реальных пожеланий можно выделить только следующее: поскольку есть работы, которые однозначно нельзя отнести к конкретному тематическому разделу, возможно, следовало бы помещать их и в других рубриках, где эта работа также может находиться, при этом не описывая ее полностью, а делая сноску на ее первое упоминание.

Безусловно, данные замечания не снижают ценности и важности этой работы для сообщества востоковедов. «Библиография» Е.В. Бойковой, как нам представляется, будет способствовать дальнейшей интенсификации монголоведческих исследований и укреплению научных связей между учреждениями и регионами, где ведутся исследования по данному научному направлению. Этот короткий отзыв хочется закончить просьбой к автору продолжить работу по сбору и описанию работ по монголоведению и перевести «Библиографию» на английский язык, чтобы познакомить зарубежных исследователей с работами российских ученых. Надеемся, что, понимая важность укрепления международного авторитета российского монголоведения, эту работу поддержит руководство Института востоковедения РАН.

Т.И. Юсупова

⁶ Библиография по советскому монголоведению / Сост. Л.П. Попова, З.В. Шевернина, К.Н. Яцковская. М., 1987.

Лев Серафимович Савицкий (1932–2007)

25 сентября 2007 г. скончался известный российский тибетолог Лев Серафимович Савицкий. Он родился 16 ноября 1932 г. в г. Кропоткине Краснодарского края. После службы на флоте поступил в 1955 г. на Восточный факультет Ленинградского государственного университета. Именно в это время руководство факультета решило набрать группу тибетологов, чтобы положить начало преодолению послевоенного кризиса в отечественном тибетоведении. Основными преподавателями у тибетологов, в том числе у Л.С. Савицкого, после внезапной смерти В.С. Воробьева-Десятовского летом 1957 г. были М.И. Воробьева-Десятовская и Б.И. Кузнецов, который изучал тибетский язык у В.С. Воробьева-Десятовского на кафедре китайской филологии.

В 1960 г. Л.С. Савицкий пришел в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР, где и проработал до конца жизни. Более 40 лет он занимался хранением, инвентаризацией, каталогизацией и описанием тибетских рукописей и килографов. Непомерно большой объем Тибетского фонда, разросшегося за счет поступлений в 1930-х годах тибетских книг из закрытых в то время бурятских и калмыцких дацанов, серьезно затрудняет и без того сложнейшую работу по его разбору и обработке, требующую хорошего знания самых различных материалов тибетской средневековой письменности. Л.С. Савицкий не раз выступал со статьями и докладами о составе фонда. Так, в 1981 г. он опубликовал обзорную статью «Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР» в ежегоднике «Письменные памятники Востока. 1974». А в 1983 г. была издана рукопись стихов Далай-ламы VI Цаньян Дзамцо «Песни, приятные для слуха», обнаруженная им в Тибетском фонде. Перевод и исследование этого памятника Л.С. Савицкий защитил в качестве диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук (1980 г.). Он опубликовал также описание тибетских свитков из Дуньхуана, которые хранятся в Тибетском фонде (1991), подготовил к изданию тибетский текст списка исторических произведений из сочинения «История буддизма в Амдо».

Собственные научные интересы Л.С. Савицкого были связаны с изучением истории тибетской литературы и ее памятников. Его перу принадлежит раздел «Тибетская литература» в «Истории всемирной литературы» (Т. 7. М., 1991), статьи «О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв.» в сб. «Жанры и стили литератур Китая и Кореи» (М., 1969), «Памятник тибетской апокрифической литературы „Кадам-Легбам“ (XV в.)» в ежегоднике «Письменные памятники Востока. 1969» (М., 1972), «Tibetan Literature of the Eighteen Century» («Tibet Journal». Vol. 1, No. 2. New Delhi, 1975) и др. В соавторстве с Е.И. Кычановым в 1975 г. он опубликовал научно-популярную книгу «Люди и боги страны снегов (Очерк истории Тибета и его культуры)».

В 1978 г. Л.С. Савицкий был в длительной командировке в Монголии. Он участвовал в международных научных конференциях: в Будапеште (конференция, посвященная памяти Чома де Кёрёши) и в центре Ханэда Тору (Япония).

Лев Серафимович очень много делал для того, чтобы фондом могли пользоваться отечественные и зарубежные специалисты, студенты, аспиранты, преподаватели, научные работники, особенно те, кто приезжали из Бурятии и Калмыкии. Его дружеское внимание и забота всегда находили благодарный отклик у всех пользователей

фонда. Почти 10 лет Л.С. Савицкий осуществлял практическое руководство международным проектом с участием тибетских специалистов по составлению электронного каталога Тибетского фонда. Проект этот еще не закончен.

«Он ушел не с пустой рукой», — сказал тибетский исследователь Нгаван о вкладе Л.С. Савицкого в тибетологию. Его жизнь оказалась связанной с Тибетским фондом, одним из крупнейших собраний памятников тибетской письменности за пределами Китая и Монголии. Дальнейшее совершенствование хранения и изучения фонда станет ему лучшим памятником.

Ордихан Джасмович Джалилов (1932–2007)

Отечественная наука и курдская культура понесли тяжелую утрату. 20 октября 2007 г. после тяжелой болезни скончался ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, профессор, выдающийся курдовед и специалист в области фольклора Ордихан Джасмович Джалилов.

О.Д. Джалилов (Ордихане Джалил) родился 24 августа 1932 г. в Ереване в семье курдского писателя Джасме Джалила. В 1956 г. он закончил филологический факультет Ереванского государственного университета, поступил в аспирантуру и был прикомандирован к Ленинградскому отделению Института востоковедения, где проходил аспирантскую подготовку под руководством акад. И.А. Орбели. В 1961 г. он защитил кандидатскую диссертацию, посвященную эпосу «Златорукий хан» и героической борьбе курдов против чужеземных поработителей в XVII столетии, когда территория Курдистана стала театром военных действий между Ираном и Турцией. С 1968 г. Ордихан Джасмович работал в СПбФ ИВ РАН.

О.Д. Джалилов — автор более 70 книг и статей по курдской литературе и фольклору и двух стихотворных сборников. Его интерес к курдскому фольклору проявился еще в студенческие годы. Он ездил в курдские районы Закавказья, записывал эпос, песни, сказки, пословицы и поговорки. Совместно с братом Джалиле Джалилом в 1972 г. Ордихан Джалилов издал курдские пословицы и поговорки (на русском и курдском языках), а в 1978 г. также совместно с братом опубликовал самое обширное собрание курдского фольклора в двух томах. Основу издания составили оригинальные материалы, записанные на протяжении многих лет, во время экспедиций в курдские районы Закавказья, в Киргизию, Казахстан и Туркмению. Ордихан Джасмович подготовил и осуществил издание сборника исторических песен курдов, собранных им в течение 1958–1990 гг. в курдских районах Закавказья и Средней Азии. Издание представляет исключительный интерес в историческом, фольклорном, этнографическом и духовно-культурном аспектах. В 1996 г. он защитил докторскую диссертацию «Исторические песни курдов».

Ордихан Джасмович был избран членом-корреспондентом Иракской академии наук, являлся членом Союза писателей, Союза журналистов Санкт-Петербурга, принимал участие в международных и региональных конференциях. Научные труды О.Д. Джалилова переведены и изданы за рубежом: в Швеции, Германии, Швейцарии, Ираке, Турции, Сирии и Ливане. В последние годы Ордихан Джасмович преподавал на иранской кафедре Восточного факультета СПбГУ.

Мы, коллеги Ордихана Джасмовича Джалилова, потеряли в его лице товарища и друга, красивого, яркого человека, выдающегося специалиста в области курдской литературы и фольклора. Память о нем мы сохраним в своих сердцах.

АВТОРЫ ППВ-7

- Акимушкин Олег Федорович** — к.филол.н., зав. сектором Среднего Востока СПбФ ИВ РАН
- Алимов Игорь Александрович** — к.и.н., зав. Отделом Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН, директор изд-ва «Петербургское Востоковедение»
- Арчакова Юлия Германовна** — художник-реставратор 3-й категории Музея истории города
- Валравенс Хартмут** — доктор по истории Дальнего Востока, зав. Библиографическим отделом Берлинской государственной библиотеки, проф. фак-та Китая Свободного университета, Берлин
- Военец Константин Владимирович** — к.филол.н.
- Ермакова Татьяна Викторовна** — к.филол.н., ученый секретарь СПбФ ИВ РАН
- Зайцев Илья Владимирович** — к.и.н., зам. директора ИВ РАН
- Иванов Александр Евгеньевич** — зав. Лабораторией органического синтеза химического фак-та СПбГУ
- Канева Ирина Трофимовна** — д.филол.н., вед.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН
- Каткова Ирина Равильевна** — м.н.с. сектора Южной и Юго-Восточной Азии СПбФ ИВ РАН
- Кемпер Михаил** — проф. восточноевропейских исследований и восточноевропейской истории Университета Амстердама, Нидерланды
- Крякина Любовь Ивановна** — художник-реставратор 1-й категории СПбФ ИВ РАН
- Кулешова Ирина Николаевна** — с.н.с. Военно-исторического Музея артиллерии, инженерных войск и войск связи
- Кульганек Ирина Владимировна** — к.филол.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН
- Мясников Владимир Степанович** — академик РАН
- Норик Борис Вячеславович** — к.и.н., н.с. сектора восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН
- Пан Татьяна Александровна** — к.и.н., зав. сектором Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Ревуненкова Елена Владимировна** — д.и.н., зав. Отделом Австралии, Океании, Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН
- Соколов Андрей Михайлович** — главный специалист Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН
- Степанова Наталия Васильевна** — художник-реставратор 2-й категории научно-исследовательского отдела консервации и реставрации фондов Библиотеки РАН
- Стрелков Андрей Михайлович** — к.и.н., докторант СПбФ ИВ РАН
- Тугушева Лэйла Юсуфжановна** — к.филол.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН
- Федорин Андрей Львович** — к.и.н., вед.н.с. ИДВ РАН, ректор НОУ «Институт практического востоковедения»
- Цолин Дмитрий Васильевич** — преподаватель Департамента иудаики Международного Соломонова университета, г. Киев
- Четверухин Александр Серафимович** — н.с. сектора Древнего Востока
- Юсупова Зара Алиевна** — д.филол.н., вед.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН
- Юсупова Татьяна Ивановна** — к.и.н., ученый секретарь Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники СПбФ РАН

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:

127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (495) 625 47 25, факс: (495) 621 95 48, e-mail: vost.lit@relcom.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 127051, Москва, Цветной бульвар, 21 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 14.03.2008. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 25,2

Усл. кр.-отт. 26,4. Уч.-изд. л. 29,6. Тираж 500 экз. Изд. № 8328. Зак. № 467

Отпечатано в ППП «Типография "Наука" 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К авторам журнала «Письменные памятники Востока»

Редакция и редколлегия журнала «Письменные памятники Востока» приглашают российских и зарубежных авторов направлять в журнал статьи, посвященные проблемам изучения памятников письменности Востока, отражающие результаты исследования источников по истории, литературе, религии, культуре, этнографии Азиатского региона, а также содержащие публикации текстов письменных памятников, их переводы и исследования из российских и зарубежных собраний рукописей, библиотек, архивов и музеев

*Редакция принимает статьи
на русском языке (для отечественных авторов)
и на иностранных языках (английский, французский, немецкий — для зарубежных авторов)
объемом до 3 авторских листов, рецензии, письма и заметки — до 0,5 авторского листа*

Статьи представляются в электронном виде на дискете в формате MS Word или RTF с распечатками текста в двух экземплярах через два интервала.

В случае необходимости термины, имена и названия на языке оригинала воспроизводятся средствами MS Word для Windows 2000 (Windows XP).

Статьи на русском языке должны содержать резюме на английском языке; статьи на английском, французском и немецком языках должны сопровождаться резюме на русском языке.

Все цитаты и ссылки должны быть тщательно выверены. Ссылки и примечания помещаются постранично, их нумерация по всей статье сплошная. Порядок библиографических ссылок: фамилия и инициалы автора (авторов), название работы, место и год издания, страницы. При ссылке на статью в журнале после названия работы следует указать название журнала (полностью), год издания, том, выпуск или номер, страницы. При ссылках на интернет-издания указать также полный электронный адрес. При повторном упоминании работы в тексте или в сносках необходимо давать ее сокращенное название.

В случае использования сокращенных названий письменных источников, периодических изданий и научных серий, организаций, фондов, институтов и т.п. к статье следует приложить список сокращений.

Иллюстрации представляются отдельно в файлах формата TIFF, JPEG, PSD или EPS (разрешение не менее 300 dpi для изображений в натуральную величину) с распечатками для макетирования. В исключительных случаях по согласованию с редакцией принимаются фотографии в пригодном для воспроизведения виде в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации (распечатки) указывается фамилия автора и номер иллюстрации. Отдельно прилагается список иллюстраций и подписи под иллюстрациями (с указанием на местонахождение оригинала, шифра рукописи и номеров листов оригинала, если необходимо).

Рукопись статьи должна быть подписана автором и содержать следующие сведения о нем: фамилия, имя и отчество, ученая степень, место работы и должность, адрес и телефоны (домашний, служебный), адрес электронной почты.

Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

Редакция оставляет за собой право редакторской правки.

Рукописи авторам не возвращаются и не рецензируются.

Перепечатка материалов без согласия редакции не разрешается.

**По вопросам публикации
просим обращаться в редакцию журнала**
Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65
E-mail: spbios@orientalstudies.ru



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН