ISSN 1811-8062

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1 (4)
2006

ПУБЛИКАЦИИ

■

ИССЛЕДОВАНИЯ

■

ИСТОРИОГРАФИЯ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

■

КОЛЛЕКЦИИ
И АРХИВЫ

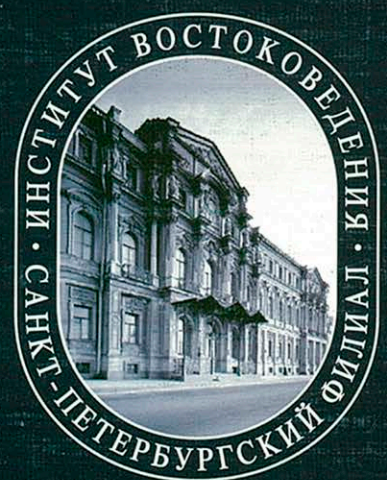
■

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■

РЕЦЕНЗИИ

■



ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1 (4)
2006

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов
главный редактор

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

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

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

E-mail: spbios@orientalstudies.ru

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

1 (4)
весна — лето
2006

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

**К 80-летию
со дня рождения
Л.Н. Меньшикова**

В НОМЕРЕ:

И.Ф. Попова. Лев Николаевич Меньшиков (1926–2005) 5
Фу Сянь-чжань. Памяти Мэн Ле-фу 16
М.В. Баньковская. Не последний поклон 20

ПУБЛИКАЦИИ

Биографии корейских монахов-паломников в «Хэдон косын чон» и «Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань». Сравнительный анализ и перевод с ханмуна
Ю.В. Болтач 22

«Гундзин тёкую» («Императорское указание военнослужащим») как памятник военной истории Японии. Введение, перевод с японского и примечания
Е.М. Османова 46

Из сборника Су Ши «Дун-по чжи линь» (материалы к истории сунских *бицзи*, 6). Комментированный перевод с китайского *И.А. Алимова* 54

Ал-ʻАллāма ас-саййид Мухаммад Хусайн аṭ-Ṭабāṭабāʼӣ (ум. в 1402/1981 г.). «Весы (справедливости) в толковании ал-Кур'ана» (ал-Мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур'āн). Перевод с арабского и примечания *С.М. Прозорова* 82

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Е. Иванов. «Цзо чжуань» и «Ши цзин»: от цитаты — к первоисточнику 108

В.Л. Успенский. Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг. 137

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2006

М.И. Воробьева-Десятовская. Фрагмент письмом кхароштхи из коллекции С.Ф. Ольденбурга 145

С.Л. Невелева. Именование персонажей в «Махабхарате» 150

И.Т. Зограф. Части речи в среднекитайском языке (по памятникам средневекового *байхуа*) 164

Е.В. Степанова. Радость странствий: Эпиграфика 181

И.И. Надиров. Древнеарабский культ орла (по эпиграфическим материалам) 194

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.Д. Кныш. Историография исследований по суфизму на Западе и в России (на англ. яз.) 206

Е.И. Кычанов. Источник по истории тибетского права в китайском переводе 239

Р.С. Бейсебаев. К вопросу о соотношении текстов ал-Истахри и Ибн Хаукаля в разделе о Мавараннахре 244

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Л.И. Чугуевский. Шиллинг Павел Львович [Обозрение фонда № 56 Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН]. Вступление и публикация *И.Ф. Поповой* 249

Н.В. Кюнер. Н.Я. Бичурин и изучение истории Центральной Азии (по материалам его «Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена»). Вступление и публикация *А.М. Решетова* 263

На четвертой стороне обложки:

Из китайского альбома акварелей на «рисовой» бумаге (*тунцао*) в собрании СПбФ ИВ РАН (Фонд Китайский Nova 15)

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Кульганек. Конференция «215 лет изучения монгольского фонда Азиатского музея — СПбФ ИВ РАН: от первого списка до трехтомного каталога» (Санкт-Петербург, 6 июня 2005 г.) 273

Т.А. Пан. 2-я Северо-Американская международная конференция по маньчжуроведению (Гарвардский ун-т, США, 27–29 мая 2005 г.) 276

И.Ф. Попова, Таката Токио. Семинар «Дуньхуановедение на берегах Невы» (Санкт-Петербург, 4–6 июля 2005 г.) 279

РЕЦЕНЗИИ

К.Г. Маранджян. «Уцухо-моногатари» («Повесть о дупле») Введ., пер. и примеч. В.И. Сисаури 282

Т.И. Виноградова. Views from the West. Collection of 19th century pith paper watercolours donated by Mr. Ifan Williams to the City of Guangzhou 284

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Волкова
М.П. Горшенкова
В.И. Мартынюк
А.В. Богатюк
Э.Л. Эрман

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

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

Institute of Oriental Studies
Saint-Petersburg Branch

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

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

1 (4)
spring – summer
2006

Founded in 2004
Issued biannually

In Honour of the 80th Anniversary of Lev Menshikov

IN THIS ISSUE

I.F. Popova. Lev Nikolaevich Men'shikov (1926–2005) 5

Fu Xianzhan. To the Memory of Meng Lie-fu 16

M.V. Ban'kovskaya. Not the last bow of gratitude 20

PUBLICATIONS

Biographies of Pilgrims to India in *Haedong Koseung cheon* and *Da Tang xi yu qiu fa gao seng chuan.* Translation from Hanmun and analysis by *Yu.V. Boltach* 22

Gunjin Tyokuyu as a source on the military history of Japan. Introduction, translation from Japanese with commentaries by *Ye.M. Osmanov* 46

From *Dong-po zhi lin* ("Recollections of Dong-po") by Su Shi (Materials to the history of the Song-Dynasty *biji*, 6). Translation from Chinese with commentaries by *I.A. Alimov* 54

Al-'Allāma as-sayyid Muhammad Husayn al-Ṭabāṭabā'ī (d. 1402/1981) "The Balance [of equity] in the commentary of the Qur'an" (*Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*). Translation from Arabic with commentaries by *S.M. Prozorov* 82

RESEARCH WORKS

A.E. Ivanov. Zuozhuan — Shijing: from the quote to its original source 108

V.L. Uspensky. The trip to Mongolia in 1912-14 by Priest Amphilochius 137

"Nauka"
"Vostochnaya Literatura"
Publishers
2006

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya. A Kharoshthi fragment from the Collection of S.F. Oldenburg 145

S.L. Neveleva. The system of characters' naming in the Mahābhārata 150

I.T. Zograf. Parts of speech in the Middle Chinese language (according to medieval monuments in *Baihua*) 164

Ye.V. Stepanova. The joy of wandering:. Epigraphic monuments 181

I.I. Nadiroff. Ancient Arabic cult of eagle (some new epigraphic evidence) 194

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

A.D. Knysh. Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia (in Engl.) 206

Ye.I. Kychanov. Chinese translation of a source on the history of Tibetan law 239

R.S. Beisebaev. On the problem of correlation between the texts of al-Istakhri and Ibn Haukal in the chapter on Transoxiana 244

COLLECTIONS AND ARCHIVES

L.I. Chuguevsky. Schilling Pavel L'vovich [The overview of Schilling's documents (Fund No. 56) in the Archives of the Orientalists at St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, RAS]. Preface and publication by *I.F. Popova* 249

N.V. Küner. N.Ya. Bichurin and the studies of the Central Asian history (based on the materials of his "Collection of information on the peoples who inhabited the Middle Asia in ancient times"). Introduction and publication by *A.M. Reshetov* 263

ACADEMIC LIFE

I.V. Kul'ganek. Conference "215 years of studies of the Mongolian Collection in the Asiatic Museum – Saint Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, RAS: from the first title list to the three-volume catalogue" (Saint Petersburg, June 6, 2005) 273

T.A. Pang. 2nd North American Conference on Manchu Studies (Harvard, Mass., May 27–29, 2005) 276

I.F. Popova, Takata Tokyo. Roundtable "Discussing the Dunhuang studies on the riverside of the Neva" (Saint Petersburg, July 4–6, 2005) 279

REVIEWS

Utsuho-monogatari ("The novel about the hollow"). Intr., transl. and comment. by V.I. Sisauri (by *K.G. Marandjian*) 282

Views from the West. Collection of 19th century pith paper watercolours donated by Mr. Ifan William to the City of Guangzhou (by *T.I. Vinogradova*) 284

И.Ф. Попова

Лев Николаевич Меньшиков (1926–2005)

Лев Николаевич Меньшиков ушел из жизни 29 октября 2005 г., совсем немного не дожив до своего 80-летия.

С его уходом завершилась целая эпоха в истории отечественного, особенно петербургского, классического китаеведения, в котором преобладали ученые универсальных знаний и широчайшей общей культуры. Век узкой специализации продолжает свое неодолимое наступление.

Научная деятельность Льва Николаевича была многогранна, знания — уникальны, количество людей, считающих его своим учителем, огромно. Л.Н. Меньшиков блестяще выполнил исследование большого по объему, оригинального и совершенно неизученного материала, которое способствовало коренному пересмотру существовавших в науке представлений о роли буддизма в традиционном Китае. К числу крупных научных достижений Льва Николаевича следует отнести описание дуньхуанского фонда китайских рукописей и китайской части коллекции документов из Хара-Хото, хранящихся в России, труды по китайской буддийской литературе, китайской классической поэзии и прозе.

Л.Н. Меньшиков родился 17 февраля 1926 г. в Ленинграде в семье Меньшикова Николая Андреевича, геолога по специальности, и Нихамовской-Меньшиковой Ревекки Ефимовны, работавшей учителем русского языка и литературы и директором 94-й школы рабочей молодежи Куйбышевского района Ленинграда. Свою трудовую деятельность Лев Николаевич начал подростком в 40-е годы, работая коллектором в Ленской и Оленекской геологических экспедициях Главсевморпути. Там, по его собственному свидетельству, он увидел у геолога Владимира Александровича Первунинского книгу «Сокровенное сказание», изданную в переводе С.А. Козина[1]. Прочитав ее, Меньшиков твердо решил, что будет поступать на китайское отделение Ленинградского университета и станет востоковедом.

В 1947 г., окончив с золотой медалью школу, Меньшиков был без экзаменов принят на Восточный факультет Ленинградского государственного университета на отделение «маньчжурская филология», но по счастливой случайности и по рекомендации акад. В.М. Алексеева, который усмотрел в его желании изучать Китай не просто увлечение, а настоящую большую страсть, был переведен на отделение «китайская филология». Чувство благодарности к своему учителю, под влиянием которого он сформировался как уникальный китаевед, Л.Н. Меньшиков пронес через всю свою жизнь, и лучшим выражением этой признательности стало его участие в издании многих трудов из архива В.М. Алексеева.

[1] *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongγol-un niγuča tobčiyan. Юань-чао-би-ши. Монгольский обыденный изборник. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий. Т. 1. М.–Л., 1941.

© И.Ф. Попова, 2006

Учился Лев Николаевич блестяще и свою первую научную статью «Народные элементы в китайской драме»[2] опубликовал в 1951 г., будучи еще студентом. В ту пору сама атмосфера Восточного факультета способствовала быстрому профессиональному формированию талантливых молодых людей, решивших посвятить себя науке. Замечательный арабист Олег Георгиевич Большаков, учившийся несколькими годами позже Меньшикова, писал: «Восточный факультет второй половины сороковых годов был средоточием лучших сил советского востоковедения, несмотря на огромные потери, понесенные в дни предвоенного террора и блокады. Достаточно сказать, что на факультете преподавали 10 академиков и членов-корреспондентов АН. Каждую кафедру возглавлял лучший в стране специалист в своей области. Такого никогда и нигде больше не повторялось»[3].

По окончании университета в 1952 г. Л.Н. Меньшиков по представлению Б.И. Панкратова и Г.Ф. Смыкалова был рекомендован в аспирантуру Института востоковедения АН СССР, которую он закончил в Москве под руководством Льва Залмановича Эйдлина. В декабре 1955 г. Лев Николаевич досрочно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Современная реформа китайской классической драмы» и 31 декабря того же года был зачислен младшим научным сотрудником в штат Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.

В 1959 г. по материалам диссертации Л.Н. Меньшиков опубликовал первую книгу — «Реформа китайской классической драмы» (М., 1959), в которой исследовал ряд важнейших драматических сюжетов традиционного китайского театра и их трансформацию в различные исторические периоды, впервые в отечественной синологии дал подробную классификацию жанров традиционной китайской литературы, основываясь прежде всего на работах крупнейших китайских филологов Чжэн Чжэнь-до, Сунь Кай-ди и Ван Го-вэя. Исследованию китайской классической, ортодоксальной и простонародной литературы Л.Н. Меньшиков посвятил большую часть своих работ. За 55 лет научной деятельности он опубликовал около 200 работ, включая 15 монографий, — исследования, описания, тексты и переводы письменных памятников[4].

В мировом дуньхуановедении Л.Н. Меньшиков считается одним из классиков наряду с Чжэн Чжэнь-до, Пань Чэн-гуем, Жэнь Цзи-юем. Возникновение и развитие этой дисциплины — дуньхуановедения связано с изучением рукописей из замурованной храмовой библиотеки, обнаруженной в 1900 г. в пещере Могао в г. Дуньхуане (совр. пров. Ганьсу КНР). Волею судеб в начале XX в. дуньхуанская библиотека оказалась разделенной между книжными собраниями четырех стран — Великобритании, Франции, России и Китая. В коллекциях Японии, Индии, Тайваня и США также имеются рукописные фрагменты из Дуньхуана. В Азиатский музей коллекция дуньхуанских рукописей поступила в 1929 г., в подавляющей части она состояла из рукописей и фрагментов IV–XI вв., привезенных С.Ф. Ольденбургом из Второй Русской Туркестанской экспедиции 1914–1915 гг., работавшей в монастыре Тысячи будд около Дуньхуана. Эта коллекция насчитывает более 18 тыс. ед. хр., включая мельчайшие фрагменты. Полные свитки, числом около 400, были приобретены С.Ф. Ольденбургом у местного населения, а фрагменты обнаружены в пещерах в результате археологических раскопок. Кроме этого, в дуньхуанский фонд СПбФ ИВ РАН вошли некоторые документы, привезенные Хотанской экспедицией С.Е. Малова 1909–1911 гг., и ряд рукописей, собранных Н.Н. Кротковым.

---

[2] *Меньшиков Л.Н.* Народные элементы в китайской драме // Китаист-филолог. № 1. Сб. студенческих научных работ. Л., 1951. С. 78–116.

[3] *Большаков О.Г.* Профессор А.Б. Халидов. Взгляд из Арабского кабинета (25.II.1929–1.XII.2001) // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002. С. 554.

[4] См.: Лев Николаевич Меньшиков. Список научных трудов. К 70-летию со дня рождения // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996. С. 631–638.

Начало изучению фонда было положено в конце 1920-х годов, когда японский ученый Кано Наоки опубликовал статью о рукописи из ленинградского собрания[5]. В 1930-е годы к разбору, инвентаризации и описанию дуньхуанских рукописей приступил К.К. Флуг, опубликовавший статьи о наиболее важных рукописях буддийской и небуддийской частей фонда[6]. После войны, в 1950-е годы, эта работа была возобновлена небольшой исследовательской группой в составе В.С. Колоколова, Л.Н. Меньшикова, В.С. Спирина и С.А. Школяра. В 1953 г. к инвентаризации дуньхуанских рукописей приступила М.П. Волкова.

К 1957 г., когда Л.Н. Меньшиков стал руководить этой группой, в фонде числилось по инвентарю 3640 ед. хр., из которых 2000 (в том числе 247 свитков) были обработаны К.К. Флугом, а 1640 — М.П. Волковой. Остальная часть дуньхуанских рукописей оставалась неразобранной и хранилась в 5 пакетах, 1 коробке и 1 мешке[7]. Перед ЛО ИВАН стояли сложные комплексные задачи по обработке большей части фонда — обеспыливание (очистка от лёсса), реставрация, инвентаризация, каталогизация и описание. Научная часть этой программы выполнялась группой Меньшикова, в которую были приняты И.С. Гуревич и М.И. Воробьева-Десятовская. Разработка схемы описания рукописей и организация всей работы были обязанностью Льва Николаевича. В 1963 г. группой был издан первый выпуск «Описания китайских рукописей дуньхуанского фонда» под редакцией и с предисловием Л.Н. Меньшикова, содержавший описание 1707 ед. хр.[8]. Реставрацией фонда занимались Р.В. Кандинская и Г.С. Макарихина, труд которых Лев Николаевич оценил очень высоко: «Усилиями наших реставраторов груды измятой, порванной бумаги превращены во вполне читаемые рукописи и ксилографы»[9]. Второй выпуск, в котором описание доведено до 2954 ед.хр., был составлен М.И. Воробьевой-Десятовской, И.Т. Зограф, А.С. Мартыновым, Л.Н. Меньшиковым и Б.Л. Смирновым[10]. Через 30 с лишним лет двухтомное «Описание дуньхуанских рукописей» было издано на китайском языке шанхайским издательством «Гуцзе чубаньшэ» («Древняя книга»)[11].

При описании коллекции составители пользовались консультациями китайских коллег, посещавших Ленинград в 1950-х годах, — Чжэн Чжэнь-до, Лян Си-яня и Бао Чжэн-гу. Эта помощь значительно способствовала работе, поскольку после поездок У Цзи-юя, Ван Чжун-миня и Пань Чэн-гуя в Европу и знакомства с европейскими коллекциями китайское дуньхуановедение сделало мощный рывок вперед, но далеко не все опубликованные работы доходили до Ленинграда. Непосредственное общение с китайскими коллегами в определенной мере компенсировало недостаток литературы, особенно обзорной, которой тогда в Китае вышло немало, но все члены группы Меньшикова, очень молодые тогда ученые, полагались в первую очередь на собственные силы, трудолюбие и знания, которые приумножались в ежедневной работе с дуньхуанскими рукописями.

---

[5] *Кано Н.* О фрагменте старой рукописи «Литературного изборника» 文選, хранящемся в Азиатском музее Академии наук // Известия АН СССР. 1930. ОГН. VII сер. С. 135–144.

[6] *Флуг К.К.* Краткий обзор небуддийской части китайского рукописного фонда Института востоковедения Академии наук СССР // Библиография Востока. Вып. 7. Л., 1934. С. 87–92; *он же.* Краткая опись древних буддийских рукописей на китайском языке из собрания Института востоковедения Академии наук СССР // Библиография Востока. Вып. 8–9. Л., 1936. С. 96–115.

[7] Протокол № 3 производственного собрания Дальневосточного кабинета [ЛО ИВАН СССР] от 19 апреля 1957 г. // Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН. Ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 1236, индекс 241. Л. 9.

[8] *Воробьева-Десятовская М.И., Гуревич И.С., Меньшиков Л.Н., Спирин В.С., Школяр С.А.* Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. I. М., 1963.

[9] *Меньшиков Л.Н.* Изучение древнекитайских письменных памятников // Вестник Академии наук СССР. М., 1967. Май. С. 62.

[10] *Воробьева-Десятовская М.И., Зограф И.Т., Мартынов А.С., Меньшиков Л.Н., Смирнов Б.Л.* Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. II. М., 1967.

[11] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌漢文寫卷叙錄. 上、下册. 上海, 1999.

С выходом второго выпуска дуньхуанская группа в расширенном составе была расформирована, но Л.Н. Меньшиков не оставлял работу по разборке и каталогизации фонда и за 1960–1980-е годы вместе с И. Квонг Лай Ю и Л.И. Чугуевским довел описание почти до 5 тыс. ед.

Большой личный вклад Льва Николаевича в составление каталога-описания дуньхуанского фонда неоднократно отмечался коллегами. 13 ноября 1961 г. заведующий Дальневосточным кабинетом ЛО ИВАН В.М. Штейн в представлении Л.Н. Меньшикова к ученому званию и должности старшего научного сотрудника аттестовал его следующим образом: «Мы с полным правом можем считать его создателем нового направления в советской китаистике — дуньхуановедения, так как вокруг тов. Меньшикова успела за последние годы зародиться школа, изучающая под его руководством материалы дуньхуанского фонда. Таким образом, в лице Л.Н. Меньшикова Институт обрел воспитателя научных кадров нового типа, создающих свою методологию изучения драгоценного дуньхуанского наследия. Группа Л.Н. Меньшикова успешно ведет работу по каталогизации дуньхуанских сокровищ и подготовила первый выпуск описания Дуньхуана, находящийся сейчас в печати. Сотрудники дуньхуанской группы постоянно перекрывают нормы, установленные для них планами. Благодаря своим занятиям Дуньхуаном Л.Н. Меньшиков стал знатоком техники изучения рукописных материалов. Изучая дуньхуанские сокровища, тов. Меньшиков превратился и в буддолога, став большим специалистом, знатоком не только сутр, но и буддийского искусства. Для Л.Н. Меньшикова характерно критическое направление в отношении изучаемых буддийских источников. <...> Пользуясь превосходным знанием китайского языка, Л.Н. Меньшиков широко привлекает в своих работах китайскую литературу»[12].

В отзыве «О работе Л.Н. Меньшикова» от 13 октября 1961 г. Н.И. Конрад отмечал, что, хотя в нашей стране приступили к изучению фонда дуньхуанской библиотеки «позднее, чем в других местах, работа пошла быстро вперед и уже дала серьезные результаты. Этим мы всецело обязаны Л.Н. Меньшикову, не только смело взявшемуся за эту сложную задачу, но и сумевшему привлечь к работе целую группу китаистов. Работа эта требует и хорошей подготовки по части чтения и разбора старых рукописных ксилографических памятников, и хорошего знания самых различных материалов китайской средневековой письменности. Поэтому сами успешно выполненные описания свидетельствуют о том, что Л.Н. Меньшиков такой подготовкой и такими знаниями обладает. <...> Я не знаю, какую жизненную программу в своей китаеведческой работе наметил Л.Н. Меньшиков, и не смею делать предположения; могу только утверждать, что в лице Л.Н. Меньшикова наша китаеведческая филология имеет надежного, компетентного и многообещающего своего представителя»[13].

В ходе работы дуньхуанской группы под руководством Меньшикова были отождествлены многие буддийские и небуддийские сочинения, выполнены сотни соединений разрозненных фрагментов сочинений, проведена огромная текстологическая, археографическая и палеографическая работа. Публикации и результаты работы группы вызвали широкий отклик за рубежом. О них писали П. Демьевиль, Канаока Сёко, М. Долежелова-Венгерова, Дж. Дадбридж. Сотрудникам дуньхуанской группы была присуждена Премия имени Станислава Жюльена Французской академии надписей и изящной словесности за 1964 г.

Большую роль Л.Н. Меньшиков сыграл в восстановлении художественной части дуньхуанского фонда. В начале 1970-х годов по его инициативе 71 ед. хр. из дуньхуанской коллекции ЛО ИВАН (произведения живописи на шелке и бумаге, шифр Дх жив.)

[12] Личное дело Л.Н. Меньшикова в СПбФ ИВ РАН.
[13] Там же.

была передана для реставрации и экспозиции в Эрмитаж, где с 1931–1932 гг. находились произведения искусства, привезенные Первой Русской Туркестанской экспедицией С.Ф. Ольденбурга. В 1970–1980-х годах М.Л. Рудова выполняла работу по восстановлению трудно поддающихся иконографическому прочтению фрагментов, которые в настоящее время экспонируются в Эрмитаже. Первоначально она пользовалась исчерпывающими консультациями и помощью Л.Н. Меньшикова и Н.В. Дьяконовой. Реставрационную работу в Эрмитаже выполняла Н.Н. Максимова.

В 1994–2002 гг. Лев Николаевич был ответственным редактором с российской стороны большого международного проекта по изданию рукописей дуньхуанского фонда, осуществлявшегося Российской академией наук совместно с шанхайским издательством «Гуцзе чубаньшэ». В итоге были изданы 17 томов «Дуньхуанских рукописей, хранящихся в России»[14].

Л.Н. Меньшикову по праву принадлежит приоритет также в изучении *бяньвэнь* — жанра китайской простонародной литературы, одной из сложнейших дисциплин синологии. Выбору данной темы способствовала его встреча с Чжэн Чжэнь-до, который посетил Ленинград в 1958 г. Главные труды Чжэн Чжэнь-до «Иллюстрированная история китайской литературы»[15] и «История китайской простонародной литературы»[16] были основаны на исследовании памятников из Дуньхуана в собраниях Китая и Франции. Прекрасно знавший состав крупнейших дуньхуанских коллекций, Чжэн Чжэнь-до отметил абсолютную уникальность некоторых произведений, хранящихся в ЛО ИВАН[17].

Цикл работ Л.Н. Меньшикова по исследованию *бяньвэнь* позволил в значительной степени прояснить историю китайской буддийской литературы, а также определить особенности и роль простонародного буддизма в Китае. В 1963 г., опубликовав работу «Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы *сувэньсюэ*»[18], Лев Николаевич занялся исследованием дуньхуанских памятников буддийской простонародной литературы. Одним из первых в мировом китаеведении он обратил внимание на роль устной буддийской проповеди в становлении жанра *бяньвэнь*. В предисловии к публикации 1963 г. он впервые убедительно показал, что устная проповедь явилась непосредственной предшественницей *бяньвэнь*. Приведенный им текст устной проповеди «Восемь видов воздержания» был построен по тому же принципу, что и ранние *бяньвэни*, например «Бяньвэнь о Вэймоцзе»: вначале приводилось толкование основных терминов со ссылками на канонические произведения, а потом — само повествование. Другим важным доказательством связи *бяньвэнь* с проповедью, на которое указал Меньшиков, было наличие перед текстом проповеди стихотворной части *яцзовэнь*[19].

По мнению Л.Н. Меньшикова, появление *бяньвэнь* было обусловлено влиянием многих более ранних жанров. К ним помимо сутр он отнес славословия *цзань*, а также некоторые жанры поэзии периода Тан — восьмистишия *люйши,* четверостишия, «стихи старой формы» (*гутиши*), народную поэзию *цзюйцзыцы*. Форма *бяньвэнь* развилась из распространенных еще в дотанские времена эпических произведений в стихах, в некоторой степени напоминавших драматическое действо. Так же как и в *бяньвэнь*, в них присутствовали обращения, прямая речь, диалоги. Произведения жанра *бяньвэнь* необычайно сложны для понимания и исследования. В изучении *бяньвэнь* Л.Н. Меньшиков фактически не имел предшественников в западной синологии (известная анто-

[14] 俄藏敦煌文獻. 1–17. 上海, 1994–2000.
[15] 鄭振鐸. 插圖本中國俗文學史. 北京, 1957.
[16] 鄭振鐸. 中國俗文學史. 1, 2. 北京, 1957.
[17] 鄭振鐸先生信集. 劉哲民編. 上海, 1987. С. 445.
[18] Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы *сувэньсюэ*. Изд. текстов и предисл. Л.Н. Меньшикова. М., 1963.
[19] Там же. С. 14–15.

логия А. Уэйли с переводами дуньхуанской простонародной литературы стала известна ему гораздо позже[20]). Л.Н. Меньшиков перевел, откомментировал и исследовал «Бяньвэнь о Вэймоцзе», «Бяньвэнь „Десять благих знамений“», «Бяньвэнь о воздаянии за милости» и «Бяньвэнь по Лотосовой сутре»[21]. В 1974 г. Лев Николаевич защитил докторскую диссертацию по монографии «Бяньвэнь о воздаянии за милости».

Исследования Л.Н. Меньшикова дали ясное представление о роли разговорно-повествовательных, песенно-эпических и драматически-сказовых жанров в истории китайской литературы, выявили истоки, а также значение этих жанров как предшественников сунской и юаньской драмы. Посетивший в 1960 г. Ленинград мэтр мировой синологии П. Демьевиль восторженно оценил квалификацию Л.Н. Меньшикова и результаты работы дуньхуанской группы. В 1964 г. он опубликовал обзор трех изданий («Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда», вып. I; «Китайские рукописи из Дуньхуана» и «Бяньвэнь о Вэймоцзе»), где дал высокую оценку выводам Л.Н. Меньшикова[22].

Впоследствии и китайские, и западные ученые, исследовавшие *бяньвэнь*, неизменно обращались к работам Льва Николаевича[23].

Выполненные переводы произведений *бяньвэнь* и комментарии к ним, а также установленная Л.Н. Меньшиковым связь *бяньвэнь* с *бяньсян* — сюжетами росписей пещер Дуньхуана — позволили расшифровать многие сюжеты настенной живописи пещерных комплексов Синьцзяна.

Л.Н. Меньшиков блестяще исследовал и перевел произведения самых разных жанров китайской классической повествовательной прозы. При всей широте научных интересов текстология оставалась, наверное, главной его стихией. Другие дисциплины китаеведения, которыми он одинаково блестяще владел, были в первую очередь орудием для критического прочтения, идентификации и изучения текста. Примером замечательного историко-филологического анализа можно назвать статью о реконструированном им отрывке из неизвестной энциклопедии литературных сюжетов *лэйшу* периода Лючао[24]. Важным открытием в синологии стало опубликованное Л.Н. Меньшиковым совместно с Б.Л. Рифтиным в 1964 г. описание редкого списка романа Цао Сюэ-циня «Сон в красном тереме» — «Записи о камне» («Ши тоу цзи») из коллекции ЛО ИВАН[25]. До обнаружения этой рукописи «Ши тоу цзи», 80-главного варианта романа «Сон в красном тереме», в мире было известно всего лишь пять его списков, причем все они находились в собраниях Китая. Рукопись «Ши тоу цзи» была привезена в Россию Павлом Курляндцевым, отправившимся в Китай в качестве студента XI Русской духовной миссии в 1830 г. и уехавшим из Пекина по болезни в 1832 г. Приобретенная им рукопись романа, очевидно, была первой рукописью произведения Цао Сюэ-циня в России[26].

---

[20] *Waley A.* Ballads and Stories from Tun-huang: An Anthology. N. Y., 1960.

[21] См.: Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из дуньхуанского фонда Института народов Азии). Изд. текста, предисл., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1963; Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Факсимиле рукописи, исслед., пер. с кит., коммент. и таблицы Л.Н. Меньшикова. Ч. 1. М., 1972; Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прил. и словарь Л.Н. Меньшикова. М., 1984.

[22] *Demiéville P.* Manuscrits Chinois de Touen-houang à Leningrad // T'oung Pao. Vol. 51. Livr. 4–5. 1964. P. 355–376.

[23] См., например: *Mair V.H.* Tun-huang Popular Narratives. Cambridge, 1983; *idem.* T'ang Transformation Texts. A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular and Drama in China. Harvard, 1989.

[24] *Меньшиков Л.Н.* Фрагмент неизвестной лэйшу из Дуньхуана // Краткие сообщения Института народов Азии. № 69. Исследование рукописей и ксилографов Института народов Азии. М., 1965. С. 77–98.

[25] *Рифтин Б.Л., Меньшиков Л.Н.* Неизвестный список романа «Сон в красном тереме» // Народы Азии и Африки. 1964, № 5. С. 121–128. Статья была опубликована на японском языке в Японии в 1965 г. и на китайском языке в Китае в 1967 г., а также в 1984 и 1986 гг. Впоследствии этот список романа «Ши тоу цзи» был факсимильно издан в Пекине в 1986 г. с обширным предисловием Л.Н. Меньшикова и Б.Л. Рифтина.

[26] *Рифтин Б.Л., Меньшиков Л.Н.* Неизвестный список романа. С. 123.

Публикуя рукописи из собрания ЛО ИВАН — СПбФ ИВ РАН, а также статьи как об отдельных рукописных и старопечатных памятниках, так и о целых коллекциях и фондах, включая художественные, эпиграфические и этнографические коллекции, Л.Н. Меньшиков стал достойным продолжателем дела своего учителя В.М. Алексеева, сыгравшего выдающуюся роль в комплектовании и описании рукописных дальневосточных коллекций Петербурга.

17 мая 1956 г. Л.Н. Меньшиков выступил на заседании Восточной комиссии Географического общества СССР с докладом «Китайские коллекции академика В.М. Алексеева», который был опубликован спустя три года в сборнике «Страны и народы Востока»[27]. В докладе впервые была подробно проанализирована собирательская деятельность В.М. Алексеева и раскрыто значение его коллекций[28]. Работу по учету, систематизации и изучению своих коллекций, переданных в Азиатский музей (Институт востоковедения), Государственный Эрмитаж, Кунсткамеру и Музей истории религии, Алексеев начал с середины 1910-х годов, однако его исследования, подготовленные на основе этих коллекций, были изданы лишь после его смерти. Л.Н. Меньшиков принимал участие в подготовке сборника «Китайская народная картина», увидевшего свет в 1966 г.[29], затем он опубликовал со своими комментариями две статьи Алексеева по китайской эпиграфике[30], сопроводив одну из публикаций кратким описанием фонда китайских эстампажей СПбФ ИВ РАН[31].

Много сил Лев Николаевич отдал изучению китайских материалов из всемирно известной тангутской коллекции П.К. Козлова из Хара-Хото. Материалы экспедиции 1907–1909 гг. П.К. Козлова были первоначально доставлены в Музей императора Александра III, а в 1911 г. поступили в Азиатский музей. Они состояли в основном из рукописей и старопечатных книг на мертвом языке тангутов — народа, создавшего в X в. на территории Северо-Западного Китая государство Западное Ся. В коллекции П.К. Козлова было также значительное число сочинений на китайском языке, разбор которых начали А.И. Иванов, П. Пелльо, посетивший Петербург в 1910 г., и В.М. Алексеев, продолжили Н.А. Невский и К.К. Флуг. Смерть К.К. Флуга в блокадном Ленинграде прервала эту работу. Лев Николаевич приступил к ней в 1957 г. В 1960-х годах он опубликовал несколько статей, отражавших промежуточные этапы труда по описанию китайской части коллекции[32], а в 1984 г. — полное описание[33]. Согласно этому описанию, общее число китайских рукописей и ксилографов из Хара-Хото в собрании СПбФ ИВ РАН составляет около 660 единиц. Большая часть коллекции — это буддийские сочинения, кроме того, в ней представлены исторические труды, классические конфуцианские, даосские сочинения, словари, художественные произведения, гравюры и печати.

---

[27] *Меньшиков Л.Н.* Китайские коллекции академика В.М. Алексеева (лубок, эстампаж, почтовая бумага и художественный конверт) // Страны и народы Востока. Вып. 1. Под ред. В.В. Струве. М., 1959. С. 302–313.

[28] Позже эту тему Лев Николаевич развил в своей статье: *Меньшиков Л.Н.* В.М. Алексеев как коллекционер // Литература и культура Китая. Сб. статей к 90-летию со дня рождения акад. В.М. Алексеева. М., 1972. С. 120–128.

[29] *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966.

[30] *Алексеев В.М.* Стела XI в. об основании первого эпиграфического музея // Эпиграфика Востока. Т. XXII. Л., 1985. С. 29–37 (2-е изд. в: Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002. С. 403–418); *он же.* Эстампажи стел музея Бэйлинь в г. Сианьфу // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002. С. 419–435.

[31] *Меньшиков Л.Н.* Коллекция китайских эстампажей // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002. С. 398–403.

[32] *Меньшиков Л.Н.* О жанре чжугундяо и «Лю Чжи-юань чжугундяо» // Вопросы истории и филологии стран советского и зарубежного Востока. М., 1961. С. 78–82; *он же.* Раннепечатные издания из Хара-хото // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. VII. Памяти Ю.Н. Рериха. М., 1961. С. 143–149.

[33] *Меньшиков Л.Н.* Описание китайской части коллекции из Хара-хото (фонд П.К. Козлова). Прил. сост. Л.И. Чугуевский. М., 1984.

Л.Н. Меньшиков писал и о китайских рукописях других дальневосточных и центральноазиатских фондов СПбФ ИВ РАН. Он много и всегда охотно консультировал коллег-рукописников из Российской национальной библиотеки и Восточного факультета СПбГУ. Лев Николаевич внес много нового в разработку научных принципов и методов исследования рукописных текстов VIII–X вв. Результатом его многолетней практической работы по описанию рукописных коллекций стали статьи по палеографии и истории китайской рукописной книги[34]. Некоторые из них были включены в последнюю книгу Льва Николаевича «Из истории китайской книги», которая вышла буквально за несколько дней до его кончины[35]. Обобщающая уникальные наблюдения автора, эта работа имеет большое научное значение еще и благодаря обширному справочному аппарату, составленному Л.Н. Меньшиковым на основе части его рабочей картотеки.

Обширнейшая рабочая картотека Льва Николаевича по самым разным направлениям китаеведения, на усовершенствование которой он никогда не жалел ни сил, ни времени, — это часть его научного наследия, которая непременно должна быть полностью опубликована[36].

В личном деле Л.Н. Меньшикова в СПбФ ИВ РАН сохранился один из отзывов И.М. Ошанина на его работу: «За успехами тов. Меньшикова я с интересом следил еще тогда, когда он был студентом и только обещал стать настоящим ученым. Это обещание Л.Н. Меньшиков выполняет теперь с блеском. Книга и ряд статей о китайской классической драме и весьма плодотворная работа над дуньхуанскими фондами, многочисленные переводы произведений китайской классики — таков вклад тов. Меньшикова в наше китаеведение. Коллектив Большого китайско-русского словаря должен быть благодарен ему и за словарные карточки, которые он нам присылает по мере проработки им китайских текстов»[37].

В Большом китайско-русском словаре (М., 1983–1984) в числе авторов имя Льва Николаевича не названо. Сам он в одном из устных своих выступлений назвал этот колоссальный труд, созданный несколькими поколениями отечественных китаеведов, «памятником неизвестному китаисту». Когда в одном из книжных шкафов, стоящих в коридорах СПбФ ИВ РАН, обнаружилась часть тиража брошюры «Макет слога гу»[38], Лев Николаевич сразу же высказался за необходимость переиздать ее, включив в состав готовящегося собрания сочинений В.М. Алексеева. Тогда он с грустью обратил мое внимание на большой список составителей словаря[39] со словами: «Вот те, кто стоял у его истоков...»

Лев Николаевич отличался высочайшей культурой работы, он с гордостью говорил, что, формируя свою синологическую библиотеку и картотеки, свою «рабочую

---

[34] *Меньшиков Л.Н.* Рукописная книга в Китае I тысячелетия н.э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988. С. 103–222; *он же*. Дуньхуанский фонд // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. С. 332–343.

[35] *Меньшиков Л.Н.* Из истории китайской книги. СПб., 2005.

[36] Так, картотека по буддизму составила основу словарных статей Л.Н. Меньшикова в «Мифах народов мира» (Т. 2. М., 1982) и «Мифологическом словаре» (М., 1990).

[37] Личное дело Л.Н. Меньшикова в СПбФ ИВ РАН.

[38] Полный титул брошюры: Академия наук СССР. Институт востоковедения. На правах рукописи. Китайско-русский словарь, составленный коллективом китаистов Института под редакцией академика В.М. Алексеева. Пробный макет словаря, содержащий: а) предисловие редактора и тезисы к составлению Словаря, б) слог ГУ (китайские иероглифы, чтение которых передается в условной русской транскрипции буквами ГУ) по тексту Словаря. Рассылается и раздается компетентным лицам с просьбою дать свой подробный отзыв. Издательство Академии наук СССР. М.–Л., 1948.

[39] Составители Словаря, согласно приведенному в брошюре списку: редактор В.М. Алексеев; помощники редактора: И.М. Ошанин, Л.З. Эйдлин, Чжоу Сун-юань; секретарь З.И. Горбачева; авторы картотек: И.М. Ошанин, Г.Ф. Смыкалов, Л.Н. Рудов, А.А. Петров, Л.И. Думан, К.И. Разумовский, А.А. Драгунов, К.К. Флуг, В.Н. Кривцов, Ю.В. Бунаков, Н.И. Любин, Г.О. Монзелер; расписчики текстов: В.В. Вишнякова, Б.И. Панкратов, С.М. Кочетова, Л.З. Эйдлин, Л.Д. Позднеева, О.Л. Фишман, И.Э. Циперович (Макет слога гу. С. 11–13).

лабораторию», следует В.М. Алексееву. Он блестяще знал справочную литературу, и китайскую, и западную, и не одно поколение востоковедов научил пользоваться справочными изданиями. Обладая блестящей памятью и зная названия и выходные данные тысяч книг, он всегда говорил нам, что запомнить абсолютно все невозможно, поэтому необходимо знать, где и как найти необходимую информацию.

Л.Н. Меньшиков — талантливый переводчик китайской поэзии, обладавший незаурядным поэтическим даром. Ему принадлежат замечательные по точности и выразительности стихотворные переводы около 1000 строк в «Антологии китайской поэзии», переводы стихов Лу Синя, Ван Цзи, Цэнь Шэня, Ван Вэя, Гао Ши, Вэй Ин-у, Хань Юя и многих других. О поэте VII в. Ван Фань-чжи, произведения которого были обнаружены в дуньхуанской библиотеке, Лев Николаевич собирался написать большую работу, но успел опубликовать лишь краткий очерк[40]. Многие материалы остались в черновых записях, включая составленный им «Словарь Ван Фань-чжи» из нескольких тысяч карточек. Стихи Ван Фань-чжи, буддиста по умонастроению, были для Льва Николаевича особенно привлекательными, поскольку они перекликаются с теми произведениями простонародной буддийской литературы, которые были исследованы в его основных научных трудах.

Свой первый стихотворный перевод из 24 строк произведений Чжан Цзи и Ли Бо Меньшиков опубликовал в 1954 г.[41]. Впоследствии он переводил и публиковал стихи отдельными изданиями, в антологиях. Ему также принадлежат переводы стихов из произведений китайской классики. «...Очень часто в китайской прозаической литературе, — писал он, — встречаются вкрапления стихов и ритмической поэтической прозы. Мои друзья (И.Э. Циперович, В.А. Панасюк, Л.К. Павловская, И.Т. Зограф) обращались ко мне с просьбами переложить эти вкрапления на русский лад, и я не отказывался, ценя их веру в мои возможности. Так появились мои переводы в „Удивительных историях нашего времени и древности“, „Сне в красном тереме“, „Заново составленной пинхуа по истории пяти династий“, „Простонародных рассказах, изданных в столице“»[42].

В поэтических переводах Л.Н. Меньшиков умел передать настроение эпохи, для каждого поэтического жанра находил наиболее близкие способы передачи его в русском стихе. Он широко пользовался в своей работе трудами лингвистов по теории перевода и лексикологии. Л.Н. Меньшиков стал вторым после В.М. Алексеева отечественным китаеведом, обратившимся к сложнейшей проблеме теории китайского стихосложения. Здесь он прежде всего проявил свойственную петербургской востоковедной школе основательность, проштудировав произведения классика китайской филологии Ван Ли и опубликовав рецензию на его главный труд[43]. Дальнейший опыт изучения традиционного китайского стихосложения для Льва Николаевича был связан с изучением особенностей жанра *бяньвэнь*. В своих исследованиях он показал, что «*бяньвэнь*, взявшие общие принципы построения от сутр, в деталях использовали самые разнообразные формы поэзии периода Тан, как индивидуальной, так и народной, объединили их в едином произведении, развили их дальше и, таким образом, явились качественно новой формой, где встречается многое из того, что было присуще самым различным видам китайской поэзии до *бяньвэнь*»[44].

---

[40] *Меньшиков Л.Н.* Биография поэта VII в. Ван Фань-чжи (Опыт реконструкции) // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 523–550.

[41] Удивительные истории нашего времени и древности. Избранные рассказы из сборника XVII в. «Цзинь гу цигуань». Пер. с кит., прил. и примеч. И.Э. Циперович. Л., 1954. С. 44, 260–261.

[42] Чистый поток. Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.). В переводах Л.Н. Меньшикова. СПб., 2001. С. 8.

[43] *Меньшиков Л.Н.* [Рец. на:] *Ван Ли.* Китайское стихосложение // Проблемы востоковедения. М., 1959. № 3. С. 188–189.

[44] Бяньвэнь о Вэймоцзе. С. 47.

Придя к выводу о теснейшей связи *бяньвэнь* с традиционными восьмистишиями *люйши*, Лев Николаевич подробно изучил особенности классической китайской рифмы и впервые на русском языке описал систему рифм китайского стихосложения, привел ее периодизацию, схемы и законы[45]. Впоследствии во введениях к изданиям своих переводов китайской поэзии он писал об образной и композиционной системах китайских поэтических произведений и способах их передачи средствами русского языка.

За долгие годы переводческой деятельности Лев Николаевич выработал собственные принципы поэтического перевода. Он очень любил и тонко чувствовал поэзию, русскую и китайскую, часами мог по памяти читать любимые стихи, знал правила китайской декламации.

Л.Н. Меньшиков выполнил множество переводов художественной прозы, в том числе драмы Ван Ши-фу «Западный флигель» (XIV в.) с предисловием и комментарием (1960) и сборника коротких рассказов *сяошо* «Записки о поисках духов» Гань Бао (1963, переизд. 1994, 1999). В последние годы он занимался редактированием и подготовкой к изданию «Танской хронологии», коллективной работы, которая создавалась по его инициативе и на две трети была сделана его усилиями. Эта выполненная по образцу китайских *няньпу* хронология перечисляет события танской эпохи по годам, месяцам и дням.

Подтверждением научного значения работ профессора (с 1991 г.), академика РАЕН Л.Н. Меньшикова стало, в частности, присуждение ему Премии им. С.Ф. Ольденбурга РАН за 1991 г. Многие годы Л.Н. Меньшиков был членом Ученого совета СПбФ ИВ РАН, членом диссертационного совета Восточного факультета СПбГУ, входил в состав Ученого совета Научного центра по изучению культуры государства Си Ся АОН КНР (1998), в состав многих научных обществ и редакционных коллегий. Девять его аспирантов защитили кандидатские диссертации, а четверо из них стали докторами наук.

Л.Н. Меньшиков был великолепным знатоком китайского языка, способным расшифровать текст любого содержания и сложности, со скрытыми цитатами, стихами, аббревиатурами и традиционными терминами. «Я считаю, вслед за академиком В.М. Алексеевым, что чураться сложных текстов не следует...»[46], — написал он в одном из предисловий к своим переводам. И китаисты всех возрастов и званий шли к нему за консультациями. Он обладал поистине энциклопедическими познаниями и всем всегда помогал. На самый специальный вопрос, относящийся или не относящийся к китаеведению, Лев Николаевич мог ответить часовой лекцией, полной фактов, цитат, ассоциаций. Человек подлинной доброты, он получал истинное и искреннее наслаждение от общения с самыми разными людьми — и студенты, и маститые ученые, все были ему интересны. Самым главным в человеке он считал отношение к делу, добросовестность в избранной профессии. С одобрением произнесенное слово «Работник!» было самой высокой его оценкой коллеге.

Нам трудно без Льва Николаевича. Трудно привыкнуть к тому, что его нет, что на многие вопросы, на которые он мгновенно мог бы дать исчерпывающую справку, приходится подолгу искать ответы самим, понимая, что до высочайшего профессионального уровня Льва Николаевича дотянуть невозможно. Для нас он навсегда останется великим тружеником науки, Китаеведом с большой буквы, искренне любившим Китай и китайскую культуру, Ученым с безграничной общесинологической эрудицией, объемлющей литературу, историю, текстологию, этнографию, религию, эпиграфику. На его трудах учились и будут учиться китаеведы многих поколений.

[45] Бяньвэнь о Вэймоцзе. С. 56–61; Бяньвэнь о воздаянии за милости. С. 91–131.

[46] Чистый поток. Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.). В переводах Л.Н. Меньшикова. С. 11.

Фу Сянь-чжань

Памяти Мэн Ле-фу

В 1989 г. шанхайское издательство «Древняя книга» подписало соглашение с Академией наук СССР об издании дуньхуанских материалов, хранящихся в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. Войдя в состав рабочей группы, отправившейся в Россию в рамках этого соглашения, в октябре 1990 г. я впервые встретился с проф. Меньшиковым. Его китайское имя Мэн Ле-фу 孟列夫, и я помню, как он нам шутливо представился: «Меня зовут Мэн Ле-фу. *Ле-фу* — это по-русски „лев", т.е. *шицзы* по-китайски. А фамилия *Мэн* по-китайски означает „свирепый". Я — свирепый лев». И тут он изобразил львиное рычание. Л.Н. Меньшиков был руководителем группы дальневосточной текстологии ЛО ИВАН и ответственным редактором с российской стороны будущего издания «Дуньхуанские документы, хранящиеся в России». Почти каждый год, с 1990 по 2000, из Китая приезжала рабочая группа из трех-четырех человек и по два-три месяца работала в ЛО ИВАН и в Эрмитаже. В общей сложности каждый из нас провел в России около трех лет, в течение которых мы самым тесным образом общались с Меньшиковым.

Каждый день он приходил в помещение, где мы выполняли фотографическую и редакторскую работу, и спрашивал: «Какие у нас вопросы на сегодня?» Мы составляли и обсуждали план нашей работы, определяли, с чем будем сегодня работать. Если у нас возникали проблемы, Лев Николаевич с Л.И. Чугуевским, работавшим в Секторе восточных рукописей и документов, обращались к Ю.А. Петросяну, тогдашнему директору ЛО ИВАН, и Е.И. Кычанову, заместителю директора, и разрешали все вопросы. Первый том «Дуньхуанских документов из собраний России» (俄藏敦煌文獻) вышел в 1992 г. Одновременно осуществлялись еще два совместных проекта «Древней книги» с российской стороной — это издания «Документы из Хара-Хото, хранящиеся в России» (俄藏黑水城文獻) и «Произведения искусства из Дуньхуана, хранящиеся в России» (俄藏敦煌藝術品).

Летом 1994 г. Общество российско-китайской дружбы и Санкт-Петербургский государственный университет организовали вечер танской поэзии, который вел проф. Л.Н. Меньшиков. Пригласили и нас, китайских коллег. Свое выступление Лев Николаевич начал с рассказа о «четырех корифеях начала эпохи Тан» — Ван Бо, Ян Цзюне, Лу Чжао-лине, Ло Бинь-ване, затем перешел к творчеству поэта Чэнь Цзы-ана и, закончив свой рассказ о нем, пригласил выступить русского студента, который по-китайски прочел стихи: «Не ведая предков вдали, не разглядишь за собой и потомков. Земля и небо спокойны нынче, лишь [я] роняю слезы в скорби...» Рассказ Меньшикова о Ван Цзи-лине сопровождался чтением студентами его стихов, а потом после рассказа о Ван Вэе прочесть его стихи попросили нас. Чтение нараспев (*иньсун* 吟誦) — особая манера протяжной декламации древних китайских стихов, нечто среднее между чтением вслух и пением. Как-то в Шанхае, в нашем издательстве, Л.Н. Меньшиков продемонстрировал нам свое исполнение стихов в этой манере.

© Фу Сянь-чжань, 2006

И на вечере мы в приподнятом настроении, не обращая внимания на то, соответствует ли наша декламация правилам или нет, один за другим читали стихи. Вечер танской поэзии длился два часа, в конце все горячо аплодировали, выступил Генеральный консул КНР в Санкт-Петербурге со словами благодарности организаторам и участникам, одновременно он рассказал о содержании нашего совместного проекта по изданию дуньхуанских памятников. На нас тогда произвело огромное впечатление глубокое знание и необыкновенное понимание Львом Николаевичем танской поэзии, а его живые комментарии не могли не вызвать восхищение. Он был замечательным представителем российского китаеведения, тонко понимавшим китайскую поэтическую культуру.

Л.Н. Меньшиков был и выдающимся знатоком буддийской литературы, прекрасно ориентировавшимся в «Трипитаке». Его фактически никто не учил дуньхуановедению, он осваивал его сам, читая канонические сутры и подлинные рукописные источники. При этом он был всегда хорошо осведомлен о том, что делают его китайские коллеги, и если не мог увидеть их последних работ, то по крайней мере всегда знал основные направления их исследований.

Однажды, когда мы работали в СПбФ ИВ РАН, профессор Меньшиков принес мне какую-то книгу с воспроизведением старого текста и сказал: «Я думаю, это „Сутра о Яма-радже“ (閻羅王經), но ее текст отличается от приведенного в „Трипитаке годов Тайсё“. В 85-й цзюани его нет, и я не знаю, что это такое». Вместе с ним мы отправились в помещение китайского кабинета СПбФ ИВ РАН, для того чтобы заглянуть в справочные и периодические издания, однако там не было даже полного комплекта журнала «Дуньхуанские исследования». Я сказал: «В конце Тан существовали два варианта „Сутры о десяти правителях“ (十王經). Один вариант так и назывался сокращенно 十王經 либо „Сутра о деяниях Яма-раджи“ (閻羅王授記經), а полное его название было 佛說閻羅王授記令四眾逆修生七齋功德往生淨土經. Второй же кратко именовался „Извлеченная из земли сутра о десяти правителях“ (地藏十王經), а полностью — 佛說地藏菩薩發心因緣十王經. „Сутра о деяниях Яма-раджи“ полностью вошла в издание „Дуньхуанские документы из Тяньцзиньского городского музея искусств“ (天津市藝術博物館藏敦煌文獻). Каталог этого издания был опубликован в одном из выпусков „Дуньхуанских исследований“, но у вас его нет». Я пишу сейчас об этом вовсе не для того, чтобы похвастаться своими познаниями. Я очень уважал Льва Николаевича. Составленный им вместе с коллегами двухтомник «Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда», а также его труд «Описание китайской части коллекции из Хара-хото» получили высочайшую оценку в Китае. Эти книги, бесспорно, стали для ученых во всем мире важнейшими справочными изданиями. Однако нам трудно представить, что такие результаты были получены в условиях нехватки научной литературы, поскольку российское китаеведение развивалось в трудных условиях, в особенности в тот длительный период после распада Советского Союза, когда финансирование академических институтов значительно сократилось, что осложнило приобретение научной литературы. Это означало колоссальные затраты труда, достижение результатов окольными путями, затраты многих физических и душевных сил. Огромные усилия в трудных условиях заслуживают особого уважения.

Мне довелось много раз сопровождать Л.Н. Меньшикова в путешествиях по Китаю, вместе мы побывали в Урумчи, Турфане, Дуньхуане, Сиани, Пекине, Шанхае, Ханчжоу, Путошани. С этими путешествиями связано много воспоминаний о том, как мы и работали, и отдыхали вместе с нашими российскими коллегами. На моих глазах Лев Николаевич ежедневно — и после тяжелого дня, и после самого обычного — исписывал по нескольку страниц в своем дневнике. Записи его были очень под-

робными. И только закончив писать, он шел умываться и ложился спать. Он говорил: «Вести дневник всегда было традицией в российских академических кругах. С.Ф. Ольденбург требовал от всех, включая членов его экспедиций и казаков сопровождения, ежедневно делать записи. Дневники путешествий В.М. Алексеева по Китаю также основаны на его каждодневных записях. Те рукописи, которые хранятся в СПбФ ИВ РАН, можно подразделить, во-первых, на древние памятники и, во-вторых, на дневниковые записи».

Очень памятной была наша встреча в мае 2002 г. на конференции в Чжэцзянском университете, посвященной памяти трех выдающихся китайских дуньхуановедов: Цзян Лян-фу, Цзян Ли-хуна и Го Цзай-и. Меньшиков сделал доклад о научной школе акад. В.М. Алексеева, об основных направлениях его исследований, которые получили развитие в работах его учеников. Он с гордостью говорил о своих предшественниках, о людях, у которых он учился. Посвятивший основные свои работы китайской простонародной литературе, Л.Н. Меньшиков всегда помнил, что первым русским ученым, обратившим внимание на значение простонародной культуры Китая, был В.М. Алексеев. Тогда Лев Николаевич был полон научных планов, мы говорили о том, что было бы хорошо продолжить каталогизацию дуньхуанских материалов не только в Санкт-Петербурге, но и в других центрах, где они хранятся. Он отмечал значение работы нашего издательства в публикации дуньхуанских материалов из России и Франции.

В апреле 2005 г. в Пекине состоялась 6-я конференция в рамках Международного дуньхуанского проекта (IDP), на которой я после долгого перерыва встретил Л.Н. Меньшикова. Прошло три года, он заметно постарел, слова произносил медленно, и я испытал чувство щемящей жалости. Доклад Меньшикова был, как всегда, интересным. Основываясь на документах дуньхуанской коллекции СПбФ ИВ РАН, он рассказал о путях формирования дуньхуанской библиотеки: о дарениях императрицы У-хоу и императора Сюань-цзуна, о поступлении 1002 г., когда множество сутр было доставлено в Дуньхуан из Чанъани монахом Ин-бао, о мерах, предпринимавшихся властями для активизации работы скрипториев в Дуньхуане, и о частных спонсорах.

Вечером Лев Николаевич пригласил меня к себе в комнату, неторопливо надписал в подарок книгу со словами: «Это моя последняя публикация. Переводы десяти танских поэтов». Он много говорил о танской поэзии, особенно о творчестве Ван Фань-чжи, которое исследовал в течение ряда лет. Потом с увлечением читал стихи по-русски и по-китайски. И тогда я вспомнил рассказ самого Меньшикова о встрече акад. Алексеева с Го Мо-жо, об их дружеской беседе, о которой Го Мо-жо записал в своих воспоминаниях: «Удивительным было то, как он с помощью одной культуры толковал другую». То же можно сказать и о Л.Н. Меньшикове.

В июле 2005 г. в связи с изданием произведений искусства из Хара-Хото, хранящихся в Государственном Эрмитаже, я опять приехал в Санкт-Петербург и, конечно, первым делом поинтересовался здоровьем Льва Николаевича. Новости, которые я узнал от его дочери М.Л. Меньшиковой, были неутешительны, и, когда мы пришли к нему домой в гости, я подумал, что эта встреча может быть последней. Нас как всегда очень радушно принимала супруга Льва Николаевича Алина Адольфовна (мы звали ее Алла), мы пили за его здоровье, но мне большого труда стоило в тот вечер шутить и смеяться. Лев Николаевич увлеченно рассказывал о подготовке нового издания трудов В.М. Алексеева по китайской литературе, говорил, что интереснейшие статьи Алексеева, полные тонких филологических наблюдений, заслуживают перевода на китайский язык. Тогда я согласился с ним, ведь научное творчество Алексеева — одно из лучших достижений мировой синологии, и, конечно, собрание трудов В.М. Алексеева, как и собрание трудов Л.Н. Меньшикова, должны быть подготовлены и переведены для китайского читателя.

Вернувшись в Китай, я продолжал надеяться, что Меньшиков сможет еще поправиться и продолжать занятия любимым делом. Каждого из коллег, кому случалось побывать в России, я просил узнать о его здоровье. В середине ноября 2005 г. в Шанхайском педагогическом институте должна была состояться очередная международная конференция по дуньхуановедению, мы ждали и наших российских коллег, ждали новостей от Льва Николаевича. Но пришло печальное известие: 29 октября 2005 г. Л.Н. Меньшиков скончался.

Вклад Л.Н. Меньшикова в мировое китаеведение велик, можно много говорить о его научной работе, но мы, его китайские коллеги, особенно ценили его отношение к нашей культуре и нашему народу. Лев Николаевич очень любил изучаемую им страну. Он неоднократно говорил нам об этом, да мы и сами видели. Именно благодаря своей подлинной любви к Китаю он смог достичь столь глубокого понимания и проникновения в культуру китайского народа. Тесно общаясь на протяжении 16 лет с Л.Н. Меньшиковым, мы проникались также любовью к России, представителем которой он был для нас. Бывая у Льва Николаевича на даче, куда он нас часто и охотно приглашал, мы полюбили русскую природу. Мы полюбили наших коллег из Института востоковедения и Эрмитажа. Многие из них уже ушли в мир иной, но мы их помним. И всегда будем помнить О.К. Дрейера, К.Б. Кепинг, Л.И. Чугуевского и Л.Н. Меньшикова.

Перевод с китайского И.Ф. Поповой

М.В. Баньковская

Не последний поклон

С каждым уходящим от нас другом уходит часть нас самих. С Лёвой уходит большая часть — в ней и работа над трудами моего отца, и просто общая жизнь длиною более полувека.

Кому-то будет уже знаком мой рассказ о первом вхождении Льва в кабинет Василия Михайловича Алексеева, но сегодня не могу не вспомнить еще раз. Я училась в 10-м классе, моя одноклассница Аида Бардина сказала, что есть у нее знакомый, Лёва, он сейчас геолог, но хочет учиться китайскому языку у моего папы, и привела симпатичного, красивого, немного смущенного юношу. Я покровительственно ввела его в большой кабинет в большой квартире в доме на набережной, свернув налево по неширокому проходу между изразцовой печью и шкафом, подтолкнула пройти туда, где в закутке из регистраторов с картотекой сидел за своим столом Василий Михайлович, и сказала примерно так: «Вот этот Лёва хочет у тебя учиться». Василий Михайлович повернулся, не так чтобы сердито, но с явным неудовольствием отрываясь от работы, взглянул на этого Лёву, и неудовольствие сменилось столь же явным удовольствием. Когда затянувшаяся аудиенция закончилась и гость ушел, я, конечно, спросила: «Ну как?» — «Это настоящий ученый!» — было сказано уверенно и с восклицательным знаком. Тогда я только пожала плечами: еще не начал учиться и уже ученый? Потом услышала ту же аттестацию в адрес Вити Петрова и Сережи Яхонтова. Василий Михайлович не ошибался — важна интеллектуальная емкость, содержание — дело наживное, было бы во что вкладывать.

В одном из последних — за полгода до смерти — писем Алексеева Льву Залмановичу Эйдлину (по жутковатому какому-то совпадению как раз 29 октября 2005 г. исполнилось ровно 20 лет со дня его смерти) читаю: «Моим университетским курсам скоро придет конец: трудно читать, срывается голос, не хватает вдохновенья, хотя я не хочу еще сдавать своих позиций перед некоторыми слушателями, которых хотел бы сделать из студентов учениками». Имена этих студентов не названы, но, конечно же, одно из первых, если не первое — Лев Меньшиков.

Критерии, которыми руководствовался Василий Михайлович, угадывая в учащемся ученика, т.е. своего продолжателя, определяла главная и конечная цель преподавания: «Непрерывно выпускать китаеведов, могущих найти в себе ценою долгого и упорного труда соединение двух столь различных миров, как европейский и китайский, взвесить ценности человечества в научной беспристрастности. Синологическая школа есть прежде всего школа, т.е. систематическое образование, и притом высокого напряжения».

Студент Меньшиков не только полностью отвечал этим критериям, но еще и добавлял к ним очень важный момент: высокое напряжение давалось ему без напряга, его талант был моцартовского типа. Я никогда не видела его утомленным, усталым до озлобленности на всех и вся — у него всегда был аппетит к учебе, к работе, к науке. Такой аппетит Алексеев ценил прежде всего: «Идеальным является вообще удов-

© М.В. Баньковская, 2006

летворение аппетита. Кормить сытого или больного — значит не давать ему радости». Лев всегда был «голодным», Василию Михайловичу было радостно его «кормить».

И еще одно душевное качество, которое можно, не побоявшись этих слов, назвать истинной добродетелью, ставил Василий Михайлович превыше всего — искренность. Он ценил ее и в людях, и в книгах, равно научных и художественных. «Искренно» звучало в его характеристиках наравне с «истинно», как синоним. Искренность он чуял сразу и с первого взгляда понял ее в юном Льве Меньшикове — она, как говорится, была написана на лбу, светилась в распахнутых лучистых глазах.

«Связь учителя с учеником может быть более живою и жертвенно глубокой, нежели отца с сыном». Эти слова Василия Михайловича адресованы учителю — Эдуарду Шаванну. Вряд ли он мог предвидеть, сколь пророческими они окажутся и в приложении к его ученикам. Все посмертные издания трудов Алексеева смогли состояться лишь благодаря их жертвенному участию, ибо нет большей жертвы для ученого, чем отодвинуть свою работу ради чьей бы то ни было. Думаю, всем хорошо известно, ни одно из этих изданий не миновало Льва Меньшикова. Его имя называется на титуле или в предисловии, но мало кто понимает, что за этим стоит. Какой цифрой выразилось бы число одних только моих телефонных звонков с вопросами? Всякий раз они оборачивались полновесным часовым разговором, вернее, монологом Льва и моими немногими репликами. На столе лежат листки с пометкой вверху «ЛМ» — мои выписки и пояснения к ним Льва по ходу подготовки к новому изданию китайских дневников отца и ныне переиздаваемой «Поэмы о поэте. Стансы Сыкун Ту». Обе книги, дай Бог, вскоре выйдут в московской «Восточной литературе» при главенствующем участии Бориса Рифтина, для которого неизменным консультантом и решающим арбитром всегда был Лев Меньшиков. Таким соучастником он и остается — Лев никак не выговаривается в прошлом времени, не переводится в прошлое время. Тем более — наше к нему отношение.

Лев, мы любим Тебя!

Биографии корейских монахов-паломников в «Хэдон косын чон» и «Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань»

Сравнительный анализ и перевод с ханмуна Ю.В. Болтач

«Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря» (*Хэдон косын чон* 海東高僧傳, далее — ХКЧ)[1] являются самым ранним из сохранившихся до настоящего времени памятников средневековой корейской буддийской историографии. Это собрание биографий[2] выдающихся деятелей корейского буддизма было составлено около 1215 г. монахом Каккуном 覺訓, настоятелем столичного монастыря Ёнтхонса 靈通寺. О личности автора ХКЧ нам известно сравнительно немного. Из кратких упоминаний о Каккуне, разбросанных по произведениям его современников[3], можно заключить, что этот монах был не только высокопоставленным буддийским иерархом, но и талантливым поэтом, близким к литературному объединению «Семеро мудрых из Страны к востоку от реки» (*Канчва чхирхён* 江左七賢)[4]. К сожалению, из всех произведений Каккуна до наших дней дошли лишь две первые книги ХКЧ[5], содержащие кроме авторского рассуждения (*нон* 論), где дается беглый очерк

---

[1] См.: Хэдон косын чон 海東高僧傳。// ТСД. Т. 50, № 2065.

[2] Мы сознательно не пользуемся термином «жития» применительно к китайским и корейским биографиям монахов, чтобы не навязывать читателю не вполне корректные ассоциации с западноевропейской и русской агиографической традицией. Как было показано М.Е. Ермаковым на материале лянских «Жизнеописаний достойных монахов» 梁高僧傳, между существовавшим на Западе жанром житийной литературы и китайскими жизнеописаниями выдающихся монахов имеется целый ряд принципиальных различий, проявляющихся как в критериях отбора материала, так и в способах его изложения (см.: *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. Т. I. М., 1991. С. 59–64). Близость методологических установок китайских и корейских авторов, которые ориентировались в своей работе на общедальневосточную историографическую норму, дает нам право распространить выводы М.Е. Ермакова и на корейские жизнеописания монахов.

[3] Упоминания современников о Каккуне собраны корейским исследователем Ли Пёнхуном в предисловии к подготовленному им критическому изданию ХКЧ. См.: Хэдон косын чон 海東高僧傳。覺訓選。李炳燾譯 (Жизнеописания достойных монахов [Страны, что] к востоку от моря. Авт. Каккун. Перев. Ли Пёнхун). Сеул, 1975.

[4] В эту группу входили семь выдающихся корейских литераторов: Ли Инно 李仁老, О Сечжэ 吳世才, Лим Чхун 林椿, Чо Тхон 趙通, Хван Поган 皇甫抗, Хам Сун 咸淳 и Ли Тамчжи 李湛之. Смута конца XII в. заставила этих ученых удалиться от дел и по примеру китайских «Семи мудрецов из бамбуковой рощи» (*Чжулинь цисянь* 竹林七賢) посвятить себя изящной словесности. См.: Чынбо сэ кукса сачжон 增補새國史事典。李弘稙博士編 (Дополненный новый словарь отечественной истории. Авт. д-р Ли Хончжик). Сеул, 2001. С. 32.

[5] Вопрос об объеме и содержании утраченной части памятника остается дискуссионным. См.: Хэдон косын чон 海東高僧傳。覺訓 지음。章輝玉 옮김 (Жизнеописания достойных монахов [Страны, что] к востоку от моря. Авт. Каккун. Перев. Чан Хвиок) // Хэдон косын чон, Тонса ёльчжон, Тэдон сонгё го, Тонгук сынни нок 海東高僧傳。東師列傳。大東禪教攷。東國僧尼錄 (Жизнеописания достойных монахов [Страны, что] к востоку от моря. Образцовые жизнеописания наставников Восточного [государства]. Размышления о [школах] Сон и Кё великого Восточного [государства]. Записки о монахах и монахинях Восточной страны). Сеул, 1994. С. 13–14; Lives of Eminent Korean Monks. The Haedong Kosung Chon. Tr. with an introd. by P.H. Lee. Harvard-Yenching Institute Studies XXV. Cambridge, Mass., 1969. P. 2, примеч. 7; *An Kye-hyon.* The Historical Accounts of Buddhism // Buddhism in Koryo: A Royal Religion. Lancaster L.R., Suh Kikun and Yu Chai-shin (ed.). Berkeley, 1996. P. 88.

© Ю.В. Болтач, 2006

истории возникновения и распространения буддийского учения, восемнадцать самостоятельных биографий (*чон* 傳), некоторые из которых включают в себя вставные жизнеописания других лиц. Более половины биографий завершаются славословиями (*чхан* 贊). Памятник написан на литературном китайском языке (*вэньянь* 文言 // *ханмун* 漢文), который вплоть до новейшего времени служил в Корее общепризнанным языком высокой литературы.

ХКЧ (по крайней мере, в сохранившейся своей части) не является первичным историческим источником. Живший на рубеже XII и XIII вв. Какхун физически не мог быть свидетелем событий, происходивших в III–VII вв. (а именно в эту эпоху развертывается основное действие его сочинения), и поэтому был вынужден черпать необходимые для своей работы фактические сведения из целого ряда более ранних произведений буддийской и светской историографии. Практически все использованные Какхуном труды средневековых корейских историков (кроме официальной хроники «Исторические записи трех государств» 三國史記[6], составленной в 1145 г.) ныне утрачены[7]. Обособленное положение, которое в силу этого занимает ХКЧ среди других произведений корейской историографии, и уникальность содержащейся в этом памятнике информации делают проблему установления аутентичности сообщаемых Какхуном сведений особенно актуальной. К счастью, автор ХКЧ пользовался для своего сочинения данными не только корейских, но и китайских источников. Труды китайских авторов, на которые ссылается Какхун в своей работе, сохранились до наших дней и легко могут быть идентифицированы. Текстологическое сопоставление этих произведений с основанными на них фрагментами ХКЧ способно помочь хотя бы приблизительно оценить степень достоверности (точнее — соответствия первоисточникам) текста ХКЧ в целом, а также определить характер изменений, внесенных Какхуном в свое произведение по сравнению с источниками.

Едва ли не самые обширные извлечения были сделаны Какхуном из труда китайского буддийского паломника И-цзина 義淨 (635–713) «Жизнеописания достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах» (*Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань* 大唐西域求法高僧傳, далее — ДТ ГСЧ)[8]. Это произведение включает в себя более пятидесяти биографий дальневосточных монахов, совершивших путешествие в Индию во второй половине VII в. Несколько жизнеописаний в сочинении И-цзина посвящены корейским паломникам. Именно эти биографии и привлекли внимание Какхуна, включившего их в сильно переработанном виде во второй том ХКЧ.

Произведение Какхуна содержит шесть самостоятельных жизнеописаний монахов-паломников — Ариябальмы, Хеопа, Херюна, Хёнгака, Хёнъю и Хёндэ. Кроме того, биография Хёнгака включает в себя вставные жизнеописания «двух безымянных монахов» и Хёнчжо, так что в общей сложности предметом нашего исследования оказываются восемь биографий. Все они имеют прототипы в ДТ ГСЧ[9]. Параллелизм первых семи пар биографий совершенно очевиден, и поэтому мы считаем допустимым в ходе дальнейшей работы рассматривать эти жизнеописания как типологически

[6] Полное издание текста и русский перевод этого памятника см.: *Ким Бусик.* Самкук саги. Изд. текста, пер., вступит. ст. и коммент. М.Н. Пака. Т. 1–3. М., 1959–2002.

[7] Плохая сохранность средневековой корейской исторической литературы станет понятной, если учесть, что история Кореи изобиловала гражданскими войнами и внешними вторжениями. Книги и доски для их печатания представляли слишком малую материальную ценность, чтобы возбудить алчность завоевателей, и поэтому книгохранилища во время войн попросту уничтожались.

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

[9] Орфография некоторых имен в ДТ ГСЧ и ХКЧ иногда расходится (возможные причины этого будут подробно рассмотрены ниже). Во избежание путаницы здесь и далее мы будем пользоваться только вариантами написания имен, принятыми в основном тексте биографий ХКЧ.

единую группу. Восьмую же биографию (жизнеописание Хёнчжо), в силу некоторой специфичности отношения между ее «китайской» и «корейской» версиями, мы проанализируем отдельно, в самом конце статьи.

* * *

При сопоставлении семи параллельных биографий корейских паломников, имеющихся в ХКЧ и ДТ ГСЧ, сразу бросается в глаза то, что почти все включенные в произведение Какхуна жизнеописания по объему гораздо больше своих китайских прототипов. Абсолютный рекорд в этом отношении принадлежит биографии Хёнъю, которая в ДТ ГСЧ насчитывает лишь 24 иероглифа, а в ХКЧ расширяется почти в десять раз — до 229 иероглифов. Подобное увеличение объема жизнеописаний происходит за счет обширных интерполяций, типологически распадающихся на несколько категорий. Чаще всего[10] Какхун добавляет в свой текст полностью отсутствующие в ДТ ГСЧ похвалы характеру и талантам героев. Хотя эти «психологические портреты» строятся по сходному шаблону, набор упоминающихся в них нравственных качеств обычно строго индивидуален. Совсем непохожи друг на друга, к примеру, характеристики Хёнгака и Хёнъю:

> Сок Хёнгак [был] уроженцем Силла. [Он отличался] умом, самостоятельностью [и] упорством, а также обширными познаниями [и] великой проницательностью. По характеру [своему] любя толкование [и] разъяснение [буддийских текстов], [он] следовал чувствам [своих слушателей и] учитывал [уровень их] способностей. Современники называли [его] «лотосом среди пламени».
>
> Сок Хёнъю [был] уроженцем Когурё. Миролюбивый [по своему] характеру, [он был] скромен [и] дружелюбен; одаренный [по своей] натуре, [он был] приветлив [и] благороден. Помыслы [Хёнъю] направлялись к двум пользам, [а] воля сосредоточивалась на настойчивых поисках [истины]. [Ради достижения своей цели он был способен] сесть в чашку и плыть против течения [или] построить жилище в глубокой пропасти.

Индивидуализируя характеры своих героев, Какхун, однако, подчеркивает в них такие общие черты, как целеустремленность, решительность, настойчивость, т.е. как раз те качества, которые помогли этим паломникам успешно преодолеть долгий и трудный путь к священным пределам Индии.

Кроме того, Какхун дополняет некоторые[11] жизнеописания ХКЧ сведениями о пути героя из Кореи в Китай и о его деятельности в Китае, которых нет в большинстве[12] биографий ДТ ГСЧ. Объем этой части жизнеописания может варьироваться от краткого указания на то, каким именно путем паломник добрался до Китая (жизнеописание Хёндэ), до развернутого повествования, в котором подробно излагаются причины, побудившие героя покинуть родину (жизнеописание Хёнгака), а также повествуется о его занятиях в Китае (жизнеописание Хёнъю).

И наконец, Какхун часто расширяет лаконичные сообщения И-цзина, касающиеся путешествия героя из Китая в Индию и его подвигов в Индии. В то время как И-цзин обычно ограничивается упоминанием о том, когда именно паломник отправился в Индию, иногда добавляя, какой маршрут (северный, сухопутный, или южный, морской) тот избрал, Какхун щедро расцвечивает повествование красочными описания-

[10] В биографиях Ариябальмы, Хеопа, Хёнгака, Хёнъю и Хёндэ.

[11] Биографии Ариябальмы, Хеопа, Хёнгака, Хёнъю и Хёндэ.

[12] Упоминание о том, каким образом герой жизнеописания добрался до Китая, присутствует только в одном жизнеописании ДТ ГСЧ — биографии Херюна. Этот фрагмент почти дословно воспроизводится в соответствующем жизнеописании ХКЧ.

ми трудностей, с которыми пришлось столкнуться в пути его герою. Выразительный пример подобной трансформации мы находим в жизнеописании Хеопа:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
В годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [он] отправился в Западный край. [Хеоп] поселился в монастыре Бодхи, [где] видел следы совершенномудрого [и] поклонился [им].	→	Затем в годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [он] отправился в Западный край. [Хеоп] пересекал широкие пустыни с сыпучими песками [и] взбирался на высокие горы с заснеженными вершинами. Каждый раз, лишь только чистый блеск [солнечных лучей] возвещал о [наступлении] рассвета, [Хеоп] скрывался [и] ложился [отдыхать] в темном лесу, [а] когда ясная луна [знаменовала] погружение [мира] в ночь, [этот монах] преодолевал [препятствия] на бесконечной дороге. Не дорожа [своей] жизнью, [Хеоп стремился] обрести Закон, твердо решив повсеместно распространять [буддийское учение]. После [прибытия в Индию он] посетил монастырь Бодхи, [где] видел следы совершенномудрого [и] поклонился [им].

Интерполяции Какхуна по своей стилистике заметно отличаются от цитат из оригинального текста И-цзина. Для последних характерен простой по лексике и ясный по грамматике язык, в то время как первые отличаются сложностью лексики (широким употреблением нечастотных иероглифов, а также различных устойчивых выражений, восходящих к цитатам из классической китайской литературы и поэтому малопонятных без знакомства с текстом, откуда они заимствованы[13]), равно как и некоторой неоднозначностью грамматических форм. Кроме того, Какхун, в отличие от своего китайского коллеги, широко пользуется стилистическим приемом параллелизма, заключающимся в постановке подряд двух или более одинаковых по синтаксической структуре фраз, которые перекликаются по своему значению[14]. Примером применения этого приема может послужить цитата из жизнеописания Хёнгака:

> Временами громоздящиеся скалы смыкались с четырех [сторон] — [тогда он следовал] путям птиц вровень с облаками. Временами сплошные льды [простирались] на тысячу *ли* — [тогда он] шел [подобно] ветру [и] отдыхал [подобно] облаку.

При анализе смыслового содержания вставок, сделанных Какхуном в исходный текст, перед нами встает естественный вопрос: откуда автор ХКЧ черпал сведения, которыми он дополнял сообщения И-цзина? Маловероятно, чтобы Какхун привлекал для этого данные каких-нибудь вспомогательных письменных источников, потому что он сам непременно упомянул бы об этом — ведь во всех остальных жизнеописаниях ХКЧ он пунктуально давал ссылки на использованные им произведения[15].

[13] Эти скрытые цитаты выявлены и откомментированы в классическом английском переводе ХКЧ, выполненном американским исследователем П. Ли. См.: Lives of Eminent Korean Monks.

[14] О параллелизме как стилистическом приеме см.: *Никитина Т.Н.* Грамматика древнекитайских текстов. Конструкции с особыми глаголами и прилагательными. Необычные функции знаменательных слов. Служебные слова. Структура текста. Уч. пос. Л., 1982. С. 139–142.

[15] Так, например, в жизнеописании Адо 阿道, помещенном в т. 1 ХКЧ, Какхун ссылается на «Древние записи» 古記 (ТСД. Т. 51, 1018a 9), «Стихотворную историю» 詩史 (ТСД. Т. 51, 1018a 21) и «Предания о необычном» 殊異傳 (ТСД. Т. 51, 1018a 27). (Привлекая данные биографии Адо, мы, разумеется, несколько выходим за рамки избранного нами для рассмотрения материала.)

Трудно также допустить, что во времена Какхуна в корейской устной традиции сохранялись какие-либо независимые от литературных источников предания о ходивших в Индию паломниках, поскольку эти монахи, все без исключения окончившие жизнь в чужих краях, естественно, не имели возможности непосредственно поведать соотечественникам о виденном и пережитом. Остается предположить, что интересующие нас интерполяции — плод творчества самого Какхуна. Но можно ли на этом основании обвинять автора ХКЧ в преднамеренной фальсификации фактов и ставить под сомнение ценность его произведения как исторического источника? Для ответа на этот вопрос нам придется сделать небольшой экскурс в область герменевтики.

Общеизвестно, что любой текст — как художественный, так и научный — создается его автором для того, чтобы оказать определенное влияние на потенциального читателя, и именно этой задачей определяется как подбор включаемых в произведение фактов, так и способ их изложения. Очевидно, что цели, которые ставили перед собой И-цзин и Какхун, не могли быть одинаковыми, поскольку в противном случае в создании ХКЧ как самостоятельного произведения просто не возникло бы необходимости: Какхун мог бы ограничиться переизданием ДТ ГСЧ и других исторических источников, где встречаются упоминания о деяниях выдающихся корейских буддистов прошлого.

В чем же именно заключается отличие «авторского элемента» в ХКЧ от такового в других произведениях сходного жанра, в частности — ДТ ГСЧ? Мы берем на себя смелость предположить, что цель И-цзина, который стремился *зафиксировать в своем произведении сведения о возможно большем числе известных ему дальневосточных паломников*, была по своему характеру скорее «количественной», в то время как Какхун ставил себе задачу «качественную» — *воздать хвалу подвигам своих весьма немногочисленных героев и прославить их имена*, незаслуженно забытые в родной стране. Но если И-цзин, лично совершивший паломничество в Индию и хорошо знакомый со многими будущими персонажами своего произведения, несомненно, располагал более чем достаточным для достижения своей цели запасом информации и был свободен в выборе фактов, то Какхуну, не являвшемуся очевидцем описываемых им событий, при работе над ХКЧ оставалось довольствоваться лишь скупыми сообщениями китайского первоисточника. Поскольку же цель, которую ставил себе Какхун, была совсем иной, чем у И-цзина, создателю ХКЧ часто недоставало имевшихся в ДТ ГСЧ сведений, и поэтому в наиболее патетических местах своего произведения для усиления эмоционального воздействия на читателя он был вынужден вносить в сухой и лаконичный текст китайского автора собственные красочные дополнения. Важно подчеркнуть, однако, что эти интерполяции, хотя они и не основаны на данных каких-либо внешних источников, ни в коем случае не являются плодом досужего вымысла автора ХКЧ[16]. Какхун не выдумывал факты, а добросовестно *реконструировал* их на основе имевшихся у него данных, экстраполируя на жизнеописания корейских паломников информацию, содержавшуюся в других биографиях ДТ ГСЧ, а также прибегая к элементарным логическим умозаключениям. Действительно, вполне можно предположить, к примеру, что если некий китайский монах по пути в Индию «поднялся на гребень Гималаев»[17], то аналогичный подвиг должен был со-

[16] Важно отметить, что чудесный, «сверхъестественный» (даже в современном смысле этого слова) элемент вообще отсутствует в этом разделе ХКЧ, хотя пронизывающая биографии паломников тема путешествия в дальние страны предоставляет почти ничем не ограниченный простор для авторского воображения. Достаточно вспомнить, что практически аналогичный сюжет (история знаменитого паломничества Сюань-цзана в Индию) вдохновил китайского литератора У Чэн-эня 吳承恩 на создание фантастической эпопеи «Путешествие на Запад» 西遊記 (рус. пер. см.: *У Чэн-энь.* Путешествие на Запад. Т. 1–4. М., 1959).

[17] Эпизод из жизнеописания Сюань-чжао 玄照 (ТСД. Т. 51, 1с 2).

вершить и следовавший тем же маршрутом его корейский современник[18]. Не менее естественно допустить, что если паломник приложил огромные усилия, чтобы достичь страны, где зародилось и расцвело буддийское учение, то он в полной мере воспользовался преимуществами своего положения и, «нося за спиной ящик с книгами, усердно учился — словно] шлифовал нефрит, [чтобы] изготовить сосуд»[19]. Единственное, в чем бы мог упрекнуть Какхуна как историка его самый придирчивый современный коллега, — это в несоблюдении правила четкого разграничения почерпнутых из первоисточника сведений и реконструированных самим автором фактов. Принцип этот, однако, был выработан лишь европейской исторической наукой нового времени, и едва ли будет уместно требовать его последовательного соблюдения от корейского автора XIII в. С точки же зрения норм традиционной дальневосточной историографии произведение Какхуна выполнено вполне корректно. Так, он строго отделяет авторские рассуждения и славословия от основного текста биографий. В интересующей нас части работы можно найти один образец такой маркированной вставки, а именно славословие, которое завершает посвященный паломникам раздел ХКЧ и содержит возвеличивающее героев этих биографий сравнение их со знаменитыми китайскими паломниками Фа-сянем и Сюань-цзаном, а также послами Чжан Цянем и Су У.

* * *

Кроме объемных интерполяций Какхун вносил в исходный текст и такие изменения, которые не были связаны с ощутимым увеличением или уменьшением его объема. Так, легко заметить, что последовательность жизнеописаний в ХКЧ не совпадает с принятой в китайском первоисточнике. Кроме того, в пяти случаях[20] перестановке подверглись небольшие фрагменты текста внутри биографий. Сюжетная канва исходного повествования этим, однако, не нарушилась, поскольку факты, сообщаемые в этих отрывках, не имеют точной хронологической привязки. Абсолютно не имеет значения, к примеру, где именно в жизнеописании — до или после упоминания о смерти героя — автор указывал, в каком возрасте тот скончался[21]. Возможную причину появления этих перестановок в тексте ХКЧ мы рассмотрим позднее, а пока обратим внимание еще на один пункт расхождения между ХКЧ и ДТ ГСЧ — орфографию собственных имен и географических названий. В общей сложности нам удалось выявить девять разночтений подобного рода. В трех случаях мы имеем дело с чередованием иероглифов 惠 «милость» и 慧 «мудрость»:

ДТ ГСЧ		**ХКЧ (основной текст)**
Хеоп 慧業	→	Хеоп 惠業
Херюн 慧輪	→	Херюн 惠輪
«Доспехи мудрости» 慧甲	→	«Доспехи милости» 惠甲

Этому несовпадению, однако, не следует приписывать большого значения, поскольку иероглифы 惠 и 慧 в именах собственных легко заменяют друг друга. Так, в перечне имен героев биографий, открывающем второй том ХКЧ, интересующие нас имена пишутся через 慧, то есть по орфографии И-цзина.

Еще пять случаев расхождения написания имен в ХКЧ и ДТ ГСЧ связаны с заменой исходных иероглифов близкими по начертанию знаками:

[18] Жизнеописание Хеопа.
[19] Жизнеописание Хёнгака.
[20] Один раз — в жизнеописании Хёнгака, по два раза — в биографиях Херюна и Хёндэ.
[21] Жизнеописание Хёнгака.

ДТ ГСЧ		ХКЧ
Ананьябальма 阿難耶跋摩	→	Ариябальма 阿離耶跋摩
страна Амаравати 菴摩羅跛國	→	страна Амаравати 菴摩羅波國
[монастырь] Гандхарачанда 健陀羅山茶	→	монастырь Гандхарачанда 犍陀羅山茶寺
Хёнтхэ 玄太	→	Хёндэ 玄大
Сарваджня-дэва 薩婆愼若提婆	→	Сарваджня-дэва 薩婆愼菩提婆

Маловероятно, чтобы эти никак не оговоренные и не мотивированные изменения были сделаны самим Какхуном, который более чем осторожно относился к вопросам орфографии имен[22]. Следует практически исключить и возможность простой ошибки со стороны автора ХКЧ, поскольку трудно предположить, чтобы Какхун, который, судя по насыщенному цитатами языку его произведения, был весьма образованным (то есть начитанным в классической китайской и китаеязычной корейской литературе) человеком[23], мог сам допустить настолько элементарные описки. Наиболее вероятной причиной появления указанных выше несовпадений, таким образом, следует признать обычную невнимательность позднейших средневековых переписчиков. Нельзя исключить, однако, и возможности того, что автор ХКЧ при работе над своим произведением пользовался какой-либо иной (отличающейся от современной) версией текста ДТ ГСЧ.

И наконец, в последнем случае Какхун изменяет использованный И-цзином топоним «Корё» на «Кугорё». Нетрудно догадаться, зачем корейскому автору понадобилось вносить в текст эту поправку. Название «Когурё/Кугорё» 高句麗 / 句高麗 (в сокращении — «Корё» 高麗) во времена И-цзина носило одно из трех раннесредневековых корейских государств. Когурё пало в 668 г. под натиском своего извечного соперника — государства Силла, которое объединило под своей державой весь Корейский полуостров. Спустя двести пятьдесят лет полководец Ван Кон захватил власть в стране и основал новое государство, которому дал имя Корё 高麗, превратив тем самым былой вариант названия «Когурё/Кугорё» в самостоятельный топоним. Чтобы читателю было ясно, о какой именно стране и эпохе идет речь, Какхун, очевидно, и исправил в своем произведении «Корё» на «Кугорё».

Кроме модификации орфографии имен, Какхун, вставляя в свой текст цитаты из ДТ ГСЧ, иногда заменял отдельные слова и словосочетания более или менее близкими им по смыслу выражениями. В общей сложности можно выделить около полутора десятков случаев таких изменений. Иногда Какхун считал нужным прояснить смысл текста подстановкой на место какого-либо многозначного иероглифа его неполного синонима с более узким кругом значений, как, например, в жизнеописании Херюна:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
之 «идти»	→	至 «прибывать»

(*также: местоимение 3-го лица — дополнение; постпозиционная частица, оформляющая определение, инверсированное дополнение или подлежащее зависимой конструкции*)[24]

[22] Так, в биографии Анхама 安含, помещенной в т. 2 ХКЧ (ТСД. Т. 50, 1021c 7–1022a 24), приводится отдельное вставное жизнеописание монаха по имени Анхон 安弘, который, несмотря на сходство его имени и основных биографических данных с таковыми героя основной биографии, отнюдь не отождествляется с ним. (Привлекая данные этой биографии, мы, разумеется, несколько выходим за пределы избранного нами для рассмотрения в данной статье материала.)

[23] Об учености Какхуна косвенным образом свидетельствует и тот факт, что повеление составить ХКЧ было дано его будущему автору непосредственно государем (ТСД. Т. 50, 1016b 14). Едва ли такого поручения удостоился бы человек малообразованный.

[24] В действительности конкретизация значения иероглифа 之 едва ли была здесь необходима, поскольку в том окружении, в каком он стоит в тексте (слева — наречие 既, справа — существительное со значением места), он физически не может выступать в каком-либо ином значении, кроме «идти».

В ряде случаев корейский автор заменял слова и словосочетания перекликающимися с ними по смыслу лексическими единицами, как это можно видеть в жизнеописаниях Ариябальмы и «двух безымянных монахов»:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
住 «селиться»	→	止 «останавливаться»
泛泊 «плыть»	→	汎舶 «плыть (на корабле)»

Некоторые из внесенных Какхуном стилистических правок — например, замена предлога 於 его более древним синонимом, сделанная в жизнеописании Хеопа, — имели целью дополнительно облагородить язык ХКЧ, придав ему несколько архаизированное звучание:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
於 «в»	→	于 «в»

Бóльшая консервативность языка Какхуна по сравнению с языком И-цзина (жившего на полтысячелетия раньше корейского автора) может, по нашему мнению, быть объяснена тем, что Какхун, блестяще зная классическую литературу, едва ли владел современным ему живым китайским языком, и поэтому его произведение было защищено от воздействия стихии разговорного языка, которое столь ощутимо в сочинениях многих китайских авторов.

Кроме этих лексических правок, не нарушающих общей логики повествования, в одном месте своего произведения Какхун вносит в исходный текст серьезные смысловые изменения. Речь идет о небольшом эпизоде из жизнеописания Хеопа:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
於那爛陀久而聽讀淨因檢唐本 [Он] долго пробыл в [монастыре] Наланда и слушал [там] чтение [сутр и трактатов]. [Я], [И]-цзин, руководствуясь [его объяснениями], проверил китайские тексты [переведенных с санскрита книг].	→	又於那爛陀寺寄跡棲眞久之請讀淨名經因撿唐本 Затем [он] поселился у чудесных следов в монастыре Наланда. Весьма долго пробыв там, [он] попросил [разрешения] прочитать «Вималакирти-[нирдеша]-сутру» [и], руководствуясь [санскритским оригиналом], проверил китайский текст [этой книги], глубоко проникнув в [ее] сокрытый смысл.

Логичнее всего было бы предположить, что здесь Какхун, вполне закономерно признав не укладывающийся по своему значению в общий контекст отрывка иероглиф 淨 «чистый» сокращением от какого-то имени собственного, ошибочно восстановил последнее, сочтя знак 淨 частью китайского названия «Вималакирти-нирдеша-сутры» 淨名經, а не вторым компонентом имени И-цзина 義淨[25], автора ДТ ГСЧ. При толковании иероглифа 淨 как названия литературного произведения исходная фраза приобретает следующий смысл:

> [Он] долго пробыл в [монастыре] Наланда и слушал [там] чтение «Вимала[кирти-нирдеша-сутры]». Руководствуясь [санскритским оригиналом, Хеоп] проверил китайский текст [этой книги].

[25] Нормы китайского речевого этикета допускали употребление собственного имени человека в качестве формы самоназвания (эквивалента местоимения 1-го лица). Имя, которое состояло из нескольких знаков, могло при этом сокращаться до одного (обычно последнего) иероглифа.

Стремясь конкретизировать значение этого отрывка в соответствии со своей интерпретацией его содержания, Какхун расширил и дополнил цитату из ДТ ГСЧ, тем самым полностью изменив значение эпизода в целом.

* * *

Продолжая сопоставление текстов произведений Какхуна и И-цзина, мы не можем не заметить, что, несмотря на общую тенденцию к увеличению объема жизнеописаний в ХКЧ по сравнению с ДТ ГСЧ, во всех без исключения биографиях ДТ ГСЧ можно найти слова, словосочетания и целые отрывки текста, отсутствующие в соответствующих им жизнеописаниях ХКЧ. Сделанные Какхуном сокращения иногда имеют характер обычной стилистической правки. Так, например, корейский автор часто выбрасывает из включаемых им в свое произведение фрагментов сочинения И-цзина различные служебные слова. Самыми частыми жертвами лингвистического минимализма Какхуна оказываются субстантиватор / выделительная частица 者 (семь случаев опущения) и связка 也 (шесть случаев). Участь этих слов иногда разделяют также глагол-предлог 在 и союз 而 (по два случая), а также предлог 以 и глагол-предлог 經 (по одному случаю)[26]. Возможно, эти изменения были вызваны тем, что Какхуну, являвшемуся не только ученым-историком, но и поэтом, даже в прозе удобнее было писать почти лишенным служебных слов языком, характерным для классического дальневосточного стиха.

Иногда, однако, Какхун удаляет из исходного текста весьма значительные по объему и содержанию отрывки. Большинство их составляют фрагменты, включающие в себя топонимы и этнонимы (минимум[27] десять случаев):

ДТ ГСЧ		**ХКЧ**
В годы [правления под девизом] Юнхуэй [Хёнтхэ] отправился в Тибет. Миновав Непал, [он] прибыл в Центральную Индию.	→	В [годы правления танского] Гаоцзуна [под девизом] Юн-хуэй [Хёндэ] отправился в Центральную Индию.

Эти изменения по своему характеру явно противоречат уже определенным нами общим тенденциям работы Какхуна. Прежде всего, подобные опущения нарушают логику повествования и местами заметно искажают его смысл. Кроме того, они идут вразрез с основной задачей Какхуна — прославлением героев жизнеописаний через перечисление их подвигов (которое в биографиях паломников сводится, естественно, к возможно более детальному описанию маршрута их путешествия). И наконец, остается неясным, почему Какхун, обычно склонный демонстрировать свою эрудицию[28], внезапно отказывается от прекрасной возможности украсить текст своего сочинения малознакомыми корейскому читателю индийскими и центральноазиатскими географическими названиями.

Пытаясь найти объяснение загадочному молчанию, которым корейский автор обходит некоторые эпизоды из жизни своих героев, мы можем предположить, что при работе над ХКЧ Какхун полагался исключительно на свою память и не считал нужным сверяться по ходу дела с текстом источника. Умение легко запоминать

[26] Справедливости ради следует заметить, что в одном случае (в жизнеописании Хёнъю) Какхун, напротив, дополняет исходный текст предлогом 於 «в».

[27] Приблизительность подсчета обусловлена тем, что в китайском тексте далеко не всегда можно провести грань между настоящими топонимами (именами собственными) и обычными существительными со значением места (именами нарицательными).

[28] Достаточно вспомнить о предельной насыщенности его произведения скрытыми цитатами из классической китайской литературы.

и впоследствии точно воспроизводить самый сложный китайский текст было практически нормой для любого средневекового ученого-начетчика, поскольку традиционное дальневосточное образование, сводившееся почти исключительно к заучиванию наизусть многотомных канонических сочинений, развивало в учащемся превосходную память на цитаты[29]. Цифры, даты и прочие данные усваивались при этом лишь постольку, поскольку они были лингвистически необходимыми элементами изучаемого текста. Иными словами, работая с письменным источником, дальневосточный ученый воспринимал его содержание как непрерывную цепочку грамматически и семантически связанных друг с другом слов, а не как последовательность логически или хронологически вытекающих друг из друга фактов[30]. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что Какхун мог по памяти приводить в своем сочинении весьма длинные (по 10–15 слов) отрывки из ДТ ГСЧ, но при малейшей попытке прервать дословное цитирование исходного текста немедленно начинал путаться в фактической основе повествования — особенно если в соответствующем отрывке говорилось о практически неизвестных автору ХКЧ местах Индии и Центральной Азии.

Если принять предположение о том, что Какхун писал свое произведение, не заглядывая в первоисточник, то получит объяснение и отмеченное нами выше расхождение последовательности биографий в ДТ ГСЧ и ХКЧ, равно как и перестановка фрагментов в тексте отдельных биографий. В самом деле, если бы Какхун во время работы над ХКЧ постоянно наводил справки в ДТ ГСЧ, ему было бы гораздо удобнее следовать порядку изложения, принятому в оригинале.

Трудно сказать, подозревал ли Какхун о том, что память могла сыграть с ним такую злую шутку, и намеревался ли он впоследствии сверить с первоисточниками текст ХКЧ. Поскольку нам известно, что автор ХКЧ скончался вскоре после завершения своего труда[31], мы можем предположить, что он просто не успел окончательно отредактировать свое сочинение.

Помимо упомянутых выше эпизодов, Какхун также исключил из биографии Ариябальмы довольно большой фрагмент, в котором давалась этимология санскритского названия Кореи (Куккутешвара, то есть [Страна, где] почитается петух). Мотивировка Какхуна здесь более чем понятна — образованного корейского читателя, хорошо знающего историю своей страны, едва ли могло заинтересовать многословное рассуждение И-цзина о существовании в древней Корее культа петуха.

* * *

Сопоставив семь пар коррелирующих биографий ХКЧ и ДТ ГСЧ, перейдем к анализу восьмой пары, посвященной монаху по имени Хёнчжо (Сюань-чжао)[32]. Специ-

[29] Трудно удержаться от того, чтобы не привести здесь в качестве иллюстрации небольшой психологический этюд из сочинения корейского ученого Пак Чивона 朴趾源 (1737–1805) «Биография почтенного Мина» 閔翁傳 (в рус. пер. — «Воспоминания о насмешнике Мин Юсине»). Герой этого произведения предлагает автору развлечься следующим пари: «Давайте возьмем каждый по книге, прочтем ее раза два-три и попробуем потом пересказать слово в слово. Кто ошибется хотя бы в одном знаке, тот заплатит штраф». Был ли удивлен этим предложением Пак Чивон, счел ли он поставленную перед ним задачу абсурдной и невыполнимой? Отнюдь нет. «Изнывая от скуки, я подумал, что это может позабавить меня, и согласился. К тому же я ничуть не сомневался в своих способностях, а Мина заподозрил в заурядном хвастовстве» (цит. по: История цветов. Корейская классическая проза. Сост. и предисл. А.Ф. Троцевич, коммент. Д.Д. Елисеева и Л.Н. Меньшикова. Л., 1991. С. 574).

[30] Можно предположить, что тенденция ассоциировать факт с его словесным оформлением была особенно сильна именно в Корее, поскольку китайский язык (на котором писались все книги серьезного содержания) не был родным для корейских ученых, и поэтому они волей-неволей должны были уделять особое внимание способу языкового выражения содержащейся в тексте информации.

[31] См.: Хэдон косын чон. Сеул, 1975. С. 5.

[32] «Хёнчжо» и «Сюань-чжао» — корейское и китайское чтения одного и того же имени, пишущегося иероглифами 玄照.

фика ее заключается в том, что, кроме имени главного героя, между «китайской» и «корейской» версиями этого жизнеописания нет решительно ничего общего:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
Наставник Закона монах-*шрамана* Сюань-чжао был уроженцем [уезда] Сянь-чжан, [что в округе] Тай-чжоу.	⇔	Хёнчжо тоже был благородным ученым из Силла.
〈*Следует весьма подробное — свыше 750 иероглифов — повествование о паломничестве Сюань-чжао в Индию*〉.	⇔	[Его биография, будучи] одного свойства с [биографией Хён]гака, от начала [и] до конца совершенно совпадает [с нею].
Пребывая в Центральной Индии, в стране Амарава[ти], [он] заболел и скончался. Возраст [его составлял] около шестидесяти [лет]. 〈...〉	⇔	[Я] не знаю обстоятельств кончины [Хёнчжо].

Естественно напрашивающееся предположение, что в этих жизнеописаниях повествуется о двух разных людях, опровергается тем, что персонаж с именем Хёнчжо (Сюань-чжао) упоминается в других биографиях обоих памятников в практически идентичных контекстах:

ДТ ГСЧ		ХКЧ
—		В это время достойный <...> Хеоп жил в монастыре Бодхи, [а монахи] Хёнгак и Хёнчжо прибыли в монастырь Великого просветления. Все эти четыре вышеупомянутых человека совершили свое путешествие [в Индию] в годы [правления под девизом] Чжэньгуань (*Жизнеописание Ариябальмы*).
Отправившись [на запад] вместе с наставником Закона Сюань-чжао в годы [правления под девизом] Чжэньгуань, [он] прибыл в [монастырь] Великого пробуждения (*Жизнеописание Хёнгака*).	→	Затем, отправившись [на запад] вместе с наставником Закона Хёнчжо, [Хёнгак] прибыл в западноиндийский монастырь Великого пробуждения (*Жизнеописание Хёнгака*).
Получив повеление, [он] отправился на запад, следуя за наставником Сюань-чжао в качестве служителя (*Жизнеописание Херюна*).	→	Получив повеление, [он] отправился на запад, следуя за наставником Закона Хёнчжо [в качестве] служителя (*Жизнеописание Херюна*).

Также приходится отбросить гипотезу о том, что здесь мы сталкиваемся с осознанной подтасовкой фактов со стороны автора ХКЧ, поскольку Какхун, несомненно, должен был бы прекрасно понимать, что подобный грубый подлог слишком легко мог быть раскрыт любым читателем, взявшим на себя труд ознакомиться с текстом ДТ ГСЧ (на который, между прочим, трижды ссылается в своем произведении сам Какхун, даже указывая «выходные данные» издания, которым он пользовался[33]).

[33] В жизнеописании Хёнъю Какхун сообщает, что он наткнулся на сочинение И-цзина, когда «как-то раз просматривал Трипитаку». Несомненно, имеется в виду первое издание корёской Трипитаки, работа над которым была начата при государе Хёнчжоне 顯宗 (1009–1031) и окончена при государе Мунчжоне 文宗 (1046–1083). Печатные доски этого издания не сохранились.

Итак, остается заключить, что мы имеем здесь дело с непреднамеренной ошибкой корейского автора. Ее возникновение проще всего будет объяснить с помощью уже высказанной нами гипотезы о том, что создатель ХКЧ во время работы над своим произведением не имел под рукой текста первоисточника. Можно предположить, что Какхун, пересказав жизнеописания первых четырех корейских паломников, обратил внимание на то, что рядом с именами двух[34] из них постоянно упоминается имя некоего наставника Хёнчжо. Сочтя само собой разумеющимся, что этот паломник тоже был силласцем, корейский автор спохватился, что не включил в свое произведение его биографию, и принялся вспоминать, есть ли в ДТ ГСЧ жизнеописание этого монаха. Эта весьма объемистая биография, однако, начисто выпала из памяти Какхуна — возможно, по той причине, что, когда автор ХКЧ штудировал сочинение И-цзина в поисках сведений о корейских монахах, он, судя по всему, просто не обратил внимания на это жизнеописание и не запомнил имени его героя, так как из первых же строк явствовало, что тот был китайцем, а не корейцем. (Добавим, что совсем не заметить биографии Сюань-чжао Какхун не мог хотя бы потому, что она стоит в ДТ ГСЧ самой первой. О том, что корейский автор просмотрел текст интересующего нас жизнеописания и воспользовался его материалами для работы над другими биографиями своего произведения, косвенным образом свидетельствует и появление описания одного из подвигов Сюань-чжао — восхождения на Гималаи — в жизнеописании Хеопа.)

Надо отдать должное добросовестности Какхуна как историка: так и не вспомнив биографических данных Хёнчжо, автор ХКЧ не стал домысливать их[35]. Вся информация, содержащаяся в жизнеописании этого персонажа, сводится к указанию на очевидное для Какхуна место рождения героя, а также на сходство биографии Хёнчжо с таковой Хёнгака (данная экстраполяция была навеяна, скорее всего, имеющимся в жизнеописании Хёнгака упоминанием о том, что Хёнчжо был спутником этого монаха во время его паломничества в Индию). Далее этого Какхун в своей реконструкции не заходит и даже не указывает, был ли его герой монахом или мирянином — термин «благородный ученый» мог относиться к любому выдающемуся человеку[36]. И наконец, автор ХКЧ честно признается, что он не располагает никакими сведениями об обстоятельствах смерти своего героя.

* * *

Окончив на этом сопоставление текстов ХКЧ и ДТ ГСЧ, мы можем ответить на вопросы, побудившие нас взяться за наше исследование:

1) Можно ли считать ХКЧ достоверным историческим источником?

2) Какие поправки на «авторский элемент» следует делать при работе с этим памятником?

Как мы уже убедились, на первый вопрос вполне можно ответить утвердительно. Чистый вымысел в произведении Какхуна почти отсутствует, а те дополнения, которые корейский автор все же внес в свое сочинение, основаны на вполне логичных умозаключениях и экстраполяциях. Кроме того, вычлененные нами путем сличения параллельных текстов жизнеописаний авторские вставки Какхуна оказались настоль-

[34] Даже трех, если учесть сделанную самим Какхуном вставку в жизнеописание Ариябальмы, в которой говорится о том, что этот монах отправился в Индию одновременно с Хеопом, Хёнгаком и Хёнчжо. Между прочим, Какхун настолько тесно ассоциирует между собой этих паломников, что присваивает им общее название «четырех вышеупомянутых людей».

[35] Хотя он вполне бы мог дать здесь волю своему воображению — нельзя забывать, что Какхун был не только ученым-историком, но и известным поэтом.

[36] См.: Пульгё тэсачжон 佛敎大辭典。編者吉祥 (Буддийская энциклопедия. Авт. Кильсан). Сеул, 2001. С. 125.

ко своеобразными как по стилистике[37], так и по содержанию[38], что мы при необходимости можем с достаточной долей вероятности идентифицировать подобные интерполяции и в других биографиях ХКЧ. Что касается отмеченной нами выше тенденции к опущению сложных для восприятия фрагментов исходного текста, наблюдающейся в рассмотренных нами жизнеописаниях ХКЧ, то, как нам представляется, она не должна быть так ощутима в других биографиях этого памятника, действие которых происходит на земле Кореи, среди хорошо знакомых автору ХКЧ реалий. Итак, вмешательство Каккуна в исходный текст весьма незначительно снижает степень достоверности его работы и не умаляет значения ХКЧ как уникального исторического источника, изучение которого совершенно необходимо для любого серьезного исследователя раннесредневековой истории Кореи.

Биографии корейских монахов-паломников в «Жизнеописаниях достойных монахов Страны, что к востоку от моря»

Текст[39]

[Ариябальма]

釋阿離耶跋摩。神智獨悟。形貌異倫。始自新羅入于中國。尋師請益。無遠不參。瞰憩冥壑。凌臨諸天。非惟規範當時。亦欲陶津來世。志切遊觀。不殫遊邈。遂求法於西竺。乃遐登於葱嶺。搜奇討勝。歷見聖蹤。夙願已圓。資糧時絶。乃止那爛陀寺未幾終焉。是時高□專業住菩提寺。玄恪。玄照。至大覺寺。此上四人竝於貞觀年中有此行也。共植勝因。聿豐釋種。遙謝舊域。往見竺風。騰茂譽於東西。垂鴻休於罔極。非大心上輩。其何預此乎。按年譜似與玄奘三藏同發指西國。但不知第何年耳

[Хеоп]

釋惠業。器局冲深。氣度凝深。嵬巖容儀。戎俗風骨。直辭邊壤。遽入中華。遂於貞觀年中往遊西域。涉流沙之廣漠。登雪嶺之嶔岑。每以清暉啓曙。卽潛伏幽林。皓月淪霄。乃崩波永路。輕生徇法。志切宣通。遂往菩提寺。觀禮聖蹤。又於那爛陀寺。寄跡棲眞久之請讀淨名經。因撿唐本。淹通綸貫。染翰卞記云。在佛齒樹下。新羅僧惠業寫記。傳云。業終于是寺。年將六十餘矣。所寫梵本竝在那爛陀寺焉

[37] Для языка Каккуна, как мы помним, характерны сложная лексика, широкое использование скрытых цитат, а также очень частое обращение к стилистическому приему параллелизма.

[38] Как уже отмечалось, Каккун добавлял в исходный текст преимущественно яркие детализированные описания, предназначенные для подчеркивания выдающихся качеств героя.

[39] Публикуемые здесь тексты параллельных жизнеописаний паломников приводятся по тексту ТСД. Дословно совпадающие отрывки маркированы следующим образом: простыми надстрочными точками (в китайском тексте) или одной подстрочной чертой (в переводе) выделены фрагменты, взаимное расположение которых в жизнеописании не изменилось; надстрочными точками в виде кружков (в китайском тексте) или двумя подстрочными чертами (в переводе) отмечены фрагменты, которые подверглись перемещению на другое место в пределах одного и того же жизнеописания.

[Херюн]

釋惠輪。新羅人。梵名般若跋摩唐云惠中自本國出家。翹心聖境。泛舶而凌幽越。涉步而屆長安。寒暑備受。艱危僅盡。奉勅隨玄照法師西行充侍。飛梯架險。既至西國。遍禮奇蹤。寓居菴摩羅波國信者寺淹住十載。近住次東邊。犍陀羅山茶寺貲産豐饒。供養浪設。餘莫加也。其北方胡僧往來者。皆住此寺。蜂屯雲集。各修法門。輪既善梵言。薄閑俱舍。來自尚在。年向卅十矣。具如義淨三藏求法高僧傳中

[Хёнгак]

釋玄恪。新羅人。嶷然孤硬。具大知見。性喜講說赴感隨機。時人指爲火中芙蓉也。常歎受生邊地。未覩中華。聞風而悅。木道乃屆。夐目東圻。遂含西笑。心慚中晝。志要歷參。比猶月行。午夜任運而轉。或層岩四合。鳥道雲齊。或連氷千里。風行雲臥。遂與玄照法師相隨至西乾大覺寺。遊滿焰之路。賞無影之邦。負笈精研。琢玉成器。年過不惑。遇疾乃亡

[Хёнчжо]

玄照者亦新羅之高士也。與恪同科始終一揆。未詳所卒

[Два безымянных монаха]

復有新羅僧二人。莫知其名。發自長安。泛泊至室利佛逝國遇疾俱亡

[Хёнъю]

釋玄遊。句高麗人。叶性虛融。稟質溫雅。意存二利。志重詢求。乘盃泝流。考室幽壑。入唐禮事僧哲禪師。摳衣稟旨。哲思慕聖蹤。泛舶西域。適化隨緣。巡禮略周。歸東印道。遊常隨附鳳。因住於彼。慧矩夙明。禪枝早茂。窮涯盈量虛往實歸。誠佛家之棟樑。實僧徒之領袖。既而舟壑潛移。悼陵谷之遷質。居諸易脫。惻人世之難常。薪盡火滅。復何可追。義淨三藏嘉爾幼年慕法情堅。既虔誠於東夏。復請益於西天。重指神洲。爲物淹留。傳十法而弘法。竟千秋而不秋。雖捐軀異域。未返舊都。彼之功名落落如此。安得不掛名竹帛以示將來。遂著求法高僧傳。予偶覽大藏。閱至於斯。志深嚮慕。遂抽繹而書之

[Хёндэ]

釋玄大。梵。新羅人。法名薩婆慎菩。提婆唐言一切智天童稚深沈。有大人相。不茹葷。不□□□□□□□□□□□也。嘗泛舶如唐。學問靡常。闡奧窮微。高宗永徽中。遂往中印度。禮菩提樹。如師子遊行。不求伴侶。振五樓之金策。望三道之寶階。其所遠慕艱危歷覽風土。亦未能盡導。便向大覺寺掛錫。詳撿經論。備省方俗。後還震旦敷宣法化。玄績乃著。巍々乎其成功矣

[Славословие]

贊曰。此土數人邈若青徼。徑入中華。追法顯。玄奘之逸跡。揭來絶域。視如里巷。比之奉使張騫蘇武之類乎

Перевод

[Ариябальма]

[Обладая] чудесной мудростью, Сок[40] Ариябальма[41] самостоятельно прозрел [истину]. [Его] внешний облик был не такой, как у обычных [людей]. Вначале [он] из Силла пришел в Китай. [Он] искал учителей [и] просил о милости, [и] не было [таких] далеких [мест], [которые бы он] не посетил. Опуская взор, [он] проникал в глубокие бездны; возвышая взор, [он] видел [обители] всех божеств. [Ариябальма] не только стал образцом для тех времен, но и хотел просветить [и] переправить [к берегу нирваны] грядущие поколения. [Он] твердо решил пуститься в путь, увидеть [родину буддизма и] без устали странствовать по далеким [краям]. Отправившись искать Закон в Западную Индию, [Ариябальма] затем взошел ввысь на Памир. [Он] разыскивал чудесное [и] интересовался памятниками старины. Во время [своего путешествия он] видел следы совершенномудрого[42]. Давняя мечта [Ариябальмы] уже осуществилась, [а] средства [и] припасы [к тому] времени иссякли. Тогда [он] поселился в монастыре Наланда[43] [и] вскоре там скончался.

В это время достойный <...>[44] Хеоп[45] жил в монастыре Бодхи[46], [а монахи] Хёнгак и Хёнчжо прибыли в монастырь Великого просветления[47]. Все эти четыре вышеупомянутых человека совершили свое путешествие [в Индию] в годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [627–649]. [Эти монахи] сообща заложили основы успеха [следовавших по их стопам паломников и] вместе взрастили семена буддийского [учения]. Скитаясь, [они] покинули родные пределы [и], странствуя, наблюдали индийские обычаи. [Они] обрели добрую славу на востоке [и] западе [и] ниспослали великое счастье беспредельным [поколениям потомков]. [Если бы] не [их] великие стремления [и] высокие качества, как бы они справились с таким [делом]?

Судя по датам, [эти монахи], вероятно, отправились в западные страны в одно и то же [время] со [знатоком] Трипитаки[48] Сюань-цзаном[49], только [я] не знаю, [в] каком по счету году.

---

[40] Сок 釋 — первый слог китайской транскрипции родового имени Шакья, которое носил исторический будда Сиддхартха Гаутама. В традиции китайского, а затем и корейского буддизма этот иероглиф употреблялся в качестве общей фамилии всех членов монашеской общины.

[41] В ТСД предлагается реконструкция «Арьяварман» (ТСД. Т. 50, 1022, примеч. 2), но, поскольку этот монах был корейцем по происхождению, здесь и далее мы сохраняем корейское произношение его санскритского имени.

[42] То есть Будды. В первые века существования буддийского учения его последователи не изготовляли изображений Будды, но высекали на камне отпечатки его стоп, которые и служили объектом поклонения мирян.

[43] Наланда — монастырь, основанный в Северной Индии в начале V в.; в последующие столетия был крупнейшим центром буддийской учености, привлекавшим монахов из многих стран.

[44] В тексте лакуна в один иероглиф. В комментарии к тексту ХКЧ, помещенному в ТСД, предлагается реконструкция 僧 («монах») (ТСД. Т. 50, 1022, примеч. 4).

[45] В этом месте текста он назван Чоноп 專業, очевидно ошибочно.

[46] Это название прилагалось ко многим монастырям (см.: *Soothill W.* and *Hodous L.* A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Taipei, 1998. P. 388), и поэтому установление точного местоположения упоминаемого здесь храма едва ли возможно.

[47] Имеется в виду обитель, расположенная в Бодхгае (на месте просветления Будды). Санскритское название этого монастыря — Махаходхи-сангхарама (См.: Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань цзяо чжу. 大唐西域求法高僧傳校注。義淨著。王邦維校注 (Жизнеописания достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах. Сверенный [текст] с пояснениями. Авт. И-цзин. Сост. коммент. Ван Банвэй). Пекин, 1988. С. 20, коммент. 22).

[48] [Знаток] Трипитаки (三藏) — почетный титул монаха, сведущего во всех разделах буддийского канона (см.: Пульгё тэсачжон. С. 1219).

[49] Сюань-цзан — знаменитый китайский паломник. Родился в 600 г. и в двенадцатилетнем возрасте постригся в монахи. В 629 г. отправился в Индию, где обучался в монастыре Наланда. В 645 г. вернулся

[Хеоп]

Способности Сок Хеопа [были] высоки [и] глубоки, [а] характер — упорен [и] серьезен. [Хеоп обладал величественной, словно] утес, внешностью [и] безупречными манерами.

Решительно покинув [родные] окраинные земли, [Хеоп] без задержки прибыл в Китай. Затем в годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [он] отправился в Западный край. [Хеоп] пересекал широкие пустыни с сыпучими песками [и] взбирался на высокие горы с заснеженными вершинами[50]. Каждый раз, лишь только чистый блеск [солнечных лучей] возвещал о [наступлении] рассвета, [Хеоп] скрывался [и] ложился [отдыхать] в темном лесу, [а] когда ясная луна [знаменовала] погружение [мира] в ночь, [этот монах] преодолевал [препятствия] на бесконечной дороге. Не дорожа [своей] жизнью, [Хеоп стремился] обрести Закон, твердо решив повсеместно распространять [буддийское учение]. После [прибытия в Индию он] посетил монастырь Бодхи, [где] видел следы совершенномудрого [и] поклонился [им]. Затем [он] поселился у чудесных следов в монастыре Наланда. Весьма долго пробыв там, [он] попросил [разрешения] прочитать «Вималакирти-[нирдеша]-сутру»[51] [и], руководствуясь [санскритским оригиналом], проверил китайский текст [этой книги], глубоко проникнув в [ее] сокрытый смысл[52]. В заключительных строках «Лянской [Сампариграха]-шастры»[53] говорится: «[Этот] текст скопировал силлаский монах Хеоп под древом зуба Будды[54]». В «Жизнеописаниях [достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах]» сообщается: «[Хе]оп скончался в этом монастыре. Возраст [его] близился примерно к шестидесяти [годам]. Все переписанные [им] санскритские книги находятся в монастыре Наланда».

[Херюн]

Сок Херюн [был] уроженцем Силла. Санскритское имя [его было] Праджняварман (по-китайски [это] значит «Доспехи милости[55]»). С [тех пор как он] стал монахом в своей стране, [Херюн] неотступно думал о священных местах [Индии]. Плывя на корабле, [он] миновал [земли] *минь* [и] *юэ*[56] [и], следуя пешим [путем], прибыл

в Чанъань 長安, привезя с собой много буддийских текстов. Остаток своей жизни посвятил переводческой деятельности. Скончался в 664 г. Автор сочинения «Записки [о путешествии] из Великой Тан в западные пределы» 大唐西域記, являющегося ценным историческим источником.

[50] В тексте 雪嶺, что может также значить «Гималаи». Наш выбор варианта перевода обусловлен желанием сохранить исходный параллелизм: «сыпучие пески» — «заснеженные вершины».

[51] «Вималакирти-нирдеша-сутра» принадлежит к числу основополагающих текстов ранней Махаяны. В лице ее героя — мудрого мирянина Вималакирти — создан идеальный образ «бодхисаттвы в миру». Текст этой сутры впервые переведен на китайский язык Кумарадживой 鳩摩羅什 в 405 г. О влиянии идей «Вималакирти-нирдеша-сутры» на доктринальный комплекс дальневосточной Махаяны см.: *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 62–64.

[52] Букв. «нити и шнуры» (綸貫).

[53] Смысл трактата буддийского философа Асанги 無着 «Махаяна-сампариграха-шастра» 攝大乘論 был расшифрован его сподвижником Васубандху 世親 и другими авторами в целой серии трактатов, которые сложились в пять «Сампариграха-шастр» 五攝論. Лянская «Сампариграха-шастра» — одна из них (см.: Пульгё тэсачжон. С. 1691, 1808).

[54] На санскрите это дерево именуется *дантакаштха* (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 42, коммент. 2), что означает «веточка, употребляемая для чистки зубов», а также «дерево, которое выросло из зубочистки Будды» (см.: *Soothill W.* and *Hodous L.* A Dictionary. P. 432).

[55] Правильнее было бы вместо иероглифа 惠 («милость») читать здесь часто чередующийся с ним в собственных именах иероглиф 慧 («мудрость»), поскольку санскритское имя «Праджняварман» означает именно «Доспехи мудрости».

[56] *Минь* и *юэ* — народности, обитающие в Южном Китае.

в Чанъань. [В пути он] вдосталь испытал холод [и] жару, [а также] полной [мерой] изведал опасности [и] трудности. Получив повеление, [он] отправился на запад, следуя за наставником Закона[57] Хёнчжо [в качестве] служителя. Используя лестницы, [они] наводили [переправы через] пропасти. По прибытии в западные страны [Херюн и Хёнчжо] повсюду поклонялись чудесным следам. Остановившись на жительство в государстве Амарава[ти][58], в монастыре Чинча[59], [они] задержались [там и] прожили [в тех краях] десять лет. Проведя [это время] поблизости [от святынь этого монастыря], [они] переселились в монастырь Гандхарачанда[60], [находившийся] на восточной окраине [Индии]. Достояние [этого монастыря было] велико, [а] подносимые [мирянами] пища [и] утварь [таковы, что] не [приходилось желать] лучшего. Поэтому все приходившие [в Индию] из северных краев монахи [родом из] иноплеменников-*ху* селились в этом монастыре. [Они] роились, [словно] пчелы, и клубились, [подобно] облакам. Каждый [из них] постигал буддийское учение. [Хе]рюн уже хорошо владел санскритом [и] подробно изучил «[Абхидхарма]-коша-[шастру]»[61]. В день прихода [И-цзина он] еще жил [в том монастыре]. Возраст [его] близился к сорока [годам]. [Приведенная здесь его биография] полностью соответствует [той, что находится] в [составленных знатоком] Трипитаки И-цзином «Жизнеописаниях достойных монахов [Великой Тан], искавших Закон [в западных пределах]».

[Хёнгак]

Сок Хёнгак [был] уроженцем Силла. [Он отличался] умом, самостоятельностью [и] упорством, а также обширными познаниями [и] великой проницательностью. По характеру [своему] любя толкование [и] разъяснение [буддийских текстов], [он] следовал чувствам [своих слушателей и] учитывал [уровень их] способностей. Современники называли [его] «лотосом среди пламени». [Он] всегда вздыхал о [том, что] родился в окраинных землях. Еще не видав Китая, [Хёнгак] радовался, слыша вести [о нем]. [Следуя] водным путем[62], [он] достиг [Китая]. Глядя вдаль на [покинутые им] восточные рубежи, [Хёнгак] таил [в душе] «улыбку о западе»[63]. В сердце стыдясь

[57] «Наставник Закона» (法師) — почетное звание высокодобродетельного проповедника буддийского учения. В Корее этот титул прилагался преимущественно к монахам, передававшим своим последователям традицию той или иной школы буддизма (см.: Пульгё сачжон 佛教辭典。耘虛龍夏著 (Буддийский словарь. Авт. Унхо Ёнха). Сеул, 1998. С. 273).

[58] Страна Амаравати располагалась на восточном побережье Индии, в долине реки Кистна (см.: Буккё: дайдзитэн 佛教大辭典。望月信享著 (Большой буддийский словарь. Авт. Мотидзуки Нобунага). Т. 1–10. Токио, 1960–1963. Т. 1. С. 62).

[59] Эта реконструкция названия монастыря приводится в ТСД (ТСД. Т. 50, 1022, примеч. 10). Китайский исследователь Ван Бан-вэй, автор комментированного издания «Жизнеописаний достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах», предлагает вариант «Синджа» (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 24, коммент. 34).

[60] В восстановлении санскритского звучания этого топонима мы следуем мнению американского исследователя Питера Ли, автора английского перевода «Жизнеописаний достойных монахов Страны, что к востоку от моря», который считает сочетание иероглифов 犍陀羅山茶寺 транскрипцией единого санскритского топонима «Гандхарачанда» (см.: Lives of Eminent Korean Monks. P. 92). В ТСД, однако, транскрипцией санскритского топонима признается лишь компонент 犍陀羅 (Гандхара — название государства в Индии), в то время как 山茶寺, очевидно, предлагается считать смысловым переводом на китайский язык названия монастыря (ТСД. Т. 50, 1022, примеч. 11).

[61] «Абхидхарма-коша-шастра» — трактат буддийского философа Васубандху 世親, содержащий изложение теории дхарм — элементов, из которых, по учению буддизма, слагается все сущее (см.: Пульгё тэсачжон. С. 1633).

[62] В оригинале «деревянный путь» (木道). Мы присоединяемся к мнению Питера Ли, который предполагает, что здесь следует читать 水道 (см.: Lives of Eminent Korean Monks. P. 93, примеч. 471).

[63] Питер Ли указывает, что выражение «улыбка о западе» (西笑) восходит к следующему фрагменту «Нового рассуждения» 新論 ханьского ученого Хуань Таня 桓譚: «[Некий] человек услышал, что Чанъань — радостное [место], и тогда вышел за ворота, повернулся к западу (т.е. в сторону Чанъани. — *Ю.Б.*) и стал смеяться» (人聞長安樂。則出門西向相笑) (см.: Lives of Eminent Korean Monks. P. 93, примеч. 472).

[того, что уже вступил] в зенит [жизненного пути], [он] задался целью повсюду посещать [выдающихся наставников]. Подобно [тому как] луна движется [по небосводу], [Хёнгак] шел днем [и] ночью, полагаясь на судьбу. Временами громоздящиеся скалы смыкались с четырех [сторон] — [тогда он следовал] путям птиц вровень с облаками. Временами сплошные льды [простирались] на тысячу *ли*[64] — [тогда он] шел [подобно] ветру [и] отдыхал [подобно] облаку. Затем, отправившись [на запад] вместе с наставником Закона Хёнчжо, [Хёнгак] прибыл в западноиндийский монастырь Великого пробуждения. [Он] странствовал по дорогам, полным жара, и хвалил край, [где] не было тени[65]. Нося за спиной ящик с книгами, [Хёнгак] усердно учился — [словно] шлифовал нефрит, [чтобы] изготовить сосуд. Возраст [его] перевалил [рубеж, когда] «не [остается] сомнений»[66], [и Хёнгак] заболел и умер.

[Хёнчжо]

Хёнчжо тоже был благородным ученым из Силла. [Его биография, будучи] одного свойства с [биографией Хён]гака, от начала [и] до конца совершенно совпадает [с нею]. [Я] не знаю обстоятельств кончины [Хёнчжо].

[Два безымянных монаха]

Еще были два силласких монаха — [я] не знаю их имен. Отправившись из Чанъани, [они] поплыли [на юг и] достигли страны Шрибуджа[67], [где] заболели [и] оба умерли.

[Хёнъю]

Сок Хёнъю [был] уроженцем Когурё. Миролюбивый [по своему] характеру, [он был] скромен [и] дружелюбен; одаренный [по своей] натуре, [он был] приветлив [и] благороден. Помыслы [Хёнъю] направлялись к двум пользам[68], [а] воля сосредоточивалась на настойчивых поисках [истины]. [Ради достижения своей цели он был способен] сесть в чашку и плыть против течения [или] построить жилище в глубокой пропасти. По прибытии в Тан [он] с почтением учился у наставника созерцания[69] Сэн-чжэ. Принимая [его] наставления, [Хёнъю всякий раз] подбирал [в знак уважения полы] платья. Мысли [Сэн]-чжэ [70] стремились к следам совершенномудрого,

---

[64] *Ли* (里) — корейская мера длины, в наши дни составляющая около 400 м.

[65] То есть Индию, где солнце стоит в зените.

[66] То есть сорокалетний возраст. Выражение восходит к известному фрагменту из «Бесед и суждений» 論語, где Конфуций говорит о себе: «В пятнадцать лет мои помыслы устремились к учению. В тридцать лет я закончил свое становление. Когда мне исполнилось сорок лет, я освободился от заблуждений. В пятьдесят лет я познал веление Неба, [свою судьбу], а в шестьдесят — научился следовать [этому велению]. В семьдесят лет я уже мог прислушиваться к желаниям своего сердца, не нарушая при этом установленных норм» (цит. по: *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Пер. А.С. Мартынова. Т. 1–2. СПб., 2001. Т. 2. С. 217).

[67] Реконструкция санскритского звучания этого топонима дана по: ТСД. Т. 50, 1022, примеч. 13. Страна Шрибуджа находилась на восточном побережье о-ва Суматра, в устье р. Муси (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. Приложение 1).

[68] Имеются в виду польза для себя (自利, санскр. *атма-хита*) и польза для других (利他, санскр. *пара-хита*) — две стороны практики бодхисаттвы, который обретает просветление и благодаря этому получает возможность помогать всем живым существам (см.: Пульгё тэсачжон. С. 2054).

[69] Титул «наставник созерцания» (禪師) жаловался китайскими императорами высокодобродетельным монахам, а также использовался (преимущественно в школе Чань) в качестве почтительного обращения к монахам старшего поколения (см.: Пульгё сачжон. С. 454–455).

[70] В выражении 哲思 («помыслы [Сэн]-чжэ») первый иероглиф можно интерпретировать и по его прямому значению — «глубокий». Тогда данное словосочетание будет переводиться как «глубокие помыслы».

[и поэтому он] отплыл на корабле в Западный край. Проповедуя [буддийское учение], [он] следовал [благоприятным] обстоятельствам. Посещая [священные места и] поклоняясь [им], [он] обошел всю [страну]. [Затем он] отправился в Восточную Индию. [Хёнъ]ю постоянно следовал за фениксом[71] [и] поэтому [тоже] поселился там. [Его] мудрость была образцовой [и] рано просиявшей, [а] сосредоточение — всеобъемлющим [и] быстро [достигшим] совершенства. [Он] исчерпал пределы [буддийского учения и] усвоил [его во всей] полноте. Уходя пустым, [он] возвращался полным [знаний]. Воистину, [он служил] опорой[72] буддизма; несомненно, [он был] главой[73] монашества. [Но] миновало [время], и «лодка, [спрятанная в] ущелье»[74], незаметно переместилась[75]. [Достойно] скорби [то, что даже] холмы [и] долины меняют [свой] облик [по мере того, как] чередой проходят дни [и] месяцы. Печально [то, что] мир людей непостоянен — [так, когда] сгорает хворост, угасает [и] огонь. Как можно повернуть [время] вспять?!

[Знаток] Трипитаки И-цзин хвалит [Хёнъю] за то, что воля [того] к обретению [буддийского] Закона была тверда [с] юных лет. [Хёнъю] сперва [проявил] почтительность [и] искренность в Китае, [а] затем просил о милости в Индии. Не раз порываясь [вернуться] в Китай, [Хёнъю] ради [живых] существ задержался [в Индии]. Передавая десять учений[76], [он] распространял Закон. [Даже] через тысячу осеней [его слава останется] неувядаемой. Хотя [он] пожертвовал собой в чужих краях [и] так и не вернулся в родную столицу, его заслуги [и] известность обширны настолько, [что неясно], почему случилось так, что не записали [его] имя на бамбуке [или] шелке, чтобы сделать [его деяния] известными потомкам. Поэтому [И-цзин] составил «Жизнеописания достойных монахов [Великой Тан], искавших Закон [в западных пределах]». Я как-то раз просматривал Трипитаку. Листая [ее], [я] дошел до этого [места]. Преисполнившись глубокого восхищения, [я] тогда выборочно разобрал [соответствующий отрывок] и составил это [жизнеописание].

[Хёндэ]

Сок Хёндэ [был] уроженцем Силла. [Его] санскритское[77] монашеское имя — Сарваджня-дэва (по-китайски [это] значит «Всеведущее божество»). [Хёндэ с] детства [отличался] глубиной [ума]. [Он] обладал признаками великого человека[78], не

---

[71] То есть за своим учителем.

[72] Букв. «балками и стропилами» (棟樑).

[73] Букв. «воротником и рукавами» (領袖).

[74] Выражение «лодка, [спрятанная в] ущелье», точнее — «лодка [и] ущелье» (舟壑), восходит к трактату «Чжуан-цзы» 莊子, где оно употреблено для выражения идеи непостоянства сущего: даже надежно, казалось бы, укрытая в ущелье лодка может быть похищена (см.: Большой китайско-русский словарь. Т. 1–4. М., 1983–1984. Т. 3. С. 344).

[75] То есть прошли годы, и Хёнъю мало-помалу состарился.

[76] «Десять учений» (十法) — десять видов практики, упоминаемых в «Сутре о десяти учениях Махаяны» 大乘十法經: правильная вера; практика; побуждения; стремление к просветлению; радость встречи с Законом; радость постижения истинного Закона; осуществление истинного Закона; следование истинному Закону; уничтожение гордыни и других недостатков характера; постижение тайных речений. См.: *Soothill W.* and *Hodous L.* A Dictionary. P. 51; Пульгё тэсачжон. С. 1572–1573.

[77] Иероглиф 梵 («санскрит») в тексте ошибочно помещен перед словом «Силла».

[78] Признаки великого человека (大人相, иначе 三十二相; санскр. *дватримша-махапуруша-лакшани*) — тридцать две особенности внешнего облика, которыми будды и цари-миродержцы отличаются от простых людей. В число этих признаков входят, например, полукруглый выступ на макушке, пучок белых волос между бровей, сорок зубов во рту, золотистая кожа, длинные пальцы и пр. (полное перечисление см.: Пульгё тэсачжон. С. 1207–1208).

вкушал скоромного[79] [и] не <...>[80]. Плывя на корабле, [он] прибыл в Тан. [Его] ученость [была] необычайной. [Он] прояснил глубины [буддийской философии и] разобрался [в ее] тонкостях. В [годы правления танского] Гао-цзуна [под девизом] Юн-хуэй [650–655] [Хёндэ] отправился в Центральную Индию. [Он] поклонился [там] дереву *бодхи*[81]. Скитаясь, подобно льву, [он] не искал [себе] спутников [и] потрясал металлическим посохом с пятью навершиями. [Хёндэ] видел драгоценные ступени трех путей[82]. Он отгонял [от себя] мысли о трудностях [и] опасностях [пути]. Пройдя [всю страну], [он] наблюдал [местные] условия. Не в силах исчерпать наставления[83], [которые он получал от индийских ученых], [он] тогда направился в монастырь Великого пробуждения, [где и] повесил посох[84]. [Он] тщательно штудировал сутры [и] шастры, [а также] старательно изучал местные обычаи. Затем [он] вернулся в Китай [и] повсюду распространял преображающую [силу] Закона. Чудесные подвиги [Хёндэ] были записаны [потомками]. О, как неизмеримы его заслуги!

[Славословие]

Славословие гласит:

«Эти несколько человек, [о которых говорилось] выше, далеки, подобно голубой бездне [неба]. [Они] прямо отправились в Китай [и затем] последовали по благородным стопам Фа-сяня [и] Сюань-цзана. Отправившись на край света, [они] смотрели на [дальние страны] как на соседний переулок. Их [можно] сравнить с такими [выдающимися людьми], как послы Чжан Цянь[85] [и] Су У[86]!»

Биографии корейских монахов-паломников в «Жизнеописаниях достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах»

Текст

[Сюань-чжао]

沙門玄照法師者。太州仙掌人也。〈...〉在中印度菴摩羅跋國遘疾而卒。春秋六十餘矣〈...〉

---

[79] В оригинале 不茹葷. Последний иероглиф означает «остропахнущие овощи» (*Soothill W.* and *Hodous L.* A Dictionary. P. 411), то есть «пять сильнопахнущих трав» (五辛), которые запрещено употреблять в пищу буддийским монахам. К числу этих пяти трав принадлежат лук душистый (*Allium odorum*), культурные виды лука (преимущественно *Allium cepa*), чеснок (*Allium sativum*), лук одноцветковый (*Allium monanthum*) и ферула вонючая (*Ferula assafoetida*, на Дальнем Востоке ее место занимает имбирь лекарственный — *Zingiber officinale*). См.: Пульгё тэсачжон. С. 1812; Пульгё сачжон. С. 628; *Soothill W.* and *Hodous L.* A Dictionary. P. 128.

[80] В тексте лакуна из десяти иероглифов.

[81] Под деревом *бодхи* (*Ficus religiosa*), согласно преданию, обрел просветление Будда Шакьямуни.

[82] Драгоценные ступени трех путей — три лестницы из золота, серебра и стекла, построенные царем богов Индрой 帝釋天 для Будды, когда последний закончил трехмесячную проповедь Закона на небе Траястримша 忉利天 и собирался спуститься обратно на землю (см.: Пульгё тэсачжон. С. 1170).

[83] Питер Ли предлагает вместо 導 «наставления, руководство» читать здесь 道 «путь», что выглядит логичнее (см.: Lives of Eminent Korean Monks. С. 97, примеч. 497).

[84] «Повесить посох» (掛錫) — образное выражение, означающее «найти пристанище».

[85] Чжан Цянь — государственный деятель эпохи Хань, который совершил путешествие в царство Юэчжи 月氏, находившееся за западной границей Китая.

[86] Су У — ханьский посол, плененный хунну 匈奴 и много лет проведший на чужбине.

[Ананьябальма]

阿難耶跋摩者。新羅人也。以貞觀年中出長安之廣脇王城小名追求正教親禮聖蹤。住那爛陀寺。多閑律論抄寫衆經。痛矣歸心所期不契。出雞貴之東境。沒龍泉之西裔。卽於此寺無常。年七十餘矣雞貴者。梵云矩矩吒譬說羅。矩矩吒是雞。譬說羅是貴。卽高麗國也。相傳云。彼國敬雞神而取尊。故戴鉾羽而表飾矣。那爛陀有池。名曰龍泉。西方喚高麗爲矩矩吒譬說羅也

[Хеоп]

慧業法師者。新羅人也。在貞觀年中往遊西域。住善提寺觀禮聖蹤。於那爛陀久而聽讀。淨因檢唐本。忽見染論。卞記云。在佛齒木樹下新羅僧慧業寫記。訪問寺僧。云終於此。年將六十餘矣。所寫梵本並在那爛陀寺

[Хёнтхэ]

玄太法師者。新羅人也。梵名薩婆愼若提婆唐云一切智天永徽年內取吐蕃道。經泥波羅到中印度。禮善提樹詳檢經論。旋踵東土行至土谷渾。逢道希師覆相引致。還向大覺寺後歸唐國。莫知所終矣

[Хёнгак]

玄恪法師者。新羅人也。與玄照法師貞觀年中相隨而至大覺。旣伸禮敬遘疾而亡。年過不惑之期耳

[Два безымянных монаха]

復有新羅僧二人。莫知其諱發自長安遠之南海。汎舶至室利佛逝國西婆魯師國。遘疾俱亡

[Херюн]

慧輪師者。新羅人也。梵名般若跋摩唐云慧申自本國出家翹心聖迹。汎舶而陵諏越。涉步而扣長安。奉勅隨玄照師西行以充侍者。旣之西國遍禮聖蹤。居菴摩羅跋國在信者寺住經十載。近住次東邊北方覩貨羅僧寺。元是覩貨羅人爲本國僧所造。其寺巨富貲產豐饒供養飡設餘莫加也。寺名健陀羅山茶。慧輪住此。旣善梵言薄閑俱舍。來日尙在年向四十矣

[Хёнъю]

僧哲弟子玄遊者。高麗國人也。隨師於師子國出家。因住彼矣

Перевод

[Сюань-чжао]

Наставник Закона монах-*шрамана* Сюань-чжао был уроженцем [уезда] Сянь-чжан[87], [что в округе] Тай-чжоу[88]. <*Следует весьма подробное — свыше 750 иероглифов —*

[87] Сяньчжан — другое название уезда Хуаинь 華陰 пров. Шэньси 陝西 (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 13–14, коммент. 2). В полном описании географии Пэкче, Когурё и Силла, помещенном в «Исторических записях трех государств», этот топоним для Кореи не отмечен (см.: *Ким Бусик.* Самкук саги. Т. 3. С. 63–92).

[88] Тайчжоу — другое название округа Хуачжоу 華州 (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин. 1988. С. 13–14, коммент. 2). В полном описании географии Пэкче, Когурё и Силла, помещенном в «Исторических записях трех государств», этот топоним для Кореи не отмечен (см.: *Ким Бусик.* Самкук саги. Т. 3. С. 63–92).

повествование о паломничестве Сюань-чжао в Индию.> Пребывая в Центральной Индии, в стране Амарава[ти], [он] заболел и скончался. Возраст [его составлял] около шестидесяти [лет]. 〈...〉

[Ананьябальма]

Ананьябальма был уроженцем Силла. В годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [Ананьябальма] покинул Чанъань [и] отправился в [горы] Широких склонов[89] (другое название [гор] Государевой крепости). [Он] ревностно искал истинное учение [и] лично поклонился следам совершенномудрого. [Затем он] остановился в монастыре Наланда. [Он] хорошо знал [сочинения по] монашеской дисциплине [и философские] трактаты, [а также] переписал множество сутр. Желание вернуться [на родину] томило [его], [но это его] стремление не осуществилось. [Он] появился [на свет] на восточной границе, [где] почитается петух, [и] ушел [из жизни] на западной окраине, [где струится] Драконий источник. [Ананьябальма] скончался в этом храме. [Ему было] около семидесяти лет. («[Страна, где] почитается петух», на санскрите именуемая Куккутешвара — «куккута» значит «петух», [а] «ишвара» значит «почитаемый», — это государство Ко[гу]рё[90]. Говорят, [что] в этой стране почитают духа петуха и придерживаются [обычая] поклоняться [ему][91]. Поэтому [местные жители] наряжаются, втыкая перья в головной [убор][92]. В [монастыре] Наланда есть пруд. [Он] именуется «Драконий источник». В западных краях [страну] Ко[гу]рё называют «Куккутешвара».)

[Хеоп]

Наставник Закона Хеоп был уроженцем Силла. В годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань [он] отправился в Западный край. [Хеоп] поселился в монастыре Бодхи, [где] видел следы совершенномудрого [и] поклонился [им]. [Он] долго пробыл в [монастыре] Наланда и слушал [там] чтение [сутр и трактатов]. [Я], [И]-цзин, руководствуясь [его объяснениями], проверил китайские тексты [переведенных с санскрита книг]. [Я] просматривал «Лянскую [Сампариграха]-шастру», [и] в заключительных [ее] строках говорилось: «[Этот] текст скопировал силлаский монах Хеоп под древом зуба Будды». Посетивший [позднее] монастырь [Наланда] монах сообщил [мне], [что Хеоп] скончался в этом [монастыре]. Возраст [его] близился примерно к шестидесяти [годам]. Все переписанные [им] санскритские книги находятся в монастыре Наланда.

---

[89] Ван Бан-вэй предлагает реконструкцию «Випаршвагири» и указывает на возможность отождествления этого топонима с упоминаемой в т. 9 «Записок [о путешествии] из Великой Тан в западные пределы» 大唐西域記 горой Випулагири 毘布羅山 (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 41, коммент. 3).

[90] Как указано выше в тексте биографии, Ананьябальма был родом не из Когурё, а из Силла. К началу VIII в., когда И-цзин писал свое сочинение, однако, Когурё как самостоятельное государство уже не существовало (оно было уничтожено совместным нападением Китая и Силла в 668 г.), и поэтому, возможно, китайский автор воспользовался названием этого уже исчезнувшего государства для обозначения Корейского полуострова в целом.

[91] В корейских преданиях о государях-родоначальниках часто фигурирует петух, что, возможно, действительно свидетельствует о почитании этой птицы древнекорейскими племенами. В частности, государство Силла в древности носило имя Керим 鷄林 — Петушиный лес. Этимология этого топонима восходит к названию священной рощи, где был найден чудесный младенец (будущий основатель царского рода Ким 金), о явлении которого возвестил крик белого петуха. См.: *Ким Бусик.* Самкук саги. Т. 1. С. 81; Корейские предания и легенды из средневековых книг. Сост. и коммент. Л.Р. Концевича, вступит. ст. Б.Л. Рифтина. М., 1980. С. 44–46, 49. Петух упоминается и в других корейских легендах. Ср. роль петуха в японской мифологии.

[92] Это утверждение И-цзина хорошо подтверждается изобразительными материалами. Так, всадники, изображенные на знаменитой фреске со сценой охоты из когурёского кургана Танцующих 舞踊塚, имеют на шапках украшения в виде пучков длинных перьев. Репродукцию этой фрески см.: Koreana. Vol. 18, No. 3 (Autumn 2004). P. 8–9.

[Хёнтхэ]

Наставник Закона Хёнтхэ был уроженцем Силла. [Его] санскритское имя — Сарваджня-дэва (по-китайски [это] значит «Всеведущее божество»). В годы [правления под девизом] Юн-хуэй [Хёнтхэ] отправился в Тибет. Миновав Непал, [он] прибыл в Центральную Индию. [Хёнтхэ] поклонился дереву *бодхи* [и] тщательно изучил сутры [и] шастры. Повернув [в] восточные земли, [он] пустился в путь и пришел в [край] Тугухунь[93]. [Там он] встретил наставника Дао-си[94]. Вновь пойдя с ним [на запад], [Хёнтхэ] направился обратно в монастырь Великого пробуждения [и] затем возвратился в Танское государство. [Я] не знаю обстоятельств кончины [Хёнтхэ].

[Хёнгак]

Наставник Закона Хёнгак был уроженцем Силла. Отправившись [на запад] вместе с наставником Закона Сюань-чжао в годы [правления под девизом] Чжэнь-гуань, [он] прибыл в [монастырь] Великого пробуждения. Повсюду поклонившись [святыням буддизма], [Хёнгак] заболел и умер. Возраст [его] едва перевалил рубеж, [когда] «не [остается] сомнений».

[Два безымянных монаха]

Еще были два силласких монаха — [я] не знаю их имен. Отправившись из Чанъани, [они] далеко проникли в южные моря. Поплыв на корабле, [эти монахи] достигли страны Барос[95], [что на] запад от страны Шрибуджа. [Там они] заболели [и] оба умерли.

[Херюн]

Наставник Херюн был уроженцем Силла. [Его] санскритское имя — Праджняварман (по-китайски [это] значит «Доспехи мудрости»). С [тех пор как он] стал монахом в своей стране, [Херюн] неотступно думал о священных памятниках [буддийской истории]. Плывя на корабле, [он] вступил в [пределы] *минь* [и] *юэ* [и], следуя пешим [путем], прибыл в Чанъань. Получив повеление, [он] отправился на запад, следуя за наставником Сюань-чжао в качестве служителя. По приходе в западные страны [Херюн и Сюань-чжао] повсюду поклонялись следам совершенномудрого. [Остановившись на] жительство в государстве Амарава[ти], [они] жили в монастыре Чинча на протяжении десяти лет. Проведя [это время] поблизости [от святынь этого монастыря], [они] переселились на восточную окраину, в монастырь, [где обитали] монахи из северного края Тукхара[96]. Изначально [этот монастырь] был построен людьми Тукхара для монахов своей страны. Этот монастырь был неизмеримо богат. Достояние [этого монастыря было] велико, [а] подносимые [мирянами] пища [и] утварь [таковы, что] не [приходилось желать] лучшего. Название храма было Гандхарачанда. Херюн поселился там. [Он] уже хорошо владел санскритом [и] подробно изучил «[Абхидхарма]-коша-[шастру]». В день [моего] прихода [Херюн] еще жил [в том монастыре]. Возраст [его] близился к сорока [годам]. <...>

---

[93] Ветвь племени *сяньби* 鮮卑, обитавшая на северо-западе современной провинции Ляонин 遼寧, а затем перекочевавшая на границу современных провинций Ганьсу 甘肅 и Цинхай 青海 (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 44, коммент. 5).

[94] Его биография помещена выше в этом же памятнике. См.: ТСД. Т. 51, 2a 28–b 14.

[95] Ван Бан-вэй указывает, что страна Барос находилась в западной части о-ва Суматра (см.: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. Приложение 1).

[96] Реконструкция названия дана по: Да Тан си юй цю фа. Пекин, 1988. С. 18, коммент. 16.

[Хёнъю]

Ученик Сэн-чжэ [по имени] Хёнъю был уроженцем государства Ко[гу]рё. Последовав за учителем, [он] постригся в монахи на Цейлоне. Поэтому [он] поселился там.

Сокращения

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

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь отредактированная в эру Тайсё). Т. 1–100. Токио, 1960–1979.

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

Summary

Biographies of Pilgrims to India in *Haedong Koseung cheon* and *Da Tang xi yu qiu fa gao seng chuan*

Translation from Hanmun and analysis by Yu.V. Boltach

The paper is dedicated to the comparative study of "Lives of Eminent Korean Monks" (海東高僧傳), composed by the Korean scholar-monk Kakhun (覺訓) in 1215, and one of its sources, "Lives of the Eminent Monks of Great T'ang who Sought the Law in Western Countries" (大唐西域求法高僧傳), composed by the Chinese pilgrim Yi-jing (義淨) in the beginning of the 8th century. The appendix contains the annotated translation of the corresponding parts of the two texts into Russian.

«Гундзин тёкую» («Императорское указание военнослужащим») как памятник военной истории Японии

Введение, перевод с японского и примечания Е.М. Османова

Идеологическая платформа японской императорской армии, полностью сформированная к началу японо-китайской войны, без каких либо изменений просуществовала до окончания войны на Тихом океане. Но даже после разгрома военной машины Японии многие структурированные в период Мэйдзи идеологические положения не потеряли своей значимости и удачно вписались в современную политическую и экономическую жизнь страны.

Наиболее четкое представление о формировании и способах внедрения идеологии в сознание солдат и офицеров вооруженных сил дают официальные документы 80–90-х годов XIX в., наиболее значимым из которых является так называемое «Императорское указание военнослужащим» — «Гундзин тёкую» 軍人勅諭.

«Указание» было подготовлено создателем и главным идеологом японской армии и флота Ямагата Аритомо 山縣有朋 (1838–1922) и издано от имени императора 4 января 1882 г. Предварительный проект документа по распоряжению Ямагата был подготовлен Ниси Аманэ 西周 (1829–1897) — сотрудником военного министерства и известным «западником». В составлении итогового варианта принимали участие член правительства Иноуэ Коваси 井上毅 (1844–1895) и известный политик, журналист и литератор Фукути Гэнъитиро 福地源一郎 (1841–1906).

Вплоть до 1945 г. «Гундзин тёкую» считалось «библией» японской императорской армии. Его обязаны были заучивать все солдаты и высший командный состав армии. Хотя формально «Указание» не имело юридической силы, оно было основным законом армии, отступление от которого расценивалось как тяжкое преступление. К сожалению, до сегодняшнего дня полного перевода документа на русский язык не существовало[1]. Неизвестны и его правильные переводы на европейские языки[2].

Своеобразность «Указания» определяется тем, что оно сочетало в себе две важные идеологические составляющие — усиливающийся культ императора и кодекс поведения средневекового воина-самурая — *бусидо*.

Базой окончательно сложившейся в период Эдо концепции *бусидо* были моральные установки, касающиеся вассальных отношений. Безграничная преданность и верность господину, готовность пожертвовать ради него жизнью были основными заповедями воина. Следует добавить, что писаного кодекса этой морали никогда не существовало. *Бусидо* олицетворял моральные нормы сильного духом класса японского общества, который бережно сохранял предания и заветы предков, но был недостаточно силен для объединения всех этих разношерстных рассказов в некий свод, основанный на

[1] Отдельные сведения об «Императорском указании» приведены в работе: *Сила-Новицкая Т.Г.* Культ императора в Японии. М., 1990.

[2] Единственный перевод есть в книге: *Ballou R.O.* Shinto. The Unconquered Enemy. N. Y., 1945. Однако приведенный там текст лишь в общих чертах соответствует оригиналу. Многие существенные моменты оригинала искажены и неправильно истолкованы.

© Е.М. Османов, 2006

строгих принципах определенной нравственной философии. Основными добродетелями каждого воина считались честность, долг, мужество, выносливость, верность, честь и этикет в их различных интерпретациях. Каждая из этих категорий раскрывалась разнообразными рассказами, легендами и пословицами.

При создании государственных вооруженных сил на основе всеобщей воинской повинности эти и многие другие положения *бусидо* стали значимыми и в новой идеологии.

Внедрению, казалось бы, отжившего кодекса в новую идеологическую систему в значительной мере способствовало сохранение самурайского духа в военной и гражданской сфере японского общества. Существовавшее при Токугава бакуфу (1603–1867) военное сословие, после его упразднения новой властью в 1876 г., исчезло лишь внешне. Лишенные права на военную службу, рядовые самураи были вынуждены приспосабливаться к новым условиям. Значительная их часть овладела новыми, нужными государству и обществу профессиями — чиновничьей службой, коммерцией, медициной, адвокатурой, полицейской службой, учительством. Следовательно, бывший военный класс не просто перелился в новую систему, но и сформировал ядро японской буржуазии, сохранив при этом свой «кодекс чести». Заняв новую нишу в обществе, бывшие самураи привнесли туда запечатленные героическими сказаниями понятия. Художники избирали темой своих работ героические события, писатели прямо или косвенно пропагандировали самурайские добродетели, учителя вольно или невольно ссылались в своих рассказах на поступки героических лиц прошлого.

Использование *бусидо* в качестве идеологической составляющей позволило создать видимость психологического родства идеи новой армии с идеей новой государственной роли народа, доставшейся ему от самурайского сословия. В сознании японцев военная, а главное — духовная сила самураев перешла не просто на армию и флот, а на весь народ, который и стал источником военной силы страны. Таким образом, именно народ есть основа государства, а армия лишь отражает народную силу. Создание такой концепции великолепно объясняло необходимость всеобщей воинской повинности и в то же время укрепляло моральные качества и боевой дух солдат и офицеров японских вооруженных сил.

Хотя, в отличие от культа императора, *бусидо* являлось неким набором разумных общественных правил и норм, оно также притягивало взор мэйдзийских идеологов. Почитание правды, храбрость, презрение малодушия, соблюдение этикета — все эти постулаты стали рассматриваться новой властью как дополняющие и усиливающие культ императора в обществе и оказывающие нравственное влияние на дух народа.

За счет сочетания культа императора с выраженными в доктрине *бусидо* традиционными воинскими ценностями японские вооруженные силы получили мощную идеологическую опору, о чем свидетельствуют многочисленные факты героизма и самопожертвования японских солдат и офицеров.

Итак, главная задача «Императорского указания военнослужащим»[3] состояла в укреплении воинской дисциплины путем внедрения идеологии, базировавшейся на синтезе культа императора с традиционными самурайскими ценностями. Военная служба определялась категорией верности императору, обладавшему верховной военной властью. В период Токугава существовала строгая социальная иерархия и самураи следовали концепции «служба господину — вознаграждение от него». В условиях новой исторической реальности это также было использовано. «Хозяином» всей армии стал считаться император.

Условно «Указание» можно разбить на несколько частей.

[3] Полный авторский перевод документа сделан по книге: *Сато Итиро*. Кайгун годзюнэнси (50 лет истории ВМФ). Токио, 1943.

В первой приводится краткий обзор политической истории Японии, причем основной упор сделан на место в этой истории военного сословия. Главная цель раздела заключается в обосновании права императора Муцухито на верховное командование войсками и в упрочении незыблемости этого права для последующих императоров: «Власть над войсками принадлежит Мне, а непосредственное управление ими доверено вассалам. Высшее командование Я взял на себя, ни в коем случае не доверяя это вассалам. Это следует помнить последующим поколениям. Сын Неба знает свой долг по удержанию в руках верховной гражданской и военной власти, и Я надеюсь, что такого позора, как в средние века, больше не случится». Основной причиной упадка страны в средние века признавалась узурпация политической и военной власти военным сословием в лице *бакуфу*. «Указание» провозглашало восстановление права императоров на верховное командование войсками. Кроме этого, в первой части речь идет о необходимости установления тесных отношений между императором и военными, что, по мнению составителей документа, должно способствовать процветанию и военному могуществу Японии.

Неслучайно в день подписания рассматриваемого документа он был вручен военному министру Ояма Ивао 大山巌 (1842–1916) лично императором. «Я являюсь главнокомандующим вами — военными, и поэтому Я надеюсь, что вы будете Моей лучшей опорой, и хочу, чтобы вы почитали Меня как своих родителей»[4] — гласило Императорское указание. В этом положении легко просматриваются конфуцианские установки о сыновнем долге. Опора на конфуцианство была сделана неслучайно. Император обращался к военным не как глава империи, а скорее как древний мудрый правитель, разъяснявший своим подданным необходимость усвоения моральных принципов ради пользы самих подданных.

Вторая часть «Указания» состоит из пяти основных заповедей и развернутых объяснений к ним. Этим заповедям обязан был следовать каждый военный, независимо от звания. Все постулаты представляли собой прямые заимствования из самурайских моральных принципов и преподносились в виде сакрализованной доктрины, исходящей от «богочеловека». Следовательно, это были уже не просто моральные принципы, а священные обязанности солдат и офицеров.

1. *Военный должен соблюдать верность и выполнять долг перед страной.* Основной упор здесь делался на то, что «долг тяжелее горы, а смерть легче лебяжьего пуха»[5]. Долг военного перед страной трактовался как главное звено, определявшее процветание либо упадок государства. Здесь же оговаривалось и еще одно важное правило, необходимое для формирования крепких устоев государства, — военные не должны были принимать участия в политике. Один из составителей документа — Фукути Гэнъитиро говорил: «Хотя правительство постоянно спорит, хотя люди в нем постоянно меняются, но это правительство нашего императора, и военный должен соблюдать, а не обсуждать приказы этого правительства»[6]. Таким образом, в отношениях японской императорской армии и флота была проведена грань, отделившая вооруженные силы от политической жизни. Поскольку армия в целом стала рассматриваться как принадлежность императора, то отдельному военнослужащему не было нужды беспокоиться о политике и идти на поводу сомнительных суждений. За них эти вопросы решал император.

Интересен факт, что идеи, заложенные в первом пункте, поддерживал Фукудзава Юкити. В книге «Императорский дом» — «Тэйсицурон» (帝室論) в качестве символа верности он выдвигал императорскую династию. Фукудзава писал: «Военный, по-

[4] *Сато Итиро*. Кайгун годзюнэнси. С. 5.

[5] Там же. С. 6.

[6] Цит. по: *Тобэ Рёити*. Гякусэцу но гунтай (Парадоксы вооруженных сил). Токио, Тюокоронся, 1998. С. 69.

клявшийся на верность императору, всецело обязан следовать установленному им политическому курсу»[7].

2. *Военный должен соблюдать дисциплину и этикет.* Данное положение затрагивает отношения между командирами и подчиненными и говорит о неукоснительном выполнении всех приказов старших по званию, требуя относиться к этим приказам как к исходящим прямо от императора. Это положение связано с самурайским принципом: хороший слуга безоговорочно подчиняется своему господину[8]. В то же время от командиров требовались забота о подчиненных и уделение им должного внимания.

3. *Военный должен проявлять храбрость и отвагу.* Эта заповедь была одним из основополагающих принципов жизни самурая и была прямо экстраполирована в идеологический фундамент императорской армии. Истинная отвага — выполнение долга, не боясь сильного и не пренебрегая слабым врагом. Но при этом необходимо остерегаться проявления бессмысленной и неразумной храбрости и кичиться яростью по отношению к своему же народу.

4. *Военный должен соблюдать верность долгу.* В основу заповеди положен тезис, что самурай является «рыцарем» и получает жалованье от господина и поэтому не должен считать принадлежащими себе ни свою жизнь, ни самого себя[9]. В новой редакции данный пункт стал прямым призывом к пожертвованию собой ради императора. Верность — это единство мыслей и поступков, а долг — выполнение своих обязанностей.

5. *Военный должен соблюдать простоту и воздержанность.* Основной упор на то, что если солдаты полюбят роскошь, то в скором времени впадут в жадность и алчность и вследствие того потеряют храбрость и перестанут блюсти верность долгу. Правильность утверждения невозможно отрицать, а взято оно также из правил поведения самураев: «Существуют две вещи, которые могут ввести слугу в заблуждение: это богатство и слава. Если же слуга постоянно испытывает нужду, он будет безупречен»[10].

В заключительной, третьей части «Указания» особо подчеркивалось, что все пять моральных обязательств обретают силу лишь тогда, когда в их основе лежит искренность. Указывалось, что все добродетели есть «неизменные моральные принципы человеческих отношений всеобщего закона справедливости».

Очевидно, что за основу данных положений были взяты конфуцианские добродетели. Конфуцианство учило, что человек становится человеком в силу пяти добродетелей (постоянств), отличающих его от животного. Это человеколюбие, справедливость, благонравие, мудрость и правдивость. Понятие человеколюбия, по Конфуцию, включает в себя всё положительное, содержащееся в вышеуказанных добродетелях, поэтому он говорил только о человеколюбии как о главной добродетели, включающей в себя все перечисленные постоянства. Если человек следует природе пяти постоянных добродетелей, или человеколюбия, то в его жизни возникают пять человеческих отношений: между родителями и детьми; господином и слугой; мужем и женой; старшими и младшими братьями; между друзьями. Эти пять основных отношений — *горин*.

«Императорское указание военнослужащим» было каноном священных обязанностей военных вплоть до окончания войны на Тихом океане. Все военные, независимо от звания и возраста, были обязаны заучивать его наизусть. Учитывая, что оно насчитывало лишь 2500 иероглифов, сделать это было не так и сложно. Культивируя верность стране и императору, «Указание» долгое время было одним из главных инструментов пропаганды японского национализма.

[7] Там же. С. 68–69.

[8] См.: Книга самурая: *Юдзан Дайдодзи.* Будосёсинсю. *Ямамото Цунэтомо.* Хагакурэ. *Юкио Мисима* Хагакурэ Нюмон / Пер. на рус. Р.В. Котенко, А.А. Мищенко. СПб., 1999. С. 76.

[9] Там же. С. 53.

[10] Там же. С. 88.

Императорское указание военнослужащим

Армией нашего государства всегда командовала императорская династия.

С того времени, когда, командуя войсками, Дзимму 神武[11] с помощью Мононобэ 物部[12] покорил дикие племена в центре страны и, взойдя на престол, стал управлять всем государством, прошло более 2500 лет.

По мере изменения современного мира меняется и облик вооруженных сил. В стародавние времена император лично командовал войсками. Иногда, вследствие различных причин, армией командовали императрицы либо наследные принцы. Но право верховного командования войсками никогда не доверялось вассалам.

В средние века принципы устройства гражданской и военной систем были заимствованы из Китая. Было создано шесть ведомств, два управления делами по разведению и объездке лошадей и охранные отряды. Была упорядочена и военная система.

Но, наслаждаясь долгим периодом мира, двор постепенно впал в роскошь и изнеженность. Народ самостоятельно разделился на две группы — крестьян и военных. Издревле существовавшая система военной службы превратилась в монопольное право самураев, а верховная военная власть перешла в руки их лидеров. В результате неурядиц в обществе верховная политическая власть также оказалась узурпирована. Таким образом, в стране на 700 лет установилась власть военных домов. Из-за происшедших в стране изменений народ уже не мог вернуться к старым устоям.

Сложившаяся ситуация стала постыдным порядком, противоречившим нашему государственному строю и шедшим против установленной нашими предками системы.

Затем, начиная с годов Кока 弘化 и Каэй 嘉永[13], политика Токугава бакуфу приходит в упадок. Вдобавок появление иностранных держав, их презрение и попытки применения военной силы (против Японии. — *Е.О.*) сильно тяготили души моего деда — императора Нинко 仁孝[14] и отца — императора Комэй 孝明[15], вселяя в них волнение и оскорбление.

Однако вскоре после того, как Я, будучи ребенком, стал императором, по воле Аматэрасу сэйитайсёгун 征夷大将軍[16] вернул политическую власть, а *даймё* 大名 и *сёмё* 小名[17] вернули страну и народ императорскому дому. Вскоре страна успокоилась, и мы возвратились к старым порядкам. Большая заслуга в этом была Моих верных вассалов, оказавших Мне неоценимую помощь. Несмотря на то что у народа не было покровительства Моих исторических предков, они всецело сочувствовали ему. Поэтому в сердцах наших подданных зародилась способность разбираться в правилах повиновения и неповиновения, и они познали важность благодарности за оказанную помощь.

Мы реорганизовали военную систему. Для того чтобы авторитет нашей страны был высок в мире, мы за 15 лет создали современную систему сухопутных и морских сил.

---

[11] Букв. «божественный воин» — считается первым императором Японии. Восшествие Дзимму на престол официально считается началом создания японского государства (660 до н.э.). Согласно традиционной японской хронологии, правил в 660–585 гг. до н.э.

[12] Один из влиятельных военных родов периода становления японского государства. В VI в. между родом Мононобэ и другим могущественным родом — Сога вспыхнула борьба, принявшая особенно ожесточенный характер из-за того, что Сога в силу своего происхождения были ревностными поборниками буддизма, а Мононобэ по тем же причинам — синто. Сога одержали победу, фактически подчинив себе императорский род. Поскольку род Мононобэ был сторонником синто, его упоминание в «Указании» неслучайно.

[13] Декабрь 1844 — февраль 1848 г. и февраль 1848 — ноябрь 1854 г. соответственно.

[14] Правил в 1817–1846 гг.

[15] Правил в 1847–1866 гг.

[16] Букв. «великий полководец (*сёгун*), покоряющий варваров» — официальное название должности главы *бакуфу*. Более распространен его редуцированный аналог — *сёгун*.

[17] *Даймё* («большое имя») — крупный землевладелец. *Сёмё* («малое имя») — мелкопоместный феодал, дворянин.

Верховная власть над этими войсками принадлежит Мне, а непосредственное управление ими доверено вассалам.

Высшее командование Я взял на себя, ни в коем случае не доверяя это вассалам. Это следует помнить последующим поколениям. Сын Неба знает свой долг по удержанию в руках верховной гражданской и военной власти, и Я надеюсь, что такого позора, как в средние века, больше не случится.

Я являюсь главнокомандующим вами — военными, и поэтому Я надеюсь, что вы будете Моей лучшей опорой, и хочу, чтобы вы почитали Меня как своих родителей. Наша дружба должна быть особенно тесной.

Я защищаю и контролирую страну в соответствии с милостью Неба, и смогу Я или нет воздать благодеяние нашим предкам, зависит от того, как вы будете выполнять ваши обязанности.

Для того чтобы престиж нашего государства сиял в мире, давайте Я — император и вы — военные разделим его заботы. Чтобы сверкало поднятое и сохраняемое нашей военной силой процветание, нам следует объединиться для поддержания чести государства. Если мы, объединив Мое и ваши, верных солдат, сердца, будем отдавать все силы защите страны, народ нашего государства на вечные времена получит мир и спокойствие, а величие нашей империи будет озарять мир.

Поскольку Я сильно надеюсь на вас — военных, далее Я излагаю указания, которым хочу, чтобы вы следовали.

1. Военный должен соблюдать верность и долг перед страной

Любой, кто родился в нашей стране и не отдает ей свой долг, особенно если это человек, ставший военным, — бесполезный человек. К тому же неуверенно служащий отечеству военный, даже если он знает науки и разбирается в искусстве, — никчемный, пустой человек. Если войска в совершенстве освоили строевую подготовку, но не служат честно и преданно, они представляют собой лишь толпу бесполезных людей.

Прежде всего, армия защищает страну и поддерживает ее престиж и могущество. Состояние вооруженных сил определяет процветание либо упадок страны.

Солдаты не должны вмешиваться в политику и вводиться в заблуждение общественностью. Они должны всей душой хранить верность долгу, помня о том, что долг тяжелее горы, а смерть легче лебяжьего пуха.

Утратив лояльность, вы потерпите поражение и запятнаете свою честь.

2. Военный должен соблюдать дисциплину и этикет

Звания военных варьируются от маршалов и адмиралов до рядовых солдат и матросов. К тому же даже среди военных одного звания есть новобранцы и старослужащие. Младшие должны подчиняться старшим по званию, а новобранцы — старослужащим.

Младшие по званию должны иметь в виду, что приказы старших по званию в действительности являются Моими приказами.

Старшие по званию должны отдавать честь старшим по возрасту.

Старшие по званию никоим образом не должны презирать и высокомерно относиться к младшим. Правильно, если долг по отношению к своим обязанностям стоит на первом месте. Кроме того, находясь на службе и исполняя долг во имя страны, военные должны находиться в согласии друг с другом, тепло и любезно относиться к младшим по званию.

Если новобранец не соблюдает установленные порядки, нарушает дисциплину, не уважает старших и не благоволит младшим по званию, то не только для армии, но и для государства он становится не подлежащим прощению преступником.

3. Военный должен проявлять храбрость и отвагу

Доблесть исстари является традицией нашей страны. Подданные нашего государства всегда высоко ценили храбрость.

Военные, чья задача — бить врагов, особенно не должны ни на миг забывать об отваге.

Храбрость может быть высокой доблестью, но в то же время она может быть бессмысленной и неразумной. Это совершенно разные вещи. Нельзя назвать настоящей отвагой то, что сделано сгоряча или грубо. Обязанность военного заключается в стремлении всегда хорошо исполнять свой долг, в воспитании в себе смелости и мужества, в проявлении благоразумия и осмотрительности.

Истинной храбростью является выполнение своего долга, не боясь сильного и не пренебрегая слабым врагом. Дорожить честью — значит уметь завоевывать любовь и уважение людей, поставив на первое место мягкость и искренность по отношению к простым людям.

Если предпочитать бессмысленную храбрость и кичиться яростью, то в результате люди в стране будут считать вас, питая отвращение, дикими зверями. Военным следует этого остерегаться.

4. Военный должен соблюдать верность долгу

Верность долгу является обязанностью даже для простых людей. Если же ее не соблюдает военный, он ни дня не должен оставаться на службе.

Верность — это единство мыслей и поступков, а долг — выполнение своих обязанностей.

Собираясь выполнить долг, военный заранее должен точно знать, сможет или нет он его исполнить.

Если же военный, берясь за какое-либо непонятное дело, устанавливает ненужные сторонние контакты, то, даже если он вновь захочет следовать долгу, у него это уже не получится. Даже если он и раскается в своем поступке, никакой пользы от этого не будет.

Первым делом необходимо выяснить, действительно ли за нужное дело он берется, и разобраться в том, хорошее оно или дурное. Осознав, что он не может его выполнить, не нарушив долга, необходимо сразу же от него отказаться.

С незапамятных времен существует порядок, согласно которому имя человека, погибшего при выполнении небольшого долга и пренебрегшего бóльшим либо погибшего при выполнении частного долга в ущерб общественному, остается в памяти потомков запятнанным несмываемым позором. Это следует хорошо усвоить, чтобы исключить такие случаи.

5. Военный должен соблюдать простоту и воздержанность

Если военный не будет соблюдать скромность и воздержанность, он впадет в роскошь, встанет на путь лицемерия и неискренности и полюбит изнеженность. В результате он впадет в жадность, и все его стремления станут низкими и грубыми,

а верность долгу и доблесть исчезнут. Военный не должен дойти до такого состояния, когда его станет презирать народ. Нечего и говорить, что в этом случае вся его оставшаяся жизнь будет ничтожной.

Очевидно, что, если подобное хоть раз проявится в армии, оно распространится подобно заразной болезни и ослабит дух армии и военных. Я очень сильно этого опасаюсь.

Ранее был принят закон об увольнении военных со службы. Несмотря на то что он предупреждал о недопустимости роскоши, Я, по-прежнему опасаясь появления этого порока, дружески объясняю это еще раз.

Вы, военные, ни в коем случае не должны забывать и пренебрегать этими моральными наставлениями.

* * *

Если вы стали военными, вам ни в коем случае нельзя не считаться с этими пятью статьями или небрежно относиться к ним.

Для того чтобы точно следовать им, самым необходимым является искренность. Прежде всего эти наставления являются духовной основой нашей армии, а полная искренность есть основа этих наставлений. Если не будет искренности, все высокие слова и хорошее поведение станут внешней, ни для чего не пригодной ширмой.

Если же в душе будет искренность, все будет в порядке. Более того, эти пять наставлений есть неизменные моральные принципы человеческих отношений всеобщего закона справедливости. Их легко соблюдать и выполнять.

Если вы, военные, будете выполнять свой долг перед страной, точно соблюдая Мои наставления и следуя им, весь японский народ будет счастлив. Это должно стать не только Моей, но всеобщей радостью.

4 января 15 года Мэйдзи (1882)
Подпись и печать императора

Summary

Gunjin Tyokuyu as a source on the military history of Japan

Introduction, translation from Japanese
with commentaries by Ye.M. Osmanov

The article is devoted to the main document in the history of Japanese army and fleet—Imperial Edict to Servicemen (*Gunjin Tyokuyu*).

The Edict was compelled by the ultra-militarist Yamagata Aritomo (1838–1922), so it reflects key points for the creation of the ideological basis of Japanese imperial army. Imperial Edict was published in January 1882 and immediately became a "Bible of army and fleet". Until the end of World War II solders and sailors were obliged to learn by heart the text of the document, because it was believed that the Edict's characters are equal to an Imperial order.

A unique character of Imperial Edict is determined by a combination of two ideological parts—the Emperor's cult from the one hand and behavior and the moral code of medieval warriors on the other.

Unfortunately, there are no adequate and complete translations of the Edict from Japanese into European and Russian languages. However, the analysis of the Edict helps us to understand the sources of courage, heroism and self-sacrifice of Japanese soldiers during World War II. Also, it is noteworthy that the mental basis of the genesis and first steps of Japanese ideological machine that are not reflected in our historiography are too presented in the Edict.

Therefore, the article is a first attempt to show the ideological side of early Japanese army through the translation of the Edict.

Из сборника Су Ши «Дун-по чжи линь» (материалы к истории сунских *бицзи*, 6)

Комментированный перевод
с китайского И.А. Алимова

Настоящая публикация продолжает начатые мною ранее исследования и переводы сунских авторских сборников *бицзи*[1] и представляет собой избранные переводы из сборника «Дун-по чжи линь» (東坡志林 «Лес записей Дун-по»), принадлежащего к обширному творческому наследию великого китайского литератора — одного из «Тан Сун ба да цзя» («восемь великих авторов эпох Тан и Сун»), поэта и мастера прозы древнего стиля — Су Ши (蘇軾, 1037–1101, вторые имена — Цзы-чжань 子瞻 и Хэ-чжун 和仲, литературный псевдоним — Дун-по цзюйши 東坡居士, посмертное имя — Вэнь-чжун 文忠)[2].

В «Дун-по чжи линь» пять цзюаней, в которых 202 фрагмента[3] организованы в 29 разновеликих тематических разделов, как то: «Цзи ю» 記游, «Записи о путешествиях»; «Сун бе» 送別, «Проводы и расставания» и пр. События, описываемые в «Дун-по чжи линь», относятся главным образом к периоду годов под девизами правления Юань-ю и Шао-шэн, т.е. к 1086–1098 гг.; содержание сборника достаточно разнообразно: тут и деяния известных, не только сунских, придворных, государственных деятелей, а также случаи с ними; тут и события, имевшие место при императорском дворе, и географические описания, а также местные обычаи, равно как и записи вещих сновидений и необычайных происшествий; очень многие фрагменты сборника

[1] См., например: *Алимов И.А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Ч. 1. СПб., 1996; *Алимов И.А., Серебряков Е.А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Ч. 2. СПб., 2004; и др.

[2] Су Ши — его жизни и творчеству посвящено громадное количество научной литературы; переводы его произведений (в основном, стихов) выполнены на многие языки мира. Подробнее о Су Ши см., например, его официальную биографию в 338-й цзюани сунской династийной истории, многочисленные *няньпу* (погодные жизнеописания: *няньпу*, составленное сунским Ван Цзун-цзи (王宗稷 1180 — после 1240), *няньпу*, составленное Ван Бао-жэнем 王保珍, др.); *Фэй Хай-цзи*. Су Ши чжуаньцзи яньцзю (Исследование биографии Су Ши). Тайбэй, 1969; *И Су-минь*. Сань Су няньпу хуэй чжэн (Выверенное издание жизнеописаний трех Су). Тайбэй, 1969; *Ogawa Tamaki*. So Shoku. Tokyo, 1962; а также: *Hatch G.C.* Su Shih // Sung Biographies. Wiesbaden, 1976. Vol. 3. P. 900–968; *Мартынов А.С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982, и многие другие работы. Среди переводов произведений Су Ши на русский язык см.: Из китайской эссеистической литературы / Пер. и вступит. ст. Ю.К. Щуцкого // Восток. Сб. 1. М.; Л., 1935. С. 199–208; *Су Ши.* Красная стена. Ода первая. Ода вторая / Пер. В.М. Алексеева // Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975. С. 205–208; Китайская поэзия: Переводы Леонида Черкасского. М., 1982. С. 62–64; Китайская пейзажная лирика. М., 1984. С. 129–153 (пер. И.С. Голубева и М.И. Басманова); Облачная обитель: Поэзия эпохи Сун (X–XIII вв.). СПб., 2000. С. 54–119 (пер. Е. Витковского); и др.

[3] Под фрагментами применительно к *бицзи* я понимаю законченные в смысловом отношении отрывки, из которых складывается текст сборника. В отличие от оригинала, где эти фрагменты никак не обозначены, в современных изданиях они, как правило, пронумерованы нынешними текстологами. В сборнике Су Ши такой нумерации нет, зато есть заглавия к каждому фрагменту. Принадлежат ли эти названия самому Су Ши или же были добавлены позднее, мы не знаем.

© И.А. Алимов, 2006

суть личные авторские впечатления, заметки о служебной и частной жизни со всеми ее невзгодами и тяготами, взлетами и падениями. Впрочем, более подробный анализ «Дун-по чжи линь» — дело недалекого будущего; в данную публикацию, которую я рассматриваю исключительно как предварительную, включены комментированные переводы некоторых фрагментов из первых цзюаней сборника.

Запись о том, как проезжал Хэпу

Когда по дороге из Хайкана я проезжал через Хэпу, дни напролет лил страшный ливень — порушились мосты и дамбы, и не осталось переправ. От буддийского монастыря Цзинсинюань, что у деревни Гуанляньцунь, и ниже по реке поплыл я в маленькой лодчонке и добрался до военных укреплений, а на запад оттуда, по слухам, расстилалась сплошная водная гладь — и причалить-то некуда. Нам посоветовали нанять водяных варваров, чтобы те доставили нас в Байши.

Стоял как раз последний день шестого месяца, луны на небе не было, и я заночевал прямо в лодке — посреди необозримой водной пустыни, где небо и вода сливались друг с другом, а Млечный Путь протянулся через весь небосклон. Я поднялся, сел, огляделся вокруг и сказал с глубоким вздохом: «Сколько еще выпадет мне испытаний? Вот минул Сюйвэнь — и снова напасть!» Рядом спал-похрапывал сын мой Го, ничего он не ответил.

Составленные мною «Шу», «И» и «Лунь» — все это живет само по себе, но так и не напечатано, не распространяется в мире. Я подумал об этом и сызнова вздохнул: «Видно, Небо не желает, чтобы мы двигались дальше, но такие, как я, — мы все равно найдем переправу». Так и случилось.

В четвертый день седьмой луны пишу о Хэпу, а год тогда был третий, под девизом правления Юань-фу.

Примечания

Хайкан — совр. уезд Хайкансянь в пров. Гуандун, при династии Сун — административный центр области Лэйчжоу, которая на востоке выходила к Гуанчжоускому заливу.

Водяные варвары (*дань* 蜑) — малая народность, в сунское время проживавшая на морском побережье в южной провинции Гуандун; их называют так, пишет сунский книжник Фань Чэн-да (范成大, 1126–1193), поскольку живут *дань* на лодках и питаются тем, что дает им море. *Дань* — прекрасные ныряльщики, хорошо видят под водой (см.: *Фань Чэн-да.* Гуй хай юй хэн чжи цзиши цзяочжу. Ху Ци-ван Тань Гуан-гуан цзяочжу (Записи гуйхайского попечителя гор и вод, с добавлением утерянного, критическими замечаниями и комментариями / Замеч. и коммент. Ху Ци-вана и Тань Гуан-гуан). Чэнду, 1986. С. 232). В данном фрагменте речь, видимо, идет о том, чтобы нанять несколько маленьких принадлежащих *дань* лодок и продолжить путешествие в них.

Байши — местность к северо-востоку от Хэпу. Славилась горами, вершины которых были совершенно белыми, откуда и название: «Белый камень».

Сюйвэнь — совр. уезд Сюйвэньсянь в пров. Гуандун.

Сын мой Го — младший сын Су Ши Су Го (蘇過, 1072–1124, второе имя Шу-дан 叔黨). Его прозвали Сяо-по 小坡 (тогда как литературный псевдоним его отца был Дун-по 東坡), а сам он взял себе псевдоним Сечуань цзюйши 斜川居士. Служил главным образом в провинциях. Преданно сопровождал отца во время опалы от одного места службы к другому. Прекрасный каллиграф и художник, литератор.

«Шу», «И» и «Лунь» — имеются в виду «Дун-по и чжуань» (東坡易傳 «Толкование Дун-по на „И [цзин]“»), сочинение, которое начал еще отец Су Ши, но закончить не успел и наказал сыну довести до конца, а также «Дун-по лунь юй шо» (東坡論語說 «Рассуждения Дун-по

о „Лунь юе“») и «Дун-по шу чжуань» (東坡書傳 «Толкование Дун-по на „Шу[цзин]“»), вышедшие из-под кисти Су Ши.

Третий год... Юань-фу — 1100 г.

Отринувший мир посещает Чжэдун

Приехав в Ханчжоу, отправились в Лунцзин — поклониться статуе Бянь-цая. Сделал там приношение — чай *миюньтуань*.

В Лунцзине, у подножия Гушани, есть пещера, и перед ней бьет ключ Люицюань. Вода в нем чистая и сладкая. [Каждый] должен обязательно побывать здесь и выпить чашку [той воды].

На озере — монастырь Шоуюань, там растут огромные бамбуки; а в стороне — монастырь Чжигоюань, и там обязательно надо дойти до ключа Цаньляоцюань; вода сладкая, ледяная, необычайная. [Каждый] должен обязательно побывать здесь и выпить чашку [той воды].

Еще мы посетили место, где некогда жил главный наставник Закона Цаньляо-цзы, навестили монаха Иня и повздыхали о былом.

Гора, [на которой стоит] Гаофэнта, что за храмом Линъиньсы, — до нее пять *ли*, и наверху живет буддийский монах. Лет тридцать уж он вниз не спускался, и неизвестно, жив ли, нет. Надо будет туда наведаться.

Примечания

Чжэдун — восточная часть сунской пров. Лянчжэлу с административным центром в Ханчжоу. В 997 г. императорским двором была предпринята территориально-административная реформа, в процессе которой страна была разделена на пятнадцать провинций *лу* 路. Лянчжэлу занимала территорию совр. пров. Чжэцзян, а также Шанхая и область Маошани и Чантанху совр. пров. Цзянсу. В 1076 г. эта провинция была поделена на две самостоятельные административные единицы, Чжэдун и Чжэси, но на следующий год восстановили прежнее положение. В начале правления Южной Сун (1127–1279) Лянчжэлу вновь была разделена на Чжэдун и Чжэси.

Лунцзин — «Драконов колодец», местечко в горах близ г. Ханчжоу, к юго-западу от озера Сиху, одна из местных достопримечательностей. Известен со времен Троецарствия (220–280). Славится не замерзающими круглый год ключами. Неподалеку расположена деревня Лунцзинцунь, где выращивается чай одноименного сорта, а также расположен буддийский монастырь Лунцзинсы. В 1091 г. Су Ши вместе со своими приятелями Цянь Се (錢勰, 1034–1097, незадолго до этого управлял Кайфэном), Цзян Гун-чжэ (江公著, XI в.) и Лю Юном (劉雍, XI в.) путешествовал по окрестностям Сиху, и в частности по Лунцзину; в данном фрагменте речь идет именно об этом эпизоде биографии поэта.

Бянь-цай 辯才 — имеется в виду буддийский наставник (наставник Закона 法師) Юаньцзин (元淨, 1011–1091), который некогда был настоятелем в монастыре Тяньчжусы, а потом удалился от мира и стал жить в Лунцзине в уединении. Там и умер. Кисти Су Ши принадлежит «Молитвенное обращение к лунцзинскому Бянь-цаю».

Миюньтуань 密雲團 — сорт производившегося в Фуцзяни плиточного чая, весьма ценился знатоками. Источники доносят до нас сведения о чаях, особенно прославившихся во времена сунской династии: «Самый дорогой сорт чая — лунфэнский! Его называют *туаньча*. Восемь плиток весят один *цзинь*... Цена достигала двух *лянов* золотом! Но этот чай не достать, даже если есть золото», — писал Оуян Сю (цит. по: *Алимов И.А.* Вслед за кистью. С. 111).

Люицюань — ключ на юго-западном склоне горы Гушань, что у озера Сиху. В свое время, когда Оуян Сю был в Ханчжоу, он свел близкую дружбу с одним буддийским монахом, и Су Ши позднее, в 1089 г., приехав управлять Ханчжоу, в память об Оуян Сю назвал ключ, который бил за залом, где проповедовал тот монах, «Люицюань», т.е. «Ключ Шесть „один“». Известно, что литературный псевдоним Оуян Сю был «Лю-и», «Шесть „один“», и смысл его

Оуян Сю объяснял так: «Некий гость спросил: „А что значит Лю-и (六— Шесть „один“)?“ Отшельник отвечал: „В моем доме хранится один *вань* (десять тысяч) цзюаней книг, мною собрана одна тысяча цзюаней записей на камне и бронзе, начиная с трех династий древности (XXI–II вв. до н.э.: Ся, Инь и Чжоу. — *И.А.*), есть одни шахматы, один цинь, и на стол я всегда выставляю один чайник вина“. Гость: „Да, но тут получается всего У-и (Пять „один“)!“ Отшельник отвечал: „А со мной, стариком, встретившим преклонные годы среди этих вещей, разве не будет шесть?“» (*Оуян Сю.* Вэньсюань (Избранное). Пекин, 1985. С. 315).

На озере — т.е. на озере Сиху.

Цаньляо-цзы 參寥子 — литературный псевдоним сунского буддийского монаха-поэта Дао-цяня (道潛, 1043 — после 1111). Когда Су Ши управлял Ханчжоу, он прочитал стихи Дао-цяня и определил его в монастырь Чжигоюань. Кстати, вышеупомянутый ключ Цаньляоцюань был назван Су Ши в честь этого монаха.

Монах Инь — буддийский монах Фа-сянь 法顯, ученик и последователь Дао-цяня, составивший его собрание сочинений. Был дружен с Су Ши и с Цинь Гуанем (秦觀, 1049–1100).

Гаофэнта — пагода, расположенная на пике горы Улиньшань за храмом Линъиньсы; была построена при династии Тан (618–907). Собственно, название это можно перевести как «Пагода на высоком пике».

Запись о прогулке в Чэнтянь[сы]

Ночью двенадцатого дня десятого месяца шестого года под девизом правления Юань-фэн я разделся и хотел было лечь спать, как лунный свет, как говорится, вошел в двери. Я тут же в восторге вскочил, жалея, что не с кем разделить эту радость, бросился в храм Чэнтяньсы и стал искать Чжан Хуай-миня. Хуай-минь тоже не спал, и мы вместе вышли в храмовой двор. А во дворе — в водной глади [пруда] — мерцала-сияла еще одна луна, водоросли и травы в ее свете переплелись причудливо-тесно, да еще тень падала от бамбуков и тополей!

Что за ночь без луны! Что за уголок без бамбуков и тополей! О мало-мало таких, как мы, ничтожные, [с Чжаном]!

Примечания

Шестой год... Юань-фэн — 1083 г.

Чэнтяньсы — буддийский храм в городской черте современного города Цюаньчжоу в пров. Фуцзянь. Был заложен и построен во времена Южной Тан, в 957–958 гг., и первоначально назывался Наньчаньсы. В 1007 г. императорский двор даровал храму название «Чэнтяньсы». Когда-то на территории храма располагались семь выстроенных при Сун пагод, а также многочисленные стелы, на которых были высечены стихи известных поэтов прошлого, воспевавшие красоты Чэнтяньсы и окрестностей.

Чжан Хуай-минь (張懷民, XI в.) — сунский чиновник и поэт, второе имя Мэн-дэ 夢得, приятель Су Ши. В то время как раз был в Хуанчжоу.

Гуляя по Шаху

В тридцати *ли* к юго-востоку от Хуанчжоу есть место Шаху («Песчаное озеро»), его еще называют Лошидянь. Я купил там землю и отправился посмотреть новые владения, но в пути захворал.

Я слышал, что Пан Ань-чан (он из Мацяо) — прекрасный лекарь, правда глухой. И я послал за ним.

Хоть Ань-чан и был глух, но умом и сообразительностью превосходил обычных людей. Только поднесешь кисть к бумаге и нескольких иероглифов еще не выве-

дешь, — а Ань-чан уже знает, что ему хотят сказать! С улыбкой я написал: «Я — говорю руками, вы — слышите глазами, оба мы — люди необычные».

Когда болезнь отступила, мы с Ань-чаном вместе отправились в буддийский храм Цинцюаньсы. Храм этот — в двух с небольшим *ли* от городских ворот, близ реки Сишуй; там есть ручей, в котором мыл кисти Ван И-шао, вода в нем очень сладкая, а немного ниже его — ручей Ляньси («Орхидейный»), устремленный к западу. И я сложил такие строки:

Под горой ростки орхидей ручеек омывает неспешно.
Песчаная тропа меж сосен — чистая, без грязи — вьется.
На закате дождинки кап-кап, тихо-тихо струятся.
Кто сказал: невозможно вернуть назад младые годы?
Однако ручей — все так же на запад стремится.
Давайте до седых волос жить тут праздно под иволги крики!

В тот день мы еще выпили вина, а потом повернули домой.

Примечания

Ш а х у — местность на территории совр. пров. Хубэй. Описываемые в этом фрагменте события относятся к 1082 г.

Х у а н ч ж о у — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Хубэй. Административным центром области был город Хуанган — здесь, по-видимому, названный «Хуанчжоу». Су Ши был переведен в Хуанчжоу в 1079 г.

П а н А н ь - ч а н (龐安常, XI в.) — второе имя сунского лекаря Пан Ань-ши 龐安時. Его отец также был известный лекарь. По свидетельствам современников, с юных лет Пан Ань-ши проявил удивительную тягу к знаниям, сосредоточившись на древних медицинских трактатах, и вскоре, вызывая удивление окружающих, мог уже свободно их толковать. Однако незадолго до пятнадцатилетия с Паном случилось несчастье: он оглох. Увечье не остановило Пан Ань-чана — со временем он настолько стал сведущ в медицине, что уже семнадцати-восемнадцати лет прослыл искуснейшим лекарем, исцелившим многих страждущих от тяжких недугов. Современники свидетельствовали, что из каждых десяти пациентов Пан Ань-ши успешно излечивал восемь-девять человек. Желая передать свое искусство потомкам, Пан Ань-чан составил несколько медицинских сочинений, в том числе «Бэнь цао пу и» (本草補遺 «Дополнения к „Бэнь цао ган му“») и др. В другом фрагменте «Дун-по чжи линь» («Пан Ань-чан, на ухо глух») говорится: «Господин Пан Ань-чан из Мацяо — прекрасный лекарь, но глухой. В разговоре с ним нужно писать, тогда только понимает. Я, Дун-по, смеясь, сказал ему: „Мы с вами, господин, люди удивительные. Я говорю руками, а вы слышите глазами — конечно, удивительные!“»

С и ш у й — речка в пров. Хубэй.

В а н И - ш а о — цзиньский поэт и чиновник Ван Си-чжи (王羲之, 303/321—379/386), особенно прославившийся как каллиграф, второе имя — И-шао 逸少. Происходил из знатного рода. В 355 г., сославшись на болезнь, навсегда оставил службу. Мастер почерков *цаошу*, *лишу*, *чжэншу*, *синшу*.

Путешествуя по Байшую, пишу для Го

В двенадцатый день десятой луны первого года под девизом правления Шао-ю я и мой сын Го приехали в монастырь Фоцзиюань — «Следы Будды», что в Байшуе. Омылись в теплых ключах — жарко, горячо! Верно, в их истоках вполне можно варить пищу. Обогнули гору и двинулись на восток, а там, немного на север, — водопад высотой в сотню *жэней*, и в причудливом горном разломе — озерцо, очень глубокое: *чжанов* на пять уходят отвесные камни, невесть сколько до дна. Водопад белый как снег и ревет как гневный гром — и красиво, и боязно. У кромки воды — несколько десятков отпечатков громадной ноги, те самые «следы Будды».

Возвращались мы на закате и на обратном пути видели издали горный пожар, высокое-высокое пламя. Миновали несколько ущелий и вышли наконец к реке. Как раз из-за гор показалась луна. Волны пробегали по речной глади, и в ней отражалось дрожащее красное кольцо луны.

Мы добрались до дома ко второй страже. Сели с Го пить вино, ели маслины, вареные овощи, наперебой говорили об увиденном. Сон ко мне никак не шел, и я сделал эту запись на память для Го.

Старик Дун-по.

Примечания

Б а й ш у й — по всей вероятности, имеется в виду гора Байшуйшань, на территории совр. пров. Гуандун. Она же — Цюаньшань. По поводу тамошних горячих ключей в «Тан цюань цзи» (湯泉記 «Записки о горячих ключах») говорится: «В храме Фоцзиюане, что на Байшуйшань, бьют два ключа. Восточный называют горячим, а западный — снежным. Воды этих двух ключей смешиваются — в восточном такой кипяток, что в его истоке даже палец в воду погрузить невозможно, но западный его разбавляет, и потом уже температура пригодна для купания» (цит. по: *Су Ши*. Дун-по чжи линь (Лес записей Дун-по). Шанхай, 1982. С. 7).

П е р в ы й г о д... Ш а о -ю — 1094 г.

М о н а с т ы р ь Ф о ц з и ю а н ь — буддийский монастырь, которому посвящено стихотворение Су Ши «Скала Фоцзи в Байшуе».

Ж э н ь — древняя мера длины, в разное время один *жэнь* составлял то семь, то восемь *чи*. *Чи* — немногим более тридцати сантиметров.

Ч ж а н — традиционная мера длины, немногим более трех метров.

Пишу ночью в Даньэре

В год *и-мао*, в день *шанъюань*, я был в Даньэре. Несколько старых книжников явились ко мне со словами: «Прелестная луна, изумительная ночь — не хочет ли господин прогуляться?» Я с радостью последовал за ними. Мы вышли за западную стену, заглянули к буддийским монахам, поплутали по узким переулкам — люди и варвары пестро смешались, продавцы вина и мяса кишмя кишат...

Когда я вернулся в скит, пробили уж третью стражу! Ворота были закрыты, и все спали сладким сном, пришлось разбудить. Я поставил посох и рассмеялся — будто, что называется, нашел давно потерянное. Меня спросили, почему я смеюсь, но я ничего не ответил.

А с Хань Туй-чжи — тоже смешно: выйдя на рыбалку и ничего не поймав, он решил уйти рыбачить подальше, не подумав о том, что рыбаку ведь вовсе не обязательно ловить одну только большую рыбу!

Примечания

Д а н ь э р — имеется в виду совр. уезд Даньсянь, находящийся на Хайнане. Ведет свою историю от Западной Хань (206 г. до н.э. — 23 г. н.э.), когда здесь был учрежден военный округ Даньэрцзюнь, позднее преобразованный в область Даньчжоу. В сунское время тут было учреждено воеводство Чанхуацзюнь. Су Ши прибыл сюда в 1097 г.

П е р в ы й г о д *и - м а о* — 1099 г., второй год девиза правления Юань-фу (1098–1100) императора Чжэ-цзуна (на троне 1085–1100).

Д е н ь *ш а н ъ ю а н ь* — пятнадцатый день первой луны, он же праздник фонарей, *юаньсяо*. Появился сравнительно поздно и, по мнению некоторых исследователей, носит следы влияния буддизма (см.: *Крюков М.В.*, *Малявин В.В.*, *Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 199). Непременными атрибутами праздника были масляные фонари, а также пышные народные гулянья, первоначально властями осуждаемые: «В последнее

время в городах собираются толпы народа, гром барабанов оглушает небо, свет факелов ослепляет землю, люди носят маски зверей, мужчины наряжаются в женское платье, певички, шуты и актеры кривляются на все лады, потешают омерзительными выходками, смешат непристойной одеждой... Соперничая в щегольстве, люди проматывают все свои сбережения, разоряются дотла. Все семьи и дети, знатные и подлые, смешиваются вместе, монахи и миряне не различаются» (там же). С VI в. праздник стал государственным, наибольшего расцвета достиг в танское и сунское время: во время праздника при династии Сун, в частности, было разрешено ночное хождение по улицам в течение пяти дней, что в иные дни строжайше возбранялось. Каждая семья считала своим долгом обзавестись фонарем редкой, причудливой формы; во время праздника *юаньсяо* ночи напролет горели тысячи разнообразных фонарей.

Л ю д и и в а р в а р ы — т.е. ханьцы и местное население, туземцы, которых китайцы традиционно называли варварами. Речь о том, что между ханьцами и туземцами не было вражды, а в день праздника они и вовсе веселились вместе.

Т р е т ь я с т р а ж а — время от 11 вечера до часу ночи, т.е. весьма поздно для китайцев, которые обычно рано ложатся и еще раньше встают.

Х а н ь Т у й - ч ж и — знаменитый танский литератор и чиновник, один из «восьми великих авторов эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба дацзя*) Хань Юй (韓愈, 768–824), второе имя — Туйчжи 退之. Один из идеологов так называемого движения «за возврат к стилю древности» (古文運動 *гувэнь юньдун*). «Сторонникам движения за древний стиль было важно отвергнуть манеру *пяньли* 駢麗 — ритмической параллельной прозы. Они полагали, что наилучшую возможность для воплощения высокого строя мыслей и эмоций, рожденных приобщением к дао, дают не проза пяньли и не поэзия, а неритмизованная проза на древнем литературном языке *вэньянь*» (*Е.А. Серебряков.* Свидетельства ума, таланта и знаний // *Алимов И.А., Серебряков Е.А.* Вслед за кистью. С. 66). Хань Юй был также известен непримиримой принципиальностью, часто ставившей его в очень трудное положение, а однажды — и на грань гибели: так, за сочинение «О кости Будды», в котором Хань Юй порицал пышную торжественность, сопровождавшую привоз в столицу империи мощей Будды, император сначала хотел его казнить, но потом заменил казнь на ссылку в отдаленные южные районы, пользующиеся дурной репутацией из-за непривычного для обитателей срединных равнин климата и оттого традиционно считавшиеся гибельными.

В ы й д я н а р ы б а л к у и н и ч е г о н е п о й м а в... — У Хань Юя есть строки, где говорится: «Если вы хотите поймать рыбу, непременно уходите подальше. Разве крупная рыба водится в грязи у самого дома?» — и Су Ши подтрунивает над ним в том смысле, что прелесть рыбалки состоит не в том, чтобы непременно подцепить на крючок крупную добычу. Параллель с описанием праздничной прогулки с местными книжниками очевидна: удовольствие от простых вещей можно получить, всего лишь выйдя за порог дома и погрузившись в кипящую вокруг обычную жизнь; для этого совершенно необязательно ехать в какую-то даль, пусть даже трижды знаменитую и прославленную.

Вспоминаю о Ван Цзы-ли

Когда ваш покорный слуга был в Сюйчжоу, Ван Цзы-ли и Ван Цзы-минь жили на казенных квартирах, и к ним с визитом прибыл шуский житель Чжан Ши-хоу 張師厚[4]. Оба Вана были тогда молоды — вместе мы играли, как говорится, на свирелях и пили вино в сени цветов абрикоса.

На другой год меня перевели служить в Хуанчжоу, и я, сидя за вином, что называется, вдвоем с луною, сложил такие строки:

В прошлом году, когда опадали цветы, я был в Сюйчжоу.
Под луной мы, захмелев, пели — чистой-прекрасной ночью.
Ныне же в Хуанчжоу в одиночестве смотрю, как цветы увядают,
Заперев ворота усадьбы — под ветром, несущим росу.

[4] Здесь и далее я вставляю в текст перевода оригинальные написания фамилий и имен лиц, сведений о которых на данный момент мне разыскать не удалось.

Это я вспомнил былые пирушки с двумя Ванами.

Чжан Ши-хоу — он давно уж умер, а в этом году и Цзы-ли ушел, как говорится, к древним. О, как печально!

Примечания

С ю й ч ж о у — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Хэнань. Су Ши был переведен служить в Сюйчжоу в 1077 г.

В а н Ц з ы - л и — сунский чиновник и поэт Ван Ши (王適, 1055–1089), второе имя — Цзы-ли 子立. Зять Су Чэ (蘇轍, 1039–1112), младшего брата Су Ши. Вместе с братом Ван Юем учился у Су Ши и следовал за учителем даже тогда, когда прочие из боязни попасть в опалу его покидали. Умер в возрасте тридцати пяти лет. Су Ши принадлежит эпитафия на смерть Ван Ши.

В а н Ц з ы - м и н ь — Ван Юй (王遹, XI в.), младший брат Ван Ши, второе имя — Цзы-минь 子敏. Также учился у Су Ши.

Н а д р у г о й г о д — т.е. в 1080 г. Именно в этом году Су Ши приехал служить в область Хуанчжоу (располагалась на территории совр. пров. Хубэй), куда получил назначение в 1079 г.

У ш е л к д р е в н и м — т.е. умер.

Уличные мальчишки слушают рассказ о Троецарствии

Ван Пэн однажды рассказал: «Мальчишки из переулков — совсем бедные, дома шаром покати, я дал им деньги и усадил в круг слушать рассказы о былом. Дошло до дел времен Троецарствия. Как услышали, что Лю Сюань-дэ потерпел поражение, — нахмурились, а некоторые даже заплакали; как услышали, что Цао Цао потерпел поражение, — обрадовались, загомонили. Отсюда видна разница между благородным мужем и низким человеком. И за сто поколений не изменишь!»

Пэн — сын Кая, служил по военной части, был очень сведущ в литературе, в свое время я написал ему эпитафию. Второе имя его — Да-нянь.

Примечания

Т р о е ц а р с т в и е (Саньго) — легендарный период в китайской истории с 220 по 280 г., когда после падения династии Восточная Хань (25–220) территория страны оказалась поделенной между тремя крупными государственными образованиями, называвшимися Вэй (220–265), Шу-Хань (221–263) и У (229–280) и ведшими между собой непрерывные войны. По мотивам событий этого периода было создано много прозаических и поэтических произведений как литературы высокой, так и в простонародных жанрах — в данном фрагменте, видимо, речь идет об уличном сказителе, за умеренную плату рассказывающем истории о Троецарствии.

В а н П э н (王彭, XI в.) — сунский чиновник и эрудит, второе имя — Да-нянь 大年, служил начальником ряда областей. Способный литератор. Интересовался буддийскими сочинениями. Современники отзывались о нем как о человеке обширнейших познаний: не было такой книги, которую Ван бы не прочитал. Особенно Ван Пэн выделял и ценил сочинения Су Ши.

Л ю С ю а н ь - д э — военачальник, основатель и первый император царства Шу-Хань Лю Бэй (劉備, 161–223), второе имя — Сюань-дэ 玄德. На троне — в 221–223 гг. Известен также под храмовым именем Чжао-ле-ди 昭烈帝.

Ц а о Ц а о (曹操, 155–220) — военачальник, политик, поэт и основатель царства Вэй. При династии Хань был министром, но потом захватил последнего ханьского императора. Известен также под храмовым именем У-ди 武帝, посмертно дарованным ему сыном — Цао Пэй (曹丕, 187–226).

В а н К а й (王慨, X в.) — сунский чиновник и военачальник, второе имя — Шэн-чжи 勝之. Официальная его биография содержится в 255-й цзюани сунской династийной истории.

Запись о трех правилах продления жизни

Отшельник Дун-по начиная с нынешнего дня и впредь пьет не более одной чаши [вина] и ест не более одного мясного [блюда]. Если [отшельник] зовет гостей на роскошное угощение, то может превысить [эту норму] в три раза. Меньше — можно, больше — нет.

Если же кто зовет меня, то пусть хозяин учтет [мое обыкновение] заранее, а кто ему не последует и превысит — все равно [есть и пить более установленного] не буду.

Первое [мое правило] зовется «умиротворенное разделение» — это для пестования счастья; второе зовется «расширение желудка» — это для пестования пневмы-*ци*; третье зовется «уменьшение расходов» — это для пестования достатка.

В восьмую луну третьего года под девизом правления Юань-фу.

Примечание

Третий год... Юань-фу — 1100 г.

О лечении глаз и зубов

В такой-то год и такой-то день мы с Оуян Шу-би, Чао У-цзю и Чжан Вэнь-цянем вместе были у буддийского алтаря принятия пострига. У меня утомились глаза — болели и темнело во взоре, и я несколько раз промывал их горячей водой. Вэнь-шань сказал:

— Глаза не терпят промывания. Коли они болят, надо их беречь. А если зубы болят, надо их трудить. Тут все по-разному. Лечить глаза надо так, как управляют народом, а лечить зубы надо так, как управляют войсками. Управлять народом надо так, как Цао Цань управлял Ци, а управлять войсками надо так, как Шан Ян управлял Цинь.

Я нашел это очень глубокомысленным и поспешил записать.

Примечания

Оуян Шу-би — сунский чиновник Оуян Фэй (歐陽棐, 1047–1113), второе имя — Шу-би 叔弼. Третий сын великого сунского литератора Оуян Сю (歐陽修, 1007–1072), младший брат Оуян Фа (歐陽發, 1040–1085). Официальная биография Оуян Фэя содержится в 319-й цзюани сунской династийной истории.

Чао У-цзю — сунский чиновник, поэт, каллиграф и художник Чао Пу-чжи (晁樸之, 1053–1110), второе имя — У-цзю 無咎. Литературные псевдонимы — Цзи-бэй 濟北, Дуанью-цзы 端友子, Гуйлай-цзы 歸來子. Уже в юности проявил недюжинные таланты. Семнадцати лет от роду он вместе с отцом приехал в Ханчжоу, куда тот был назначен служить, встретился с Су Ши, и последний отозвался о его стихах с большим одобрением («Теперь я могу запереть в ящик мою кисть!»). В 1079 г. на экзамене на степень *цзиньши* прошел первым по списку. Служил при дворе и в провинциях. Вместе с поэтами Хуан Тин-цзянем (黃庭堅, 1045–1105), Чжан Лэем (張耒, 1054–1114) и Цинь Гуанем (秦觀, 1049–1100) образовал сообщество «Су мэнь сы сюэши» 蘇門四學士 — «Четверо ученых мужей у ворот Су». Известен также как автор бессюжетной прозы, например записок (記 *цзи*), и в этом смысле его иногда сравнивают с прославленным танским литератором Лю Цзун-юанем (柳宗元, 773–819). Официальная биография Чао Пу-чжи содержится в 444-й цзюани сунской династийной истории.

Чжан Вэнь-цянь — сунский чиновник и поэт Чжан Лэй (張耒, 1054–1114), второе имя — Вэнь-цянь 文潛. Литературный псевдоним — Кэ-шань 柯山. Сдал экзамены на степень *цзиньши* в раннем возрасте. В 1086 г. получил первое назначение — сверщика текстов в императорском книгохранилище. Служил при дворе и в провинциях. В его творчестве чувствуется

сильное влияние танских поэтов Бо Цзюй-и (白居易, 772–846) и Чжан Цзи (張籍, 766?–830?). Как чиновник славился неподкупной честностью и жил весьма бедно. Официальная биография Чжан Лэя содержится в 444-й цзюани сунской династийной истории.

Цао Цань (曹參 ? — 190 до н.э.) — сановник и политик времен начала правления Хань. Начинал службу с поста тюремного чиновника. В 209 г. до н.э. принял участие в восстании под знаменами основателя ханьской династии Лю Бана (劉邦, 256–195 до н.э.). После провозглашения Хань был назначен управителем в Ци — на этой должности Цао Цань провел девять лет и полностью умиротворил Ци.

Шан Ян (商鞅, 390–338 до н.э.), изначально Гунсунь Ян 公孫鞅 — знаменитый политик времен Чжаньго. В 359 г. до н.э. был назначен главным советником правителя царства Цинь: Сяо-гун (на троне — в 361–338 гг. до н.э.) поставил перед ним задачу провести реформы, дабы Цинь достигло быстрого усиления и смогло вступить в борьбу за господство с другими царствами. Шан Ян такие реформы разработал и успешно провел. За военные заслуги ему был пожалован титул Шан-цзюня, по которому Гунсунь Ян и стал более всего известен.

Записываю увиденные во сне стихи Цань-ляо о чае

Вчера ночью во сне видел наставника Цань-ляо — он протянул мне стихотворение, я прочитал, а когда проснулся, то и записал. Стихи назывались «Пью чай», и там были две такие строки:

> И *ханьши*, и *цинмин* — уж давно миновали.
> Каменные колодцы и костры из тополя — разом обновились.

Во сне я спросил:

— Огонь — он действительно [каждый раз] новый. Но колодцы-то как могут обновиться?

— Обычай велит чистить колодцы в *цинмин*, — был ответ.

Достойные стихи. Потому и записываю.

Примечания

Ханьши, *цинмин* — крупнейшие весенние праздники, по европейскому календарю приходящиеся на начало апреля. *Ханьши* (праздник «холодной пищи») восходит к древнему обычаю обновления огня; в это время на три дня в очагах гасили огонь и питались заранее приготовленными лепешками, молочными продуктами, рыбой. Символом этого праздника была ива: ее ветвями украшали двери домов и паланкины. *Цинмин* же, или праздник «чистого света», следовал непосредственно за *ханьши* и с течением времени практически слился с ним в единое целое. *Цинмин*, зародившийся не ранее III в., был в первую очередь днем поминовения усопших: в этот день китайцы всей семьей приходили на могилы предков, убирали их, возжигали благовония, совершали жертвоприношения.

Сон о южном павильоне

На одиннадцатый день восьмой луны восьмого года под девизом правления Юаньюю я собрался ко двору, но было еще рано, и я прилег прямо в одежде — и мне приснилось, что я вернулся домой, прошел через сад, поднялся в южный павильон и уселся там. Я увидел каких-то людей — они бродили у земляной насыпи вокруг маленького пруда. Выкопали из земли пару корневищ тростника и с удовольствием стали есть... Я взял кисть и сложил несколько строк, и там были такие: «В южном павильоне сижу, перед глазами шелестят бамбуков сотни, несколько тысяч диких птиц кричат».

А когда проснулся — на сердце тревожно, словно потерял что-то. Ведь южный павильон — именно его покойный господин назвал «Лайфэн» («Куда приходит ветер»)!

Примечания

Восьмой год... Юань-ю — 1094 г.

Покойный господин — имеется в виду Су Сюнь (蘇洵, 1009–1066), великий сунский литератор и конфуцианский философ, отец Су Ши. В 1046 г., когда Су Ши было одиннадцать лет, в их доме был южный павильон, и именно там юный поэт предавался учению; а на следующий год Су Сюнь вернулся домой из странствий и переименовал павильон в Лайфэн.

Пишу про Ли Янь-лао

Ли Янь-лао 李嚴老 с Южного пика был изряден поспать. Все уже насытились и играют в шахматы, а Янь-лао все давит изголовье. Уж несколько партий закончат, только тогда он перевернется и спросит: «Это которая партия?» Дун-по как-то сказал ему: «У Янь-лао столик о четырех ножках для шахмат специальный: все клетки там черного цвета. Из былых он с Бянь Шао может поспорить, из недавних он лишь Чэнь Туаню дорогу уступит. Во все времена были и проигрыши и выигрыши, но все они чем-то да отличаются!»

У господина Ояна есть такие строки:

> В холоде ночи звук флейты плывет — луна над тысячей гор.
> Во мраке дороги заблудился человек — среди сотен цветов.
> Сидя за шахматами и не заметил, как пролетели века.
> Иссякло вино — что поделать! А бродяга о доме грустит.

Как похоже!

Примечания

Южный пик — одна из пяти священных гор, Хэншань.

Бянь Шао 邊韶 — восточноханьский литератор и наставник, второе имя — Сяо-сянь 孝先. У него было не только несколько сотен учеников, но еще и неистребимая привычка подолгу спать днем. Ученики подтрунивали над Бянь Шао, а он отвечал, что видит одни и те же сны с Чжоу-гуном, а мыслями совпадает с Конфуцием. Подробнее о Бянь Шао см. в 80-й цзюани «Хоу Хань шу» («История Поздней Хань»).

Чэнь Туань (陳摶, ?–989) — сунский даос-отшельник, второе имя — Ту-нань 圖南. Большой знаток «И цзина» и философ, отдельные положения учения которого воспринял Чжоу Дунь-и (周敦頤, 1017–1073). Не выдержав экзамена на право занятия чиновничьей должности, отбросил мысли о службе, ушел от мира и зажил отшельником на горе Уданшань, где занимался самосовершенствованием более двадцати лет, после чего переселился на гору Хуашань. Про Чэня рассказывали, что он частенько не вставал из постели более сотни дней. Сунский император Тай-цзун (на троне — 976–997 гг.) очень ценил Чэнь Туаня и пожаловал ему прозвание Си-и сяньшэн 希夷先生. Официальная биография Чэня содержится в 457-й цзюани сунской династийной истории.

Очевидно, Су Ши слегка подтрунивает над Ли Янь-лао, чье имя, кстати, вполне подходит для даосского отшельника, человека независимого и со странностями.

Господин Оуян — т.е. Оуян Сю. Стихотворение называется «Пишу во сне». Оуян Сю (歐陽修, 1007–1072, второе имя — Юн-шу 永叔, посмертное имя — Вэнь-чжун 文忠, литературные псевдонимы — Цзуй-вэн 醉翁 и Лю-и цзюйши 六一居士) — сунский чиновник, политик, историк, литератор и поэт, один из «восьми великих литераторов эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба да цзя*), к которым относят и самого Су Ши, и его отца Су Сюня. Рано осиротел, семья бедствовала, и все же Оуян Сю, с самых юных лет отличавшийся большими способностями и тягой к знаниям, под руководством матери, женщины умной и образованной, выучился гра-

моте, выводя иероглифы палочкой на песке (в доме не было достаточно средств, чтобы в нужном количестве купить бумагу, тушь и кисти). Благодаря этому в 1030 г. Оуян Сю успешно выдержал высшие государственные экзамены и стал служить. Появившись в 1034 г. при дворе, Оуян Сю тут же с увлечением включился в политическую жизнь — и вскоре оказался в ссылке в Илине (совр. пров. Хубэй). Проведя несколько лет вне столицы и на собственном опыте узнав, чем живет страна, возвращенный в 1043 г. ко двору Оуян Сю развил бурную деятельность — помогал реформаторам, в результате чего по сфабрикованному обвинению вновь был выслан, на сей раз в Чучжоу (совр. пров. Аньхой), где взял литературный псевдоним Цзуй-вэн (Пьяный старец). Карьера Оуян Сю и далее изобиловала взлетами и падениями: он был членом придворной академии Ханьлиньюань, составлял танскую династийную историю, ездил с посольством к киданям, был главным экзаменатором, а также управлял областями в провинциях. Известен как непримиримый противник реформ Ван Ань-ши. В области изящной словесности наследие Оуян Сю велико и разнообразно: это и исторические сочинения, и многочисленная бессюжетная проза, и стихи разных жанров (особенного успеха он достиг в семисловных стихах древней формы). Его имя тесно связано с так называемым движением за возврат к стилю древних, которое в танское время возглавлялось известными литераторами Хань Юем и Лю Цзун-юанем. Автор первого произведения в новом жанре — *шихуа* (рассуждения о стихах). В сунской династийной истории в 319-й цзюани есть его официальная биография.

Записываю слова Лю-и

Недавно Сунь Синь-лао познакомился с господином Оуян Вэнь-чжуном и, когда однажды они гуляли, спросил его о литературе.

— Нет никакого другого способа, кроме как трудолюбиво читать книги и творить, — был ответ. — Так обретешь мастерство. А ныне люди брезгуют много писать, да к тому же ленятся читать и, чуть какое сочинение появится, просят тех, кто поумнее, растолковать — этак мало кто совершенства достигнет. Ведь, если занедужишь, вовсе не обязательно просить других рассмотреть твои болячки, нужно стараться самому увидеть их!

В этих словах господин поведал [Сунь Синь-лао] о своем личном опыте; тем слова ценнее.

Примечания

Сунь Синь-лао — сунский чиновник и книжник Сунь Цзюэ (孫覺, 1028–1090), второе имя — Синь-лао 莘老. В 1049 г. сдал экзамен на степень *цзиньши*. Служил сверщиком текстов, уездным секретарем, цензором. Выступил против реформ Ван Ань-ши и был выслан служить в провинцию. Знаток канонической книги «Чунь цю» («Вёсны и осени»). Официальная биография Сунь Цзюэ содержится в 344-й цзюани сунской династийной истории.

Оуян Вэнь-чжун — т.е. Оуян Сю, посмертное имя которого было Вэнь-чжун. Лю-и — его же литературный псевдоним.

Мой одногодок Ма Мэн-дэ

Ваш покорный слуга и Ма Мэн-дэ родились в один год и в один месяц, но я старше Ма на восемь дней. Среди тех, кто родился в этом году, нет ни богатых, ни знатных, а уж я и Мэн-дэ и вовсе самые распоследние бедняки. Ну а если взять только меня и его, думаю, Мэн-дэ все же, что называется, нас возглавит.

Примечания

Ма Мэн-дэ 馬夢得 — один из последователей Су Ши. Второе имя — Чжэн-цин 正卿.

Что называется, нас возглавит — т.е. из них двоих именно Ма Мэн-дэ самый бедный и несчастный.

Жизнь человека — предопределена

Я ничего не ищу в мире! Все, что мне нужно, — лишь клочок земли в два *циня*, чтобы можно было сварить кашу, а то, к чему я стремился, — этого все равно не достичь. Неужели выбранный мною путь столь труден, что его невозможно пройти? Да, ведь жизнь человека предопределена, и сытости, так же как и успеха, славы, богатства и знатности, — всего этого попросту не добьешься.

Прощаюсь с Цзы-каем

Цзы-кай собрался в Хэбэй, и мы вместе добрались до переправы. За день до наступления зимы ему пришел всемилостивейший указ, и сразу после праздников Цзы-каю следовало выезжать. Ваш покорный слуга пришел поздравить его с праздником, а оказалось — надобно расставаться. Мы задержались за вином, выпили несколько чаш и от огорчения вконец опьянели. На столике я обнаружил лист этой прекрасной бумаги и набросал поспешные записки. Когда Цзы-кай вернется с севера — опять настанет весна! Он выставит мне вина, креветок, фруктов — уж тогда я снова выпью с вами, господин!

Примечания

Цзы-кай — сунский чиновник и историк Цзэн Чжао (曾肇, 1047–1107), второе имя — Цзы-кай 子開. Младший брат сунского вельможи Цзэн Бу (曾布, 1036–1107). Сызмала усердно учился. Вскоре после успешной сдачи экзаменов на степень *цзиньши* (в 1067 г.) был назначен сверщиком текстов в одно из дворцовых книгохранилищ, а также лектором в столичное училище Гоцзыцзянь; принимал участие в составлении официальной хроники правления императоров Жэнь-цзуна и Ин-цзуна; служил в Исторической палате, потом занимал ряд постов министерского ранга и был назначен в придворную академию Ханьлиньюань. В 319-й цзюани сунской династийной истории есть его официальная биография.

Пришел всемилостивейший указ — имеется в виду указ о назначении на новое место службы.

Прощаюсь с Ван Цзы-чжи

На третий день десятого месяца первого года под девизом правления Шао-шэн я прибыл в Хуэйчжоу. Остановился в беседке Сунфэнтин, что у буддийского храма Цзяюсы, — сюда, как говорится, приткнулись мои посох и туфли, а птицы и звери, что называется, [со мной] на короткой ноге.

На другой год я переселился в походную гостиницу близ реки, где прелестный вид — издали-далеко, как с высокой башни. Я забыл о печали мрачных ущелий, не вспоминал более об испытанных там радостях и горестях — что еще может удивить к югу от гор и к северу от реки?

Ван Юань 王原, второе имя — Цзы-чжи 子直, цяньчжоуский отшельник, что живет в Хэтяне, не смущаясь дальностью расстояния, навестил меня здесь, остался на семь десятков дней, а потом убыл.

Писал отшельник Дун-по.

Примечания

Первый год... Шао-шэн — 1094 г.

Хуэйчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Гуандун.

Сюда, как говорится... на короткой ноге — образно о том, что эти места много раз исхожены, очень хорошо известны Су Ши.

Цяньчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Цзянси.

Слова старика из Танцуня

Ли Цзы-юнь, *цзиньши* из Даньэра, рассказывал: в пятнадцати с небольшим *ли* от города в деревне Танцунь жил старик, уже за семьдесят лет, и звали его Юнь-цун 允從, и вот он однажды спросил Цзы-юня: «За какие обиды *цзайсян* тиранит нас [заемными] деньгами на ранние всходы? Это что, властям выгодно?» Цзы-юнь отвечал: «Власти сожалеют, что у народа разный достаток: есть бедные, а есть богатые. Богатые постоянно преумножают свое достояние, бедные же вынуждены занимать и не могут отдать. Вот для того и принят такой закон, чтобы уравнять всех». Юнь-цун засмеялся: «Бедных и богатых не уравнять! С древности так повелось — если уж великое Небо не смогло, неужели же вы сможете?! Бедные и богатые в народе — это как с утварью: бывает толстостенная, бывает тонкостенная. И вот вы хотите отполировать толстостенную, чтобы уравнять с тонкостенной, — скорее уж в тонкой дырка образуется, чем с толстостенной что получится!»

На третий год под девизом правления Юань-фу приезжал ко мне Цзы-юнь и рассказал эту историю. Согбенный под грузом хвороста может судить о делах правления — это не про таких ли, как Юнь-цун, сказано?

Примечания

Ли Цзы-юнь 黎子雲 — сунский книжник из Даньэра. Он и его младший брат жили в бедности, но усердно учились и в результате стали весьма образованными людьми. У жилища Ли, на берегу речушки, были живописные заросли бамбука, и Су Ши, будучи в Даньэре, часто навещал братьев, чтобы полюбоваться местными пейзажами. Су Ши относился к Ли с глубоким уважением; они часто пировали вместе. Про то, что Ли Цзы-юнь выдержал экзамен на степень *цзиньши*, нам ничего не известно; остается поверить Су Ши на слово.

Цзайсян — первый министр. Здесь речь идет о сунском чиновнике и реформаторе Ван Ань-ши (王安石, 1021–1086). В 1069 г. он был назначен на пост первого министра и приступил к осуществлению реформ, одним из пунктов которых были те самые «деньги на ранние всходы» (*цинмаофа* 青茅法) — система выдачи крестьянам правительственными органами ссуд под будущий урожай с фиксированной процентной ставкой в 20% за полугодие. До этого крестьяне часто вынуждены были закладывать помещикам будущий урожай по ставкам, нередко превышавшим сто процентов. На деле, а также благодаря деятельности противников реформ Ван Ань-ши в некоторых местах выходило иначе: ссуды, например, выдавались насильно или, наоборот, выдавались не нуждавшимся, а богачам, и так далее. Впрочем, по-настоящему достоверными данными о том, какие результаты принесла эта реформа, мы в данное время как будто не располагаем. Су Ши был среди непримиримых противников реформ Ван Ань-ши.

Третий год... Юань-фу — 1100 г.

Отшельник Бай-юнь

Чжан Юй из Западного Шу — благородный муж, ушедший от мира. Он путешествовал вместе с моим покойным батюшкой, а жил под горой Миньшань у ручья Байюньси («Ручей белых облаков») и сам себя называл «Отшельник Бай-юнь». По натуре это был человек строгих правил, особенно внимательно относился к словам и поступкам, с людьми сходился трудно — потому и умер в старости, как говорится, в диком захолустье, не гнался за славой подобно некоторым. По случаю оказавшись

на Сиху, в одном павильоне я увидел написанные им строки: западают в душу! Я велел храмовым монахам выбить их на камне.

Примечания

Чжан Юй (張愈, XI в.) — сунский отшельник и эрудит, второе имя — Шао-юй 少愚. В юности строил большие планы, много путешествовал в поисках достойных наставников, потом несколько раз безуспешно пытался сдать экзамены на право занимать чиновничью должность. В начале годов под девизом правления Бао-юань (1038–1039) подал трону доклад с рассуждением о пограничных событиях и был назначен на должность сверщика текстов, но вскоре, разочаровавшись в службе, ушел от мира. Пользовался большой популярностью и уважением: Вэнь Янь-бо (文彦博, 1006–1097), будучи назначенным управлять Сычуанью (Шу), даже выстроил у ручья Байюньси специальный скит для Чжан Юя. Императорский двор шесть раз приглашал его приехать в столицу, но Чжан всякий раз отказывался. Его официальная биография есть в 458-й цзюани сунской династийной истории.

Мой покойный батюшка — т.е. Су Сюнь.

В одном павильоне я увидел... — вполне обычное для старого Китая дело: любуясь пейзажем или луною из беседки или же сидя там с друзьями за вином, в порыве вдохновения написать на стене (балке, столбе и т.п.) пришедшее на ум стихотворение.

Изменяю моление Гуаньинь

В «Сутре о Гуаньинь» говорится: «Моления — они подобны яду. Те, кто хочет нанести вред другим, призывают силу Гуаньинь, а потом это к ним же и возвращается». Отшельник Дун-по говорит: Гуаньинь — это милосердие. Ныне, когда люди молятся, призывая силу Гуаньинь, а потом это к ним же и возвращается — так разве это из-за Гуаньинь? Потому переделал текст так: «Моления — они подобны яду. Те, кто хочет нанести вред другим, призывают силу Гуаньинь, но никому через то ничего не бывает».

Примечания

Гуаньинь — Гуаньшиинь 觀世音, «Созерцающий звуки мира», бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания, китайское имя которого является переводом санскритского «Авалокитешвара». Слог *ши* был удален во времена правления танского Тай-цзуна (на троне — 627–649 гг.), поскольку был, согласно обычаю, табуирован как входящий в высочайшее имя (императора звали Ли Ши-минь). В Китае Гуаньинь стал известен с периода Западной Цзинь, когда в 286 г. был выполнен перевод «Лотосовой сутры». Распространение культа продолжилось после появления в 406 г. перевода «Сутры Лотоса Благого Закона» с двадцать пятой главой, повествующей о деяниях Авалокитешвары. Наиболее известная среди *дхарани* (ритуальных текстов) Гуаньинь — «Ом мани падме хум», *дхарани*, обозначающая сострадание и мудрость. К V–VI вв. культ Гуаньинь стал одним из ведущих направлений китайского буддизма: в это время появляется большое количество разных изображений этого бодхисаттвы и широко распространяются связанные с ним тексты. Надо отметить, что примерно с VIII в. Гуаньинь, если так можно выразиться, поменял пол с мужского (ранние изображения Гуаньинь нередко с усами) на женский, что расширило функции бодхисаттвы (богиня-покровительница женщин, материнства, младенцев, чадоподательница) и по популярности вывело ее в первые эшелоны простонародного пантеона.

Читаю сутры

Дун-по ел мясо и читал сутры. Некто сказал:
— Нельзя читать!

Тогда Дун-по прополоскал рот водой.
— Разве можно очиститься чашкой воды!
Дун-по сказал:
— Стыд-позор! А *шэли* смог бы!

Примечание

Ш э л и — буддийский наставник, учитель, достойный быть примером для других (от санскр. acarya).

Записываю историю Ли Жо-чжи

В «Истории Цзинь» в разделе «Биографии знахарей» упоминается некий Син Лин. Родители послали его следить за рисовыми посадками. Бык стал пожирать рис, а Лин смотрел и не прогонял его и, когда бык ушел, убрал испорченные им посевы. Родители страшно разгневались на Лина, но тот сказал: «Каждая тварь хочет есть, вот и бык ел — чего ж его было гнать?» Родители разозлились еще пуще: «Ну пусть так, но зачем тогда ты потом исправил попорченное?!» Лин отвечал: «Рис тоже хочет расти». В его словах был смысл. Не из тех ли Лин, кто познал Дао?

Мать Люй И 吕猗 страдала от паралича — не могла ходить, и так продолжалось уже больше десяти лет, когда Лин взялся лечить ее. Сел в нескольких шагах от матери Люя, смежил веки и застыл в молчании. Прошло совсем немного времени, и Лин сказал: «Помоги госпоже встать». «Но она уже больше десяти лет болеет, — возразил Люй. — Как это вы вдруг приказываете поднять ее?!» — «Ну а мы все же попробуем». Они вдвоем приподняли матушку и поставили, а спустя самое короткое время отпустили — и женщина вновь смогла ходить сама!

Среди приверженцев даосизма есть такие, что пестуют пневму-*ци* и настолько овладевают ею, что могут передать *ци* другому человеку. Вот столичный даос Ли Жо-чжи 李若之 — мог. Он звал это «восполнить *ци*». Мой средний сын Дай в детстве был хилый и много болел, и Жо-чжи, сидя напротив него, «восполнял *ци*»; Дай ощущал, будто в животе у него всходит сверкающее солнце — становилось теплым-тепло. Немудрено: рассказывают, что Жо-чжи однажды у Хуашани встретил удивительного человека, раскрывшего ему секреты дао.

Примечания

С и н Л и н 幸靈 — персонаж, про которого действительно есть такая история, записанная в 95-й цзюани «Цзинь шу» («История [династии] Цзинь»).

С т о л и ч н ы й д а о с — под столицей тут имеется в виду г. Бяньцзин (совр. Кайфэн), бывший северосунской столицей.

М о й с р е д н и й с ы н Д а й — Су Дай 蘇迨, второе имя — Чжун-юй 仲豫. На службе высоких постов не достиг.

Х у а ш а н ь — одна из пяти священных гор Китая, расположена в пров. Шэньси. Старое название — Западный пик. Название «Хуашань», т.е. «Гора Цветок», получила оттого, что считалось, будто издалека ее очертания напоминают бутон. Помимо собственно природных красот на Хуашани много всяких достопримечательностей — храмов, беседок, кумирен.

Запись о даосе Вэнь-чжэне

Даос Сюй Вэнь-чжэнь 徐問真 говорил про себя, что он родом из Вэйчжоу. Без меры пил вино, буйствовал по винным лавкам, мог плевком оживить только что уснув-

шую рыбу. Пальцами колол как иголками, из простой земли изготавливал снадобья — врачевал недуги с поразительным искусством.

Когда господин Оуян Вэнь-чжун управлял Цинчжоу, Вэнь-чжэнь приехал туда, и они проводили время в прогулках — и так продолжалось долго, пока [даос] не испросил позволения уйти. А узнав о том, что господин отказался от должности, вновь прибыл в Жунань. Господин устроил его жить за казенный счет, а за хозяина, как говорится, положил быть Бо-хэ и его братьям.

В то время господин страдал от болезни ног — они как-то странно искривились, и ни один лекарь не мог дать облегчения. Вэнь-чжэнь научил господина, как разгонять пневму-*ци* и кровь — сверху и до самого низа, господин последовал его совету — болезнь быстро прошла!

И вдруг, в один прекрасный день, [Вэнь-чжэнь] весьма решительно собрался уходить. Господин стал уговаривать его остаться — ни в какую!

— Мы с вами, господин, вместе гуляли — в этом мой проступок. Никак не могу больше оставаться с вами! — сказал даос.

Господин послал людей проводить его — и действительно, по обеим сторонам дороги стояли люди в железных шапках и с железными посохами, ростом в восемь *чи* с лишним: ждали Вэнь-чжэня.

Вэнь-чжэнь [и эти люди] вышли из города, и тут даос попросил деревенского мальчугана понести его короб со снадобьями. Через несколько *ли* мальчик стал проситься домой, и Вэнь-чжэнь вытащил из волос тыкву-горлянку, маленькую, размером в жужуб, три раза сжал ее в ладони — потекло вино, нацедил себе и мальчику по полной пригоршне. Мальчик выпил — прекрасное вино!

С тех пор никто больше не слышал о [Вэнь-чжэне], жив ли он, умер ли. А у того мальчика стали буйно расти волосы, но что с ним было дальше, тоже неизвестно. Когда я проезжал через Жуинь, господин [Оуян Вэнь-чжун] рассказал мне обо всем этом.

Впоследствии, когда меня сослали в Хуанчжоу, Чжоу Сяо-сунь, начальник тамошнего уезда Хуангансянь, очень маялся ногами, и я, чем черт не шутит, решил передать ему рецепт исцеления Вэнь-чжэня. Через семь дней болезнь пошла на убыль.

На второй день одиннадцатой луны шестого года под девизом правления Юань-ю мы сидели ночью с Шу-би и Цзи-мо, и я рассказал им эту историю — она попрежнему вызывает сильное удивление! Сначала я не хотел ее записывать, но ведь Вэнь-чжэнь — непременно выдающийся человек.

Примечания

В э й ч ж о у — область, располагалась на территории совр. пров. Шаньдун.

Ж у н а н ь — военный округ, располагался на территории совр. пров. Хенань.

З а х о з я и н а п о л о ж и л б ы т ь Б о - х э и е г о б р а т ь я м... — т.е. Оуян Сю распорядился, чтобы его сыновья заботились о госте, как положено хозяевам. Бо-хэ — Оуян Фа (歐陽發, 1040–1085), второе имя — Бо-хэ 伯和, старший сын Оуян Сю. В юные годы проявил рвение в науках и учился у известного наставника того времени Ху Юаня (胡瑗, 993–1059). Службу начал с должности уездного секретаря. Оуян Сю считал его своим достойным продолжателем и очень горевал, когда Бо-хэ умер в возрасте сорока шести лет. См. также официальную биографию в 319-й цзюани сунской династийной истории.

Ж у и н ь — уезд, располагался на территории совр. пров. Аньхой.

Ш е с т о й г о д... Ю а н ь - ю — 1091 г.

Ш у - б и и Ц з и - м о — Оуян Фэй (歐陽棐, 1047–1113), второе имя — Шу-би 叔弼 (чиновник и выдающийся историк, служил при дворе и в провинциях), третий сын Оуян Сю, и Оуян Бань 歐陽辦, второй сын Оуян Сю, второе имя — Цзи-мо 季默. См. также официальную биографию Оуян Сю в 319-й цзюани сунской династийной истории.

Запись о встрече с удивительным на горе Лофушань

Некий чиновник путешествовал по Лофушани — от даосского скита Дусюйгуань к Чаншоу — и по дороге вдруг увидел несколько десятков келий, и на пороге одной сидел даос. При виде процессии он не встал, и наш чиновник в гневе послал людей вразумить его. Но как только посланные подошли ближе — и постройки, и даос растаяли в воздухе!

Известно, что гора Лофушань — место необычное, и здесь, похоже, проходит граница с [миром] удивительным. Людям, что всю жизнь посвятили очищению, и то не всем дано ее видеть, а этот чиновник — кто он такой, что сподобился? Да как еще чиновник, увидев, что даос не встал, мог гневаться? Был столь непочтителен, но видеть был удостоен — это непременно карма прошлой жизни.

Примечания

Лофушань — знаменитая и священная для даосов гора в пров. Гуандун, недалеко от Гуанчжоу, одна из десяти наиболее почитаемых гор Китая. Здесь, в частности, с 326 по 334 г. жил и работал знаменитый философ и алхимик Гэ Хун (葛洪, 283/84–343), автор трактата «Баопу-цзы» 抱朴子. До сих пор тут можно видеть очаг, в котором Гэ Хун выплавлял пилюли бессмертия. В даосской «горной» иерархии Лофушань числится как «тридцать вторая счастливая земля», на ней также находятся «седьмые пещерные небеса» (извилистая пещера с двумя входами, в которой, по преданию, адептам являются даосские божества). На Лофушани есть и буддийские храмы, всего пять.

Дусюйгуань — один из четырех кабинетов, которые Гэ Хун выстроил на Лофушани и где предавался алхимическим опытам; был построен между 326 и 334 гг., первоначально назывался просто Дусюй, при Восточной Цзинь по распоряжению императорского двора здесь была устроена кумирня Гэ Хуна, а позднее основан скит. В 1087 г. сунский двор даровал скиту название «Чжунсюйгуань».

Дун-по становится бессмертным

В те дни, когда меня сослали служить в Хуанчжоу, Цзэн Цзы-гу как раз жил в трауре в Линьчуани — и там умер. Кто-то распустил слух, что я и Цзы-гу опочили в один день — совсем как это было с Ли Чан-цзи, которому прислал вызов Верховный владыка.

Несколько позднее эти разговоры дошли и до покойного императора, и он стал расспрашивать Пу Цзун-мэна (он был из Шу), а потом долго вздыхал в сожалении.

А вот теперь меня перевели служить на Хайнань, и снова пошли слухи, что-де я обрел Дао — сел в маленькую лодочку, уплыл в море и не вернулся. Вся столица об этом говорила, про то мне сын в письме рассказал. Недавно приехал человек из Хуанчжоу и рассказал, что тамошний начальник области Хэ Шу 何述 говорит, будто я уехал в Даньэр и там в один прекрасный день исчез, только одна пустая даосская одежа осталась — ясно, что я, как говорится, стал гостем Верховного!

За свою жизнь я столько слышал разговоров [о себе] — множество! Видно, в этом мы с Хань Туй-чжи похожи. Судьба моя, как говорится, среди звезд, а тело бренное — в обители святой. Ведь есть же у [Туй-чжи] стихи: «Жизни моей счастливая пора расположением луны, созвездий определена». И еще: «Не совершил прекрасного, чтобы быть на слуху, не сделал и дурного, чтобы о том судачили». Так и обо мне злословят: то ли я умер, то ли вознесся к бессмертным — ясно, что слова Туй-чжи вовсе не пустые!

Примечания

Когда меня сослали служить в Хуанчжоу... — это случилось в 1080 г.

Цзэн Цзы-гу — сунский сановник и литератор, один из «восьми великих авторов эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба дацзя*) Цзэн Гун (曾鞏, 1019–1083), второе имя — Цзы-гу 子固. С юных лет он проявил себя талантливым литератором, в 1057 г. стал *цзиньши*. Управлял рядом областей в разных частях Китая, как правитель отличался вниманием к нуждам народа. В 1081 г. был вызван ко двору для редактирования династийных историй Пяти Династий, но вскоре оставил службу. Официальная его биография содержится в 319-й цзюани сунской династийной истории.

Линьчуань — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Цзянси. Цзэн Гун был родом из Линьчуани.

Ли Чан-цзи — танский поэт Ли Хэ (李賀, 790–816), второе имя которого было Чан-цзи 長吉. Дальний родственник танского императорского рода. Умер в возрасте двадцати семи лет. С его смертью связана легенда: к Ли Хэ якобы явился небесный посланец и вручил ему бумагу, в которой говорилось, что Верховный владыка закончил строительство Терема белого нефрита и теперь срочно вызывает к себе, на небо, поэта Ли Хэ, дабы он сложил для этого терема парные надписи. Тут Ли Хэ и умер, т.е. вознесся в небесные чертоги.

Покойный император — имеется в виду император Шэнь-цзун (на троне 1046–1085), умерший в 1085 г.

Пу Цзун-мэн (蒲宗孟, XI в.) — сунский сановник. В 1053 г. выдержал экзамен на степень *цзиньши* и получил первое назначение — придворного сверщика текстов. Позднее стал членом придворной академии Ханьлиньюань, служил в императорском секретариате. Официальная его биография содержится в 328-й цзюани сунской династийной истории. По поводу эпизода с мнимой смертью Су Ши в нескольких сборниках *бицзи* содержатся любопытные сведения. Так, в «Чунь чжу цзи вэнь» (春渚紀聞 «Записи слышанного в Чуньчжу») Хэ Вэя (何薳, 1077–1145) говорится: «Когда господин был в Хуанчжоу, в столице вдруг пышным светом расцвели слухи, что он заболел и скончался. Юй-лин (Шэнь-цзун. — *И.А.*) спросил об этом Пу Цзун-мэна, и Цзун-мэн доложил: „В последнее время действительно поступают слухи такого рода, но как дело обстоит в действительности — неизвестно“. А как раз должны были внести императорскую трапезу, но Юй-лин вздохнул три раза: „Какая утрата!“ — не смог есть и встал в большом расстройстве». Е Мэн-дэ (葉夢得, 1077–1148) в «Би шу лу хуа» (避暑錄話 «Записи бесед во время летней жары») более лаконичен: «У Цзы-чжаня в Хуанчжоу разболелись глаза, он почти месяц не выходил за порог и потому люди стали говорить, что он умер».

Меня перевели служить на Хайнань... — Су Ши получил назначение на Хайнань и прибыл в Даньэр в 1098 г.

Пуе Хуан

Лай Сянь-фа 賴仙乏, простолюдин из Цяньчжоу, рассказывал, что в Ляньчжоу во времена Пяти Династий жил *пуе* Хуан Сунь 黃損. *Пуе* служил при дворе Южной Хань и еще нестарым попросился в отставку. В один прекрасный день он внезапно куда-то исчез — никто не знал, жив ли, умер ли. Сын и внук тогда заказали его портрет и стали служить [как покойному].

Прошло тридцать два года — и [Хуан] вернулся домой. Уселся на возвышении, кликнул домашних. А сына его дома в то время не было, и [к Хуану] вышел внук. Хуан взял кисть и написал на стене:

С тех пор, как ушел я от людей, минуло много лет.
Я возвращаюсь, а в суетном мире все так же мелки дела.
Лишь перед воротами как встарь несет воды река —
Весенний ветер не в силах изменить извечных волн изгиб.

Отбросил кисть и пошел к выходу, не пожелал остаться.
Вернулся сын и стал расспрашивать, как выглядел гость.

— Очень похоже на портрет, что в нашем домашнем храме, — отвечал внук.

Эта история передается у Хуанов из поколения в поколение, а по службе они продвинулись высоко.

Примечания

Пуе — чиновничья должность. Была учреждена еще при Цинь. В сунское время — заместитель руководителя одного из шести департаментов, входивших в состав Управления департаментов Шаншушэн.

Цяньчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Цзянси.

Ляньчжоу — область, была учреждена в 590 г., располагалась на территории совр. пров. Гуандун.

Пять Династий — смутный период китайской истории с 907 по 979 г., известный также как Пять Династий и Десять Царств, когда, после падения династии Тан, Китай распался на несколько независимых государств и на севере последовательно сменили друг друга пять династий (Поздняя Лян, 907–923; Поздняя Тан, 923–936; Поздняя Цзинь, 936–947; Поздняя Хань, 947–951; Поздняя Чжоу, 951–960), а на юге и западе страны существовали так называемые десять царств, самыми крупными среди которых были Южная Тан (терр. совр. пров. Аньхой, Цзянсу и Цзянси), Чу (Хунань), Южная Хань (Гуандун и Гуанси) и У-Юэ (Чжэцзян). Ниже речь идет о Южной Хань (917–971).

Уселся на возвышении — т.е. занял место хозяина, которое располагалось в восточной части помещения.

Домашний храм — специальное ритуальное помещение, где сооружался алтарь с изображениями предков или, что чаще, с их именными табличками. Здесь родственники совершали поклонения предкам, приносили им жертвы.

Запись о душе умершей

Цинь Тай-сюй рассказывал.

Простолюдин из Баоина выдавал дочь замуж и позвал гостей. Когда вино, как говорится, дошло до середины, один из приглашенных встал и вышел за ворота. Хозяин поспешил следом: гость, будто совершенно пьяный, брел прямо к воде, вот-вот свалится! Хозяин подбежал к нему, схватил за плечо.

— Какая-то женщина позвала меня, она читала стихи, — сказал гость. — Там говорилось:

> Прямо под длинным мостом — лотосовая лодочка моя.
> Луна в ущербе, невесомый туман — как славно было б прогуляться!
> Покои мои сплошь все в золоте и яшме — но что с того проку?
> Хочу я, как и в молодые годы, предаться неге развлечений.

И я слепо пошел к ней, не видя, что там вода!

Тут и сам гость уже перестал слышать женщину, [что звала его].

Однажды ночью мы заговорили о душах умерших, и Цань-ляо высоко оценил [эту историю], а я записал ее для забавы.

Примечания

Цинь Тай-су — сунский чиновник и поэт Цинь Гуань (秦觀, 1049–1100), одно из вторых имен которого было Тай-сюй 太虛 (другое — Шао-ю 少游/遊). В 1085 г. выдержал экзамены на степень *цзиньши* и был назначен на должность уездного секретаря. Позднее Су Ши, который очень ценил его стихи, говоря, что у Цинь Гуаня талант Цюй Юаня и Сун Юя, представил его ко двору, и Цинь Гуань получил должность преподавателя в столичном училище Тайсюэ. Официальная биография Цинь Гуаня есть в 444-й цзюани сунской династийной истории.

Баоин — уезд, располагался на территории совр. пров. Цзянсу, севернее г. Янчжоу.

Даос Чжан И-цзянь

Когда в восемь лет я пошел в начальную школу, наставником там был даос Чжан И-цзянь 張易簡. Из сотни соседских ребятишек, [ходивших к нему учиться], даос отличал лишь меня и Чэнь Тай-чу 陳太初. Тай-чу был из Мэйшани, сын колодезных дел мастера. Я подрос, ревностно учился день за днем, и в результате, как говорится, [мое имя] написали на бамбуке на экзаменах *цзиньши*, а Тай-чу стал мелким окружным чиновником.

Позднее, когда меня перевели служить в Хуанчжоу, из Шу приехал мэйшаньский даос Лу Вэй-чжун 陸惟忠 и рассказал, что Тай-чу, что называется, уже освободился от тела!

Когда шуский житель У Ши-дао 吳師道 стал начальником области Ханьчжоу, Тай-чу приехал к нему, в назначенное время попал на прием к Ши-дао и, попросив одежды, еды и денег, потом откланялся. Все, что ему дал [Ши-дао, Тай-чу] без остатка раздал нищим на городском рынке, вернулся, сел под воротами [Ши-дао] и — умер. Ши-дао послал странников вынести его тело на пустырь и там сжечь.

— Да кто такой этот даос, что мы должны целый день тратить, нести его вон куда! — стали ругаться стражники.

Тут Тай-чу легко улыбнулся и открыл глаза.

— Не буду вас затруднять, — сказал он, встал и дошел до моста Цзиньяньцяо, где опять уселся, скрестив ноги, и опочил.

После того как тело сожгли, горожане видели даоса Чэня — далеко-далеко — прогуливающимся в небе по облакам.

Примечания

Мэйшань — Мэйшаньсянь, родной уезд Су Ши, располагался на территории совр. пров. Сычуань.

Написали на бамбуке на экзаменах *цзиньши*... — в 1057 г. Су Ши выдержал экзамены на степень *цзиньши*, пройдя по списку выдержавших вторым. В древнем Китае писали на бамбуковых табличках и продолжали использовать бамбук позднее во всяких торжественных и ритуальных случаях. Здесь — явное иносказание.

Освободился от трупа — т.е. обрел бессмертие — через смерть и воскресение трансформировавшегося в результате алхимических опытов тела. Обычно в могилах даосов, про которых было известно, что они «освободились от трупа», не находили их останков, но исключительно одну пустую одежду.

Ханьчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Сычуань.

По поводу «дополняющих голос»

В мире встречаются, что называется, дополняющие голос — в большинстве всё служанки, жены, люди подлого сословия, а коли [попадаются среди них] дряхлые или больные, то вскоре обязательно умирают. Голоса, которыми они говорят, — это в точности голоса умерших, а еще [такие люди] могут знать людские тайны.

Но все это неправда — разве может душа умершего вселиться в [живого] человека? Вот некогда был один уехавший далеко из дому человек, и он, желая посмотреть, сколь жена его любит, взял золотую шпильку и спрятал в стене, а жене сказать забыл. В пути тот человек заболел, был уже при смерти, и рассказал [о шпильке] своему слуге, а потом смерть отступила. [Но его жена] вдруг услышала раздающийся в пустоте голос — в точности ее муж! «Я умер, — [прозвучали слова.] — А если не веришь, то золотая шпилька там-то и там-то». Жена его поискала [в указанном месте],

нашла шпильку и одела траур. А вскоре муж вернулся — и она сочла его за душу умершего.

Примечание

Дополняющие голос — т.е. люди, в тела которых вселяются души умерших или духи и потом говорят их устами.

Что сказали три старца

Однажды встретились три старца, и некто спросил их про возраст. Один отвечал:

— Сколько мне лет — этого я и сам не помню, но только когда я был юношей, то знался с Паньгу.

Второй отвечал:

— Когда из морей поднимались земли с тутовыми деревьями, я бросил наземь первую счетную бирку. С тех пор те бирки заполнили целых десять комнат.

Третий отвечал:

— Я ел персики и бросил первую косточку к подножию горы Куньлунь. С тех пор [куча косточек от съеденных мною персиков] сравнялась с горой.

А я так рассужу: вот эти три старика — чем они отличаются от поденок, что живут лишь от рассвета и до заката?

Примечания

Паньгу 盤古 — мифический персонаж, в глубокой древности удерживавший небо и землю на достаточном расстоянии друг от друга все то время, которое им понадобилось, для того чтобы стать достаточно прочными и не соединиться вновь в первоначальном хаосе. «Небо и земля пребывали в хаосе, подобном содержимому куриного яйца, тогда-то и родился Паньгу. Спустя восемнадцать тысяч лет начала создаваться вселенная, чистое начало *ян* образовало небо, мутное начало *инь* образовало землю. Паньгу же находился в середине и менял свой облик по девять раз в день. На небе он стал духом, на земле — святым. Небо каждый раз поднималось на один *чжан*, и земля становилась толще на один *чжан*, и Паньгу тоже вырастал на *чжан* в день. Так продолжалось восемнадцать тысяч лет, пока небо не поднялось очень высоко, земля же опустилась очень низко, а Паньгу не вытянулся до огромных размеров. Потому-то земля отстоит от неба на девяносто тысяч *ли*» («Тай-пин юй лань» 太平御覽, цз. 2. Пер. Б.Л. Рифтина).

Куньлунь — мифические горы, расположенные на западе, где живет богиня Сиванму, Владычица Запада, у которой хранится эликсир бессмертия (ибо именно на Куньлунь растет дерево бессмертия), в ее роскошных дворцах обитают святые. Лишь избранные могут попасть на Куньлунь — горы эти очень высоки, первому встречному не открываются.

Даос Эр Чжу выплавляет киноварную пилюлю

На закате жизни даос Эр Чжу поселился в Мэйшани, и оттого жители Шу многое знают о его делах. Сам он рассказывал, что наставник оставил ему такую запись: «Впоследствии найдешь в потоке белый камень и вознесешься ты к бессмертным». И хоть Эр Чжу рассказывал об этом, но сам не знал, о чем идет речь.

Потом он покинул Мэйшань и приехал в Фучжоу: ему полюбилась добываемая там киноварь — хоть и мелкая, вся формой похожая на наконечник стрелы, но зато кристально чистая, без примеси земли и камней. И Эр Чжу перестал заниматься вы-

плавлением пилюли бессмертия. А через несколько лет в местечке Байши, на границе Фучжоу, он вознесся к бессмертным — отсюда видно, что слова наставника-даоса вовсе не пустые! Я неоднократно слышал, как убеленный сединами старейшина рассказывал эту историю, но имени его не записал — такая досада!

В «Бэнь цао» говорится, что киноварь добывают в Фулингу, и Тао Инь-цзюй поясняет, что Фулингу — это Фучжоу. Теперь-то тут уж такой киновари нет, но я слышал от тех, кто хорошо знает Фучжоу, что местные собиратели трав нет-нет да и находят ее. Но ныне особо ценится киноварь из Чэньчжоу и Цзиньчжоу, потому [в Фучжоу] ее ищут мало.

Написал спонтанно, читая «Бэнь цао».

Примечания

Эр Чжу — танский даос Эр Чжу-дун 爾朱洞, прозвище — Гуйу-цзы 歸無子. По легенде познал дао, встретив на дороге во время странствий необычайного человека. После этого осел в Чэнду, где, в частности, на рынке купил кусок киновари за сто двадцать тысяч монет, вызвав удивление и у окружающих, и у властей. Поскольку ему было предсказано, что бессмертным Эр Чжу станет только после того, как добудет «белый камень», постоянно искал на мелководье Янцзы тот самый камень, но — безуспешно, пока наконец, будучи в Фучжоу, не встретил рыбака, который искомый камень ему продал. Тогда-то Эр Чжу и смог закончить составление эликсира бессмертия, чем давно уже занимался. Фамилия рыбака, кстати, была Ши, т.е. «камень».

Фучжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Сычуань.

Байши — тут имеет место небольшая игра слов: наставник говорит даосу о том, что он «найдет в потоке белый камень», где «белый камень» как раз и есть *байши* 白石, то же самое, что и в топониме Байши, откуда Эр Чжу вознесся к бессмертным. То есть наставник заранее знал, где произойдет вознесение.

«Бэнь цао» — имеется в виду анонимное сочинение «Шэнь-нун бэнь цао цзин» (神農本草經 «Трактат Шэнь-нуна о травах») времен Цинь–Хань (221 г. до н.э. — 220 г. н.э.). Первоначальный текст утерян, но в медицинских сочинениях последующих эпох до наших дней сохранились репрезентативные фрагменты.

Тао Инь-цзюй — философ, фармаколог и каллиграф Тао Хун-цзин (陶弘景, 456–536), литературный псевдоним — Хуаян иньцзюй 華陽隱居. Был крайне неравнодушен к даосизму. Ушел от мира, поселился на горе Маошань; на призывы явиться ко двору всегда отвечал отказом, однако же на все существенные события, в коих двору был нужен совет, реагировал письменно, за что и получил прозвание «горный премьер-министр». Собрал все доступные в его время фармакологические сочинения, обобщил, прокомментировал и составил свод «Бэнь цао цзин цзи чжу» («Комментированное собрание трактатов о травах»), куда вошло в общей сложности 730 статей.

Чэньчжоу и Цзиньчжоу — области, располагавшиеся на территории совр. пров. Хунань.

Брошенный в могиле ребенок дышит жабьим духом

Когда Фу Янь-го был в Циншэ, в Хэбэе разразился страшный голод и люди наперебой бежали оттуда. Одна семейная пара с младенцем на руках до такой степени претерпела от бедствия, что стало ясно: всем не выжить — и тогда решили оставить ребенка в пустой могиле слева от дороги.

Когда год спустя они возвращались в родные места, то, проходя мимо могилы, хотели было забрать косточки сына — а мальчик, оказывается, жив! Упитанный, здоровый, совсем как в те времена, когда еще не было голода, — увидел отца с матерью и пополз к ним на четвереньках. [Родители] осмотрели могилу — пусто, лишь в стен-

ке дыра, круглая и ровная, будто крысиный ход. Тут из дыры показалась серая жаба, размером в колесо от телеги, дышит: пых-пых — вылезла в могилу. Стало ясно, что, когда мальчик был в могиле, он все время дышал ее дыханием, оттого, хоть и не ел ничего, и остался здоров. С тех пор [мальчик] по-прежнему ничего не ел, и лет в шесть-семь тело его было белое и гладкое как нефрит.

Взяв мальчика, отец его отправился в столицу, чтобы показать мальчика известному детскому врачевателю Чжан Цзин-куану 張荊筐. Чжан сказал:

— Тварь, что так дышит и может зарываться в землю, вроде огромной змеи-лягушки. Роет землю и оттого не способна есть, а раз не ест — значит, долголетняя. Не иначе как тысячелетняя лягушка! Теперь [вашему сыну] не нужны лекарства, а если он не будет есть и не женится — определенно, когда вырастет, познает Дао!

Отец радостно подхватил мальчика и ушел, и что с ними стало дальше, неизвестно.

Мне эту историю рассказал Чжан — кажется, на шестой год под девизом правления Цзя-ю.

Примечания

Фу Янь-го — сунский сановник Фу Би (富弼, 1004–1083), второе имя — Янь-го 彦國. Неоднократно занимал при дворе посты министерского ранга. До 1055 г. служил в провинциях — был, в частности, начальником ряда областей и генерал-губернатором с особыми полномочиями (*аньфуши*). В 1062 г. за заслуги перед двором Фу Би был пожалован титул Чжэнго-гун. В середине годов под девизом правления Цин-ли (1041–1048) Фу Би был послан служить начальником области Цинчжоу (Хэбэй), где в это время случилось большое наводнение, за которым последовал голод; Фу Би бросил все силы на борьбу с последствиями бедствия и всячески заботился о потерпевших (открыл казенные амбары с зерном, поселил лишившихся крова в казенных домах, а также в буддийских храмах и даосских скитах и пр.; на другой год случился богатый урожай, и Фу Би отправил пострадавших на родину, выдав им достаточно зерна для посевов; согласно статистике того времени, усилиями Фу Би было спасено около полумиллиона человек), и именно об этом периоде его жизни и идет речь в данном фрагменте. Официальная биография Фу Би содержится в 313-й цзюани сунской династийной истории.

Шестой год... Цзя-ю — 1061 г.

Чжумуфо

В уезде Циншэньсянь, что в области Мэйчжоу, у дороги стоит маленькая буддийская кумирня, в простонародье ее называют «Чжумуфо» — «Будда Мать-Свинья». Говорят, сто лет назад именно тут здесь улеглась свиноматка и превратилась в источник, в водах его плескались два карпа, их звали «свинодракончики». Жители Шу считают ту свинью их матерью, а над источником возвели буддийскую кумирню — отсюда и название.

Воды источника струятся по камням и глубиной не более двух *чи*, даже в сильную засуху не пересыхают, а вот два карпа исчезли.

Но я однажды их видел и рассказал об этом Ван Юаню 王愿, старшему брату моей жены. Юань смотрел с глубоким подозрением: решил, что я его обманываю. Я не мог смириться с тем, что Юань мне не верит, привел его к источнику и сказал: «Если я не вру, карпы появятся вновь». И вскоре они появились. Юань страшно перепугался, пал на колени, моля о прощении, и быстро ушел.

Это место, где обитает удивительное. Некий Вэнь Цзи 文及 из Циншэньсяня в поисках лекаря для больного отца ночью проходил мимо того места, и женщина с высокой прической и с *цинем* в руках пригласила его в кумирню. Цзи стал отказываться: отец недужит, никак не могу, но женщина умолила его остаться, а отпустила лишь с рассветом. Не отошел Цзи и нескольких *ли* [от кумирни], как увидел на

обочине убитого разбойниками человека — вид жуткий, тело еще не остыло! А ведь на его месте мог быть сам Цзи.

Источник тот в пяти с небольшим *ли* на юг от селения Шифочжэнь, в двадцати пяти *ли* от Циншэня.

Примечание

Циншэньсянь — уезд, располагался на территории совр. пров. Сычуань (ниже названной «Шу»), в сунское время входил в состав родной области Су Ши — Мэйчжоу.

Дарую титул *гуна* горе Тайбайшань

Когда я служил в Фуфэне — давно, — в один год навалилась страшная засуха, и я спросил одного старика, где в границах области можно совершить моления.

— Гора Тайбайшань — она очень чудотворящая, с древности еще не было ни одного безответного моления, — отвечал тот. — Но вот недавно управлять областью был назначен Сян Чуань-ши, и он пожаловал духу горы титул Цзиминь-хоу. С тех пор моления остаются без ответа, а в чем тут дело — никто не знает.

Я задумался. Взялся листать «Тан хуэй яо», смотрю — а там сказано: «На четырнадцатый год под девизом правления Тянь-бао маг подал на высочайшее имя [доклад], говоря, что в пещере Цзиньсиндун, что на Тайбайшани, есть драгоценные амулеты и волшебные снадобья, и туда послали чиновников и добыли [все это], а духу горы даровали титул Линъин-гуна». После этого я и понял, что же вызвало неудовольствие духа. Доложил начальнику области: надобно послать чиновников для вознесения молитв, и если дух согласится, то следует восстановить титул *гуна*, и тогда-то в области появится вода, словно из откупоренной бутылки. Еще не успели ничего сделать, как поднялся свирепый ветер — знамена и пологи так и замелькали в воздухе, будто наяву явился людям Будда! А потом хлынул сильный дождь — лил три дня напролет, и в том году случился богатый урожай. И я изготовил бамбуковые таблички, на которых подробно описал эту историю, и присвоил [духу горы] титул Минъингуна. Потом еще раз переписал — на бумаге, а бумагу сжег в кумирне [духа горы]. В день совершения жертвоприношений появилась белая мышь длиной в *чи* с лишним — пробежала по уставленному вином и фруктами алтарю, пискнула, но ничего не тронула.

— Это дракон! — сказал сведущий старик.

А был тогда седьмой год под девизом правления Цзя-ю.

Примечания

Когда я служил в Фуфэне... — в 1061 г. Су Ши был переведен на службу в Фэнсянь (здесь названный Фуфэном) на должность *паньгуаня* (помощник начальника ведомства, к обязанностям которого относились разбор дел и вынесение решений).

Тайбайшань — она же Тайишань, гора в провинции Шэньси. Название «Тайбайшань», т.е. «Гора вечной белизны», получила потому, что на ее вершине всегда лежит снег.

Совершить моления — какому-нибудь духу местности, который в силах изменить погодные условия. Обычно такие моления чиновники совершали местному дракону, по представлениям китайцев, жившему в крупном озере или в реке; дракон издавна считался заведующим дождями и грозами и нес прямую ответственность за своевременность осадков. Впрочем, обратиться с молитвой о дожде чиновник, население подведомственной области которого терпело от засухи, мог и к другому местному духу, про которого было известно, что он в состоянии исполнить просимое. Сама же ситуация с подобным обращением к духам мыслилась вполне обыденной и даже естественной, поскольку назначенный Сыном Неба,

т.е. императором, правитель был не только полновластным владыкой людей области, но и ее духов.

Сян Чуань-ши (向傳師, XI в.) — четвертый сын сунского сановника Сян Минь-чжуна (向敏中, 949–1020), первый раз назначенного на министерский пост в 1001 г. Официальная биография Сян Минь-чжуна и его сына есть в 282-й цзюани сунской династийной истории.

«Тан хуэй яо» (唐會要 «Собрание важнейших сведений о [династии] Тан») — сочинение сунского сановника и историка Ван Пу (王溥, 922–982). Компендиум сведений о важнейших танский событиях и установлениях был закончен в 961 г. Основан на двух танских сочинениях — «Хуэй яо» (會要 «Важнейшие сведения») и «Сюй хуэй яо» (續會要 «Продолжение „Важнейших сведений“»). В своем составе насчитывал сто цзюаней. Первоначальный текст был поврежден: до наших дней не дошло четыре цзюани, но в последующее время неизвестный библиофил восполнил недостающее по другим источникам. Ван Пу же принадлежит и «У дай хуэй яо» (五代會要 «Собрание важнейших сведений о Пяти Династиях»), в тридцати цзюанях.

Четырнадцатый год... Тянь-бао — 755 г.

После этого я и понял, что же вызвало неудовольствие духа — дабы это понял и читатель, нужно пояснить, что в старом Китае существовало пять рангов знатности: *гун* 公, *хоу* 侯, *бо* 伯, *цзы* 子 и *нань* 男 (в порядке убывания), и когда духу горы, после того как ему давно, еще в танское время, присвоили ранг *гуна*, недальновидный и, судя по всему, не очень эрудированный Сян Чуань-чжун вдруг даровал более низкий ранг *хоу*, указанный дух имел все основания затаить обиду за незаслуженное понижение знатности: ведь гора Тайбайшань в ранге *гун* была такой чудотворящей!

Что же до полных титулов, упоминаемых в данном фрагменте — Цзиминь-хоу и т.д., — то обычно, когда императорский двор даровал титулы заслуженным сановникам, перед признаком ранга (т.е. *гун*, *хоу* и так далее) шло название земель, кои сановник вместе с титулом получал в кормление (например, Уго-гун, сиречь «*гун* земель У»); в случае же с горой Тайбайшань титулы носят исключительно значимый, смысловой, восхваляющий достоинства горы характер: Цзиминь-хоу — «*Хоу*, облегчающий жизнь народа», Линъин-гун — «Божественно откликающийся гун», Минъин-гун — «*Гун* светлого отклика».

Седьмой год... Цзя-ю — 1062 г.

Сунь Бянь встречает удивительного человека

Среди тех, кто из Пэншани, что в Мэй[чжоу], [сдавал экзамены] на *цзиньши*, был Сун Чоу 宋籌 — некогда он проходил испытания вместе с *цаньчжи чжэнши* Сунь Бянем, [второе имя] — Мэн-дэ.

Они достигли Хуаиня, и тут пошел сильный снег. Небо еще не прояснилось, когда [Сун и Сунь] добрались до подножия горы Хуашань, и там был вестовой холмик, а на нем — табличка с надписью «Маонюйфэн» («Пик волосатой женщины»). У холмика сидела старуха: волосы белее снега, а вид такой, будто ей вовсе не холодно. На дороге — ни души, откуда старуха взялась — непонятно, и на снегу — ни следочка. Сунь и Сун проехали несколько сотен шагов, и Сун первый миновал старуху: подивился ее виду и двинулся дальше, не оглянувшись ни разу. А Сунь остановился, не побрезговал, заговорил, отцепил от седла несколько сотен монет и подарил ей, а потом поспешно нагнал Суна и стал толковать ему, [какая эта старуха удивительная]. Сун изумился, повернул назад, стал искать — пропала без следа!

В том году Сунь прошел на экзаменах третьим по списку, а Сун состарился и умер, так ничего не достигнув.

В Шу многие знают эту историю.

Примечания

Сунь Бянь (孫抃, Мэн-дэ 夢得, 996–1064) — сунский сановник и книжник. Из потомственной семьи конфуцианцев-библиофилов: шесть поколений его предков собирали редкие

книги. В 1030 г. действительно выдержал экзамен на степень *цзиньши*, тогда же взял имя Бянь (первоначальное имя Суня — Гуань 貫), после чего начал успешно служить: был членом придворной академии Ханьлиньюань, членом цензората, а в 1060 г. был назначен на пост *цаньчжи чжэнши* (советник и помощник первого министра). Официальная биография Сунь Бяня есть в 292-й цзюани сунской династийной истории.

Пэншань — современный г. Цзяньчан в Сычуани.

Вестовой холмик — земляное сооружение, с помощью которого в старом Китае вели счет расстояния. Такие холмики насыпались, как правило, через каждые пять *ли*, а через каждые десять *ли* (*ли* — около полукилометра) были двойные вестовые холмики.

Шу — старое название совр. пров. Сычуань.

Искусство продления жизни

С тех пор как я стал служить в столице, до меня во множестве доходили слухи о том, что даосы владеют искусством продления жизни. Такие, как Чжао Бао-и 趙抱一, Сюй Дэн 徐登, Чжан Юань-мэн 張元夢, — все они приблизились к ста годам, но в конце концов все же умерли, как самые обычные люди.

Приехав в Хуанчжоу, я услышал, что в Фугуане есть Чжу Юань-цзин 朱元經, человек в высшей степени необычный. Множество знатных людей почитало его как наставника, но и [Чжу] в конце концов заболел, а когда умирал, очень мучился. [Чжу], однако, и в самом деле владел «искусством желтого-белого», но его снадобья и золото конфисковали власти. Даже и не знаю: неужели в мире и вправду нет больше необычайных людей? Или есть, но люди про них не знают, а эти все вовсе не такие? Непонятно, можно ли верить древним записям об удивительных людях. И если нет, то все эти вот — они не так уж от древних и отличаются, а просто авторы [древних] записей этак все исказили-приукрасили?

Примечание

«Искусство желтого-белого» — т.е. даосские алхимические способы превращения предметов в золото и серебро путем воздействия на них особыми тайными химическими составами.

Служанка из дома Ши Чуна

Ван Дунь гостил в доме Ши Чуна. После каждого посещения уборной он менял одежду на свежую, с крайне недовольным лицом. Убиравшая отхожее место служанка заметила: «Этот господин — он способен стать разбойником!» Служанка — та понимала в людях, а вот Чун, поставивший ее работать в уборной, — он, получается, в людях вовсе не разбирался.

Примечания

Ши Чун (石崇, 249–300) — западноцзиньский богач. Служил начальником областей (например, в 290 г.), а состояние нажил на торговле. Соперничал в богатстве с цзиньским военачальником Ван Каем 王愷, но Ван так и не смог победить, хотя ему помогал сам император. Погиб во время «смуты восьми князей». В биографии Ван Дуня из цзиньской династийной истории говорится, что у Ши Чуна в доме было настолько богато, что при входе в уборную постоянно дежурило более десяти служанок, все отборные красавицы, а посетившим уборную тут же предлагали переодеться в свежее платье.

Ван Дунь (王敦, 266–324) — цзиньский вельможа знатного происхождения. Когда пала Западная Цзинь, поддержал будущего правителя Восточной Цзинь и возвысился до военачаль-

ника, под командованием которого были войска шести областей. Потом, в 322 г., поднял бунт против императорского двора и умер, подхватив смертельную болезнь, прямо в военном лагере.

Служанка — та понимала в людях... — т.е. служанка сразу разглядела в Ван Дуне будущего бунтовщика, а Ши Чун — нет.

Разбойник не отнимает вино *сюцая* Сина

Син Сы-шунь 幸思順 был старый конфуцианец из Цзиньлина. В годы под девизом правления Хуан-ю он торговал вином в Цзянчжоу, и [местные] жители, [до сих пор] таких просвещенных [людей] не встречавшие, наперебой ему радовались.

А в те годы в Цзян[чжоу] разбойников развелось видимо-невидимо. Один чиновник причалил лодку, что называется, у винного фонаря, повстречал там Сы-шуня и провел с ним много времени во взаимном удовольствии, и Сы-шунь подарил ему десять чайников своего вина. Позднее [этого чиновника] схватили разбойники — где-то на границе Ци[чжоу] и Хуан[чжоу] — и начали было пить то вино, как вдруг [их главарь] вскричал в испуге:

— Это ведь вино *сюцая* Сина!

Чиновник сообразил, в чем тут дело, и слегка приврал:

— Да, а я, ничтожный, — его родственник.

Разбойники стали ему кланяться:

— Такие, как мы, не смеют грабить родню уважаемого Сина! — И возвратили все, что отняли, а потом попросили: — Увидите Сина, так не говорите ему ни слова!

Сы-шуню тогда было семьдесят два года, в день он мог пройти две сотни *ли*, и в самый жаркий летний день его не мучала жажда — верно, потому что он никогда не запивал еду водой.

Примечания

Цзиньлин — старое название совр. города Нанкина.

Годы... Хуан-ю — 1049–1054 гг.

Цзянчжоу — область, располагалась во владениях совр. пров. Фуцзянь и Цзянси. В сунское время ее территория несколько уменьшилась, а административный центр был перенесен в Цзюцзян.

У винного фонаря — видимо, винная лавка стояла на самом берегу реки; дело в старом Китае вполне обычное — посетители, приплывшие по воде, могли, причалив, прямо из лодки перейти в лавку. Фонари с названием заведения обычно зажигали, когда начинало темнеть.

Summary

From *Dong-po zhi lin* ("Recollections of Dong-po") by Su Shi (Materials to the history of the Song-Dynasty *biji*, 6)

Translation from Chinese with commentaries by I.A. Alimov

The article presents Russian translations of selected fragments from the collection of great Chinese writer, poet and statesman Su Shi (1037–1101) with commentaries of the translator. The contents of the collection is varied enough: here are fragments about well-known statesmen, not only of Song Dynasty, and also episodes connected with them; the events that had place at the imperial court, and geographical descriptions, and also local customs, no less than records of prophetic dreams and extraordinary incidents; many fragments reflect author's personal impressions, notes about service and private life with all its ups and downs.

Ал-'Аллāма ас-саййид Мухаммад Хусайн ат-Ṭабāṭабā'ӣ (ум. в 1402/1981 г.) «Весы (справедливости) в толковании ал-Кур'ана» (ал-Мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур'āн)

Перевод с арабского и примечания С.М. Прозорова

Вниманию читателей нашего журнала предлагается перевод «Предисловия» и толкования первой *суры* Корана одного из самых авторитетных ши'итских ученых Ирана XX в. — Мухаммада ат-Табатаба'и. Это первая в отечественном исламоведении попытка передать толкование Священного Писания мусульман в изложении ученого-ши'ита. Огромный, 20-томный труд Мухаммада ат-Табатаба'и, написанный по-арабски и переведенный на персидский язык, неоднократно переиздавался.

По характеру используемых материалов и по принципам аргументации автор подразделяет свое «Толкование» к Корану на несколько видов. Прежде всего он особо выделяет «кораническое» (*кур'ани*) толкование, основанное на коранического материале (по принципу «ал-Кур'ан толкуется посредством ал-Кур'ана»). Этот вид толкования он называет «Разъяснением» (*ал-байан*). Далее — толкования, основанные на устной передаче (*рива'и*), или традиции, на научно-религиозной (*'илми*), философской (*фалсафи*) и этической (*ахлаки*) аргументации, на историческом (*та'рихи*) материале или на комбинациях этих видов толкования — религиозно-исторические, религиозно-философские, религиозно-этические, этико-социальные (*ахлаки иджтима'и*). Каждый из выделяемых фрагментов Корана автор сопровождает разным сочетанием перечисленных выше видов толкования, однако единственный вид толкования, который пронизывает весь текст сочинения и с которого начинается изложение, — «кораническое» (*кур'ани*) толкование, «Разъяснение» (*ал-байан*). Это методологический подход автора, проповедовавшего принцип самодостаточности Корана. Все другие виды толкования он рассматривает как допустимые, но подчиненные и не дающие полного и глубинного понимания содержания Божественного Откровения. Исходя, в частности, из этого обстоятельства, для перевода выбран именно этот вид толкования[1].

Предисловие

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Хвала Аллаху, который открыл рабу своему Божественный закон (*ал-Фуркан*), чтобы он был увещевателем для миров! Благословение тому, кого Он сделал свидетелем, благовестником, увещевателем, призывающим к Аллаху с Его соизволения, освещающим светочем! (Благословение) его сродникам — семье Дома (*ахл ал-байт*), от которых Он устранил скверну и которых Он совершенно очистил!

[1] Перевод выполнен по заказу и при финансовой поддержке Культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран в Российской Федерации.

© С.М. Прозоров, 2006

Предисловие, в котором мы кратко описываем метод (*маслак*) исследования смыслов «знамений» (*айат*) Всеблагого ал-Кур'ана в этой книге.

«Толкование» (*ат-тафсир*), а это разъяснение коранических смыслов «знамений» и раскрытие их целей и их значений — самое давнее из научных занятий, которые наказаны мусульманам. Ведь история этого вида исследования и изыскания, названного «толкованием», началась со времени сошествия ал-Кур'ана, как явствует из слов Всевышнего, Всесвятого: «*...как Мы послали к вам посланника из вас, который читает вам Наши знамения, очищает вас, обучает вас Писанию и мудрости...*» (Коран 2:146/151)[2].

Первое поколение толкователей-мусульман представляла группа из числа «сподвижников» (*ас-сахаба*) — под ними имеются в виду [сподвижники], кроме 'Али, — мир ему! — ибо у него и у *имам*ов из его потомства другое предание, которого мы коснемся, — как то: Ибн 'Аббас, 'Абд Аллах б. 'Умар, Убайй[3] и другие, которые занимались этим делом. В то время исследование не выходило за пределы разъяснения того, что связано в «знамениях» с их нравственными сторонами, обстоятельством (их) сошествия, редким использованием одного «знамения» в качестве доказательства другого, а также редким толкованием посредством устных передач со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — в рассказах (о пророках), в сведениях о начале (сотворения) и возвращении (из мертвых) и других.

Сходное этому описанию относится к положению среди толкователей из числа «последователей» (*ат-таби'ун*), как то: Муджахид, Катада, Ибн Аби Лайла, аш-Ша'би, ас-Судди[4] и другие в первые два века *ал-хиджр*ы, ибо они не добавили к методу (*тарика*) своих предшественников из числа толкователей-«сподвижников» ничего кроме того, что добавили к «толкованию» устные передачи (среди них — устные пе-

---

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

[3] Ибн 'Аббас — 'Абд Аллах б. (ал-)'Аббас (ум. в 68/687–88 г.), двоюродный брат Мухаммада, один из самых уважаемых мусульманами ученых первого поколения, считающийся основателем экзегетической традиции (*ат-тафсир*) в исламе. Его пояснения к Корану были собраны в сборники, сохранившиеся до наших дней и изданные как «Комментарии» к Корану. См.: *Veccia Vaglieri L.* 'Abdallah b. al-'Abbas // EI, NÉ, I, 41–42.

'Абд Аллах б. 'Умар — так в издании, но, судя по контексту, здесь речь должна идти об 'Абд Аллахе б. Мас'уде (ум. в 33/653 г.), сподвижнике Мухаммада, непосредственно со слов которого он записал текст «Откровения», получивший распространение в ал-'Ираке. Список Ибн Мас'уда отличался как от версии Убайя б. Ка'ба, соперничавшего с Ибн Мас'дом в достоверности передачи «Откровения», так и с редакцией Зайда б. Сабита, составившего по указанию *халифа* 'Усмана сводный текст Корана. См.: *Vadet J. -C.* Ibn Mas'ūd // EI, NÉ, III, 897–899; Хрестоматия, 36–37.

Убайй б. Ка'б (ум. в 29/649–650 или в 34/654–55 г.) — один из сведущих и авторитетных в рецитации и толковании текста Корана сподвижников Мухаммада, составитель одного из списков, или версий, «Откровения», имевшего хождение в аш-Шаме (Сирии). Версия Убайя б. Ка'ба отличалась от сводного текста Корана, составленного Зайдом б. Сабитом, как расположением *сур*, так и чтением отдельных мест. См.: Китаб ал-фихрист ли-н-Надим. Тихран, 1971, 29–30.

[4] Муджахид б. Джабр ал-Макки (21/642–104/722) — собиратель и передатчик *хадисов*, автор самого раннего суннитского «Толкования» Корана (Тафсир ал-Кур'ан). Он считался представителем «рационалистического» направления в толковании, метафорически объяснявший, в частности, антропоморфические выражения в Коране. См.: GAS, I, 29, 66.

Катада б. Дийама Абу-л-Хаттаб ас-Садуси (59/679–117/735) — толкователь Корана, знаток преданий и генеалогий.

Ибн Аби Лайла (ум. в 148/765 г.) — известный богослов и законовед, бывший судьей (*кади*) в ал-Куфе, учитель первого в исламе верховного судьи (*кади ал-кудат*) в Багдаде, выдающегося правоведа Абу Йусуфа (113/731–182/798). См., например: Хрестоматия, 199, примеч. 1.

Аш-Ша'би (ум. в 103/721 г.) — известный куфийский *мухаддис*.

Ас-Судди — Исма'ил б. 'Абд ар-Рахман Абу Мухаммад ас-Судди (ум. до 128/745–46 г.), один из самых ранних авторов проалидских (ши'итских) комментариев к Корану. См.: *'Аббас ал-Кумми.* Ал-Куна ва-л-алкаб. Ал-Джуз' 2. Ан-Наджаф, 1376/1956, 284–285.

редачи, которые скрыли иудеи или другие) и привели их в рассказах (о пророках) и в сведениях, относящихся к природе, как то: начало небес, творение суши, морей, Ирам Шаддада[5], ошибки пророков, искажение Писания и другие вещи этого рода. Нечто из этого уже имелось в предании со слов «сподвижников», относящемся к «толкованию» и исследованию.

Затем, после Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — во время *халифов* возникла необходимость распространения схоластического (*ал-калами*) исследования при смешении мусульман с различными группами из религиозных общин завоеванных мусульманами стран, с учеными разных религий (*ал-адйан*) и толков (*ал-мазахиб*). (Это) — с одной стороны.

Перевод философии греков на арабский язык в правление Умаййадов в конце первого века *ал-хиджры*, затем — в эпоху Аббасидов и распространение рационалистически-философского исследования среди исследователей из числа мусульман, с другой стороны. (Это) — во-вторых.

Появление суфизма (*ат-тасаввуф*) в сочетании с распространением философского исследования и склонность людей к достижению религиозных знаний путем старания и духовного упражнения без буквального и умозрительного исследования, — в-третьих.

Толпы людей, а это «сторонники предания» (*ахл ал-хадис*), продолжали придерживаться чистого богослужения посредством внешних сторон религии с их моральными аспектами, исследуя только выражение. (Это) — в-четвертых.

Исследователи «толкования» разошлись по своим путям после того, как разветвление по школам (*ал-мазахиб*) сделало среди них то, что сделало, и среди них не осталось соединяющего личное мнение (*ар-ра'й*) и (умозрительное) рассуждение (*ан-назар*), кроме выражения «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха» — да благословит его Аллах и да приветствует! И они разошлись во мнениях относительно смысла божественных имен, атрибутов и деяний, небес и того, что в них, земли и того, что на ней, божественного приговора (*ал-када'*), предопределения (*ал-кадар*), принуждения (*ал-джабр*), уполномочия (*ат-тафвид*), вознаграждения и наказания, в отношении смерти, промежутка времени между смертью и воскресением (*ал-барзах*), воскресения (*ал-ба'с*), рая и ада. Словом, в отношении всего того, чего касаются, хотя бы частично, религиозные истины и знания. Они разделились и в отношении пути (*тарик*) исследования смыслов «знамений», и каждый заботится о содержательной части (*матн*) того, что он взял от (данного) учения (*ал-мазхаб*) и метода (*ат-тарика*).

Что касается «передатчиков предания» (*мухаддисун*), то они ограничились «толкованием» посредством устной передачи со слов (благочестивых) предков (*ас-салаф*) из числа «сподвижников» (*ас-сахаба*) и «последователей» (*ат-таби'ун*). Они отправились (в странствие) и поспешили туда, куда бы ни повело их предание (*ал-ма'сур*), и они колебались в отношении того, о чем ничего не передано (в предании) и смысл чего не стал очевидным, не нуждающимся в исследовании, следуя словам Всевышнего: «*Твердые в знании говорят: "Мы уверовали в него; все — от нашего Господа"...*» (Коран 3:5/7). И в этом они ошиблись, ибо Аллах Всеславный в своем Писании не объявил ложным довод разума. И как уразуметь это — ведь его доказательная сила утверждается именно посредством него (Писания)! Он не поместил доказательную силу в высказывания «сподвижников» и «последователей» и в их рассуждения сообразно с их чрезмерным расхождением, Он не призывал к софистике путем допуще-

[5] Ирам Шаддада — легендарный город (или местообитание) древнего народа (племени) шаддад, уничтоженного, согласно аравийским сказаниям, как и 'адиты, не внявшие проповедям посланного к ним пророка Худа.

ния несоответствий друг другу и противоречий в высказываниях, Он призывал только к размышлению о его «знамениях». Посредством него (Писания) Он устранил какое бы то ни было расхождение, которое видится в них, Он сделал его «*верным руководством, светом и разъяснением для всякой вещи*». И что значит свет, освещающийся светом другого?! И что за верное руководство, ведомое верным руководством, помимо него?! И каким образом обнаруживается то, что это (Писание) — разъяснение всякой вещи посредством вещи иной, нежели оно само?!

Что касается богословов-схоластов (*мутакаллимун*), то их доктринальные мнения призвали их сообразно с их расхождением следовать в «толковании» тому, что соответствует их учениям (*мазахиб*), путем принятия того, что соответствует, и (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*)[6] того, что не соответствует, — сообразно с тем, что допускает мнение (этой) школы (*ал-мазхаб*).

Выбор собственных учений и избрание особых путей и взглядов, хотя и было обусловлено расхождением научных взглядов или чем-то другим, как то: традиции (*ат-такалид*), племенное пристрастие, — здесь не место заниматься этим, однако этот путь (*ат-тарик*) исследования лучше называть «упражнением» (по грамматике) (*татбик*), не «толкованием».

Различие между тем, что исследователь говорит о смысле одного из «знамений»: «Что говорит ал-Кур'ан?» или говорит: «С чем мы должны согласовать „знамение“?», в том, что первое высказывание обязывает при исследовании забыть всякое умозрительное обстоятельство и опираться на то, что не является умозрительным. Второе делает необходимым разработку теорий по (этой) проблеме, признания их и построение исследования на них. Известно, что это направление исследования в спекулятивном богословии (*ал-калам*) по своему существу не является исследованием его (Писания) смысла.

Что касается философов, то с ними случилось то, что случилось с богословами-схоластами из числа экзегетов, — они оказались в пропасти «упражнений» (по грамматике) (*ат-татбик*) и (иносказательного) толкования «знамений», противоречащих своим очевидным смыслом (*захир*) постулатам в философских науках в самом общем значении — я имею в виду математические науки, естественные науки, теологические науки, практическую мудрость (*ал-хикма*), в особенности перипатетиков. И они (иносказательно) толковали «знамения», касающиеся истин метафизики, «знамения» природы, возникновения небес и земли, «знамения» промежутка времени между смертью и воскресением мертвых (*ал-барзах*), «знамения» будущей жизни (*ал-ма'ад*) до того, что принялись (иносказательно) толковать «знамения», которые не подходят разработанным гипотезам и принципам, которые мы находим в естественной науке, — система универсальных и частичных сфер, организация элементов, астрономических и элементарных законов (*ал-ахкам*) и прочее, хотя они ясно указали на то, что эти рассуждения, основанные на разработанных принципах, бездоказательны и неубедительны.

Что касается суфиев (*ал-мутасаввифа*), то из-за своего занятия странствием по сокровенному миру природы и вниманию к важности психологических «знамений», исключая внешний мир и его охватывающие горизонты «знамения», они ограничились в своем исследовании (иносказательным) толкованием (*ат-тав'ил*) и оставили Божественное Откровение (*ат-танзил*). Это вызвало необходимость отважиться лю-

[6] Метод символико-аллегорического (иносказательного), или рационалистического, толкования (*ат-та'вил*) Корана широко использовали как «умеренные» ши'иты, так и «крайние», в частности исма'илиты, претендовавшие на знание «сокровенного», «тайного» смысла Божественного Откровения. В контексте полемики между приверженцами этого метода и сторонниками буквального понимания коранического текста *ат-та'вил* нередко противопоставлялся *ат-тафсиру* как историко-филологическому и законоведческому комментарию, основанному на традиции. В более широком смысле эти термины употреблялись как синонимы. Подробнее об этом см.: *А. Кн.* (*Кныш А.Д.*).Та'вил // ИЭС, 218–219.

дям на (иносказательное) толкование, выдумывание стихотворных счетов и пользование всякой вещью как доказательством любой (другой) вещи, так что дело дошло до толкования (*тафсир*) «знамений» посредством буквенного счета и отнесения изречений к Писаниям, ясным доказательствам, «светлым» и «темным» буквам и прочее.

Ясно, что ал-Кур'ан не ниспослан как верное руководство специально для суфиев (*ал-мутасаввиф*), что обращающиеся с ним не суть обладатели науки о числах (математики), о (числовых) соответствиях и буквах и что познание его не построено на основе буквенного счета (числового значения букв), который разработали астрологи после перевода (названий) Плеяд с греческого и других (языков) на арабский.

Да, имеются устные передачи со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи Дома (*ахл ал-байт*) — мир им! — подобно их высказыванию, что у ал-Кур'ана есть «поверхность» (*захр*) и «внутренность» (*батн*), а у его «внутренности» есть (своя) «внутренность» вплоть до семи или до семидесяти «внутренностей»[7].

Однако они — мир им! — принимали во внимание «поверхность» так же, как принимали во внимание «внутренность», и заботились о деле Божественного Откровения (*ат-танзил*) так же, как заботились о деле (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*). В начале *сур*ы «Семейство 'Имрана» мы разъясним — если будет угодно Аллаху! — что *ат-та'вил*, под которым имеется в виду искомый смысл, который не соответствует внешней стороне божественного Слова (*ал-калам*), относится к лексике, впервые созданной на языке мусульман после сошествия ал-Кур'ана и распространения *ислам*а, хотя то, что ал-Кур'ан подразумевает под выражением *ат-та'вил*, в отношении того, о чем имеются «знамения», не подобно по смыслу и понятию.

В те времена уже возник новый метод (*маслак*) в толковании (*ат-тафсир*), а именно: люди (*каум*) из числа принявших *ислам* вслед за своим углублением в построенные на ощущении и опыте естественные науки и в то, что подобно им, и в общественные (науки), построенные на опыте статистики, склонились прежде к учению (*мазхаб*) сенсуалистов (*ал-хиссийун*) из числа европейских философов или к учению о происхождении труда — нет ценности в познании посредством органов чувств, кроме упорядочения труда в соответствии с ними в той мере, которую определяет жизненная потребность в силу принуждения (*ал-джабр*).

Они говорили, что относящиеся к вере знания не могут противоречить пути (*ат-тарик*), который признают истинным (религиозные) науки (*ал-'улум*), а именно: нет подлинности в бытии, кроме как у материи (*ал-мадда*) и ее познаваемых чувством свойств. То, о бытии чего сообщала религия, из того, внешнюю сторону (*захир*) чего (религиозные) науки признают ложным, как то: престол, седалище, скрижаль, тростниковое перо (*ал-калам*), — должно толковаться иносказательно.

То, о бытии чего она сообщает, из того, во что поэтому не вмешиваются (религиозные) науки, подобно истинам будущей жизни (*ал-ма'ад*), — должно направляться материальными законами.

То, на что опирается законодательство (*ат-ташри'*), — Откровение (*ал-вахй*), господство, *шайтан*, пророчество, посланничество, *имамат* и прочее — это исключительно духовные вещи. Дух есть материальность и (некий) вид материальных свойств, законодательство же есть особый общественный уровень умственного раз-

[7] Магический смысл ряда чисел, в частности 7 и 70, стал неотъемлемым элементом исламской религиозной идеологии. Так, в Коране выделяют семь самых больших *сур* (*ас-саб'а ат-тивал* — со 2-й по 8-ю включительно), Коран подразделяют на семь частей, каждая из которых (*хафт-и йак* — «одна седьмая») переписывалась в отдельную тетрадь и издавалась. В ши'итском исламе «семеричники» признавали семь *имам*ов, исма'илитская догматика основывается на семи «устоях» (*да'а'им*) веры. Бытуют представления о семи «небесах», о 70 «ветвях» веры, о 70 тыс. ангелов, ежедневно совершающих «обходы» вокруг «Обитаемого (или: Посещаемого) Храма» (*ал-байт ал-ма'мур*) на небесах, ставшего прообразом ал-Ка'бы, и т.д.

вития, который основывает свои законы на благочестивых размышлениях с целью создания благочестивого общества.

Они говорили, что устные передачи из-за наличия в них смешанного не пригодны для опоры на них, кроме того, что соответствует Писанию. Что же касается Писания, то нельзя при его толковании основываться на предшествующих взглядах и учениях (*ал-мазахиб*), построенных на заключениях путем разума, который религиозная наука (*ал-'илм*) признала тщетным на основании ощущения и опыта. Напротив, необходимо быть самостоятельным в том, что дает ал-Кур'ан в отношении толкования (*ат-тафсир*), исключая то, что разъяснила религиозная наука.

Такова совокупность того, что они привели или что вызывает необходимость приведенного ими относительно следования путем ощущения и опыта, и это подгоняло их на этот путь толкования (*ат-тафсир*). Здесь мы не говорим об их научных и философских принципах, которые они взяли за основы и на которых построили то, что построили.

Речь исключительно о том, что то, что они привели о методах предшественников из числа толкователей (*ал-муфассирун*), что это — «упражнение» (*татбик*), а не толкование — само ведет к их методу в толковании, хотя они ясно заявили, что истинное толкование есть такое, когда ал-Кур'ан толкуется посредством ал-Кур'ана.

Если они не приписывали ничего ал-Кур'ану при постижении смыслов его «знамений», то почему они принимают научные рассуждения как постулат, который нельзя нарушать? Они не исправили то, что испортили предшественники.

При размышлении обо всех этих переданных методах (*масалик*) в толковании, ты найдешь, что все они имеют нечто общее в ущербности — и как плоха ущербность! Это — возложение того, что извлекли научные или философские исследования извне, на значения «знамений», и благодаря этому «толкование» подменилось «упражнением» (в грамматике) и благодаря этому «упражнение» было названо «толкованием». Благодаря этому прямые значения слов в ал-Кур'ане стали метафорами, а откровение множества «знамений» — (иносказательными) толкованиями (*та'вилат*).

Из этого следует, как мы указали в начале речи, что ал-Кур'ан, который сам извещает о том, что он — «*верное руководство для обоих миров, ясный свет и разъяснение для всякой вещи*», является «*ведомым верным путем*» к нему другим, освещающимся другим и «*ясным*» посредством другого. И что это за другое?! Каково его положение?! Посредством чего он «*ведется верным путем*» к нему?! И что это за «*прибежище*» и «*приют*», если разошлись в отношении него?! И ведь действительно уже разошлись, и усилилось разногласие.

Как бы то ни было, но это расхождение не было порождено расхождением взглядов относительно понимания (понимания отдельного выражения или предложения согласно языку и арабскому обычаю) (божественных) изречений или «знамений». Ибо это — ясная арабская речь, в понимании которой не колеблется ни араб, ни кто-либо другой из тех, кто знает язык и стили арабской речи.

Нет среди «знамений» ал-Кур'ана (а это несколько тысяч «знамений») ни одного «знамения», обладающего запутанностью и неясностью в его понимании, так чтобы смутился разум в понимании его смысла. Как?! Ведь это — самая ясная речь, и одним из условий красноречия является свобода от запутанности и неясности, так что считанные «знамения» из числа «неясных» (*муташабих*) «знамений» ал-Кур'ана, подобно «отмененным знамениям»[8] и другим, совершенно ясны в отношении понятия. «Неясность» касается именно подразумеваемого под ними, а это — внешнее (*захир*).

[8] Неясность, несогласованность и явная противоречивость некоторых выражений в Коране породили в среде мусульманских богословов представление об «отменяющем» (*насих*) и «отмененном» (*мансух*) «знамениях». Со временем эти представления оформились в отдельную отрасль мусульманской экзегетики — *'илм ан-насих ва-л-мансух* («наука об отменяющем и отмененном знамениях»). Сохраняя незыблемость божественного Слова, мусульманские ученые в рамках этой науки пытались устранить некоторые разногласия в толковании коранического текста.

Расхождение, всякое расхождение — именно в доказательстве, к которому применяются буквальные понятия — отдельные из них и сложные, и в воображаемом и представляющемся истинным значении.

Объяснение этого. Привычка и обычай, как сказано, делают обязательным для нас, что в наши умы при слушании слов раньше приходят их материальные значения или то, что зависит от материи, ибо материя это — то, в чем вращаются наши тела и наши силы, зависящие от нее, пока мы пребываем в мирской жизни. И когда мы слышим слова «(вечная) жизнь», «знание», «способность», «слух», «зрение», «речь», «волеизъявление», «довольство», «гнев», «сотворение», «повеление», то в наши умы раньше приходят от них материальные бытия их понятий.

Так, когда мы слышим слова «небо» (небеса), «земля», «скрижаль», «тростниковое перо», «престол», «(седалище) трон», «ангел и его крылья», «*шайтан* и его род, его всадники и его пешие» и прочее, то в наши умы прежде всего приходят их естественные доказательства.

Когда мы слышим: подлинно, Аллах сотворил мир, Он сделал так, Он узнал так, Он пожелал или желает или Он захотел или хочет так, то мы ограничиваем действие временем, согласуя с известным у нас.

Когда мы слышим подобное Его словам: «*...а у Нас — добавка*» (Коран 50:34/35), «[*Если бы мы хотели найти утеху*], *то взяли бы ее у Себя...*» (Коран 21:17), «*...то, что у Аллаха — наилучшее* [*для праведных*]» (Коран 3:197/198), «*...к Нему вы будете возвращены*» (Коран 2:26/28), то мы ограничиваем понятие «нахождение» местом.

Когда мы слышим подобное Его словам: «*А когда Мы желали погубить* (*какой-либо*) *город, Мы повелевали наслаждавшимся благами в нем...*» (Коран 17:17/16), «*Мы желаем оказать милость...*» (Коран 28:4/5), «*Аллах желает вам облегчения...*» (Коран 2:181/185), мы понимаем, что все — один корень (божественного) волеизъявления, потому что (божественное) повеление сообразуется с этим в том, что у нас, и с этим сравнением.

Это — наша позиция в отношении всех употребляемых слов, и мы имеем право на это, ибо то, что обязало нас сочинять слова, это именно общественная потребность в разъяснении и в понимании. Человек связан с обществом именно для того, чтобы посредством его выполнять действия, связанные с материей и ее побочными обстоятельствами. И мы сочинили слова как метки для их названий, под которыми мы подразумеваем цели и стремления, возвращающиеся к нам.

Нам следовало обратить внимание на то, что материальные названия приговорены к изменению и смене сообразно со сменой потребностей на пути перемены и совершенства. Подобно тому как светильник — первое из того, что сделал человек, — был сосудом, в котором — фитиль и что-нибудь из масла, посредством которого загорается фитиль для освещения им в темноте. Затем он не переставал совершенствоваться, пока не достиг сегодня электрического светильника, и не сохранилось от частей светильника, сделанного первым, придуманного по отношению к нему слова «светильник» ничего и никого.

Подобно этому — весы, сделанные первыми, и весы, сделанные сегодня, для взвешивания, например, веса тепла (температуры). Оружие, изготовленное оружием первого дня, и оружие, сделанное сегодня, и прочее.

В ходе изменения названия достигли того, что утратили все свои прежние части как сущность и атрибут, имя же при этом сохраняется. Не иначе как потому, что подразумеваемое в названии по отношению к вещи является именно ее целью (*ал-гайа*), не ее формой и не ее образом. И пока сохраняется стремление (*ал-гарад*) взвешивания, или освещения, или защиты, название «весы», «светильник», «оружие» и прочее сохраняется в своем состоянии.

Нам следовало обратить внимание на то, что стержень правдивости имени — охват доказательством цели и стремления (*ал-гарад*), не «застывание» слова в одном виде. Это относится к тому, в чем совершенно нет предмета желания. Однако обычай и привычка препятствовали нам в этом, и это именно то, что призывало «подражателей» (*ал-мукаллида*) «традиционалистов» (*асхаб ал-хадис*) из числа хашвитов и муджассимитов («отелесителей»)[9] «застыть» в толковании на внешних сторонах (*завахир*) «знамений». В действительности же это «застывание» было не на «внешних сторонах», нет, это — «застывание» на обычае и привычке в выявлении доказательств.

Однако среди самих этих «внешних сторон» выявились вещи (*умур*), которые разъясняют, что опора и полагание на привычку и обычай в понимании смыслов «знамений» искажают их конечные цели (*макасид*), и этим портится дело понимания, как сказал Всевышний: «*...нет ничего, подобного Ему*» (Коран 42:9/11), «*...Его не постигают взоры, Он же постигает взоры, ведь Он — Благой, Сведущий*» (Коран 6:103)), «*Хвала Аллаху, далек Он от того, что они приписывают Ему*» (Коран 23:93/91).

Это — то, что призывало людей не ограничиваться обычным пониманием и привычным для ума доказательством в понимании смыслов «знамений», подобно тому как стремление избегать ошибки и получать неведомые выводы это — то, что призывало людей к тому, чтобы они держались за полу научного исследования. Это позволяло исследованию вмешиваться в понимание истин ал-Кур'ана и в выявление его возвышенных конечных целей (*макасид*). И это (возможно) одним из двух способов. *Один из них*. Мы исследуем научно-религиозным, или философским, или иным исследованием одну из проблем, которой касается «знамение», так что мы узнаем истину в отношении этой проблемы. Затем мы приводим «знамение» и согласуем его с ней (истиной). Это — метод (*тарика*), которым довольствуется умозрительное исследование. Однако ал-Кур'ан, как ты познал, не довольствуется им. *Второй из них*. Мы толкуем ал-Кур'ан посредством ал-Кур'ана и выясняем смысл «знамения» из его подобия посредством рекомендуемого в самом ал-Кур'ане размышления. Мы выявляем доказательства и стараемся узнать их по особенностям, которые дают «знамения». Как сказал Всевышний: «*И ниспослали Мы тебе Писание как разъяснение для всякой вещи...*» (Коран 16:91/89). И как далек ал-Кур'ан от того, чтобы быть разъяснением всякой вещи и не быть разъяснением (самого) себя! Всевышний сказал: «*...как руководство для людей и ясные доказательства этого руководства и Божественного закона... (ал-Фуркан)*» (Коран 2:181/185), «*...и ниспослали Мы вам ясный свет...*» (Коран 4:174). И как ал-Кур'ан, будучи «*руководством*», «*Божественным законом*» и «*ясным светом*» для людей во всем, в чем они нуждаются, не быть достаточным для них в их нужде в нем, а это — самая сильная нужда! Всевышний сказал: «*А тех, которые усердствовали ради Нас, Мы верно поведем нашими дорогами*»

---

[9] *Ал-Мукаллида*, или *ахл ат-таклид*, — «подражатели», прежде всего ханбалиты, настаивавшие на безусловном следовании в вопросах веры религиозному авторитету в противоположность тем, кто обращался к доводам разума.

Ал-Хашвийа (*ал-хашавийа*), или *ахл ал-хашв*, — прозвище мусульманских «сторонников предания» (*асхаб ал-хадис*), «традиционалистов», проповедовавших антропоморфистские взгляды. *Ахл ал-хашв* обозначает тех, кто «начиняет», «наполняет» свою речь подлинными или апокрифическими *хадис*ами. В VIII в. это название закрепилось за теми «сторонниками предания», которые допускали антропоморфистские выражения в отношении Аллаха, признавали вечность Корана и божественное предопределение.

В полемической литературе *ахл ал-хашв* часто употреблялось как оскорбительное прозвище — люди, говорящие необдуманно, опрометчиво, позволяющие вольное и демагогическое истолкование высказываний и поступков пророка Мухаммада. См.: *Прозоров*. Ислам, 44–45.

Ал-Муджассима, или *ахл ат-таджсим*, — «отелесители», одна из категорий «антропоморфистов» (*ал-мушаббиха*, или *ахл ат-ташбих*), представлявшая Бога в телесном виде. В частности, в этом обвиняли каррамитов, однако последние отвергали подобные обвинения в свой адрес, утверждая, что под «телом» (*джисм*) Бога они подразумевают его субстанцию (*аз-зат*, *ал-джаухар*), не имеющую человеческих форм и членов. См.: *Прозоров*. Ислам, указ.

(Коран 29:69). А какое усердие больше, чем полная отдача усилий в понимании Его Писания! И какая дорога вернее ведет к Нему, чем ал-Кур'ан!

«Знамения» в этом смысле многочисленны. Мы приложим все усилия в отношении их в исследовании «ясного» (*ал-мухкам*) и «неясного» (*ал-муташибих*)[10] в начале *суры* «Семейство 'Имрана».

Далее, поистине, Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — тот, кого Он научил ал-Кур'ану и кого сделал учителем своего Писания, как говорит Всевышний: «*Снизошел с ним дух верный на твое сердце...*» (Коран 193–194), «*И ниспослали Мы тебе напоминание, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано...*» (Коран 16:46/44), «...(*чтобы*) *он читал им знамения Твои, научил их Писанию и мудрости и очистил их...*» (Коран 2:123/129), и семью его, и людей его Дома, которых Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — определил на это положение в *хадисе*, в отношении которого согласны обе партии[11]: «Воистину, я оставляю вам две важные вещи, пока вы придерживаетесь их, вы не собьетесь с дороги после меня — Писание Аллаха и моя семья, люди моего дома. Они не разлучатся, пока не возразят мне водоемом» (*ал-хауд*)[12]. И Аллах Всевышний подтвердил его истинность относительно их знания ал-Кур'ана, сказав — велик говорящий! — : «*Аллах желает именно удалить скверну от вас, семьи Дома, и очистить вас полностью*» (Коран 33:33). Он сказал: «*Воистину, к Всеблагому ал-Кур'ану в сокровенном писании прикасаются только очищенные*» (Коран 56:76/77–78/79). Их метод (*тарикатухум*) в обучении и толковании был этим же самым методом, согласно тем их преданиям о толковании (*ат-тафсир*), которые дошли до нас. И мы приведем внутри исследований, (основанных) на устной передаче, в этой книге то, что возможно для нас из переданного со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи его Дома. Внимательный исследователь не укажет в них ни на одно место, в котором для толкования «знамения» используется умозрительный, рационалистический довод или научно-религиозная гипотеза.

Ведь Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «И если станут для вас темными, подобно темной части ночи, искушения, то держитесь ал-Кур'ана, ибо это — ходатайствующий посредник и удостоверяющий то, что дозволено. Кто поместил его перед собой, того он повел в рай, а кто поместил его позади себя, того он погнал в ад. Это — путеводитель, указывающий на лучшую дорогу, это — подробное, ясное и поучительное Писание, это — окончательное решение, не шутка. У него есть внешняя сторона („явное") и внутренняя сторона („сокровенное"). Его внешняя сторона — мудрость, его внутренняя сторона — (религиозное) знание, его внешняя сторона — восхитительна, его внутренняя сторона — глубока. У него есть звезды (?), сообразно его звездам — (другие) звезды. Неисчислимы его чуда и не

[10] Мусульманские экзегеты подразделяют «знамения» на «ясные», «несомненные» (*ал-мухкам*), не требующие разъяснения, и «неясные» (*ал-муташабих*), смысл которых темен и нуждается в разъяснении.

[11] *Ал-Фариканн* («обе партии») — это *асхаб ал-хадис* («сторонники предания», «традиционалисты») и *асхаб ар-ра'й* («сторонники самостоятельного суждения», «личного мнения»), представлявшие два течения, или два направления, в раннем исламе, приверженцы которых имели разные приоритеты в выборе аргументов при решении богословско-правовых вопросов. Первые опирались исключительно на *хадисы* («предания», «традицию», отсюда «традиционалисты»), вторые прибегали к доводам разума (отсюда «рационалисты»).

[12] Имеется в виду, очевидно, пруд (*гадир*) в местечке Хумм (между Меккой и ал-Мадиной), где, по преданию, Мухаммад, собрав своих сподвижников на общую молитву, произнес слова, ставшие в идеологии ши'итов одним из решающих аргументов при обосновании исключительных прав 'Али и его потомков на верховную власть — *имамат*: «Кому я был покровителем, тому 'Али покровитель. О боже! Будь покровителем тому, кто был его другом, будь врагом тому, кто был его врагом, помоги тому, кто помог ему, оставь без поддержки того, кто его оставил без поддержки, и пусть он будет прав, где бы он ни находился!» См., например: *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984, 144.

устаревают его диковины. В нем — светильники верного пути (*ал-худа*) и маяки мудрости, указание на одобряемое (дело) для тех, кто познал справедливость. Так пусть человек заботится о своем разумении и пусть его рассуждение постигнет (божественный) атрибут, спасаясь от погибели и освобождаясь от запутывания, ибо размышление — жизнь сердца разумеющего (человека), подобно тому как просвещенный идет в темноте со светом, улучшая спасение и уменьшая ожидание»[13]. И ‘Али — мир ему! — сказал, описывая ал-Кур’ан, — согласно тому что (содержится) в ан-Нахдже[14]:«(Одна) часть его (ал-Кур’ана) разъясняет (другую) часть, (одна) часть его свидетельствует о (другой) части».

Вот это и есть «прямая дорога» (*ат-тарик ал-мустаким*), «правильный путь» (*ас-сират ас-сави*), которым следовали учителя ал-Кур’ана и его предводительствующие — да благословит их Аллах!

Мы поместим то, что возможно для нас — при содействии Аллаха Всеславного — из (божественного) Слова, согласно этому методу в исследовании славных «знамений», внутри «Разъяснений». В них мы избегали того, чтобы полагаться на умозрительно-философский довод, или на научно-религиозную гипотезу, или на интуитивное (гностическое) открытие.

В них мы остерегались того, чтобы сочинять остроты как нравственную этику, в которой нуждается ум арабского стиля, или предисловие как очевидную истину или как действие, в отношении которого не расходятся умы.

Из этих «Разъяснений», составленных соответственно этому методу исследования, ты, вероятно, сделаешь исчерпывающий вывод о том, что мы упоминаем:

1) Знания, касающиеся имен Аллаха Всеславного и его атрибутов, как то: вечная жизнь, знание, могущество, слух, зрение, единство и прочее. Что же касается сущности (*аз-зат*), то ты увидишь, что ал-Кур’ан считает ее не нуждающейся в разъяснении.

2) Знания, касающиеся деяний Всевышнего, как то: творение, повеление, волеизъявление, желание, ведение верным путем, введение в заблуждение, приговор, предопределение, принуждение, уполномочие, довольство, негодование и прочие различные действия.

3) Знания, касающиеся посреднических средств (*ал-васа’ит*) между Ним и человеком, как то: завесы, (небесная) скрижаль, (тростниковое) перо, трон, седалище, Обитаемый храм, небо, земля, ангелы, *шайтан*ы, *джинн*ы и прочее.

4) Знания, касающиеся человека до земной жизни.

5) Знания, касающиеся человека во время земной жизни, как то: знание истории своего (человеческого) рода, знание своей души, знание основ своего общества (социума), знание пророчества, посланничества, (божественного) Откровения, (божественного) внушения, Писания, (мусульманской) религии (*ад-дин*), (божественного) закона (*аш-шари‘а*). К этому же разделу относятся «положения» (*макамат*) пророков, почерпнутые из переданных о них рассказов.

6) Знания, касающиеся человека после земной жизни, а это — промежуток времени между смертью и воскресением (*ал-барзах*), и будущая жизнь (*ал-ма‘ад*).

7) Знания, касающиеся человеческой морали. К этому же разделу относится то, что касается «положений» святых (*ал-аулийа’*) на пути богослужения, как то: предание себя Аллаху (*ал-ислам*), вера (*ал-иман*), добродеяние (*ал-ихсан*), смирение, искреннее исповедание единобожия (*ал-ихлас*) и прочее.

---

[13] Другой вариант этого пространного *хадиса* приводится, например, в «Мусаннаф» Ибн Аби Шайбы (159/776–235/850). Ср.: *Абу Бакр ‘Абд Аллах б. Мухаммад б. Аби Шайба.* Китаб ал-мусаннаф фи-л-ахадис ва-л-асар. Ар-Рийад, 1409 (1988). Ал-Джуз’ 7, 465.

[14] Имеется в виду очень почитаемое в ши‘итской среде собрание высказываний, речей и проповедей ‘Али, изданное под общим названием Нахдж ал-балага («Ясный путь красноречия»).

Что касается «знамений», (определяющих) правовые нормы (*ал-ахкам*), то в отношении их мы уклонились от подробного разъяснения из-за отнесения этого к законоведению (*ал-фикх*).

Этот метод исследования уже показал возвышение (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*) в смысле согласования со смыслом, противоречащим внешней стороне среди «знамений». Что же касается (иносказательного) толкования в том смысле, который утверждает ал-Кур'ан в некоторых местах «знамений», то ты увидишь, что это в некотором роде не является смыслами.

Далее мы непосредственно после «Разъяснений» поместили «разное» (*мутафаррикат*) из исследований, (основанных на) устной передаче, приведя в них то, что было возможно для нас привести путями суннитов (*ал-'амма*) и ши'итов (*ал-хасса*)[15], из устных рассказов, переданных со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи Дома — мир Аллаха над ними всеми! Что касается устных рассказов со слов толкователей «сподвижников» и «последователей», то из-за имеющихся в них неясности и противоречивости в них нет для мусульманина доказательства.

Исследователь, размышляющий об устных рассказах, переданных с их слов, — мир им! — узнает, что этот новый метод, на котором основаны «Разъяснения» этой книги, — самый давний из передаваемых методов в толковании (*ат-тафсир*), которому следовали его учителя — мир Аллаха над ними!

Далее мы поместили разные исследования — философские, научно-религиозные, исторические, социальные, этические, сообразно с тем, как нам удалось исследовать, и в каждом исследовании мы предпочли краткую речь обосновывающим его предисловиям, не преступая предел исследования.

Мы просим у Аллаха Всевышнего справедливости и правильного пути, ибо Он — лучший помощник и ведущий верным путем!

Нуждающийся в Аллахе — Мухаммад Хусайн ат-Табатаба'и.

Сура «Хвала» (ал-Хамд), а это — семь «знамений» (*айат*)

(1) Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!
(2) Хвала Аллаху — Господу миров
(3) Милостивому, Милосердному,
(4) Владыке Судного дня.
(5) Тебе мы поклоняемся и у Тебя просим помощи!

---

[15] *Ал-'Амма* (мн.ч. *ал-'авамм*) — «простонародье», «чернь», «толпа» в противоположность *ал-хасса* (мн.ч. *ал-хавасс*) — «избранные», «знать», «элита». Противопоставление *ал-'амма* и *ал-хасса* проводилось на разных уровнях религиозного и социального деления мусульманского общества. В качестве *ал-хасса* *муджтахид*ы противопоставляются простым мусульманам, суфийские «святые» (*аулийа'*), которым якобы доступны сокровенные истины (*ал-хака'ик*) религии, — всем остальным мусульманам, вера которых сводится к исполнению религиозных предписаний, обладатели высших степеней исма'илитской иерархии, посвященные в эзотерическую доктрину ислама (*ал-батин*), — «непосвященным», рядовым членам общины, для которых доступно лишь «явное», «внешнее» (*аз-захир*) в религии.

В полемической и доксографической литературе термины *ал-хасса* и *ал-'амма* получили специальное и устойчивое значение: первый стал синонимом термина *аш-ши'а* (ши'иты), а второй — синонимом терминов *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*, или *асхаб ал-хадис* (сунниты). Согласно имамитской традиции, богослов-полемист Абу Джа'фар ал-Ахвал (ум. в 777 г.), подразделив мусульман на четыре основные категории, одним из первых выделил *ал-хасса* («особые», «избранные», т.е. ши'иты) как общину «спасущихся» (*ан-наджийа*), противопоставив ее хариджитам, кадаритам и суннитам = *ал-'амма*. В дальнейшем термин *ал-хасса* укоренился как самоназвание ши'итов, противопоставивших себя суннитской массе — *ал-'амма*. Ши'итский «путь», или «доктрина» (*мазхаб ал-хасса*), в целом противополагался суннитскому «пути», или «доктрине» (*мазхаб ал-'амма*). Приверженцев этих «доктрин» называли соответственно *ал-хасси* (= *хасси ал-мазхаб*) и *ал-'амми* (= *'амми ал-мазхаб*). См.: *Прозоров.* Ислам, 341–342.

Разъяснение

Слова Всевышнего «*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!*»

Иногда люди, совершая (некое) дело или приступая к нему, связывают его с именем одного из своих славных или одного из своих великих (мужей), чтобы то их дело стало благодаря этому благословенным, удостоенным чести или чтобы оно стало напоминанием им о нем. Подобное этому существует также в отношении наименования: иногда они называют новорожденного человека или что-либо из того, что они смастерили или сделали, как то: жилище, которое они построили, учреждение, которое они основали, именем того, кого они любят или кого почитают, чтобы (это) имя сохранялось благодаря существованию новонареченного, и первозванный существует неким видом существования благодаря сохранению (этого) имени, подобно тому, кто называет своего дитя именем своего родителя, чтобы благодаря этому жила память о нем, так что он не перестает существовать и не забывается.

И подобно этому действовало Слово Всевышнего. Оно началось с Его имени — да возвеличится имя Его! — чтобы заключающийся в нем смысл был отмечен Его именем, был связан с Ним и чтобы оно было наставлением, посредством которого Он наставляет людей в делах, поступках и словах. И они начинают с Его имени и действуют в соответствии с ним, так что то, что они делают, становится отмеченным Его именем, описанным Его, Всевышнего, описанием, желанным ради Него, Всеславного. И (это) дело не будет пропащим, тщетным, пресеченным, ибо оно — во имя Аллаха, к которому нет дороги для погибели и тщетности.

Дело в том, что Аллах Всеславный разъясняет в (ряде) мест своего (божественного) Слова: то, что не ради Него, Всеблагого, — пропащее, тщетное; Он обратится к каждому делу, которое они совершили, из того, что не ради Него, Всеблагого, и сделает его рассеянными пылинками, сделает бесполезным то, что они совершили, и сделает тщетным то, что они сделали; ничто не существует вечно, кроме того, что ради Него, Всеблагого, но то, что сделано ради Него и совершено во имя Него, только это сохраняется и не исчезает. Доля сохранности всякого из дел соразмерна именно тому, в чем доля Аллаха, и как раз об этом говорится (в предании), переданном обеими партиями[16] со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказавшего: «Всякое серьезное дело, не начатое с „*Во имя Аллаха*“, — куцее»[17]. «Куцее» (*абтар*) это — пресеченное, другое. Наиболее подходящее, что связанная *ба'* в *басмале* поставлена в начале предложения в значении, которое мы упомянули, — ведь с нее началось (божественное) Слово, так как оно — одно из деяний, и, несомненно, оно обладает единственностью. Единственность (божественного) Слова — в единственности его значения и его смысла, и, несомненно, его смысл обладает единственностью, а это — искомый смысл, понимание которого — в произнесении (божественного) Слова, и цель, постигаемая из него.

Ведь Аллах Всеславный назвал цель, постигаемую из Его (божественного) Слова, которое в совокупности есть ал-Кур'ан, поскольку Всевышний сказал: «*Пришел к вам от Аллаха свет и ясное Писание, посредством которого Аллах ведет верным путем...*» (Коран 5:18/15–16) и другие «знамения», в которых Он сообщил, что цель его Писания и Его Слова — ведение людей верным путем, а «*ведение верным путем*» в целом начинается со (слов) «*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!*». А это —

---

[16] «Обе партии» (*ал-фарикани*) — это *асхаб ал-хадис* («сторонники предания», «традиционалисты») и *асхаб ар-ра'й* («сторонники самостоятельного суждения», «личного мнения»). Подробнее о них см. выше, примеч. 11.

[17] Это высказывание Мухаммада в разных сборниках *хадисов* приводится в разных редакциях: вместо *амр* («дело») встречается *калам* («речь»), *хадис*, вместо *би-сми-Ллахи* («Во имя Аллаха») — *би-зикри-Ллахи* («с поминания Аллаха»), *би-хамди-Ллахи* («с хвалы Аллаху») и т.д.

Аллах, к которому возвращаются люди, Он — «*Милостивый*» — разъясняет Его рабам «*дорогу*» Его милости, общей для верующего и неверующего в отношении того, в чем их благо в их бытии и в их жизни, Он — «*Милосердный*» — разъясняет им «*дорогу*» Его милосердия исключительно к верующим, а это — блаженство их будущей жизни и встреча с Господом своим. Ведь Всевышний сказал: «*...а милость Моя объемлет всякую вещь, и Я предпишу ее тем, которые богобоязненны...*» (Коран 7:155/156). И это относится к ал-Кур'ану в целом.

Далее, Всеславный часто упоминает в своем Слове *суру*. Так, Всевышний сказал: «*Приведите же суру, подобную Ему*» (Коран 10:39/38), «*Приведите же десять сур, подобных Ему, измышленных...*» (Коран 11:16/13), «*Когда была низведена сура*» (Коран 9:87/86), «*Сура — Мы низвели ее и предписали ее исполнение...*» (Коран 24/1). Из этого нам стало ясно, что каждый из этих рядов Его (божественного) Слова, которые Он подразделил на отрывки и назвал каждый отрывок *сурой*, имеет вид единственности составления и цельности, не существующий ни между частями *суры*, ни между одной *сурой* и другой. Отсюда мы узнаем, что цели и замыслы, постигаемые из *сур*, различны и что каждая из них в отдельности приведена для разъяснения особого смысла и для постигаемой цели, только благодаря цельности которой становится цельной *сура*. И в соответствии с этим *басмала* в начале каждой *суры* обращена к особой цели той *суры*.

Басмала в *суре* ал-Хамд («Хвала») обращена к цели (этой) *суры* и к постигаемому из нее смыслу. Цель же, на которую указывает передача (божественного) Слова в этой *суре*, — это хвала Аллаху путем выказывания поклонения Ему, Всеславному, ясным выражением почитания, обращением за помощью и просьбой «*ведения верным путем*». И это (божественное) Слово, посредством которого Аллах Всеславный говорит, есть замена рабу божьему, чтобы при выказывании поклонения он следовал тому, чему наставил его Аллах.

Выказывание поклонения со стороны раба божьего это — деяние, в которое одевается раб божий, и серьезное дело, на которое он отваживается, стало быть, начало «*Во имя Аллаха Всеславного, Милостивого, Милосердного*» обращено к Нему, а «во имя Тебя» означает «я выказываю поклонение Тебе».

Связанная *ба'* в *басмале* (*суры*) ал-Хамд («Хвала») есть начало, и под этим имеется в виду довершение беседой искреннего исповедания единобожия (*ал-ихлас*) при поклонении. Иногда говорят, что это — просьба о помощи, и в этом нет вреда, однако «начало» — более подходящее, потому что явная просьба о помощи содержится в *суре* в словах Всевышнего: «*...и у Тебя просим помощи*» (Коран 1:5).

Что касается «имени» (*ал-исм*), то это слово, указывающее на определяемое (*ал-мусамма*), производно от (слова) *сима* в значении *'алама* («знак») или от *сумув* («высота», «величие») в значении *риф'а* («величие»). Как бы то ни было, но то, что известно о нем с точки зрения лексикологии и общепризнанного, это — указывающее слово, из чего с необходимостью вытекает, что оно является неопределяемым. Что касается «имени» (*ал-исм*) в значении «сущность» (*аз-зат*), полученного по одному из ее свойств, то оно относится к сущностям (*а'йан*), не к формам (*алфаз*), и это — определяемое «имени» в первом значении, подобно тому как слово «Знающий» (одно из имен Аллаха Всевышнего) есть имя, указывающее на его определяемое (*мусаммаху*), а это — сущность (*аз-зат*), полученная по свойству «знания», но само оно — имя по отношению к сущности, о которой известно только по одному из ее свойств и одному из ее описаний. Причина в том, что они нашли слово «имя» (*ал-исм*) употребляемым для (слова), указывающего на определяемое из слов. Затем они нашли, что полученные свойства каким-то образом сообщают о сущности и указывают на нее; их состояние есть состояние слова, определяемого «именем» в том, что они указывают на внешние сущности. И они назвали эти свойства, указывающие на сущности, также «именами».

В результате этого «имя», подобно тому как оно является формальной вещью, оно является также сущностной вещью. Далее они нашли, что (слово), указывающее на сущность, близкую к нему, это — «имя» во втором значении, полученном путем анализа, хотя именно «имя» в первом значении указывает на сущность посредством него. И поэтому они назвали то, что во втором значении, «именем», а то, что в первом значении, — «именем имени» (*исм ал-исм*). Еще надо добавить: однако все это — положение, к которому привел умозрительный анализ, и не следует приписывать его лексикологии — ведь согласно лексикологии, «имя» есть то, что мы рассказали.

Уже в начальный период ислама стал известным спор среди богословов-схоластов (*мутакаллимун*) о том, является ли «имя» тем же самым определяемым или чем-то другим. Препирательства в отношении этого продолжались долго, однако сегодня этот вид вопросов уже выяснен с предельной необходимостью, и нельзя заниматься ими, пересказывая то, что говорили, и то, что говорят о них, стараясь объявить ложным то, что ложно, и признавая верным то, что верно в них. Прощение этого — самое достойное.

Что касается слова «величие» (*ал-джалала*), то корень (слова) «Аллах» — *ал-илах* (*хамза* выпала из-за частого употребления), а *илах* (происходит) от (глагола) *алиха*: «мужчина служил» в значении «он поклонялся», или от *алаха*: «мужчина потерял рассудок», или от *валаха*: «мужчина обезумел», т.е. «растерялся». Это — отглагольные формы (*фи'ал*) с гласной «и» в начальной букве (*фа'*) в значении страдательного залога, подобно *китаб* («писание») в значении *мактуб* («написанное»). Он назван «божеством» (*илах*), потому что он — предмет поклонения или потому, что он относится к тому, в отношении сущности чего теряется рассудок. Очевидно, что это, по всей вероятности имя собственное (*'алам*). Оно было в ходу на устах до ниспослания ал-Кур'ана, его знали арабы-язычники, как сообщают это слова Всевышнего: «*А если ты их спросишь, кто создал их, они, конечно, скажут: „Аллах!"*» (Коран 43:87), «*...и они говорят: „Это — Аллаху!" — по их представлению, — „А это — нашим сотоварищам"*» (Коран 6:137/136).

На Его существование как имени собственного (*'алам*) указывает и то, что Он описывается всеми прекраснейшими именами и всеми Его деяниями, полученными из тех имен, не наоборот, так что говорят «Аллах Милостивый, Милосердный» и говорят «Аллах смилостивился», «Аллах знал», «Аллах даровал». Слово же *ал-джалала* («величие») не употребляется в качестве атрибута применительно к чему-либо из них, и из него не получается то, чем описывается что-либо из них.

И вследствие того, что бытие Всеславного — а оно охватывает (*алих*) всякую вещь — привело к отличению Его всеми совершенными атрибутами, все они благодаря этому стали доказанными по необходимости. Верно сказано, что слово «величие» (*ал-джалала*) — «имя» для сущности (*аз-зат*), необходимой бытием, объединяющей все атрибуты совершенства. В противном случае это, по всей вероятности, имя собственное (*'алам*), которым не управляет значение (*'инāйа*), кроме того, на что указывает материя (? *мāдда*) «божество» (*илах*).

Что касается двух описаний — «*Милостивый, Милосердный*», — то оба они от (слова) *ар-рахма* («божественная милость»), а это — возбудительное описание и особое переживание, которое поражает сердце при виде того, кто лишается или нуждается в том, благодаря чему исполняется его дело, и это побуждает человека к восполнению его нехватки и устранению своей нужды. Однако этот смысл, согласно анализу, сводится к предоставлению (*ал-и'та'*) и изливанию (*ал-ифада*) (милости) для устранения нужды, и в этом смысле Всеславный отличается «милостью» (*ар-рахма*).

Ар-Рахман («Милостивый») — усилительная производная форма (по типу) *фа'лан*, указывающая на множественность, *ар-Рахим* («Милосердный») — отглагольное прилагательное (по типу) *фа'ил*, указывающее на постоянство и вечность, и поэтому

ар-Рахман («Милостивый»), соответственно, указывает на обильную божественную милость, изливаемую на верующего и неверующего, это — всеобъемлющая милость, и в этом смысле *ар-Рахман* («Милостивый») часто употребляется в ал-Кур'ане. Всевышний сказал: «*Милостивый утвердился на троне*» (Коран 20:4/5), «*Скажи: „Кто находится в заблуждении, пусть Милостивый продлит ему предел"*» (Коран 19:76/75) и другие («знамения»). И поэтому «Милосердный» (*ар-Рахим*) также соответственно указывает на постоянное благодеяние (*ан-ни'ма*) и непрекращающуюся, вечную милость (*ар-рахма*), которая изливается на верующего, как сказал Всевышний: «*Он милосердный к верующим*» (Коран 33:42/43), «*...ведь Он к ним сострадающий, милосердный!*» (Коран 9:118/117) и другие («знамения»). И поэтому говорилось, что «Милостивый» — общее для верующего и неверующего, а «Милосердный» относится исключительно к верующему.

Слова Всевышнего «*Хвала Аллаху*» — хвала за то, что было сказано, это славословие за добровольное благодеяние (*ал-джамил*) и восхваление — более общее, чем это (славословие). Говорят: «я похвалил такого-то» или «я восхвалил его за его щедрость», но не говорят: «я восхвалил жемчуг за его свойства» и не говорят: «я похвалил его за его свойства». *Лам* (предлог *ли*) в нем (в слове *ли-Ллахи*) — для (выражения) рода или для полного охвата всего значения, результат же здесь — один.

Дело в том, что Аллах Всеславный, говоря: «*Это вам Аллах — ваш Господь, творец всякой вещи...*» (Коран 40:64/62), разъяснил, что все, что есть вещь, сотворено Аллахом Всеславным, и сказал: «*...который прекрасно сделал всякую вещь, которую сотворил...*» (Коран 32:6/7). Он установил красоту для всякой сотворенной вещи в отношении того, что она сотворена Им, связана с Ним происхождением. Красота вращается на оси творения, и наоборот, нет творения, иначе как красивого, совершенного благодаря Его благодеянию (*ихсанихи*), и нет красоты, иначе как сотворенной Им, связанной с Ним происхождением. Ведь Всевышний сказал: «*Он — Аллах, единственный, всемогущий!*» (Коран 39:6/4), «*И покорились лица живому, сущему...*» (Коран 20:110/111). Он возвестил, что не сотворил того, что сотворено насилием властвующего, и не делал того, что сделано принуждением со стороны принуждающего, нет, Он сотворил это вследствие знания и доброй воли. И нет ничего, помимо того, что является Его совершенным, добровольным деянием. Это — относительно Его деяния. Что же касается «имени» (*ал-исм*), то ведь Всевышний сказал: «*Аллах! — нет божества, кроме Него, у него — прекраснейшие имена*» (Коран 20:7/8), «*У Аллаха — прекраснейшие имена; зовите Его по ним и оставьте тех, которые уклоняются* (*от истины*) *в отношении Его имен*» (Коран 7:179/180). Всевышний — совершенен в своих именах и совершенен в своих деяниях, и все совершенное — от Него.

Уже стало ясно, что Всевышний — достойный хвалы за Его совершенные имена и достойный хвалы за Его совершенные деяния и что нет хвалы, которую произнес бы хвалящий дело, достойное хвалы, иначе как принадлежащей в действительности Аллаху Всеславному, потому что совершенное, с которым связана хвала, — от Него, Всеславного. Аллаху Всеславному принадлежит род хвалы и Ему же, Всеславному, принадлежит каждая хвала.

Далее, из хода (изложения) и по обстоятельству обращения, которое в Его словах «*Тебе мы поклоняемся*», очевидно, что (эта) *сура* относится к словам раба божьего и что в этой *суре* Всеславный наставляет Своего раба хвалить Себя, не следует рабу божьему поступать согласно этому при помещении себя в положение поклонения (*ал-'убудийа*). А это — то, что подтверждают Его слова: «*Хвала Аллаху*».

Дело в том, что «*хвала*» — обстоятельное описание: ведь Всеславный освободил себя от описания описывающими из числа Его рабов, сказав: «*Как далек Аллах от того, как описывают Его они, — кроме рабов Его искренне преданных)!*» (Коран 37:159–160). Божественное Слово — абсолютно, безгранично, в Слове Всевышнего не приведено то,

что извещено о передаче «*хвалы*» со слов другого, кроме того, что передано со слов нескольких из числа Его «*искренне преданных*» пророков. В своем обращении к Нуху / Ною — мир ему! — Всевышний сказал: «*Скажи: „Хвала Аллаху, который спас нас от людей несправедливых!“*» (Коран 23:29/28). Слова Ибрахима / Авраама — мир ему! — Всевышний передал: «*Хвала Аллаху, который даровал мне на старости Исма'ила и Исхака!*» (Коран 14:41/39). И Своему пророку Мухаммаду — да благословит его и да приветствует! — в нескольких местах своего божественного Слова говорил: «*И скажи: „Хвала Аллаху...“*» (Коран 27:95/93). Слова Да'уда / Давида и Сулаймана / Соломона — мир им обоим! — Всевышний передал: «*И сказали оба: „Хвала Аллаху...“*» (Коран 27:15). А иначе — то, что Он передал об обитателях рая, а они очищены от злобы сердец, пустословия и обвинения в грехе, подобно Его словам: «*...а конец их зова: Хвала Аллаху, Господу миров*!» (Коран 10:11/10).

Что касается иных, чем эти источники, то это — Всевышний, ибо «*хвала*» передана со слов многих из Его созданий, нет, со слов всех их, как сказал Всевышний: «*...а ангелы прославляют хвалу своему Господу...*» (Коран 42:3/5); «*И гром прославляет хвалу Ему...*» (Коран 13:14/13); «*Нет ничего, что не прославляло бы хвалу Ему...*» (Коран 17:46/44). Однако Он, Всеславный, сопроводил «*хвалу*» во всех («*знамениях*») прославлением, более того, Он сделал прославление, а вместе с ним и «*хвалу*» — основой (*ал-асл*) в передаче. Дело в том, что кроме Него, Всевышнего, (никто) не объемлет красоту и совершенство Его деяний, как не объемлют они (люди) красоту Его атрибутов и имен, от которых — красота Его деяний. Всевышний сказал: «*...а они не объемлют этого знанием*» (Коран 20:109/110). Но то, чем они описали Его, этим они уже объяли Его, Он стал ограниченным их определениями, определенным мерой их постижения Его. То восхваление, которым они восхвалили Его, станет правильным только после того, как они очистят Его и прославят Его, отвергнув то, что они ограничили и определили в меру своего разумения. Всевышний сказал: «[*Не приводите же Аллаху притч*]. *Поистине, Аллах знает, а вы не знаете*» (Коран 16:76/74). Что же касается «*искренне преданных*» из числа рабов Всевышнего, то ведь Он сделал их «*хвалу*» Своей «*хвалой*», их описание — Своим описанием, поскольку сделал их «*искренне преданными*» Ему. Стало ясно: то, что требует этика богослужения, это чтобы раб божий хвалил Господа своего тем, чем Он хвалил себя сам, и не переступал границу этого, как (сказано) в *хадисе*, который передали со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — обе партии: «Несметно восхваление Тебя, подобно тому как восхвалил Ты себя сам!»[18]. И Его слова в начале этой *суры* «*Хвала Аллаху*» есть наставление посредством богослужебной этики тому, что (служило бы) рабу божьему (основанием) сказать: «Если бы Аллах Всевышний не сказал этого в качестве замещения и обучения, то не следовало бы восхвалять Его».

Слова Всевышнего «*...Господу миров Милостивому, Милосердному, Владыке Судного дня*» (конец цитаты). Большинство читало «*Властителю* (*малик* с кратким „*а*“) *Судного дня*», но Господь — это «*Владыка*» (*малик* с долгим «а»), который управляет делом своего раба, и в этом — смысл «владения» (*ал-милк*). *Ал-Милк*, которое, по нашему мнению, (находится) в обстоятельстве совместности и одновременности действия, означает особый вид принадлежности, а это — вид существования одной вещи посредством другой, делающее обязательным подлинное распоряжение ею по своему усмотрению. И наши слова «такой-то предмет есть наша собственность (*милкуна*)» означают, что он обладает (неким) видом существования посредством нас и принадлежности нам, вместе с которым становится подлинным наше распоряжение ею по своему усмотрению. И если бы не это, не было бы подлинным такое распоряжение по

[18] Очень популярный *хадис*, цитируемый в разных вариантах во многих авторитетных сборниках, в частности в «ас-Сахих» Муслима, «ас-Сунан» ат-Тирмизи, «ас-Сунан» Абу Да'уда ас-Сиджистани и т.д.

своему усмотрению. Это в обстоятельстве совместности и одновременности действия — условное, умозрительное, не истинное значение, оно взято от другого, истинного значения, которое мы также называем «владением» (*милк*). Это подобно существованию частей нашего бытия и наших сил посредством нас, ибо у нас есть зрение, слух, рука, нога, но это «владение» (*ал-милк*) означает, что они в своем бытии существуют посредством нашего бытия, не самостоятельными, без нас, а напротив — самостоятельными посредством нашей самостоятельности, и нам принадлежит (право) полновластно распоряжаться ими по своему усмотрению, как пожелаем. И это — истинное владение (*ал-милк ал-хакики*).

То, что может быть отнесено к Нему, Всевышнему, в прямом смысле, это — истинный смысл «владения» (*ал-милк*), а не умозрительное «владение», которое является ложным в силу ложности соображения и установки. Известно, что истинное «владение» неотделимо от управления (*ат-тадбир*), ибо если (некая) вещь в своем бытии нуждалась в (другой) вещи и в своем бытии не была независимой от нее, то она не была независимой от нее и в деяниях своего бытия. Это Всевышний — Господь того, что помимо Него, потому что Господь это — «*Владыка*» (*ал-мāлик*), Управитель (*ал-мудаббир*), и Он еще — Всевышний.

Что касается *ал-'āламин* («миров»), то это мн.ч. от *ал-'āлам* («мир») с (гласной) «а» после (буквы) *лам* в значении «то, посредством чего сообщают», подобно *ал-кāлаб* («форма»), *ал-хāтам* («перстень-печать»), *ат-тāба'* («печать», «клеймо») в значении «то, чем формируют», «то, чем запечатывают», «то, чем печатают», «клеймят». («Мир») применяется к совокупности существующих (вещей) и к каждому виду, составляющему (отдельные) единицы и части из них, как то: мир неорганических веществ, мир растений, мир животных, мир людей, и к каждой категории, также объединяющей отдельные особи, как то: мир арабов, мир неарабов. Это значение — наиболее подходящее для того, к чему приводит перечень этих «*прекраснейших имен*», так что доходит до Его слов «*Владыка* (*мāлик*) *Судного дня*», с условием, что «воздаяние» (*ад-дин*), а это — вознаграждение в День воскресения, относится исключительно к человеку или — к людям и *джинн*ам. Стало быть, под «*мирами*» имеются в виду миры людей, *джинн*ов и их сообщества. И это подтверждает наличие этого слова в этом значении в ал-Кур'ане, подобно словам Всевышнего: «*...и избрал тебя пред женщинами миров*» (Коран 3:37/42); «*...чтобы он стал для миров увещевателем...*» (Коран 25:1); «*...„Неужели вы будете творить мерзость, в которой никто из миров вас не опередил?"...*» (Коран 7:78/80).

Что касается «*Владыки* (*ал-мāлик*) *Судного дня*», то ты уже знаешь значение (слова) *ал-мāлик* — оно взято от (слова) *ал-милк* с (гласной) «и» после (буквы) *мим*. Что же касается *ал-малик* («Властитель»), то оно взято от (слова) *ал-мулк* с (гласной) «у» после *мим*а, и это — тот, кто держит в своей власти народный порядок и управление людьми незримо (*дуна ал-'айн*), другими словами, повелевает и властвует среди них.

Для каждого из двух чтений — *малик* («Властитель») и *мāлик* («Владыка») — уже перечислены способы подтверждения, однако оба значения «господства» (*ас-султа*) верны в отношении Всевышнего, а то, что ты знаешь с точки зрения лексикологии и общеизвестного, — *ал-мулк* («власть») с (гласной) «у» после *мим*а относится ко времени, говорят: «Властитель (*малик*) такой-то эпохи», но не говорят: «Владыка (*мāлик*) такой-то эпохи», разве что в отдаленном значении. Ведь Всевышний сказал: «*Властитель* (*малик*) *Судного дня*», и Он связал его с (этим) Днем. Он сказал еще: «*...кому власть в тот день? Аллаху единственному, Всемогущему!*» (Коран 40:16).

(6) Веди нас путем прямым,
(7) путем тех, которых Ты облагодетельствовал, —
не тех, которые под гневом, и не заблудших.

Разъяснение

Слова Всевышнего «*Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал*» и т.д.

Что касается «*ведения верным путем*» (*ал-хидайа*), то смысл этого открывается в дополнении к слову «*путь*» (*ас-сират*). Что касается *ас-сират*, то это и «*путь*», и «*дорога*», близкие по смыслу. Ведь Всевышний уже описал (этот) «*путь*» «прямотой», затем разъяснил, что это — «*путь*», которым следуют те, которых Аллах Всевышний «*облагодетельствовал*». Стало быть, это такой «*путь*», целью которого является тот, у кого просят «*ведения верным путем*», а это — цель поклонения, т.е. раб божий просит Господа своего, чтобы его искреннее поклонение совершалось на этом «*пути*».

Разъяснение этого. Подлинно, Аллах Всеславный в своем божественном Слове определил для человеческого рода — нет, для всех, кроме Него, — «*дорогу*» (*сабил*), по которой люди следуют к Нему, Всеславному. Всевышний сказал: «*О человек! Ты стремительно устремишься к Господу своему и встретишь Его!*» (Коран 84:6); «*И к нему — возвращение!*» (Коран 64:3); «*Разве не к Аллаху отправляются все дела!?*» (Коран 42:53) и другие («знамения»). Это — ясное указание на то, что все они — путники «*дороги*» и что все они идут к Аллаху Всеславному.

Далее, Он разъяснил, что эта «*дорога*» — не одна «*дорога*», имеющая одно определение, нет, она разветвляется на две ветви, разделяется на два пути (*тарик*). Он сказал: «*Разве Я не заповедал вам, сыны Адама, чтобы вы не поклонялись шайтану, — ведь он для вас явный враг! — а поклонялись Мне: это — прямой путь!*» (Коран 36:60–61).

Там «*прямой путь*» (*тарик*), другой «*путь*» — за ним. Всевышний сказал: «*...то ведь Я — близок, Я внемлю зову взывающего, когда он позовет Меня. Так пусть же они внемлют Мне и уверуют в Меня — может быть, они пойдут прямым путем!*» (Коран 2:182/186); «*...зовите Меня — Я внемлю вам; поистине, те, которые превозносятся над поклонением Мне, — войдут в геенну презренными!*» (Коран 40:62/60). Всевышний разъяснил, что Он — близок к своим рабам и что самый близкий к Нему, Всевышнему, «*путь*» (*тарик*) — «*путь*» поклонения Ему и мольбы к Нему. Далее, при описании тех, которые не веруют, Всевышний сказал: «*...те, к которым взывают из отдаленного места*» (Коран 41:44) и разъяснил, что цель тех, которые не веруют в своем шествии и на своей «*дороге*», — далекая.

Стало ясно, что к Аллаху — две «*дороги*»: близкая «*дорога*», а это — «*дорога*» верующих, и далекая «*дорога*», а это — «*дорога*» других. Это — одна сторона расхождения относительно «*дороги*», там — другая сторона этого расхождения. Всевышний сказал: «*Истинно, те, которые считали ложными Наши знамения и превозносились над ними, — не отворят им врата небесные!*» (Коран 7:38/40). Если бы не было проторенных путниками путей, не было бы смысла во вратах! Там «*путь*» (*тарик*) — снизу к высоте. Всевышний сказал: «*...а кого настигнет гнев Мой, тот свалится вниз*» (Коран 20:83/81). «Сваливание» (*ал-хава*) это — падение до самого низа, а там — другой «*путь*», начинающийся со схождения вниз и скатывания. Всевышний сказал: «*Кто подменяет веру неверием, тот сбился с ровной дороги*» (Коран 2:102/108), и Он определил отклонение (*ад-далала*) от ровной «*дороги*» как многобожие (*аш-ширк*) — вместо Его слов «*тот сбился* (*с ровной дороги*)». При этом люди по их «*путям*» (*турук*) разделились на три части: тот, чей «*путь*» вверх, а это — те, которые верят в знамения Аллаха и не превозносятся над поклонением Ему; тот, чей путь вниз, а это — находящиеся «*под гневом*»; тот, кто сбился с пути, а это — блуждающий на нем, это — «*заблудшие*». Часто это деление дают почувствовать слова Всевышнего «*путем тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые под гневом, и не заблудших*».

«*Прямой путь*», несомненно, не есть два последних из трех «*путей*» (*турук*) — я имею в виду «*путь*» (находящихся) «*под гневом*» и «*путь*» «*заблудших*». Это относится к первому «*пути*», который есть «*путь*» верующих, не превозносящихся. Однако слова Всевышнего «*Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание*» (Коран 58:12/11) указывают на то, что на самом первом «*пути*» также происходит разделение.

Разъяснение этого. Всякое заблуждение это — многобожие как противоположность тому, что ты познал из слов Всевышнего: «*Кто подменяет веру неверием, тот сбился с ровной дороги*» (Коран 2:102/108). И в этом же смысле слова Всевышнего: «*...чтобы вы не поклонялись Шайтану — ведь он для вас явный враг! — а поклонялись Мне: это — прямой путь! Он* (*Шайтан*) *уже ввел в заблуждение многочисленные толпы из вас*» (Коран 36:60–62). Ал-Кур'ан считает многобожие (*аш-ширк*) несправедливостью (*зулм*), и наоборот, как указывают на это слова Всевышнего, передающие слова *Шайтана*: «[*И сказал Шайтан*], *когда дело было решено: „...я отрекаюсь от того, что меня вы сделали соучастником раньше". Поистине, для несправедливых — наказание мучительное*!» (Коран 14:26–27/22) и как, по словам Всевышнего, несправедливость считается заблуждением: «*Те, которые уверовали и не облекли своей веры в несправедливость, для них — безопасность, и они ведомы верным путем*» (Коран 6:82). Это очевидно из упорядоченного ведения верным путем и безопасности от заблуждения или наказания, которое заблуждение влечет за собой соответственно возвышению несправедливости и облачению в нее веры. В общем, заблуждение, многобожие и несправедливость — вещи одного порядка, и они тесно связаны друг с другом доказательством. Вот — искомое нашего утверждения: каждое из них в отдельности объясняется через другое или оно — другое. Искомое это — доказательство, а не подразумеваемое.

Ели ты постиг это, то узнал, что «*прямой путь*» — это путь «*не заблудших*», путь, на котором совершенно нет места ни многобожию, ни несправедливости, как совершенно нет места на нем заблуждению, нет в сокровенных уголках сердца никакого неверия или вольнодумства, чем был бы недоволен Аллах Всеславный, и нет во внешних членах тела и главных составных частях никакого действия неповиновения или нерадения в послушании. Это — истина единобожия (*ат-таухид*) как теория и практика. Раз нет у них третьего, то, что после истины, кроме заблуждения?! Этому соответствуют слова Всевышнего: «*Те, которые уверовали и не облекли своей веры в несправедливость, для них — безопасность, и они ведомы верным путем*» (Коран 6:82). В этих словах — утверждение безопасности на этом пути (*ат-тарик*) и обещание совершенного ведения верным путем. Основываясь на том, что они привели, что причастие действительного залога в действительности касается будущего времени, следует понять: это — одно из определений «*прямого пути*».

Далее, Всевышний определил этих «*облагодетельствованных*», с которыми Он связал «*прямой путь*», Своими словами: «*А кто повинуется Аллаху и Посланнику, они вместе с теми, кого облагодетельствовал Аллах, из числа пророков, праведников, мучеников, благочестивых. Сколь прекрасны они как товарищи!*» (Коран 4:71/69). Еще раньше, до этого «знамения», эту веру и повиновение Он описал словами: «*Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе сомнения относительно того, что ты решил, и покорятся полностью. А если бы Мы предписали им: „Убейте самих себя! — или выйдите из жилищ своих!" — то сделали бы это только немногие из них. А если бы они сделали то, чему их увещевают, то, истинно, это было бы лучше для них и прочнее утверждением*» (Коран 4:68–69/65–66). Он описал их совершенной твердостью — словом и делом, явно и тайно — в богослужении, в этом отношении не обособляются от них (какие-либо) одиночки. Вместе с тем Он

поместил этих верующих вслед за теми «*облагодетельствованными*» и в ряд, ниже их ряда, — потому что есть (предлог) «*с*» и потому что Он сказал: «*Сколь прекрасны они как товарищи!*» — а не сказал: «*...они из тех, которых...*».

Подобны этому «знамению» слова Всевышнего: «*А те, которые уверовали в Аллаха и Его посланников, — они праведники и мученики пред Господом своим, им — своя награда и свой свет*» (Коран 57:18/19). Это — причисление верующих к мученикам и праведникам в будущей жизни, потому что Он сказал «*...пред Господом своим*» и сказал «*...им — своя награда*».

«*Те*» — а это спутники «*прямого пути*» — выше достоинством, почетнее степенью и положением, чем «*эти*», а это — верующие, которые очистили свои сердца и свои деяния от заблуждения, многобожия и несправедливости. Размышление об этих «знамениях» обязывает категорически утверждать, что «*эти*» — верующие, их достоинство — это достоинство, а среди них есть еще «лучшие» (*бакиййа*), если бы они стали совершенными среди них, то они были бы «*из тех, кого Аллах облагодетельствовал*» и возвысились от положения сопутствия «*вместе с ними*» до степени вхождения в их число. Возможно, они — вид знания об Аллахе: упоминание об этом — в словах Всевышнего «*Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание*» (Коран 58:12/11). Спутники «*прямого пути*» «*облагодетельствованы*» благодеянием — это высшее из благодеяний достоинством, которое увеличивается соответственно благодеянию совершенной веры. И это — также одно из определений «*прямого пути*».

Далее, Всевышний, хотя и повторял в своем божественном Слове упоминание «*пути*» (*ас-сират*) и «*дороги*» (*ас-сабил*), не связал с собой больше, чем один «*прямой путь*», но причислил себе множество «*дорог*». Он сказал — да возвеличится говорящий! — : «*А тех, которые усердствовали за Нас, Мы действительно поведем верным путем нашими дорогами*» (Коран 29:69). Так Он не связал «*прямой путь*» ни с одним из своих созданий, за исключением того, что в этом «знамении»: «*...путем тех, которых Ты облагодетельствовал*», но связал «*дорогу*» (*ас-сабил*) с другим из своих созданий. Всевышний сказал: «*Скажи: „Это — моя дорога. Я призываю к Аллаху сознательно“*» (Коран 12:108), «...[*следуй*] *дорогой тех, кто обратился ко Мне*» (Коран 31:14/15), «...[*и пойдет не по*] *дороге верующих*» (Коран 4:115). Из этих «знамений» понятно, что «*дорога*» — иное, нежели «*прямой путь*», ибо она расходится, множится и избыточествует в силу расхождения среди поклоняющихся, идущих «*дорогой*» богослужения, в отличие от «*прямого пути*», как указывают на это слова Всевышнего: «*Пришел к вам от Аллаха свет и ясное писание; им Аллах ведет прямо дорогами безопасности тех, кто последовал Его благоволению, по Своему соизволению выведет их из мрака к свету и поведет их к прямому пути*» (Коран 5:18/15–16). Он счел «*дороги*» многочисленными, а «*путь*» — единственным, это — «*прямой путь*» — либо это многочисленные «*дороги*», либо они ведут к нему путем достижения одними из них других и их соединения в них.

Еще Всевышний сказал: «*Большинство их не верует в Аллаха без того, чтобы не присоединять к Нему сотоварищей!*» (Коран 12:106). И Он разъяснил, что в «многобожии» (*аш-ширк*) — а это «заблуждение» (*далал*) — есть то, что сходится с верой (*ал-иман*), это — «*дорога*». Из этого понятно, что «*дорога*» соединяется с «многобожием», однако «*прямой путь*» не соединяется с «заблуждением», как Он сказал: «*...и не заблудших*».

Размышление об этих «знамениях» дает [понять], что каждая отдельная из этих «*дорог*» соединяется с каким-либо недостатком или преимуществом, в отличие от «*прямого пути*», и что оба из них — это «*прямой путь*», но он — иной и отличается от другого (пути). Однако «*прямой путь*» соединяется с каждой из этих дорог, в сущности, он соединяется с тем, что не совпадает с ним, как это следует из некото-

рых упомянутых «знамений» и других, подобно Его словам: «*...а поклонялись Мне: это — прямой путь!*» (Коран 36:61), «*Скажи: „Истинно, Господь мой вывел меня на прямой путь как правильную религию, как вероучение Ибрахима, как истинное единобожие“*» (Коран 6:162/161). Он назвал «богослужение» (*ал-'ибада*) «*прямым путем*» и назвал «религию» (*ад-дин*) «*прямым путем*», и оба они являются общими среди «*дорог*» в совокупности. «*Прямой путь*» по отношению к «*дорогам*» Аллаха Всевышнего подобен духу (*ар-рух*) по отношению к телу, подобно тому как у тела в течение его жизни (разные) состояния (*атвар*), при каждом состоянии оно иное, чем при другом состоянии, как то: детство, отрочество, юность, молодость, зрелый возраст, старость, дряхлость, однако дух есть дух, и он соединяется с ними. Тело могут внезапно постигать состояния, которые несовместимы с тем, что нравится духу и требуется ему, если бы он остался в одиночестве. Душа их, в отличие от духа, — творение Аллаха, сообразно которым Он сотворил людей. Вместе с тем тело — это дух — я имею в виду человека. И подобно этому «*дорога*» (*ас-сабил*) к Аллаху Всевышнему это — «*прямой путь*», но (эта) «*дорога*», подобно «*дороге верующих*», «*дороге раскаивающихся*», «*дороге последователей Пророка*» — да благословит его Аллах и да приветствует! — или другим, относится к «*дорогам*» Аллаха Всевышнего. Иногда с ней связывается (какая-нибудь) беда извне или недостаток, однако оба они не представляют «*прямой путь*». Как ты уже познал, вера (*ал-иман*), а это «*дорога*», иногда сходится с «многобожием» (*аш-ширк*) и «заблуждением» (*ад-далал*), однако «*прямой путь*» не соединяется с чем-либо из этого. У «*дороги*» — много степеней в отношении ее чистоты, смешения, близости, отдаленности, но совокупность («*дорог*») соответствует «*прямому пути*» или же это сам («*путь*»).

Ведь Аллах Всеславный разъяснил этот смысл — я имею в виду различие «*дорог*» к Аллаху, притом что все они относятся к Его «*прямому пути*», — в притче, которую Он привел для истины и лжи в своем божественном Слове. Всевышний сказал: «*Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им, и унес поток вздымающуюся пену. И из того, что плавят они в огне, желая украшений и предметов наслаждения, — пена подобная той. Так Аллах приводит истину и ложь. Что касается пены, то она уходит сором, а то, что полезно людям, остается на земле. Так Аллах приводит притчи*» (Коран 13:18/17).

Выяснилось, что сердца и умы различаются в восприятии сокровенных знаний и совершенства, притом что все они опираются, доходя до предельного конца, на единый небесный дар. — Завершение разговора об этой притче будет в *суре* «Гром». — Словом, это также одно из определений «*прямого пути*».

И если ты вдумался в предшествовавшее из определений «*прямого пути*», тебе открылось, что «*прямой путь*» — хранитель всех «*дорог*» (*ас-субул*) к Аллаху и «*путей*» (*ат-турук*), ведущих к Всевышнему, в том смысле, что «*дорога*» к Аллаху является именно Его «*дорогой*», доводящей до Него, в той мере, в какой она заключает в себе действительно «*прямой путь*», притом что «*прямой путь*» — верно ведущий, доводящий до Него абсолютно, без какого-либо условия и ограничения, и поэтому Аллах Всевышний назвал его «*прямым путем*». *Ас-Сират* («*путь*») — это, очевидно, от *ат-тарик* («путь», «дорога»), взятое из (выражения) «я проглотил полностью (*саритту сарат*^{ан}), когда сделал глоток» (*бала'ту бал*^{ан}). Как будто он «проглатывает» идущих по нему, так что не дозволяет им отклониться от него и не выталкивает их из своего нутра. *Ал-Мустаким* («прямой») — это тот, кто хочет встать на ноги, затем получает власть над собой и над тем, что принадлежит его душе, подобно управляющему (*ал-ка'им*), который распоряжается своим делом. Смысл сводится к тому, что это — тот, чье положение не изменяется и чье состояние не меняется. «*Прямой путь*» — то, что не оставляет свою власть (*хукмаху*) в своем «*ведении верным путем*» и в своем доведении идущих по нему до своего конца и их цели.

Всевышний сказал: «*А что касается тех, которые уверовали в Аллаха и полагались на Него, — их Он введет в Свою милость и благость и поведет к Себе прямым путем*» (Коран 4:174/175), т.е. не оставит дело этого «*ведения верным путем*», нет, оно в своем состоянии непрестанно. Всевышний сказал: «*Кого пожелает Аллах вести верным путем, тому раскрывает Он грудь для покорности, а кого пожелает сбить с пути, тому делает Он грудь стесненной, узкой, как будто он поднимается в небо. Так Аллах назначает наказание тем, которые не веруют! И это — путь Господа твоего прямой*» (Коран 6:125/126), т.е. это — Его путь (*ат-тарика*), который не изменяется и не оставляется. Всевышний сказал: «*Это — путь для Меня прямой. Поистине, над моими рабами у тебя нет власти, а только над теми заблуждающимися, которые последовали за тобой*» (Коран 15:41/42), т.е. это — Мой образ действия (*суннати*) и Мой путь (*тарикати*) непрестанно, без изменения, и это сообразуется с Его словами: «*Никогда не найдешь ты в образе действия Аллаха перемены, и никогда не найдешь ты в образе действия Аллаха изменения!*» (Коран 35:41/42).

Из того, что мы рассказали о смысле «*прямого пути*», выяснились (следующие) положения.

Первое из них. Пути (*ат-турук*) к Аллаху различны по полноте, недостатку, затратности, дешевизне, в отношении их близости к источнику истины и «*прямому пути*», как то: ислам, вера, богослужение, искреннее исповедание единобожия, смиренность, равным образом как и их противоположности — неверие, многобожие, непризнание, неумеренность, ослушание. Всеславный сказал: «*У каждого — степени в том, что они совершили, и, воистину, Он полностью воздаст им за их деяния — и они не будут обижены*» (Коран 46:18/19).

Это — подобно божественному познанию, которое получают разумы от Аллаха, ибо они различны в силу разных предрасположенностей и разнообразны по оттенкам склонностей к тому, о чем говорится в притче, приведенной в словах Всевышнего: «*Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им...*» (Коран 13:18/17).

Второе. Подобно тому как «*прямой путь*» — «*охранитель*» (*мухаймин*) всех «*дорог*», так и спутники его — те, которых Аллах Всевышний укрепил на нем, управление делом которых Он взял на себя и на которых Он возложил дело «*ведения верным путем*» Своих рабов, когда сказал: «*Сколь прекрасны они как товарищи!*» (Коран 4:71/69). Всевышний сказал: «*Ваш покровитель — только Аллах, Его посланник и те, которые уверовали, которые совершают молитву и дают очистительную милостыню, смиренно преклоняясь*» (Коран 5:60/55). Согласно непрерывным преданиям, (это) «знамение» ниспослано в отношении «повелителя верующих» (*амир ал-му'минин*) ‘Али — мир ему! — а он — мир ему! — первый из общины (*ал-умма*), отворяющий эти врата (*ал-баб*). Окончание разговора об (этом) «знамении» будет приведено.

Третье. Смысл «*ведения верным путем*» (*ал-хидайа*) на «(*прямой*) *Путь*» (*ас-сират*) определяется в соответствии с определением смысла «*Пути*». Объяснение этого. «*Ведение верным путем*» это — указание на то, что содержится в «корнях» (*ас-сихах*), не имеющих «слабых» букв. В нем — переходность глагола «*вести верным путем*» на два объектных дополнения по лексике жителей ал-Хиджаза, другие делают его переходным на второе объектное дополнение посредством (предлога) «*ила*» (*к, до, на*). Его слова — очевидны. Как было сказано, если «*ведение верным путем*» стало переходным на второе объектное дополнение само по себе, то это в смысле «доведения до искомого», если же оно стало переходным посредством (предлога) «*ила*», то это в смысле «показа дороги» (*ат-тарик*), приводя в качестве доказательства слова Всевышнего: «*Воистину, ты не ведешь верным путем тех, кто тебе понравился, но Аллах ведет верным путем тех, кого пожелает*» (Коран 28:56). Поскольку Его «*ведение верным путем*» в смысле «показа дороги» постоянно,

то отрицаемое — иное, чем оно, это — доведение до искомого. Всевышний сказал: «*...и повели бы Мы их прямым путем*» (Коран 4:70/68), «*... и, воистину, Ты верно ведешь на прямой путь*» (Коран 42:52).

«*Ведение верным путем*» посредством «доведения до желаемого» становится переходным на второе объектное дополнение само по себе, а «*ведение верным путем*» посредством «показа дороги» — с помощью (предлога) «*ила*». В нем упомянутое отрицание — это отрицание истины «*ведения верным путем*», которое осуществляется Аллахом Всевышним. Для «*ведения верным путем*» нет отрицания совсем, другими словами, это — отрицание полноты, а не отрицание истины, дополнительно к тому, что опровергнуто словами Всевышнего в рассказе о верующем из семейства Фир'ауна / Фараона: «[*И сказал тот, который веровал*]: *„О соплеменники мои! Последуйте за мной, я поведу вас правильной дорогой“*» (Коран 40:41/38). Истина в том, что смысл «*ведения верным путем*» не отличается разной переходностью (глагола), возможно, что существует переходность на второе объектное дополнение, вроде их выражения «я вошел в жилище».

Одним словом, «*ведение верным путем*» это — указание и показ цели (*ал-гайа*) посредством показа «*дороги*» (*ат-тарик*), а это — подобно доведению до искомого. Оно (ведение) осуществляется именно со стороны Аллаха Всеславного, Его образ действия (*суннатуху*) — образ действия способов (достижения) путем создания (какого-либо) способа, посредством которого открывается желаемое и осуществляется достижение рабом божьим своей цели в ходе его странствия. Аллах Всеславный уже разъяснил это Своими словами: «*Кого пожелает Аллах вести верным путем, тому раскрывает Он грудь для покорности...*» (Коран 6:125), «*...затем смягчается их кожа и их сердца к упоминанию Аллаха. Это — верное водительство Аллаха, которым Аллах ведет верным путем, кого пожелает...*» (Коран 39:24/23). Переходность (глагола) «*смягчается*» посредством (предлога) «*ила*» в Его словах — для выражения смысла, подобного «расположению» и «доверию», а это — создание Всевышним в сердце (человека) описания, посредством которого тот воспринимает упоминание Аллаха, чувствует к Нему расположение и доверие. И подобно тому как «*дороги*» Всевышнего различны, так и «*ведение верным путем*» (*ал-хидайа*) отличается различием «*дорог*», которые приближаются к Нему, и для каждой «*дороги*» — «*ведение верным путем*» с Его стороны, которое свойственно исключительно ей.

На это различие указывают слова Всевышнего: «*А тех, которые усердствовали ради Нас, — Мы непременно поведем их верно нашими дорогами. Поистине, Аллах, конечно, — с добродетельными!*» (Коран 29:69). Так как Он установил различие между тем, что раб божий усердствует ради «*дороги*» Аллаха, и тем, что он усердствует ради Аллаха, то усердствующий ради первого имеет в виду безопасность «*дороги*» и устранение препятствий с нее, в отличие от усердствующего ради второго, ибо он имеет в виду именно лик Аллаха. И Аллах Всеславный одаривает его «*ведением верным путем*» по (одной) «*дороге*», а не другой, соответственно его готовности, свойственной исключительно ему. И подобно этому Аллах Всевышний одаривает его «*ведением верным путем*» по (одной) «*дороге*» после другой, так что Он отличает его исключительно самолично — да будет славным величие Его!

Четвертое. Так как «*прямой путь*» является делом, хранимым на «*дорогах*» Аллаха Всевышнего, несмотря на различие их положений и степеней, то истинно, что Аллах верно ведет по нему человека, а тот — ведомый верным путем, и Он верно ведет его от (одного) «*пути*» (*ас-сират*) к другому в том смысле, что Он ведет его верным путем по одной из Своих «*дорог*», затем добавляет в Своем «*ведении верным путем*», и он (человек) становится *ведомым верным путем* от той «*дороги*» к тому, что превосходит ее степенью. Подобно тому как слова Всевышнего «*Веди нас путем*», а это то, что Всевышний сообщает о тех, кого Он «*вел верным путем*» посред-

ством поклонения, — в этом роде, и Он не отвечает ему, что просьба «*ведения верным путем*» со стороны того, кто *ведом верным путем* посредством деяния, есть просьба ради получения результата, это — абсурд. Так езда по «*пути*» (*ас-сират*) после предписания езды по нему — получение результата, и с этим не связана просьба, ответ — очевиден.

Подобно этому сообщение Его о том, что наш божественный закон (*шари'атуна*) более совершенен и более всеобъемлющ со всех сторон, чем божественные законы предшествующих народов. Так какой же смысл просить Аллаха Всеславного вести нас верно на «путь» (*ас-сират*) тех, кого Аллах «*облагодетельствовал*» из них? Дело в том, что существование одного божественного закона, более совершенного, чем другой, — это одно дело, а существование (человека), придерживающегося божественного закона, более совершенного, чем придерживающийся другого божественного закона, — иное дело, оборотная сторона его. Ибо познающий верующий из числа верующих божественного закона Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — несмотря на то что его божественный закон — самый совершенный и самый всеобъемлющий, не является более совершенным, чем Нух / Ной и Ибрахим / Авраам — мир им обоим! — несмотря на то что их божественный закон — самый давний и самый ранний. Это (означает) только то, что предписание божественных законов и следование им — иное, нежели предписание верховной власти (*ал-вилайа*), являющейся следствием овладения ими и усвоения их. Обладатель положения (*макам*) «искреннего единобожия», хотя он и был из числа последователей предшествующих божественных законов, — совершеннее и достойнее того, кто не овладел положением «единобожия», в чьей душе (*рух*) не поселилась жизнь (интуитивного) познания и чьим сердцем не овладел свет божественного ведения верным путем, хотя бы он и следовал Мухаммадову — да благословит его Аллах и да приветствует! — божественному закону, который — самый совершенный и самый всеобъемлющий из божественных законов. Возможно, что обладатель «низкого положения» из числа последователей совершенного божественного закона будет искать верный путь и просить у Аллаха «*ведения верным путем*» до положения обладателя «высокого положения» из числа последователей божественного закона, который — ниже его (первого).

Самое удивительное из того, что рассказано об этом положении, это — то, что рассказал некто из исследователей из числа экзегетов (*ахл ат-тафсир*) в ответ на это сомнение: религия Аллаха — одна, это — ислам, основы познания, а это — единобожие, пророчество, возвращение (будущая жизнь) и то, что разветвилось на них из общих знаний, — одни в божественных законах. Преимущество этого божественного закона над тем, что предшествовало ему из божественных законов, именно в том, что производные предписания в нем — самые объемлющие и самые полные для всех жизненных обстоятельств, они в наибольшей мере содействуют сохранению благ рабов божьих, с условием, что основа этого божественного закона зиждется на приведении в качестве доказательства всех его «путей» (*турук*) мудрости, наставления, наилучшего спора. Далее, хотя (эта) религия и была одной религией и общие познания в целом равны, однако (люди) следовали «*дорогой*» Господа своего прежде нашего следования, в этом они предшествовали нам, и Аллах повелел нам поразмыслить о том, чего они придерживались, и обратить внимание на то, во что они превратили это.

Я говорю: это рассуждение основано на принципах (*усул*), касающихся пути толкования (*маслак ат-тафсир*), противоречащих принципам, на которых должен основываться путь толкования, ибо он основан на том, что истины подлинного знания (*ал-ма'ариф ал-аслийа*) — одни, так как действительность не имеет различия в отношении положений и степеней, как и все скрытые смысловые совершенства. Самый

достойный из почитаемых пророков — вместе с самым низким из верующих, так как бытие и его наружное формообразующее совершенство — равны. Соперничество в превосходстве [происходит] именно по положениям (*ал-макамат*), установленным посредством законодательного действия, однако оно опирается на (какое-либо) формообразование (*таквин*), подобно тому как соперничество в превосходстве между правителем (*ал-малик*) и подданными [происходит] именно по условному установленному положению без различия, так как человеческое бытие — таково.

У этого принципа (*асл*) есть другой основывающийся на нем принцип — это признание подлинности материи (*ал-мāдда*) и отрицание подлинности того, что за ее пределами, колебание в отношении его, исключая Аллаха Всеславного, путем оговорки «если угодно Аллаху!» в качестве доказательства. И в эту пропасть попал тот, кто попал по одной из двух причин: либо признание удовлетворенности чувством как опорой на материальные знания, либо прекращение размышления о Коране в силу удовлетворенности толкованием (*ат-тафсир*) посредством простонародного понимания.

У этого рассуждения — длинное дополнение, которое мы приведем в одном из последующих научных исследований, если будет угодно Аллаху Всевышнему!

Пятый. Преимущество последователей «*прямого пути*» над другими, а также их «*пути*» над «*дорогой*» (*сабил*) других [заключается] именно в (религиозном) знании (*ал-'илм*), не в практике — они знают о положении Господа своего то, чего не знают другие. Поскольку из предыдущего уже стало ясно, что законченное действие осуществляется на некоторых «*дорогах*», которые ниже их «*пути*», то у их преимущества не остается ничего, кроме (религиозного) знания. Что касается того, что это за знание и каково оно, то это мы исследуем — если будет угодно Аллаху! — в словах Всевышнего: «*Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им...*» (Коран 13:18/17).

Об этом значении возвещают слова Всевышнего: «*Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание...*» (Коран 58:12/11), а также слова Всевышнего: «[*Кто желает величия, то у Аллаха все — величие*] *к Нему восходит слово доброе и дело благое, — того Он возвышает...*» (Коран 35:11/10). Стало быть, то, что восходит к Всевышнему, это — «*слово доброе*», а это — верование (*ал-и'тикад*) и (религиозное) знание (*ал-'илм*). Что же касается «*дела благого*», то это подобно «*возвышению слова доброго*» и содействию, а не «восхождению» к Всевышнему. Окончание этого «Разъяснения» последует в исследовании (этого) «знамения».

Список сокращений

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991

EI, NÉ — Encyclopédie de l'Islām. Nouvelle éd. Leiden–London

GAS — Geschichte des arabischen Schrifttums von *Fuat Sezgin*. Bd. I. Qur'anwissenschaften. Hadīṯ. Geschichte. Fiqh. Dogmatik. Mystik bis ca. 430 H. Leiden, 1967

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

Хрестоматия — Хрестоматия по исламу. Пер. с араб., введ. и примеч. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994

Summary

Al-'Allāma as-sayyid Muhammad Husayn al-Ṭabāṭabā'ī (d. 1402/1981) "The Balance [of equity] in the commentary of the Qur'an" (*Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*)

Translation from Arabic with commentaries by S.M. Prozorov

This piece is an annotated translation of the 'Foreword' and the commentary to the first *sura* of the Qur'an by Muhammad al-Tabataba'i, one of the most authoritative Shi'i scholars of the 20th century Iran. In the history of Islamic studies in Russia, this is the first attempt to provide Russophone readers with the commentary of the Holy Book of Islam, composed by a Shi'i scholar. Written in Arabic and translated in Persian, this tremendous work of 20 volumes have been published repeatedly.

Having used different materials and principles of argumentation, the author subdivided his "Commentary" on the Qur'an into several groups. Among others, he specially emphasized the Qur'anic (*qur'ani*) interpretation. Based on what can be found in the Qur'an itself (according to the principle "the Qur'an is interpreted by the Qur'an"), this kind of commentary is called "Elucidation" (*al-bayan*). Then, he uses interpretations, based on the oral transmission (*riwa'i*), or Tradition; on scholarly (*'ilmi*), philosophical (*falsafi*) or ethical (*akhlaqi*) argumentation; on historical data (*ta'rikhi*) or on combinations of these kinds of interpretation, such as religious-and-historical, religious-and-philosophical, religious-and-ethical, ethical-and-social (*akhlaqi ijtima'i*). The author comments every single piece of the Qur'anic text with different combinations of the above-mentioned kinds of interpretation. However, the Qur'anic interpretation, which Muhammad al-Tabataba'i always starts with, predominates throughout the entire work. This is the methodological approach of the scholar, who adhered to the principle of the self-sufficiency of the Qur'an. Although he recognizes other kinds of interpretations as possible, he regards them only as secondary, as they are insufficient for attaining absolute and profound understanding of God's Revelation. Partially because of this attitude of Muhammad al-Tabataba'i, the Qur'anic interpretation was chosen for translation.

А.Е. Иванов

«Цзо чжуань» и «Ши цзин»: от цитаты — к первоисточнику

Объективные трудности, связанные с пониманием текстов «Ши цзин» («Книга песен»), были преодолены в синологии совершенно неожиданным для европейской науки, но зато предельно простым и незатейливым способом — они были просто не замечены. Вот уже второе столетие памятник переводится на европейские языки[1] в строгом соответствии с китайской комментаторской традицией, без малейших попыток ее ревизии, не говоря уже об отсутствии какой бы то ни было критики самого источника, нередко нуждающегося в исправлении очевидных ошибок, а порой и в серьезной реконструкции. Такой подход не более чем научный стереотип, утвердившийся в современной синологии как следствие ее в целом некритического отношения к классической письменной традиции. Но дело, конечно, не в ярлыках, а в результатах подобного подхода. Последние же состоят в том, что вместо оригинальных текстов эпохи Чунь-цю (VIII–V вв. до н.э.) имеющиеся переводы отражают лишь сложившиеся в ханьское время (II в. до н.э. — II в.) представления об этих текстах, в лучшем случае весьма приблизительные, чаще — превратные, а нередко — и прямо противоположные содержанию оригинала. Но иными эти представления и быть не могли. Какими бы крупными филологами и эрудитами своего времени ни были ханьские Мао Хэн и Чжэн Сюань, — жившие через шесть-девять веков после создания вошедших в «Ши цзин» произведений, в совершенно другой стране, решавшей совершенно другие, прежде неведомые социальные и идеологические проблемы, — они объективно были лишены возможности адекватно воспринимать содержание древнего памятника. С каким бы напряженным вниманием ни всматривались они в его изысканное (в своей простоте) великолепие, сквозь призму собственного бытия и самосознания ничего, кроме знаменитой «мышки на ковре», разглядеть, конечно, не могли. В.А. Рубин в статье «Как Сыма Цянь изображал период Чунь-цю»[2] убедительно доказал, что даже двух столетий (отделявших Сыма от времени создания «Цзо чжуань») бывало достаточно для утраты адекватного понимания содержания исторических событий и появления их совершенно безосновательных трактовок. Что уж говорить о значении временно́й дистанции между создателями текстов «Ши цзин» и его толкователями. В латентной форме оценка усилий ханьских комментаторов была уже дана крупнейшим китайским филологом прошлого века Ван Го-вэем, констатировавшим, что «в „Шу цзин“ („Книга преданий“) не поддается толкованию до пяти десятых его объема, а в „Ши цзин“ — одна-две десятые»[3]. Боюсь, однако, что оценка эта слишком оптимистична, во всяком случае в отношении «Ши цзин», сплошь и рядом толкуемого комментаторами самым превратным образом. Не говоря уже

[1] *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. IV, pt. I–II. Hongkong–London, 1871; *Couvreur S.J.* Cheu king. Ho Kien Fou, 1896; *Karlgren B.* The Book of Odes // BMFEA. No. 16. Stockholm, 1944. P. 171–256, BMFEA. No. 17, Stockholm, 1945. P. 65–99; *Штукин А.А.* Шицзин. М., 1957.

[2] *Рубин В.А.* Как Сыма Цянь изображал период Чунь-цю // Народы Азии и Африки. М., 1966. № 2. С. 76–86.

[3] Цит. по: *Федоренко Н.Т.* Древние памятники китайской литературы. М., 1978. С. 155.

© А.Е. Иванов, 2006

о вполне объяснимом для конфуцианской традиции отсутствии критического отношения к тексту источника, даже толкования отдельных иероглифов, содержащиеся в комментариях, очень часто оказываются в противоречии с данными словаря «Шо вэнь цзе цзы» — единственной надежной опоры при работе с древними текстами. Во всех таких случаях, по моему глубокому убеждению, подобные толкования безусловно должны признаваться ничтожными. То обстоятельство, что пояснения Мао Хэна (II в. до н.э.) порой оказываются довольно точными и в целом гораздо более полезными, чем комментарий Чжэн Сюаня (127–200), очевидно, объясняется их относительной древностью.

Вместе с тем вполне отчетливо просматривается и даже представляется потенциально весьма продуктивным еще один возможный подход к проблеме понимания «Ши цзин» — через исследование контекстов доханьских письменных источников, содержащих цитаты из него. Вряд ли нужно доказывать тот вполне очевидный факт, что на этом — более раннем — этапе своего бытования «Ши цзин» должен был пониматься несравненно лучше, чем во времена Чжэн Сюаня. Понятно также, что, чем древнее и аутентичнее выбранный для таких целей источник, тем выше вероятность применения его автором цитат из «Ши цзин» в их исходном (истинном) значении. Соответственно, чем ярче и определеннее содержащий цитату контекст, тем проще читателю прийти к правильному пониманию оригинального значения и использованной в нем цитаты. Следует отметить, что размер цитаты в данном случае не имеет существенного значения: часто по двум или даже по одному верно понятому двустишию все стихотворение предстает в облике, не только цельном и ясном, но и совершенно отличном от созданного комментаторской традицией. Это и неудивительно: доханьское цитирование «Ши цзин», как будет показано ниже, отличалось от позднейшего даже самим своим отношением к цитате, ее месту и функции, хранившим еще печать ритуальной эпиграфической традиции, когда заключенные в кавычки слова (почти исключительно царские указания и наставления) служили смыслообразующим центром, сообщавшим полноту означения всему окружающему их контексту.

Краткому теоретическому обоснованию данного подхода и демонстрации практического его применения на примере «Цзо чжуань» («Комментарий Цзо») и посвящена настоящая статья. Выбор — в указанных целях — именно текста «Цзо чжуань» обусловлен не только давно доказанной его аутентичностью[4] и надежной датировкой (вторая половина IV в. до н.э.)[5], но и огромным количеством содержащихся в нем цитат из «Книги песен», что делает данный источник особенно многообещающим в рассматриваемом отношении.

Развитая культура цитирования, столь характерная для древнекитайской письменной традиции, уходит своими корнями в глубочайшую древность. С ее присутствием мы сталкиваемся уже в иньских гадательных надписях. Когда гадатель записывал изрекаемую царем интерпретацию результата гадания, он вводил ее выражением *ван юэ* 王曰 (*Ван* сказал...), что, очевидно, являлось цитированием как по существу, так и по форме. В качестве альтернативного использовалось также выражение *ван чжань юэ* 王占曰, содержавшее два глагола «говорения»[6], первый из которых допускает два

[4] *Karlgren B.* On the Authenticity and Nature of the *Tso Chuan* // Göteborgs högskolas årsskrift. B. XXXII. Göteborg, 1926. Liber 3.

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

[6] В паре глаголов «говорения», посредством которой вводится прямая речь, приходится видеть несомненное свидетельство пресловутой «глобализации», присущей древнему миру ничуть не в меньшей степени, чем миру сегодняшнему. Прежде всего, конечно, вспоминаются соответствующие обороты библейских текстов:

«И **сказал** Господь Моисею и Аарону в земле Египетской, **говоря**...» (Исх. 12,1)

«И **сказал** Господь Моисею, **говоря**...» (Исх. 13,1)

принципиально различных толкования, в равной мере поддерживаемых его палеографией. Отсюда проистекают и два возможных варианта перевода всего выражения в целом: «*Ван*, раскрыв уста, сказал...» или «*Ван*, объявляя волю божества, сказал...». Последний вариант основывается на определении Сюй Шэня (許愼), по которому *чжань* 占 значит «выносить суждение, всматриваясь в узор трещин на панцире черепахи» (占:視兆問也)[7], т.е. оглашать волю божества, открывающуюся царю в результате мантического акта. Если эта версия верна, то перед нами уже цитата в цитате, поскольку высказывания шанских (иньских) царей оказываются в известном смысле не собственными их словами, а цитированием дарованных им божественных откровений, даже когда цитирование это исчерпывается лаконичной констатацией лишь вытекающих из них выводов. Последнее обстоятельство может свидетельствовать только о том, что откровения эти (обретаемые царем несомненно в вербальной форме) не предназначались для передачи простым смертным, для которых было вполне достаточно и знания их краткого содержания.

С воцарением чжоуской династии формула *ван чжань юэ* 王占曰 трансформируется в выражение *ван жо юэ* 王若曰 (*Ван* так сказал...), что, по мнению В.М. Крюкова, знаменовало собой серьезный идеологический сдвиг: «Наречие *жо* („именно так", „подобным образом") подчеркивает ванскую речь смысловым ударением, словно бы удостоверяя ее бытийственную весомость. Слово правителя становится аутентичным фактором истории, как идеальное средство исторической ретроспекции — не только явной (непосредственное обращение к деяниям „прежних ванов"), но и имплицитной (цитата как символическое подобие былых мудрых решений). <...> Выражаясь фигурально, чжоусцы открыли свою историю ключом цитаты, ставшей способом „заключать в кавычки" реальность событий и слов и тем поверять их универсальный внутренний подтекст»[8].

В эпоху Западного Чжоу в качестве единственного объекта цитирования выступают речения царя в связи с разного рода назначениями и пожалованиями, сопровождаемые более или менее пространными наставлениями. Последние, в свою очередь, и сами уже нередко содержат в себе цитаты из особо знаменательных суждений покойных царских предков. Необходимо также подчеркнуть, что такого рода надписи, составляющие основной корпус западночжоуской эпиграфики, имели сугубо религиозный характер[9]. Будучи расположенными на внутренних стенках ритуальных бронзо-

---

«И **изрек** Бог все слова сии, **говоря**...» (Исх. 20,1)

«И воззвал Господь к Моисею, и **сказал** ему из скинии собрания, **говоря**...» (Лев. 1,1)

«И **сказал** Господь Моисею в пустыне Синайской, в скинии собрания, в первый *день* второго месяца, во второй год по выходе их из земли Египетской, **говоря**...» (Числ. 1,1)

Последние, в свою очередь, обнаруживают совершенно очевидное соответствие в древнеегипетской письменной традиции (если только не непосредственно к ней восходят). В записях магических формул и изречений, начертанных на стенах внутренних помещений пирамид и гарантировавших благополучие загробного существования царям V–VI династий, мы сталкиваемся с вполне аналогичной формулой введения прямой речи. Обычно переводимая как «Говорение слов...» или «Говорить слова...», она, по-видимому, не исключает и вариант перевода «Говоря, скажи...».

[7] 說文解字段注 // 四部備要 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных» с комментариями Дуань [Юй-цая]). 上海, 1936, 卷 3.2. С. 97.

Иероглиф *вэнь* 問 в данном определении приходится понимать не в основном его значении «вопрошать» (поскольку к моменту исследования царем узора трещин на панцире черепахи этап **вопрошания** — как и сам следовавший за ним мантический акт — был уже позади, и речь могла идти уже только об **объявлении** полученных результатов), а в гораздо менее распространенном значении «высказывать суждение; выносить вердикт». Дополнительным аргументом в пользу такого понимания может служить отождествление Сюй Шэнем иероглифов *вэнь* 問 и *сюнь* 訊 (問:訊也), поскольку для знака *сюнь* 訊 значения «выносить суждение; судить; объявлять» были даже более употребительными, чем значение «вопрошать, спрашивать».

[8] *Крюков В.М.* Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу. М., 2000. С. 253–254.

[9] *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997. С. 47.

вых сосудов — преимущественно треножников для мяса *дин* 鼎 и сосудов для зерна *гуй* 簋, — надписи эти (наряду с жертвенной пищей) предназначались покойным предкам их владельцев, и наличествующие в них цитаты со словами царских повелений, осчастлививших авторов инскрипций, выполняли чрезвычайно важную функцию. Они удостоверяли ясное осознание изготовителем жертвенного сосуда того факта, что источником царских милостей являются вовсе не собственные его заслуги и даже не суверенная воля монарха, а исключительно попечение со стороны его покойного предка. (Впрочем, обеспечивалось оное, по-видимому, не одним только надлежащим его «кормлением» и поминовением, но и должным служением царю.) Цитирование царских слов, сопровождавших церемонии инвеституры или пожалования, в надписях на ритуальной бронзе служило своего рода «уведомлением о вручении», документальным подтверждением и свидетельством того, что дароносная сущность предка, проявившаяся столь явным и совершенным образом, отчетливо осознается и должным образом оценивается его благодарным потомком. Среди прочего одним из первых признаков кризиса религиозных представлений и начала распада системы чжоуского ритуала в конце Западного Чжоу было исчезновение из надписей на сосудах имен покойных предков. Хотя сосуды по-прежнему предназначались им, а надписи, не изменив своей структуры, по-прежнему содержали и цитату с царскими словами, и сообщение об изготовлении жертвенного сосуда, понимание царских милостей как следствия заботы и попечения со стороны собственного — совершенно определенного (персонально конкретного) — предка было очевидно утрачено. Вместе с тем и соответствующие цитаты из религиозных свидетельств, удостоверявших сакральную реальность и действенность ритуальных связей между живыми и мертвыми, превращались в некую самодовлеющую, но уже в известном смысле секуляризованную ценность. Не утратив своего исконного свойства удостоверять и свидетельствовать, они постепенно и незаметно сменили объект своего удостоверения и свидетельствования — вместо духовной коммуникации с предками ими все чаще становятся события реальной жизни. И действительно, с середины Западного Чжоу на ритуальной бронзе появляются надписи исторического содержания, генетически близкие начинающей постепенно складываться классической письменной традиции.

Эпоха Чунь-цю (VIII–V вв. до н.э.) — время создания основного корпуса текстов «Шу цзин» и «Ши цзин» — представляла собой время нескончаемой смуты и неудержимого государственного распада, протекавших на фоне неуклонно прогрессирующего разложения чжоуской религиозной системы. Человек, стремительно теряя все ориентиры и основания собственного бытия, все чаще обращал взор к стабильному благополучному прошлому, нащупывая в мечтах о его возвращении едва ли не единственную опору своего существования. Вот почему живописавшие это прошлое в страстно взыскуемом всеми облике, тексты вроде «Шу цзин» и «Ши цзин» в создавшихся условиях просто не могли не появиться. И лучшим доказательством их острой жизненной необходимости и востребованности может служить то *место*, которое они немедленно заняли в мировосприятии и мировоззрении современников. То было *место* постоянно цитируемых в ритуальной эпиграфике наставлений царя, оказавшееся свободным в связи с утратой чжоускими *ванами* их сакрального мироустроительного статуса, а вместе с тем и всякого авторитета. *Что́* в сложившихся обстоятельствах можно было засвидетельствовать или удостоверить привычным цитированием речи здравствующего монарха? Разве что царящую повсеместно войну и смуту. Вот это-то *место* исполненных сакрального значения цитат — принадлежавшее к разряду тех, что, по определению, не могут оставаться пустыми значения цитаты, — и заняли, сменив на нем тотально обесценившиеся царские наставления, первые тексты классической письменной традиции, став объектом всеобщего обсуждения и цитирования задолго до обретения ими статуса канонических. Рискну пред-

положить, что исходный статус «Шу цзин» и «Ши цзин» — благодаря уже одному такому занятому ими *месту* — был едва ли не выше, чем тот, что они обрели в результате ханьской канонизации. Как бы — в противном случае — эти тексты смогли оказаться центром кристаллизации совершенно нового типа самосознания, безраздельно господствовавшего в среде образованной элиты уже к концу эпохи Чунь-цю?

Появляющиеся в течение последующей — еще более бурной — эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.) многочисленные литературные произведения уже не могут обходиться без цитирования «Шу цзин» и «Ши цзин». Что касается последнего, то — как уже было сказано — особенно много цитат из него содержит текст «Цзо чжуань».

Выбирая пример для доказательства полезности и эффективности предлагаемого подхода к решению проблемы адекватного понимания «Ши цзин», я специально остановился на предельно кратком контексте, в котором присутствуют даже не цитаты, а всего лишь названия двух стихотворений. Однако мощь литературного дарования автора «Цзо чжуань» была такова, что и в контексте из двух десятков иероглифов даже не цитированные, а лишь упомянутые древние оды с готовностью раскрывают свое подлинное содержание и эмоциональную окраску. Описываемое в тексте событие имело место в столице царства Лу на семнадцатом году царствования Чжао-гуна (525 г. до н.э.). Предлагаемый к рассмотрению фрагмент выступает в качестве комментария к следующему совсем уже лапидарному сообщению летописи «Чунь-цю» (春秋, 昭公, 17 年)[10]:

春.小邾子來朝. Весной правитель Малого Чжу прибыл представиться.

«Цзо-чжуань», 17-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 17 年)[11]:

春.小邾穆公來朝. Весной Му-гун из Малого Чжу прибыл представиться [Чжао-гуну][12].
公與之燕. *Гун* устроил ему пир.
季平子賦采菽. [На пиру] Цзи Пин-цзы продекламировал [оду] «Собираем бобы».
穆公賦菁菁者莪. Му-гун [в ответ] прочел [оду] «Разроссся бурьян».
昭子曰. Чжао-цзы [на это] заметил:
不有以國. «Не владея страной, —
其能久乎. можно ли долго оставаться [на престоле]?»

Первое впечатление от текста — его полная неясность. Однако некоторые детали все же наводят на определенные размышления. Так, заключительная фраза — как бы ее ни переводить (формально возможны и иные варианты) — не оставляет сомнений в том, что она подытоживает некую беседу. Последнюю, в таком случае, приходится видеть в декламации соответствующих стихотворений одним из представителей принимающей стороны (луским Цзи Пин-цзы) и прибывшим в Лу гостем (владетелем небольшого княжества Му-гуном). При этом внимание начинает привлекать очевидная антиномия, проступающая уже в самих названиях декламируемых текстов: «Собираем бобы» — «Разроссся бурьян», из которой с немалой долей вероятности можно предположить и антагонистический характер сделанных в такой форме заявлений. Нельзя, наверное, не отметить и примечательное молчание самого устроителя пира — луского царя Чжао-гуна. Но на этом «первое приближение» к пониманию содержания рассматриваемого фрагмента, по-видимому, исчерпывается. Чтобы двигаться дальше,

[10] 春秋經傳集解 // 四部備要 («Вёсны и осени». Свод канона и комментарии [Цзо-ши] с толкованиями). 上海, 1936, 卷 23. С. 348.

[11] Там же.

[12] В цитатах древнекитайских источников здесь и далее в квадратные скобки заключены слова, формально отсутствующие в тексте, но строго необходимые при его переводе; в круглые скобки — пояснения и уточнения переводчика; <...> — опускаемая переводчиком часть цитируемого текста.

очевидно, необходимо поближе познакомиться с участниками состоявшегося «обмена мнениями», с особенностями их политического статуса и личностными характеристиками, поскольку даже одна и та же цитата — будучи вложена в уста господина или слуги, человека благородного или низкого — может пониматься совершенно по-разному. И разумеется, с особым вниманием следует отнестись к текстам прозвучавших стихотворений «Ши цзин», задавшись вопросом: обнаруживает ли их содержание, взятое в целом, столь же яркую антитезу, что и вынесенные в названия их первые слова?

Что касается внутриполитической ситуации в Лу, а также положения, статуса и личных качеств как принимающих участие в пире хозяев, так и прибывшего гостя, то всего удобней и логичнее представить их также преимущественно на материале «Цзо чжуань». Начнем с хозяев.

Хозяева (Чжао-гун, Цзи Пин-цзы и Шусунь Чжао-цзы)

Особенности политического положения луского царя и главы самого могущественного в стране клана Цзи Пин-цзы с исчерпывающей ясностью вырисовываются из следующего фрагмента «Цзо чжуань»:

«Цзо-чжуань», 25-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 25 年)[13]

季公若之姊.	Старшая сестра Цзи Гун-жо,
爲小邾夫人.	бывшая замужем за правителем Малого Чжу,
生宋元夫人.	родила [дочь], ставшую женой сунского Юань[-гуна].
生子.	[Последняя, в свою очередь,] родив дочь,
以妻季平子.	собиралась выдать ее замуж за Цзи Пин-цзы.
昭子如宋聘.	Чжао-цзы, отправляясь с посольской миссией в Сун,
且逆之.	[должен был] заодно сосватать ее [для него].
公若從.	[Однако] Гун-жо, отправившаяся [в Сун] вслед за [Чжао-цзы], стала советовать [жене Юань-гуна] Цао-ши
謂曹氏	
勿與.	не отдавать [дочь за Цзи Пин-цзы], [поскольку]
魯將逐之.	луский [царь] вот-вот изгонит его [из царства].
曹氏告公.	Цао-ши сообщила об этом *гуну*,
公告樂祁.	а *гун* — [своему сановнику] Юэ-ши.
樂祁曰.與之.	Юэ-ши ответил: «Отдайте ему [дочь]. —
如是.魯君必出.	Скорее лускому царю придется покинуть [свое царство], — ведь власть [в Лу] принадлежит роду Цзи уже три поколения! [Нынешний] луский царь — [уже] четвертый из *гунов* [Лу], лишенных [реальной] власти!
政在季氏三世矣.	
魯君	
喪政四公矣.	
無民而能逞其志者.	Еще не бывало такого, чтобы тот, кто не имеет народа,
未之有也.	был в состоянии осуществить свои намерения!
國君是以鎭撫其民.	Потому-то правители всегда и держатся за свой народ.
詩曰.	В „Книге Песен“ сказано[14]:
人之云亡.	„Народа — нет и уж не будет впредь, —
心之憂矣.	Лишь скорбь в душе осталась навсегда!“[15] —

[13] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 369.

[14] 毛詩 // 四部備要 («Песни» [в редакции] Мао [Хэна]). 上海, 1936, 卷 18.25. С. 149.

[15] В своем полном виде четверостишие из оды № 264 «Подъемлю взор...» выглядит следующим образом:
Охотничью простерло Небо сеть, —
Бежит все прочь от грозного Суда! —

魯君失民矣.
焉得逞其志.
靖以待命猶可.
動必憂.

Луский государь (давным-давно) потерял народ, —
как же он сможет осуществить свои намерения?
Сидеть тихо, положившись на волю судьбы, [он] еще может, а шелохнется — непременно пожалеет[16]».

Данный фрагмент проливает свет сразу на два момента в исследуемом сообщении о приеме Му-гуна. Во-первых, благодаря ему легко объясняется молчание Чжао-гуна: он не хозяин в собственной стране, и в присутствии Цзи Пин-цзы ему лучше помалкивать. Во-вторых, как будто проясняется и содержание заключительной фразы, вложенной в уста Чжао-цзы: «Не владея страной, можно ли долго оставаться [на престоле]?» (不有以國其能久乎)[17]. В ней теперь вполне можно усмотреть своего рода парафраз аналогичного суждения о Чжао-гуне из приведенного выше фрагмента: «Сидеть тихо, положившись на волю судьбы, [он] еще может, а шелохнется — непременно пожалеет» (靖以待命猶可動必憂). Риторический вопрос *ци нэн цзю ху*? 其能久乎 — «Можно ли долго пребывать?» — встречается в «Цзо чжуань» пять раз и всегда в одном и тот же утвердительном смысле: «невозможно долго жить (существовать; занимать свое место)»[18]. В качестве объекта данного утверждения в нашем случае выступает тот, кто «[реально] не управляет [своей] страной» (вследствие чего и может не удержаться на престоле), что в полной мере отвечает действительному положению и судьбе луского Чжао-гуна.

Поскольку в целом внутриполитическая ситуация в Лу благодаря рассмотренному фрагменту обрела вполне отчетливые очертания, перейдем к обсуждению ее наиболее существенных деталей. Здесь в первую очередь необходимо отметить, что Шусунь Чжао-цзы — это глава второго по влиятельности луского клана, не идущего, впрочем, ни в какое сравнение с кланом Цзи, контролировавшим армию. Важно также иметь в виду и то обстоятельство, что оба рода вели свое происхождение от общего предка — луского Хуань-гуна (桓公, 711–694 гг. до н.э.), причем род Шусунь (Чжао-цзы) был не только старше рода Цзи (Пин-цзы), но и — в отличие от последнего — обладал прекрасной репутацией и пользовался высоким моральным авторитетом. Феноменальные коварство и жестокость, отличавшие всех представителей рода Цзи, начиная с его родоначальника, убившего двух своих старших братьев (соответственно, родоначальников родов Мэнсунь и Шусунь), подчеркнуто противопос-

---

Народа — нет и уж не будет впредь,
Лишь скорбь в душе осталась навсегда!

Цитирование рассматриваемого двустишия «Ши цзин» в данном фрагменте «Цзо чжуань» также прекрасный исходный пункт на пути к адекватному пониманию содержащей его оды. Контекст цитирования подробно во всех аспектах рассматривает тему «отсутствия народа», позволяя уяснить все ее важнейшие коннотации. Главнейшей среди последних оказывается следующая: в опустевшей стране опустошается и сердце ее правителя; любые планы и намерения покидают его, оставляя место одной лишь неизбывной печали (не следует забывать, что «сердце», по древнекитайским представлениям, орган, преимущественно ментальный).

[16] Слово *ю* 憂 взято прямо из цитированного выше двустишия «Ши цзин», где оно было переведено как «скорбь». Поэтому последовательнее было бы и здесь сохранить эту — столь очевидную в оригинале — лексическую перекличку. Однако по-русски выражение «непременно пожалеет» все же явно предпочтительнее, чем «непременно восскорбит».

[17] Или (что то же): «Не правя страной, невозможно долго оставаться [на престоле]!»

[18] 春秋經傳集解. 卷 2. С. 61; 卷 18. С. 275; 卷 20. С. 306; 卷 23. С. 348; 卷 24. С. 359. Приведу лишь один пример (卷 2. С. 61): «Ныне Цзинь, являясь владением ранга *дянь-хоу*, строит [самостоятельное] государство, — [иначе говоря, его] корень — ослаб! — [Но] сможет ли оно (без корня!) долго просуществовать?» (今晉. 甸侯也. 而建國. 本既弱矣. 其能久乎). Во всех прочих случаях конструкции риторического вопроса также предшествует придаточное предложение с собственным сказуемым (трижды — сопровождаемым отрицанием, дважды — без оного), раскрывающее причину соответствующей «невозможности». И отрицание при таком сказуемом (вопреки мнению Ду Юя) не может быть от него отъято в пользу сказуемого главного предложения (能久) из-за одного лишь иллюзорного впечатления о его участии в конструкции риторического вопроса.

тавляются в «Цзо чжуань» мудрости и нравственному авторитету представителей рода Шусунь. В подтверждение каждой из обеих частей данного тезиса приведу лишь по небольшому фрагменту:

«Цзо-чжуань», 10-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 10 年)[19]

秋.七月.平子伐莒.	Осенью, в седьмом месяце, [Цзи] Пин-цзы, совершив карательный поход в Цзюй,
取郠.獻俘.	взял Гэн и совершил жертвоприношение пленных.
始用人	[Так он] впервые [возобновил] человеческие жертвоприношения в Бошэ[20].
於亳社.	
臧武仲在齊.	Цзан У-чжун, находившийся в Ци,
聞之.曰.	прослышав об этом, сказал:
周公其不饗	«Чжоу-гун не станет вкушать аромат [от всесожжения]
魯祭乎.	луских жертв! —
周公饗義.	Чжоу-гун питается ароматом должного. —
魯無義.	[Но] Лу не имеет [представления о] должном».

Кроме разве что поразительного сходства формулировки Цзан У-чжуна с итогами духовных исканий древнееврейских пророков[21] комментировать здесь совсем как будто нечего.

---

[19] 春秋經傳集解. 卷 22. С. 329.

[20] Географическое название Бошэ (亳社) наряду с Бо (亳) фигурирует уже в иньских гадательных надписях. Ван Го-вэй связывал его местоположение с Шаньдуном (см.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 283). Настоящий фрагмент «Цзо чжуань» подтверждает данную точку зрения, поскольку Цзюй (莒) как раз в Шаньдуне и находилось — если только мнение Ван Го-вэя именно на данном фрагменте и не основано. Рассматриваемый контекст допускает предположения о том, что Бошэ — либо древнее название самого *цзюйского* города Гэн (郠), либо наименование какого-то другого близлежащего местечка. В любом случае видеть в словосочетании *бошэ* (亳社) натурально «иньский алтарь земли», да к тому же локализуемый в Шаньдуне (!), представляется совершенно невозможным.

[21] Я имею в виду следующие всем известные библейские свидетельства, в которых аромату жертвенных всесожжений и воскурений **также противопоставляются** строгое следование этическому императиву, искренние милосердие и доброта:

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 неугодны, 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).

В связи с последним словом заключительной цитаты — «**добро**» — приведу замечание Сюй Шэня, содержащееся в его определении иероглифа *шань* 善 («добро»), — о том, что «иероглифы *шань* 善, *и* 義 и *мэй* 美 имеют одинаковый смысл». Так что в переводе вышеприведенного суждения Цзан У-чжуна вполне законной альтернативой слову «**должное**»(義) могло бы быть и слово «**добро**». Еще примечательнее другое «совпадение». Постоянное параллельное упоминание в представленных библейских цитатах всесожжений и воскурений не оставляет сомнений в том, что и творимое людьми «добро» или «послушание» также воспринимается Господом именно через их аромат. Но точно так же воспринимается оно (義) и покойным предком луских царей Чжоу-гуном! Иероглиф *сян* 饗, «буквально» означавший «совершать жертвенное воскурение благовоний обитателям Млечного Пути (т.е. покойным предкам)» и, соответственно, «обонять (вкушать) аромат этого воскурения в качестве принимаемой жертвы», имеет довольно прозрачную идеографию. Как верхняя его часть — 鄉 ( ), так и нижняя — 食 ( ) содержат в своем составе одну и ту же определяющую всю их семантику идеограмму — 皀 ( ), изображающую жертвенник воскурения благовоний в виде водруженной на подставку чаши с «куполом» поднимающегося над ней ***белого*** дыма *b'ăk* (pai; po)* 白 ().

«Цзо-чжуань», 17-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 17 年)[22]

夏.六月.甲戌朔.	Летом, в шестом месяце, в день *цзя-сюй*, в новолуние
日有食之.	случилось солнечное затмение.
祝史請所用幣.	Главный жрец и историограф попросили разъяснений относительно [предписываемого в таких случаях] жертвоприношения шелка.
昭子曰.	Чжао-цзы сказал:
日有食之.	«Когда происходит солнечное затмение,
天子不舉.	Сын Неба не совершает большой жертвенной трапезы *цзюй*[23],
伐鼓於社.	а бьет в барабан у алтаря земли.
諸侯用幣於社.	Князья же приносят в жертву шелк на [своих] алтарях земли
伐鼓於朝.	и бьют в барабаны перед [своими] резиденциями. —
禮也.	Таков ритуал».
平子禦之.曰.	Пин-цзы, возражая ему, сказал:
止也.唯正月朔.	«Позвольте! [Это так лишь] при новолунии первого месяца, —
慝未作.	когда случается солнечное затмение, [в то время как] скрытые воз-
日有食之.	можности [Солнца] еще не проявляются [во всей своей мощи].
於是乎有	В такое время местные владетели [в самом деле]
伐鼓用幣.	бьют в барабаны и приносят в жертву шелк, —
禮也.	и ритуал [действительно] таков.
其餘則否.	В остальные же месяцы — нет [такого ритуала]».
大史曰.	Главный историограф заметил:
在此月也.	«Ныне и есть этот („первый“) месяц! —
日過分而未至.	[Пока] Солнце, пройдя равноденствие, не дойдет до солнцестоя-
三辰	ния, три невидимых чудовища (три *Чэня*)[24] грозят [ему] бедст-
有災.	виями.
於是乎百官	В это время все должностные лица одаривают нижестоящих, го-
降物.君不舉.	сударь не устраивает больших жертвенных трапез *цзюй*, а испол-
辟移時.	нение [всех видов] наказаний на время откладывается;
樂奏鼓.	музыканты бьют в барабаны,
祝用幣.	главный жрец совершает жертвоприношения шелка,
史用辭.	а историограф творит молитвы. —
故夏書曰.	Вот почему в „Анналах Ся“[25] говорится:

[22] 春秋經傳集解. 卷 23. С. 348.

[23] Подробности, связанные с жертвенной трапезой *цзюй* 舉, см.: *Кучера С.* Проблема питания и культура в чжоуском Китае (по материалам *Чжоу ли*) // Общество и государство в Китае. XXXIV научная конференция. М., 2004. С. 49, 63–64.

[24] *Чэнь* (辰) здесь — «невидимые чудовища», скрывающиеся в узлах лунной орбиты и время от времени «заглатывающие» Солнце, что однозначно следует из приводимой в той же речи цитаты из «Шан шу» (尚書). Поскольку солнечные затмения случаются в любой месяц года (узлы лунной орбиты движутся вдоль Зодиака), то существовало представление о 12 чудовищах-*Чэнях*, повинных в затмениях того или иного месяца. Как явствует из слов главного историографа, в ту пору особенно опасными представлялись *Чэни* трех месяцев между весенним равноденствием и летним солнцестоянием (тогда как по «Шан шу» — *Чэни* трех месяцев между осенним равноденствием и зимним солнцестоянием).

Значение «невидимое чудовище» иероглиф *чэнь* (辰) имел и в наиболее распространенном из содержащих его фразеологизмов — 日月星辰 «Солнце, Луна, Звезды, *Чэни*». Однако, комментаторская традиция, очень рано утратившая правильное понимание данного термина, стала трактовать его и здесь то как «созвездие», то как «светило», а то и вовсе — как общее название трех родов небесных объектов (солнце, луна и звезды).

[25] 尚書 // 四部備要 (Книга документов). 上海, 1936. 卷 3.4. С. 20.

辰不	„Когда невидимое чудовище (*Чэнь*) похищает[26] [Солнце],
集于房.	останавливающееся[27] в созвездии Фан, —
瞽奏鼓.	музыканты [начинают] бить в барабаны,
嗇夫馳.	знатные — носиться [по кругу с шелком в руках[28]],
庶人走.	простолюдины — ползать на четвереньках[29]“. —
此月朔之謂也.	Это говорится о новолунии этого месяца, —
當夏四月	ведь четвертый месяц [календаря династии[30]] Ся
謂之孟夏.	назывался первенцем (т.е. первым месяцем) лета».
平子弗從.	Пин-цзы, [однако], не последовал [их наставлениям].
昭子退曰.	Чжао-цзы, удаляясь, заметил:
夫子將有異志.	«У господина [на все] должно быть особое мнение, —
不君君矣.	[ведь он же, и] не будучи государем, [считает себя] государем!»

Здесь также все как будто ясно. Вопрос главного жреца и историографа по поводу деталей особо ответственного ритуала, адресованный Чжао-цзы, и обстоятельный ответ последнего несомненно свидетельствуют о высоком его авторитете. Упрямство Цзи Пин-цзы, настоявшего на своем вопреки убедительным доводам двух признанных знатоков в области древних ритуалов, также характеризует его вполне определенным образом. Мало того, последняя фраза Чжао-цзы прямо обвиняет Цзи Пин-цзы в очевидно неадекватных политических притязаниях. Здесь важно отметить, что данное обвинение обнаруживается в тексте «Цзо чжуань» под тем же 525 г. до н.э., что и сообщение о визите Му-гуна. Солнечное затмение, в процессе обсуждения которого оно прозвучало, случилось спустя всего три месяца после визита правителя Малого Чжу, и в тексте «Цзо чжуань» сообщения об обоих событиях непосредственно следуют одно за другим. Все это позволяет с достаточной для поставленных целей ясностью представить себе характер отношений, связывавших на тот момент хозяев состоявшегося дипломатического банкета.

Обратимся теперь к решающему моменту в судьбе наших героев, наступившему через восемь лет после обсуждаемого пира. Изгнание Чжао-гуна из Лу было осуществлено Цзи Пин-цзы на 25-м году правления царя (517 г. до н.э.). Второй жертвой узурпатора — вполне естественным и закономерным образом — оказался Чжао-цзы, вынужденный покончить с собой уже в том же году. Вот как описано последнее событие в тексте «Цзо чжуань»:

---

[26] В оригинале — «Анналы Ся», «Карательные походы иньского [*хоу*]» (夏書.胤征) — вместо иероглифа *бу* 不 во фразе 辰不集于房 стоит иероглиф *фу* 弗. Последний же, согласно «Шо вэнь цзе цзы» (說文解字段注. 卷 20.2. С. 451), имеет значение «похищать, захватывать» (弗.撝也), дополнительно подтверждаемое целым рядом последовательных определений Сюй Шэня (撝:撢也; 撢:專也).

Необходимо отдать здесь должное ханьскому комментатору «Шан шу» Кун Ань-го (孔安國), в общем, верно уловившему значение знака *чэнь* 辰 — «узел лунной орбиты (точнее — «невидимое чудовище», там обитающее)» (辰.日月所會.集.合也.不合.卽日食可知) — в рассматриваемом контексте.

[27] Идеограмма *цзи* 集, в полном своем написании изображавшая стаю птиц, севшую на дерево (**雥**), со всей очевидностью означает **«остановку** в движении» или «**остановку** на отдых». Если же вспомнить, что созвездия на пути годового следования Солнца с древнейших времен именовались **«стоянками»** (*су* 宿), и что само Солнце нередко изображалось в ветвях древа и искони ассоциировалось с птицей, то становится ясно, что «останавливаться на отдых в созвездии Фан» (*цзи юй Фан* 集于房) кроме Солнца просто некому.

[28] Согласно комментарию Кун Ань-го.

[29] «Ползать на четвереньках» — таково «буквальное» значение иероглифа *цзоу* 走 (走:趨也从夭止夭 止者屈也), зафиксированное в «Шо вэнь цзе цзы» (卷 2.1. С. 49).

[30] Согласно комментарию Ду Юя.

«Цзо-чжуань», 25-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 25 年)[31]

昭子自闞歸.	Чжао-цзы, возвратившись из Кань [в Лу],
見平子.	принял [Цзи] Пин-цзы.
平子稽顙曰.	Пин-цзы, низко поклонившись, спросил:
子若我何.	«Что Вы [теперь] думаете обо мне?»
昭子曰.	Чжао-цзы ответил:
人誰不死.	«Никто из людей не умирает [в памяти потомков]. —
子以逐君成名.	Вы прославились изгнанием законного государя, —
子孫不忘.	[и] потомки [никогда] не забудут [об этом], —
不亦傷乎.	— разве это не прискорбно?! —
將若子何.	Вот что я думаю о Вас».
平子曰.	Пин-цзы сказал:
苟使意如	«Если бы [Вы] устроили так, чтобы [я —] И-жу[32]
得改事君.	смог, исправившись, [снова верно] служить государю, —
所謂生死	то — как говорится — „воскресили бы мертвого,
而肉骨也.	одели плотью [голые] кости“!»
昭子從公于齊.	[Тогда] Чжао-цзы последовал за *гуном* в Ци[33],
與公言.	[чтобы] договориться с ним [о его возвращении в Лу].
子家子	[Поскольку] (глава канцелярии *гуна*) Цзы Цзя-цзы (выполняя тайный приказ Цзи Пин-цзы)
命適公館者執之.	повелел хватать всякого, кто приблизится к резиденции
公與昭子	*гуна*, — [выехавший навстречу своему гостю] *гун* и Чжао-цзы [встретившись на дороге]
言於幄內.	говорили в походном шатре.
曰.將安眾	[Чжао-цзы] сказал: «[Пин-цзы] намерен успокоить народ
而納公.	и возвратить Вас [на трон Лу]».
公徒將殺昭子.	[Между тем] слуги *гуна*, намереваясь [по приказу Пин-цзы] убить Чжао-цзы, [так и не прибывшего в резиденцию *гуна*],
伏諸道.	расставили засады на всех [возможных] путях [его возвращения].
左師展告公.	[Однако] *цзо-ши* Чжань предупредил [об этом] *гуна*,
公使昭子	и *гун* отправил Чжао-цзы
自鑄歸.	в обратный путь [самой окольной дорогой] через Чжу.
平子有異志.	Пин-цзы, [таким образом], имел совсем иные намерения [нежели те, что заявлял].
冬.十月.辛酉.	Зимой, в десятом месяце, в день *синь-ю*
昭子齊於其寢.	Чжао-цзы, совершив ритуальное очищение[34] в личных покоях, отправил главного жреца храма своих предков смиренно испросить их разрешения умереть
使祝宗祈死.	
戊辰.卒.	и в день *у-чэнь* скончался.
左師展將以公乘馬	Как только *цзо-ши* Чжань, управляя колесницей *гуна*, [на которой он благополучно вывез Чжао-цзы в Лу],
而歸.公徒執之.	возвратился [в Ци], слуги *гуна* схватили его.

[31] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 372.

[32] Имя *И-жу* было личным (прижизненным) именем Цзи, а имя Пин-цзы — посмертным.

[33] Поскольку слова Пин-цзы кроме согласия на возвращение царя выражали также просьбу об организации этого возвращения, прямо обращенную к Чжао-цзы.

[34] О «ритуальном очищении» *чжай* 齊 см.: *Кучера С.* Проблема питания. С. 49–51, 64.

Текст ясно свидетельствует о том, что окружение Чжао-гуна, последовавшее за ним в изгнание, оставалось на содержании Цзи Пин-цзы. Глава княжеской канцелярии Цзы Цзя-цзы выполняет приказы последнего, сообщает ему о всех планах и встречах Чжао-гуна и умело блокирует возникающие время от времени варианты его возможного возвращения на трон. Что касается Цзи Пин-цзы, то он предпринимает попытку закрыть этот вопрос как таковой. И план его предельно прост и циничен. Ложно покаявшись в содеянном и столь же ложно согласившись на возвращение царя, он отправляет Чжао-цзы сообщить ему об этом. Сам же посылает вперед гонца с приказом своим слугам (свите Чжао-гуна) убить едущего вслед за ним посла («всякого, кто приблизится к резиденции гуна»). При этом луская знать, широко оповещенная о «раскаянии» Цзи Пин-цзы и миротворческой (реставрационной) миссии Чжао-цзы, должна была быть потрясена злодейским убийством своего эмиссара в ставке изгнанного царя. Жестокость и неадекватность последнего — становясь при этом очевидными для всех — раз и навсегда сняли бы вопрос о его возвращении на престол. Не менее полезным представлялось Цзи Пин-цзы и физическое устранение Шусунь Шэ (Чжао-цзы) — самого авторитетного мужа царства и главы второго по могуществу клана.

Чжао-гун, узнав, судя по тексту, от единственного верного ему человека — *цзо-ши* Чжаня о поступившем приказе Цзи Пин-цзы, выехал (вероятно, под предлогом прогулки) навстречу направлявшемуся к нему гостю на своей «княжеской колеснице» (公乘馬). Где-то в стороне от дороги возница *гуна* раскинул походный шатер. *Гун* же поджидал гостя в колеснице, чтобы вместе с ним свернуть к импровизированному месту переговоров.

Когда прибывший наконец Чжао-цзы с гордостью начал рассказывать *гуну* о том, что под воздействием его сурового внушения Цзи Пин-цзы, испытав глубокое раскаяние, нижайше просит царя вернуться на царство, к *гуну* прискакал *цзо-ши* Чжань с очередной важной новостью: Цзы Цзя-цзы, сообразив, куда и зачем отправился *гун*, направил своих подчиненных в засады на дорогах, ведущих в Лу, чтобы убить Чжао-цзы после его встречи с *гуном* — на обратном пути. Тогда Чжао-гун, мгновенно придумав план спасения своего гостя, прерывает его самодовольную высокопарную болтовню и, быстро обрисовав реальную картину происходящего, сажает его в свою «княжескую колесницу» (公乘馬), дает в качестве возницы *цзо-ши* Чжаня и отправляет в Лу, по-видимому, самой окольной из возможных дорог. Сам же, вероятно выждав несколько часов, возвращается в свою резиденцию на колеснице *цзо-ши* Чжаня.

Только тогда Чжао-цзы понимает всю глубину коварства Цзи Пин-цзы и содержание его истинных — «отличных от высказываемых» — «намерений» (異志). Но не это, конечно, побудило его к самоубийству, а то положение полного идиота, едва ли не шута, в котором он оказался перед царем. Он — мудрейший муж царства, мнивший себя восстановителем государственного порядка и спасителем государя, — на деле не только ничем не помог царю, но еще и сам оказался спасенным опекаемым им изгнанником. Вспоминать же о самодовольном пересказе царю содержания своего, как долго ему казалось, столь эффектного и эффективного выговора Цзи Пин-цзы было наверное и вовсе невыносимо[35].

Здесь следует сказать, что для читателя «Цзо чжуань» во всем происшедшем не было ровным счетом ничего удивительного или неожиданного. История отношений родов Цзисунь и Шусунь во всех поколениях складывалась примерно по одному

[35] Чрезвычайно показательно, во что превратился вышеприведенный фрагмент в изложении Сыма Цяня (史記 // 四部備要. 上海, 1936. 卷 33. С. 515) или позднейших конфуцианских редакторов его труда: «Когда Шусунь, встретившись с [Чжао-]гуном [в Ци], возвратился [в Лу], [он] увиделся с Пин-цзы. Пин-цзы бил челом, [прося прощения за изгнание государя?]. Вначале [он] намеревался [покаянно] встретить [изгнанного им] Чжао-гуна. Но потом Мэнсунь и Цзисунь, пожалев об этом, остановили [его возвращение]» (叔孫見公還. 見平子. 平子頓首. 初欲迎昭公. 孟孫季孫後悔乃止). Такова — к сожалению, вполне обычная — дистанция между оригинальным древнекитайским тестом и позднейшей его интерпретацией или толкованием.

и тому же сценарию. Чтобы передать хотя бы отчасти онтологическую глубину, прозреваемую древним читателем в представленном выше сюжете, приведу крайне примечательную историю, связанную с отцами наших героев. На первом году правления Чжао-гуна Цзи У-цзы (отец Цзи Пин-цзы) совершил агрессию против соседнего княжества, сразу после подписания Шусунь Му-цзы (отцом Чжао-цзы) от имени Лу многостороннего союзного договора, в число участников которого это княжество также входило. Поскольку встреча представителей одиннадцати царств в связи с заключением данного договора еще не завершилась, Цзи У-цзы был уверен, что, узнав о его выходке, ее участники непременно казнят луского представителя; и только уникальные моральные качества да сила духа последнего позволили ему — почти что чудом — избежать на этот раз гибели.

«Цзо-чжуань», 1-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 1 年)[36]

季武子伐莒.	[Луский] Цзи У-цзы, совершив карательный поход в Цзюй,
取郠.	взял Гэн[37].
莒人告於會.	Цзюйцы обратились [с жалобой на Лу] к съезду [высших сановников одиннадцати царств, проходившему как раз в это время в Го].
楚告於晉曰.	[Делегация] Чу, обращаясь к [делегации] Цзинь[38], заявила:
尋盟未退.	«Не [успели] еще [участники только что] возобновленного договора возвратиться восвояси, как Лу — напав на Цзюй —
而魯伐莒.	нарушило [наш] межгосударственный договор.
瀆齊盟.	[В связи с этим] предлагаем казнить их [еще не отбывшего домой] посла и выставить его труп на всеобщее обозрение».
請戮其使.	Юэ Хуань-цзы, бывший помощником [главы цзиньской делегации] Чжао Вэнь-цзы,
樂桓子相	хотел добиться от [луского посла] Шусуня взятки [за его спасение][39] и сделал последнему предложение
趙文子.	прислать ему [— в качестве таковой — его] нефритовый[40] (посольский) пояс. [Однако Шусунь] не отдал его.
欲求貨於叔孫.	[Слуга Шусуня] Лян Ци-цзин [при этом] воскликнул:
而爲之請.	«[Ведь] с помощью взятки [можно было] сохранить жизнь! — Или
使請帶焉.	Вы дорожите своим поясом [больше, чем жизнью]?!»
弗與.	Шусунь ответил:
梁其踁曰.	«Когда правители устраивают съезды [своих высших сановников],
貨以藩身.	[они делают это для] защиты интересов своих царств. Если я с по-
子何愛焉.	мощью взятки избегну гибели, [тогда как]
叔孫曰.	Лу, несомненно, подвергнется военному нападению
諸侯之會.	и это нанесет ему вред, то как будет обстоять дело
衛社稷也.	с [порученной мне] защитой [его интересов]?
我以貨免.	И когда люди, обладая богатством,
魯必受師.	станут, [ссылаясь на мой пример], прикрываться им от зла,
是過之也.	
何衛之爲.	
人之有牆.	
以蔽惡也.	

[36] 春秋經傳集解. 卷 20. С. 296–297; 298–299.

[37] Столь потрясший современников сюжет с человеческими жертвоприношениями, совершенными через девять лет его сыном — Цзи Пин-цзы, также начинался с сообщения о карательном походе в Цзюй и взятии города Гэн (см. выше).

[38] Чу и Цзинь были на тот момент сильнейшими царствами Китая.

[39] Без согласия второй сверхдержавы — Цзинь предложение Чу не могло быть принято.

[40] Ошибочный — с моей точки зрения — знак *цин* 請 следует понимать как *цин* 青, в его значении, отраженном в переводе. *Цин-дай* 青帶, — по-видимому, тот же пояс из самоцветов, что и *юй-дай* 玉帶.

牆之隙壞. [и уже само] богатство, [таким образом, окажется] неразрывно связано со злом, — кто [как не я] будет виновником этого?
誰之咎也.
衛而惡之. [Также и] для тех, кто, будучи призван защищать [интересы своей страны], станет поступать во зло ей, опять же я окажусь образцом, [оправдывающим такое поведение].
吾又甚焉.

雖怨季孫. [И, вообще,] если [всеобщий] гнев вызван [одним лишь] Цзисунем, — в чем вина [всего] царства Лу? И если я, Шу, покинул Лу, в то время как Цзи там оставался, [а инцидент с Цзюй] случился уже после моего прибытия [на съезд], то как я же еще оказался тем, на кого пал гнев, [вызванный Цзи]?
魯國何罪.
叔出季處.
有自來矣.
吾又誰怨.
然鮒也賄. Что же касается [предложения] Фу (Юэ Хуань-цзы) дать взятку, то [мое] неприятие этого неизбывно[41]. —
弗與不已.
召使者. [Ведь, кроме прочего,] тот, кто призывает посла,
裂裳帛 расстегнув пояс[42] [официального посольского] костюма, отдать его, [тем самым] заявляет,
而與之.曰.
帶其褊矣. что [этот] пояс [ему] не впору!»[43].
趙孟聞之.曰. Чжао Мэн, прослышав об этих [словах Шусуня], сказал:
臨患不忘國. «Перед лицом [личной] опасности не забывать о [бедах, грозящих] стране, — это верность.
忠也.
思難 不越官. Размышляя о трудностях [собственного положения], не пренебрегать должностными обязанностями — это добросовестность.
信也.
圖國忘死. Заботясь об интересах страны, забывать об угрозе смерти —
貞也. это мудрость, обретенная свыше[44].

---

[41] Дж. Легг понимал эту фразу совершенно иначе — «But as to a gift to Wang-foo, if I do not give him something, he will not cease [importuning me]» (*Legge J.* The Chinese Classics. Vol. V. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen. Hong Kong, 1872. P. 576) и полагал, что на ней речь Шусунь Му-цзы заканчивается, с чем я также не могу согласиться.

[42] В тексте, по-видимому, ошибка, и на месте *шан бо* 裳帛 в оригинале стояло уже фигурировавшее ранее словосочетание *цин-дай* 青帶 «пояс из самоцветов» (см. примеч. 40.). Глагол же *ле* 裂 «разрывать, раздирать, разъединять» в выражении *ле цин дай* 裂青帶, скорее, следует переводить как «расстегивать».

[43] У Дж. Легга весь этот фрагмент из 14 иероглифов переведен следующим образом: «With this he called the messenger, tore up a piece of silk for a lower garment and gave it to him, saying, "The sash-silk is all done"» (*Legge.* P. 576). Если середина его — 裂裳帛而與之 (по моему мнению, испорченная переписчиками, см. предыдущее примеч.) — формально переведена правильно, то все остальное вызывает серьезные возражения. Во-первых, перевод выражения 召使者 «With this he called the messenger» представляется очевидно ошибочным как с точки зрения синтаксиса, так и по существу: понимать под послом *ши* 使 кого-то, кроме самого Шусунь Му-цзы, совершенно невозможно, ведь ни о каком «посланнике» от вымогавшего взятку Юэ Хуань-цзы текст не упоминал, да и вообще представить себе, что чиновник цзиньской делегации, возжелавший заполучить драгоценный пояс луского посла, стал бы посвящать в это грязное дело каких-то посредников, довольно трудно. Во-вторых, сказуемое предложения 帶其褊矣 «Пояс узок (тесен; не впору)» вряд ли может быть переведено как «is all done». И наконец, нельзя не вспомнить о том, что сама тема вымогательства взятки была полностью закрыта еще до разговора Шусуня с его изумленным слугой: «Юэ Хуань-цзы, бывший помощником Чжао Вэнь-цзы, хотел добиться от Шусуня взятки и сделал ему предложение использовать [для этой цели его] нефритовый пояс. **[Однако Шусунь] не отдал его**». (樂桓子相趙文子. 欲求貨於叔孫. 而爲之請. 使請帶焉. 弗與). Подобная — исчерпывающая — завершенность, конечно, не предполагала никакого дальнейшего развития «переговорного процесса» по данному поводу, тем более с каким-то гипотетическим посредником и столь витиеватым образом (с отрыванием шелковой полосы от юбки посольского костюма).

[44] Именно таково значение древнейшей и фундаментальнейшей мировоззренческой категории древних китайцев — *чжэн* 貞. Выступая в иньских надписях в значении «вопрошать божество», данная категория в своей, так сказать, «утвердительной» коннотации имела значение «познавать Высшую волю», т.е. получать истинное знание посредством божественного откровения. Вся идеография знака отражает исключительно одну эту идею: построенная по тому же принципу, что и упоминавшийся в начале статьи знак *чжань* 占 «раскрыть уста» («рот» 口 + «раскрывать, открывать» 卜), идеограмма *чжэн* 貞 «познавать божественную волю» отображала это — казалось бы, столь сложное для идеографической передачи — понятие через образ «открываемой раковины» («раковина каури» 貝 + «открывать, вскрывать» 卜). Сомневаться

謀主三者. 義也.	Источник же трех этих достоинств — чувство должного[45].
有是四者.	Так неужели же обладателя четырех таких [качеств]
又可戮乎.	можно казнить?!» <...>

<...> Чжао Мэну (Чжао Вэнь-цзы) посредством яркой убедительной речи удалось отклонить выдвинутые против Шусунь Му-цзы обвинения и добиться снятия чусцами их сурового требования, после чего луский посол благополучно возвратился на родину.

叔孫歸.	Когда Шусунь возвратился [в Лу],
曾夭御季孫	Цзэн Яо, [заняв место кучера], привез [к нему] Цзисуня,
以勞之.	который намеревался выразить ему [свое] восхищение.
旦及日中.不出.	[Но Шусунь] с утра до полудня не выходил, [чтобы принять его].
曾夭謂曾阜曰.	[Раздраженный долгим ожиданием] Цзэн Яо, разговаривая с [домоправителем Шусуня] Цзэн Фу, сказал[46]:
旦及日中.	«С утра до полудня я [все] размышлял о [нашей] провинности
吾知罪矣.	[перед твоим хозяином] и о той пользе для страны, [которую]
魯以相忍爲國也.	извлекло Лу благодаря [выдающемуся] самообладанию *сяна*
忍其外.	(Шусуня). [Теперь же я думаю вот о чем:] иметь самообладание — за границей, и не иметь его — на родине, —
不忍其內.	
焉用之.	к чему бы это?!»
阜曰.	[Цзэн] Фу ответил:
數月於外.	«[Хозяин] несколько месяцев был в отъезде
一旦於是.	и лишь первое утро как здесь, —
庸何傷.	зачем же нарушать [его покой]?
賈而欲贏.	[К тому же, приходя] с пожеланиями счастья и благополучия и с
而惡囂乎.	намерением выразить восхищение[47], — не неприлично ли поднимать скандал?!»

в семитском происхождении передаваемого таким ***образом*** понятия **«познавать»** довольно трудно. Известная многозначность древнееврейского глагола «познать», предполагавшая в качестве объекта данного действия наряду с Божьей волей также и женщину, вкупе с не менее известным эротическим символизмом раковины каури, оставляют мало возможностей для такого рода сомнений. На эту многозначность уже указывал Б.Л. Богаевский, отмечавший, что раковины каури обладали «ясно выраженным магико-религиозным и символически-эротическим значением различного содержания, которое раковины сохраняли и в тех случаях, когда они употреблялись одновременно для декоративных целей в качестве подвесок ожерелий или пояска над половыми частями женщины, как апотропаические амулеты» (*Богаевский Б.Л.* Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. VI. Вып. VIII–IX. Л., 1931. С. 3).

[45] Вспомним, что в сюжете с человеческими жертвоприношениями варварское поведение Цзи Пин-цзы квалифицировалось именно как свидетельство отсутствия в Лу представления о «должном».

[46] Ставшая классической, формула введения прямой речи *вэй... юэ*: 謂 ... 曰: («говоря... сказал»), очевидно, восходит к древнейшему иньскому прототипу — *чжань юэ* 占曰 («раскрыв уста, сказал...»), обсуждавшемуся в начале настоящей статьи.

[47] Мне представляется, что текст оригинала здесь испорчен и фразу *гу эр юй ин* 賈而欲贏 следует читать как *гу эр юй ин* 嘏而欲勞. Данное предположение основывается на следующих соображениях. Метафора рыночного торговца, ищущего выгоду и потому избегающего скандалов, совершенно неприменима к визиту Цзи У-цзы. Вряд ли визит этот можно объяснить каким бы то ни было раскаянием, но уж, во всяком случае, и не поиском выгоды. К тому же в начале фрагмента цель визита была обозначена вполне конкретно — «выразить восхищение» (*лао* 勞). На несовместимость визита подобного назначения с ехидным замечанием, которое позволил себе Цзэн Яо, и должны были указывать слова домоправителя Шусуня. Трудно сказать, имел ли в действительности иероглиф ***лао*** 勞 второе чтение ***ин***, но то, что кто-нибудь из переписчиков текста вполне мог читать его так, представляется весьма вероятным. Дело в том, что большинство знаков с аналогичной верхней частью имели именно чтение ***ин*** — 塋, 瑩, 瀅, 罃, 營, 瀯, 醟, 鶯, 滎, 褮, 禜, 縈, 瀠, 螢, 嫈, и, стало быть, фонетический характер ее отчетливо осознавался. Читая же иероглиф таким образом, переписчик — как это очень часто случалось — запросто мог вписать в текст любой его омоним, к примеру 贏 (***ин***). В дальнейшем, очевидная несообразность «извлечения выгоды» 贏 (***ин***) из «пожеланий счастья и благополучия» ***гу*** (嘏) вынудила «исправить» и этот знак, следствием чего стало появление в окончательном варианте текста иероглифа 賈 (***гу***).

阜謂叔孫曰.	[Затем Цзэн] Фу [удалился во внутренние покои и], обратившись к Шусуню, сказал:
可以出矣.	«Лучше бы [Вам все-таки] выйти!»
叔孫指楹曰.	Шусунь, указав на опорный столб крыши[48], ответил:
雖惡是.	«Когда [он весь] прогнил, —
其可去乎.	не лучше ли держаться [от него] подальше?!» —
乃出見之.	Но затем [все же] вышел и принял [Цзи У-цзы].

Представленный материал свидетельствует о том, что как злодейство Цзи Пин-цзы, так и высокий моральный авторитет Чжао-цзы осмысляются в «Цзо чжуань» как качества едва ли не наследственные. Архетип этих качеств, а — соответственно — и индуцируемых ими отношений и ситуаций был задан в тексте памятника в уже упоминавшейся истории самого появления этих родов на политической авансцене Лу, когда неудержимо рвавшийся к власти Цзи Ю, убив в 662 г. до н.э. одного своего старшего брата (Шу Я — родоначальника рода Шусунь), а в 660 г. до н.э. — второго (Цин-фу — родоначальника рода Мэнсунь), посадил на луский престол шестилетнего Си-гуна (659–627 гг. до н.э.) и стал, по сути, единоличным хозяином страны.

Теперь, когда фигуры Цзи Пин-цзы и Шусунь Чжао-цзы — двух из троих присутствующих на пире в честь Му-гуна хозяев — обрели более или менее внятные очертания, необходимо — хотя бы несколькими штрихами — оживить образ молчаливого луского правителя. Пока (в представленном выше материале) он ясно выказал себя лишь в истории со спасением Чжао-цзы от неминуемой гибели, уготованной тому в Ци. Правда, история эта, со всей очевидностью выдающая в царе человека благородного, даже в изгнании более всего обеспокоенного своим добрым именем (его гость не должен был пострадать!), как будто одновременно свидетельствует и о быстром живом уме, и об известной находчивости (осуществленная им «операция» безопасной встречи и эвакуации Чжао-цзы выглядит вполне безупречно).

Что касается «служебного соответствия» Чжао-гуна, то нельзя не отметить его в высшей степени добросовестного и ответственного отношения к долгу правителя. Не обладая реальной властью, находившейся в первые шесть лет его «правления» в руках Цзи У-цзы, а в последующие девятнадцать — у его сына Цзи Пин-цзы, Чжао-гун делал все что мог для благополучия и пользы своей страны. Так, исключительно в государственных интересах он неоднократно отправляется засвидетельствовать свое почтение правителю Цзинь, могучего соседа Лу, от отношений с которым во многом зависело само существование вверенного ему царства. Дважды испытав страшное унижение — не будучи пущен на порог на 3-м и 12-м годах правления, — он, мужественно исполняя свой долг, отправляется туда снова на 15-м году. На этот раз, будучи впервые принят, он подвергся унижению едва ли не большему, вынужденный участвовать в похоронах цзиньского царя в статусе его вассала, каковым ни в коем случае не являлся. Но даже после этого на 21-м году правления он вновь едет в Цзинь и вновь получает отказ в пересечении его границы[49]. Столь оскорбительным по отношению к лускому царю образом Цзинь ведет себя по причине его всем известного безвластия, демонстративно подчеркивая, что не видит необходимости церемониться с номинальными правителями.

В личностном плане Чжао-гун предстает человеком в высшей степени достойным. Кроме случая с Чжао-цзы подтверждением тому может служить и целый ряд других

[48] Под «опорным столбом крыши» *ин* 楹 Шусунь Му-цзы имеет в виду Цзи У-цзы, формально занимавшего пост главного *цина* (первого сановника), а неформально являвшегося единоличным хозяином Лу.

[49] *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. V. М., 1987. С. 78.

достаточно ярких эпизодов из его жизни, два из которых, кстати сказать, непосредственно касаются Конфуция. Первый связан с чисто житейским событием в биографии Учителя — рождением сына, о котором сообщается в главе «Наследственный дом Конфуция» (孔子世家) «Исторических записок»[50] Сыма Цяня в предельно лаконичной форме:

孔子生鯉.	Кун-цзы родил [сына] Ли («Карп»)
字白魚.	по прозвищу *бо*-Юй (*бо*-«Рыба»).

Однако комментатор танского времени Сыма Чжэнь приводит в связи с этим крайне лапидарным сообщением следующее семейное предание, в достоверности которого довольно трудно усомниться:

家語.	Семейное предание.
孔子年十九.	Когда Кун-цзы исполнилось 19 лет,
娶於宋之丌官氏之女.	он женился на сунской девице из рода Цзи-гуань.
一歲而生白魚.	Через год [она] родила [сына] *бо*-Юя.
魚之生也.	Когда [*бо*-]Юй родился,
魯昭公使人	луский [правитель] Чжао-гун послал слугу
遺之鯉魚.	преподнести в дар [Кун-цзы] карпа.
夫子榮君之賜.	Учитель пришел в восторг от дара государя
因以名其子爲鯉也[51].	и потому, нарекая сына, назвал [его] «Карпом» (Ли).

Вот как комментирует этот фрагмент Л.С. Переломов:

«Через год после женитьбы судьба преподнесла Конфуцию неожиданный подарок — жена родила сына. Почему „неожиданный“? Он был наслышан о страданиях отца и, видимо, очень боялся, что может пойти по его стопам. Вряд ли луский правитель волновался вместе с молодым отцом, но, вспоминая о переживаниях Шулян Хэ и злорадных шутках за его спиной, Чжао-гун (541–510 гг. до н.э.) решил отметить это радостное событие в семье сына храброго *ши* и послал Конфуцию со слугой крупного живого карпа — символ благопожелания юной семье. Конфуций безмерно был рад такому проявлению внимания»[52].

Второй эпизод засвидетельствован в той же главе «Исторических записок»[53]:

魯南宮敬叔	Луский Нань-гун Цзин-шу,
言魯君.曰.	разговаривая с луским государем, сказал:
請與孔子適周.	«Разрешите нам с Кун-цзы отправиться в Чжоу».
魯君與之一乘車	Луский государь предоставил им повозку,
兩馬.一豎子.	пару лошадей и мальчика-слугу.
俱適周	[И они] вдвоем отправились в Чжоу
問禮.	порасспросить о [древнем чжоуском] ритуале,
蓋見老子云.	а еще, говорят, [чтобы] повидаться с Лао-цзы.

Так Чжао-гун дважды сыграл в жизни Конфуция важную, причем сугубо положительную роль: сначала — знаком трогательного внимания к ничем еще не проявившему себя юному *ши*; затем — деятельным участием в его упорном стремлении к знаниям уже в зрелые годы.

[50] 史記 // 四部備要. 上海, 1936. 卷 47. С. 668.
[51] Там же.
[52] *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». М., 1998. С. 56–57.
[53] 史記. 卷 47. С. 658.

Врожденное благородство и чувство собственного достоинства не изменили Чжао-гуну и в самые тяжелые для него годы. Примером тому может служить его реакция (на 4-м году изгнания!) на некорректную фигуру речи в послании циского царя. Данное свидетельство содержится в главе «Наследственный дом луского Чжоу-гуна» (魯周公世家) «Исторических записок»[54]:

二十九年.昭公	На 29-м году правления Чжао-гун
如鄆.	прибыл [из Цзинь] в [циский] Юнь.
齊景公使人	Циский Цзин-гун отправил человека
賜昭公書.	одарить Чжао-гуна посланием,
自謂主君.	[в котором] величал себя [его] «повелителем».
昭公恥之.	Чжао-гун, будучи оскорблен этим,
怒而去乾侯.	в гневе удалился [обратно] в [цзиньский] Ганьхоу.

В цзиньском Ганьхоу Чжао-гун и скончался на 32-м году своего правления и 7-м году изгнания. Находясь на смертном одре, он одаривает личными драгоценностями свою свиту, в течение шести лет сторожившую его по заданию Цзи Пин-цзы, шпионившую за ним и доносившую о всех его планах и телодвижениях своему хозяину, о чем царю совершенно доподлинно было известно. Своим поступком он просто ошеломил всю эту кучку ничтожеств, поразив их до такой степени, что в конечном счете они так и не смогли, не посмели принять его даров. Так в последний раз проявив и неподдельное личное великодушие, и истинно царское достоинство, он сошел в могилу тем, кем, в сущности, был всю свою тяжелую и трудную жизнь — несчастливым государем и исключительно достойным человеком. В «Цзо чжуань»[55] читаем:

公疾.	Когда *гун* [смертельно] заболел,
徧賜大夫.	[он] преподнес дары [всем] сановникам [своей свиты],
大夫不受.	[но] они не [посмели] принять [их].
賜子家子	[Тогда *гун*] преподнес в дар [главе своей свиты] Цзы Цзя-цзы
雙琥.	пару нефритовых чаш с изображениями тигра,
一環.一璧.	нефритовые регалии царской власти *хуань* и *би*,
輕服受之.	[а также] комплект тонкой (траурной?) одежды.
	[И Цзы Цзя-цзы] принял их.
大夫皆受其賜.	[Тогда и] все сановники приняли царские дары.
己未.公薨.	[Когда же] в день *цзи-вэй гун* скончался,
子家子反賜	Цзы Цзя-цзы возвратил [полученные им] дары
於府人.曰.	хранителю царской сокровищницы, сказав:
吾不敢	«Я не смею [владеть ими, поскольку постоянно]
逆君命也.	противодействовал воле [покойного] государя».
大夫皆	[Тогда и] все сановники [также]
反其賜.	возвратили свои дары [в царскую сокровищницу].

На этом будем считать, что хозяева «представлены», и обратимся к гостю.

Гость (Му-гун, правитель Малого Чжу)

Комментаторы «Чунь-цю» и «Цзо-чжуань» дружно отмечают, что Малое Чжу (小邾) являлось вассальным владением царства Лу. О том же свидетельствует

[54] 史記. 卷 33. С. 526.
[55] 春秋經傳集解. 卷 26. С. 387.

и глагольное сказуемое *лай чао* (來朝)[56] — «прибывать на аудиенцию к сюзерену», «являться ко двору [с выражением покорности]» — предложения, сообщающего о визите его правителя. Однако, если в неопределенно далекой древности подобное представление о статусе Малого Чжу, по-видимому, имело под собой известные основания, оно ни в малейшей степени не отражало реалий рассматриваемого периода.

До 7-го года правления луского Сян-гуна (566 г. до н.э.) летописью «Чунь-цю» засвидетельствован всего один визит владетеля Малого Чжу в Лу, имевший место на 7-м году правления луского Си-гуна (653 г. до н.э.). Так что этот — единственный за полтораста лет (722–566 гг. до н.э.) — визит считать вассальным также нет решительно никаких оснований. Оставшиеся же три визита (за всю историю Лу!) приходятся на тот 40-летний период (566–525 гг. до н.э.), когда Малое Чжу не только ни в какой мере не зависело от Лу, но едва ли не было дееспособнее последнего. И доказать это не составляет особого труда.

За шестьдесят лет, с 9-го года правления Сян-гуна (564 г. до н.э.) по 4-й год правления Дин-гуна (506 г. до н.э.), владение Малое Чжу принимает участие в 16 съездах представителей царств, по определению суверенных. При этом на 14 съездах оно присутствует наряду с Лу, а на двух (в 543 и 538 гг. до н.э.) — и вовсе в его отсутствие. Показателен и перечень проблем, для участия в решении которых приглашаются правители Малого Чжу. Так, на съезде в Чань-юань (543 г. до н.э.) вырабатывалось решение об организации общей помощи царству Сун, пострадавшему от катастрофических пожаров. На съезде в Шэнь (538 г. до н.э.) чуский Лин-ван пытался сколотить военную коалицию для нападения на царство У, и вряд ли участники, не представлявшие для него интереса в качестве военных союзников, могли там оказаться. Еще значительнее был съезд в Хуан-фу (517 г. до н.э.). На этом съезде Малое Чжу среди других участников обсуждало планы (сугубо военного характера) наведения порядка в доме чжоуского *вана*. Вот как описано это событие в «Цзо чжуань»[57]:

夏.會于黃父.　　Лето. Собрался съезд [князей] в Хуан-фу.
謀王室也.　　Обсуждали проблемы в доме *вана*.

Комментатор цзиньского времени Ду Юй (杜預, 222–284 гг.) уточняет[58]:

王室有子朝亂.　　В доме *вана* случилась смута [Ван-]цзы Чжао[59],
謀定之.　　[и собравшиеся на съезд князья] обсуждали как усмирить ее.

Из изложенного явствует, что Малое Чжу было хотя и небольшим, но совершенно независимым, дееспособным и — главное — весьма активным в военно-политическом отношении княжеством. Его владетеля, самостоятельно решающего вопросы материальной помощи царству Сун, военной кампании против царства У или подавления смуты, устроенной наследниками чжоуского престола, невозможно себе даже вообразить в роли вассала безвластного луского Чжао-гуна.

Тем не менее на 17-м году правления Чжао-гуна (525 г. до н.э.) Му-гун прибывает к лускому царю несомненно в формате вассального визита. Как же следует это понимать? Формально визит этот выглядел (и, соответственно, мог бы быть объяснен) как проявление личных качеств Му-гуна — его глубокого уважения к древним тради-

[56] Если только все единодушие комментаторов не зиждется исключительно на одном только значении именно этого глагольного сказуемого.

[57] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 369.

[58] Там же.

[59] Ван-цзы Чжао (王子朝) — старший побочный сын Цзин-вана (景王, 544–520 гг. до н.э.), проигравший в борьбе за власть своему брату, царевичу Гаю (丐), будущему Цзин-вану (敬王, 519–477 гг. до н.э.).

циям и установлениям, безотносительно к тому, что последние утратили уже всякий физический смысл в давно и сильно переменившемся мире. Но мог ли этот визит в действительности *быть* тем, чем формально выглядел? Вряд ли. Прибытие самостоятельного, активно действующего политика и воина, из одной любви к традициям изображающего из себя покорного вассала лишенного всякой власти луского царя, должно было бы восприниматься не иначе как безвкусная и оскорбительная выходка, т.е. скорее как профанация и надругательство над этими самыми традициями. Следовательно, единственно важной в данном визите должна была быть не формальная, а содержательная его сторона. Относительно последней можно предположить следующее. Наведение порядка в Лу было острой и давно назревшей проблемой. Безобразия, творимые родом Цзи, и в частности последним его главой — Цзи Пин-цзы, как внутри страны, так и в вылазках за ее пределы, были, конечно, притчей во языцех. При этом вполне очевидным представляется то обстоятельство, что Му-гун из Малого Чжу — охотно участвовавший, как было засвидетельствовано выше, в наведении порядка в чжоуском домене — гораздо в большей степени был заинтересован в стабильной и предсказуемой ситуации в граничащем с ним Лу, чем в уделе чжоуского *вана*, давно уже не игравшем серьезной геополитической роли. Явившись в Лу под более чем благовидным предлогом соблюдения освященной глубокой древностью традиции, Му-гун — как мне представляется — предлагает лускому царю свои услуги именно на этом поприще. Последние с точки зрения формально реанимируемого «вассалитета» Малого Чжу оказывались уже и не столько услугами, сколько первейшей обязанностью добросовестного вассала, спешащего на помощь попавшему в затруднительное положение сюзерену. Нетрудно представить себе, сколь по-разному должны были в таком случае отнестись к данному визиту высшие иерархи Лу, которых мы застаем за пиршественным столом в исходном для настоящего исследования контексте. Если для Чжао-гуна то был луч надежды на обретение реальной власти и действительного царского статуса, то для Цзи Пин-цзы — прямая угроза его самовластному могуществу. В большей степени склонный к мудрствованию, чем действительно мудрый и проницательный, Чжао-цзы мог поначалу и вовсе не оценить (по свойственному ему обыкновению) внутреннего напряжения и драматизма ситуации, в которой оказался. Да строго говоря, она его не особенно и касалась: самодовольно упивавшийся старшинством своей родовой ветви и личным авторитетом (по большей части заслуженным его действительно выдающимся отцом), вполне удовлетворенный тем куском Лу, который пока еще позволял ему контролировать Цзи Пин-цзы, Чжао-цзы (как и все его предки) не мог и помыслить о ниспровержении рода Цзи, что должно было делать его не особо чувствительным к скрытому политическому подтексту визита Му-гуна. Прозрев его лишь в прозвучавших одах «Ши цзин», он сразу понял, что «разговор» идет о внутриполитической ситуации в Лу, и главным образом о положении его царя. Однако и после этого он не нашел ничего умнее, как разродиться малоуместным — зато псевдоглубокомысленным — суждением. Ведь главным для этого человека было сказать броскую, претендующую на высокую мудрость фразу и сделать это последним, чем особо подчеркнуть собственное старшинство и значительность.

Увидев, как уже было сказано, в визите Му-гуна реальную угрозу своей власти, Цзи Пин-цзы дрогнул. У всесильного вельможи сдают нервы, и он бросает дерзкое и грубое оскорбление не только царю, на которого ему было совершенно наплевать, но и в первую очередь гостю. Поскольку продекламированная им ода уподобляет Чжао-гуна последнему западночжоускому царю Ю-вану (781–771 гг. до н.э.), а его гостя — примчавшемуся ему на помощь верному вассалу, необходимо дать хотя бы краткую историческую справку по поводу соответствующих событий 250-летней

давности. В качестве таковой может быть представлено следующее сообщение «Люй-ши чунь-цю» (呂氏春秋, 疑似)[60]:

周宅酆鎬.	Когда чжоусцы жили в Фэн и Хао —
近戎人.	в непосредственной близости от *жунов*, —
與諸侯約.	[они], условившись с вассальными князьями,
爲高葆.禱於王路.	соорудили высокие сигнальные вышки вдоль царского тракта и установили на них барабаны, — [чтобы] живущие далеко и близко [могли] слышать друг друга.
置鼓其上.	
遠近相聞.	
卽戎寇至	Как только появлялись разбойники-*жуны*, [дозорные] передаваемым [от вышки к вышке] барабанным боем оповещали [об этом] друг друга, и войска князей прибывали на помощь Сыну Неба.
傳鼓相告.	
諸侯之兵皆至救天子.	
戎寇當至.	[Всякий раз] — когда разбойники-*жуны* действительно появлялись, и Ю-ван [приказывал] бить в [сигнальные] барабаны, а войска князей прибывали [к нему на помощь], —
幽王擊鼓.	
諸侯之兵皆至.	
褒姒 大說喜之.	[никогда не смеявшаяся жена вана] Бао Сы очень веселилась, на это [глядя]. Ю-ван же обожал смех Бао Сы.
幽王欲褒姒之笑也.	
因數擊鼓.	По этой причине [он] неоднократно [приказывал] бить в [сигнальные] барабаны [безо всякого к тому повода]. Когда же войска князей [столь же] неоднократно прибывали [к нему на помощь, — выяснялось, что никакого] набега разбойников нет [и что тревога была ложной].
諸侯之兵	
數至.	
而無寇至.	
於後戎寇眞至.	Когда же впоследствии разбойники-*жуны* в самом деле нагрянули и Ю-ван ударил в барабаны, —
幽王擊鼓.	
諸侯兵不至.	войска князей не пришли [к его столице].
幽王之身	[В результате] сам Ю-ван —
乃死於麗山之下.	умерев у подножия Ли-шань —
爲天下笑.	стал посмешищем Поднебесной.

Центральное место отводит этой истории в своем повествовании о царствовании Ю-вана и Сыма Цянь[61] — с той лишь разницей, что вместо сигнальных барабанов в его версии фигурируют сигнальные огни.

Оды «Ши цзин»[62]

Продекламированная Цзи Пин-цзы ода «Собираем бобы» (毛詩, 采菽)[63] — 222-е стихотворение «Ши цзин» — принадлежит к разделу «Малые оды». В существующей редакции памятника она предваряется следующей «преамбулой» ханьского Мао Хэна (II в. до н.э.):

采菽.刺幽王也.	[Ода] «Собираем бобы» осуждает Ю-вана. [Последний] проявлял оскорбительное пренебрежение к вассальным князьям.
侮慢諸侯.	
諸侯來朝.	[Когда] князья прибывали ко двору [по царскому сигналу военной тревоги], [Ю-ван] не мог отдать им (военный) приказ,
不能錫	

[60] 呂氏春秋 // 諸子集成 (Вёсны и осени господина Люя). 北京, 1958. 卷 22.2. С. 289.

[61] *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 203.

[62] Причины, по которым я даю здесь именно художественный (поэтический), а не филологически точный, перевод стихотворений «Ши цзин», будут подробно объяснены ниже.

[63] 毛詩. 卷 15.22. С. 109–110.

命以禮.
數徵會之
而無信義.

предусматриваемый соответствующим ритуалом. [Так] — неоднократно созывая [князей по ложной тревоге] — [Ю-ван неоднократно] выказывал пренебрежение[64] к [их] верности и чувству долга.

君子見微
而思古焉.

[Вот почему] благородный человек, видя едва заметные (ростки грядущих событий), прозревает [их дальнейшее развитие] в [соответствующих] прецедентах древности.

采菽采菽
筐之筥之
君子來朝
何錫予之

Народ собирает бобы по утру, —
Нет счета корзинам, нет счета мешкам...
Несутся — по зову — князья[65] ко двору! —
Что делать?! Какой им приказ я отдам?!

雖無予之
路車乘馬
又何予之
玄袞及黼

Раз нету приказа[66], — придется опять
Дарить колесницы, потупивши взгляд...
Что ж дать им еще, — чтобы гнев их унять? —
Не черный ли — в белых секирах — халат?![67]

騋沸檻泉
言采其芹
君子來朝
言觀其旂

Здесь трубы — стада лишь к колодцам зовут,
Здесь речи — о сене одном лишь слышны...
Несутся — по зову — князья ко двору!
Уж — судя по крикам — их стяги видны!

其旂淠淠
鸞聲嘒嘒
載驂載駟
君子所屆

Штандартов — волной — приближается ряд,
И звон бубенцов — все слышней и слышней, —
То тройки — несутся, четверки — летят,
Чтоб к сроку в столицу доставить князей!

赤芾在股
邪幅在下
彼交匪紓
天子所予

Вон — фартуки[68], алы, от чресл ниспадают,
Обмотки косые — на икрах мелькают, —
Не слабы, не туги — все впору, как надо, —
Царевы дары и царевы награды.

---

[64] Иероглиф *у* 無 в позиции перед существительным нередко употреблялся в древних текстах в качестве эквивалента знака *ме* 蔑 в значении «не считаться с...; пренебрегать», что, на мой взгляд, имеет место и в данном случае. Дополнительно к такому пониманию склоняет и четко сформулированная Мао Хэном в начале его «преамбулы» причина осуждения Ю-вана, состоявшая в том, что царь «**проявлял оскорбительное пренебрежение** к вассальным князьям» (侮慢諸侯).

[65] «Преамбула» Мао Хэна (не говоря уже о содержании самой оды) не оставляет никаких сомнений в том, что в оригинальном тексте вместо словосочетания *цзюнь-цзы* 君子 было *чжу-хоу* 諸侯. Разумеется, «князья» (верные вассалы) — а не «благородные люди» — скакали на помощь к вызывавшему их Ю-вану. Что касается словосочетания *цзюнь-цзы*, то конфуцианцы начиная с ханьского времени вставляли его в текст «Ши цзин» (как, впрочем, и в другие древние памятники) направо и налево, часто не заботясь даже о сохранении четырехсловного размера поэтической строки (превращая ее в шестисловную).

[66] Древний ритуал предписывал «пожалование» князю, прибывшему по военной тревоге на помощь царю, соответствующего приказа (военного предписания), чего Ю-ван — ввиду отсутствия военного нападения — сделать никак не мог. В результате ему оставалось лишь задаривать обманутых ложным вызовом князей колесницами и лошадьми, что, конечно, ничуть не уменьшало всей одиозности происходящего.

[67] Черный халат с вышитыми на нем белыми перекрещенными секирами — парадное одеяние императора. Двустишие, таким образом, сообщает о «вещем» предчувствии Ю-вана относительно того, что за все свои фокусы ему очень скоро придется заплатить уже не колесницами и лошадьми, а самой царской властью.

[68] О неотъемлемой части парадной церемониальной одежды — «фартуках» *фу* 芾 (市) см.: *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997. С. 63–64.

樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
天子命之　　Сын Неба зовет их сигналом своим!
樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
福祿申之　　Успех и награды уж видятся им!

維柞之枝　　Ведь ветви на древе родятся не зря:
其葉蓬蓬　　Им — ствол укрывать своей кроной густой. —
樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
殿天子之邦　　Сейчас они царство прикроют собой!

樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
萬福攸同　　Туда, где мечтам всем свершиться дано,
平平左右　　В порядках исправных, друг другу — друзья,
亦是率從　　Послушные воле монаршей одной.

汎汎楊舟　　Когда на волнах затрепещет ладья, —
紼纚維之　　Судьбу ее крепость оснастки решит. —
樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
天子葵之　　Ладьи государства — оснастка и щит!

樂只君子　　Исполнены радости, мчатся князья, —
福祿膍之　　Ждут славы, наград в предстоящие дни! —
優哉游哉　　Легки и быстры — ведь промедлить нельзя! —
亦是戾矣　　В назначенный срок прискакали они...

На эту оскорбительную насмешку образованный и находчивый Му-гун отвечает одой «Разросся бурьян» (毛詩, 菁菁者莪)[69] — 176-м стихотворением «Ши цзин», также принадлежащим разделу «Малые оды». В существующей редакции памятника она предваряется следующей «преамбулой» Мао Хэна:

菁菁者莪.樂育材也.　　[Стихотворение] «Разросся бурьян» прославляет проявление [человеческого] достоинства.
君子能長育人材.則天下喜樂之矣.　　Благородный человек всегда способен сохранять человеческое достоинство, а Поднебесная — радоваться этому.

菁菁者莪　　Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中阿　　Гряду холмов — и ту покрыл собой...
既見君子　　Достойного увидеть повезет, —
樂且有儀　　Так рад уже — что есть еще такой!

菁菁者莪　　Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中沚　　На острова — и те уже проник...
既見君子　　Достойного увидеть повезет, —
我心則喜　　О, радость сердца! О, счастливый миг!

菁菁者莪　　Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中陵　　Под ним родных — уж не сыскать могил...
既見君子　　Достойного увидеть повезет, —
錫我百朋　　Как будто дар бесценный получил!

[69] 毛詩. 卷 10.17. С. 74–75.

汎汎楊舟	И пусть ладьи Страны неровен ход:
載沈載浮	То — вниз уйдет, то — вверх взлетит она... —
旣見君子	Достойного увидеть повезет, —
我心則休	И в сердце вновь — покой и тишина!

Представленное понимание обеих приведенных выше од не имеет ничего общего с тем, что обнаруживается во всех — основывавшихся на классической комментаторской традиции — их переводах на европейские языки[70]. Возможным же такое понимание оказалось лишь благодаря крошечному контексту «Цзо чжуань», заставившему пристальнее (да к тому же под определенным углом зрения) вглядеться в эти древние стихотворения.

Итак, содержание вспыхнувшей на царском пиру «полемики», облеченной в форму декламации приведенных выше стихотворений, очевидно, сводилось к следующему:

Цзи Пин-цзы, читая оду «Собираем бобы», бросил в лицо новоявленному «вассалу» вызывающую — откровенно издевательскую — насмешку:

— Ну, и что это ты сюда примчался?! Уж не на помощь ли нашему государю?! Так зря спешил! Никто его здесь не обижает — все у нас, как видишь, благостно и спокойно — «бобы собираем», *понимаешь*.

Му-гун ответной одой жестко парировал:

— Какие «бобы»?! Тут же все «заросло бурьяном» [вроде тебя]! Одна отрада — увидеть на фоне столь убогого пейзажа единственного «благородного человека (царя)»!

Чжао-цзы, то ли желая подлить масла в огонь, то ли просто стремясь показать, что предмет разговора вполне внятен его тонкому уму, поспешил вставить свое слово:

— Долго ли этот Ваш «благородный человек» — реально не правя страной — сможет оставаться на престоле?

Предложенное понимание рассмотренного сюжета находится в резком противоречии с толкованием Ду Юя (222–284) — наиболее почтенного комментатора «Цзо чжуань». По мнению знаменитого цзиньского полководца и филолога, продекламированные оды «Ши цзин» представляют собой обычный для пира обмен любезностями. Читая оду «Собираем бобы», Цзи Пин-цзы хочет сказать, что не знает, чем одарить дорогого гостя (имея в виду прибывшего Му-гуна), т.е. акцент делается на задаваемый Ю-ваном самому себе вопрос, содержащийся во второй строке второго двустишия, — 何錫予之, причем вопрос этот понимается совершенно превратно — как этакая озабоченность домохозяйки, на которую свалились нежданные гости. Остается неясным как в таком случае Ду Юй понимает следующее двустишие — «Раз уж я не имею чем одарить их, то подарю им колесницы и упряжки коней» (雖無予之. 路車乘馬). Последние относились к высшей категории царских пожалований, иначе говоря, никаких проблем с дарами такого рода Ю-ван не испытывал. Единственное, чего у него не было, это сообразного характеру организованного им сбора военного предписания для прибывших со своими дружинами князей; и только в этом отношении ему было «нечем их одарить» (無予之). Ответная ода Му-гуна, соответственно, трактуется Ду Юем как заявление о том, что гость счастлив и без

[70] *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. IV. Part II. Hongkong–London, 1871. P. 279–280, 401–404; *Strauss V. von.* Schi King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg, 1880. S. 282, 369–370; *Jennings W.* The Shi King; the Old "Poetry Classic" of the Chinese. London, 1891. P. 192, 260–261; *Couvreur S.J.* Cheu king. Ho Kien Fou, 1896. P. 199–200, 300–302; *Karlgren B.* The Book of Odes // BMFEA. No. 16. Stockholm, 1944. P. 228, 252–253; Шицзин. Пер. А.А. Штукина. М., 1957. С. 222, 309–310.

всяких даров, поскольку безмерно рад видеть перед собой такого благородного человека (君子), как Цзи Пин-цзы, и воплощенные в нем человеческое достоинство и прекрасные манеры (儀), т.е. актуализируется второе двустишие прочитанной гостем оды — 既見君子. 樂且有儀, понимаемое вполне адекватно, но зато совсем как будто несоотносимое с его предполагаемым объектом. Заключительная же реплика Чжао-цзы, по мнению Ду Юя, — это похвала в адрес Му-гуна за удачную ответную декламацию, не только выдающую в нем человека мудрого, но и объясняющую, почему он (Му-гун) может так долго управлять своей страной. Любопытно, что ортодоксальному конфуцианскому комментатору даже не приходит в голову мысль о том, что на пире, «устраиваемом царем» (公與之燕) прибывшему с изъявлением покорности вассалу, последнему вряд ли было уместно заниматься славословием кого-то из царских вельмож, не обратив к принимающему его царю ни единого слова. Каким образом выбранная Му-гуном в качестве ответа ода «Разросся бурьян» объясняет его длительное пребывание на престоле Малого Чжу (故能久有國) — о чем в «Цзо чжуань» не говорится ни слова, — остается для меня полной загадкой.

В заключение необходимо сказать несколько слов о представляющихся наиболее важными принципах перевода стихов «Ши цзин». Опуская не особенно уместный в рамках настоящей статьи филологический комментарий вместе с обсуждением всего комплекса проблем, связанных с процессом выработки максимально точного подстрочника, остановлюсь на самом сложном и ответственном этапе работы над текстом. Таковым, несомненно, является уяснение содержательной стороны связи между нечетными и четными двустишиями стихотворения. Дело в том, что отнюдь не двустишие (как это почему-то принято считать), а именно четверостишие было основной структурной единицей поэтического текста «Ши цзин». Пара составляющих его двустиший практически всегда соединена неразрывной смысловой связью, содержание которой, правда, далеко не всегда очевидно. Данная проблема усугубляется еще и тем обстоятельством, что нечетные двустишия очень часто содержат так называемый аллегорический зачин, перевод которого и сам по себе представляет значительные трудности. От того же, насколько верно и точно понята связь содержания нечетных двустиший с содержанием двустиший четных (как правило, вполне конкретным), всецело зависит судьба перевода. Можно, по-видимому, высказаться и еще жестче: самый точный и выверенный подстрочник ни в малейшей степени не передает содержание поэзии «Ши цзин», поскольку заключено оно — как ни странно это может показаться — не столько в словах, сколько в их взаимных отношениях, важнейшим из которых как раз и является указанный тип связи. До тех пор пока суть этих связей не выявлена для каждой строфы переводимого стихотворения с исчерпывающей ясностью, бессмысленно заниматься какой-либо версификацией, за отсутствием самого предмета для оной. Зато, когда искомые связи выявлены, осознаны и прочувствованы, переводчик может считать себя совершенно свободным как от сколько-нибудь точной передачи слов и составленных из них предложений, так и от необходимости «перетаскивания» в свой поэтический перевод образов и метафор, нередко теряющих весь свой смысл на языке другой культуры. В подобных случаях я полагаю допустимым любой парафраз вплоть до замены аллегорий и метафор оригинала на их наиболее точные и близкие по смыслу корреляты, выработанные и, соответственно, внятные в той иноязычной среде, на язык которой осуществляется перевод.

Итак, поскольку существо (содержание) рассматриваемой поэзии в гораздо большей степени сосредоточено в «суперструктуре» внутренних связей и взаимных отношений элементов текста (отдельных иероглифов и их сочетаний, строк, двустиший, строф), чем, собственно, в самих этих элементах, оно не может быть передано никаким (даже самым точным и добросовестным) подстрочным переводом, так как

последний — в отличие от своего иероглифического оригинала — в принципе не способен самостоятельно (без многостраничных примечаний) создавать какие-либо лона смысла вне себя самого. Таким образом, на какую бы то ни было *научность* способен претендовать лишь художественный (поэтический) перевод произведений «Ши цзин», единственно располагающий — по крайней мере, потенциальными — возможностями для адекватной передачи содержания оригинала. И удивляться здесь не приходится. В самом деле, если бы тексты *того же — что и произведения «Ши цзин» — содержания* были *в то же самое время* написаны в прозе, то они, очевидно, самым существенным образом отличались бы от своей поэтической версии — причем, не только применяемыми в них грамматическими конструкциями, но даже и используемой лексикой. То есть в не меньшей степени, чем поэтический перевод стихотворения отличается от его точного, но не передающего смысл подстрочника.

Поясню сказанное на нескольких конкретных примерах из представленных выше переводов двух стихотворений «Ши цзин».

1. «Собираем бобы» (1-е и 3-е четверостишия)

采菽采菽	Собираем бобы, собираем бобы;
筐之筥之	В квадратные корзины кладем их, в круглые корзины кладем их.
君子來朝	Князья прибывают ко двору;
何錫予之	Что, жалуя, преподнесу им?
觱沸檻泉	Звуки [пастушеского] рога раздаются[71] у колодцев[72];
言采其芹	[Народ] толкует о сборе травы (овощей; зелени).

[71] Словосочетание *би фэй* 觱沸 «звуки рога раздаются (разносятся)» было камнем преткновения как в китайской комментаторской традиции, так и для всех его переводчиков на европейские языки.

Начнем со знака *би* 觱. Б. Карлгрен в своей «Grammata Serica Recensa» предлагает два варианта его перевода: "rushing wind" и "fresh spring welling up", ссылаясь на такое его словоупотребление в «Ши цзин» (BMFEA 29. Stockholm, 1957. P. 321. № 1257g). Однако ни того ни другого значения — ни в «Ши цзин», ни где-либо еще — данный иероглиф не имеет. «Шо вэнь цзе цзы» дает предельно ясное и исчерпывающее его определение, в полной мере подтверждаемое самой идеографией рассматриваемого знака: «*Би* 觱 — это рог, в который трубят *цяны*; всесокрушающий рог *би* [— это рог, звук] которого приводит в ужас коней». 觱:羌人所吹角屠觱以驚馬也 (說文解字五冊.徐鉉等.上海, 1935. 卷 4.2. С. 139). Не тот ли это рог, от звука которого еще и сегодня рушатся порой горы в Тибете?! И не с помощью такого ли рога западносемитские пастухи обрушили когда-то стены древнего Иерихона?! Понятно, что со временем идеограмма такого содержания легко могла начать употребляться в обобщенном и вполне невинном значении «рог пастуха» или даже «пастушеский рожок», но — не более того.

Что касается иероглифа *фэй* 沸 (**pi̯wə̀d*), то он — всего лишь результат ошибки, и вместо него в оригинале, несомненно, находился знак *фэй* (*фа*) 發 (**pi̯wăt*) «раздаваться; разноситься; распространяться (*о звуке*)». Как явствует из древних чтений обоих иероглифов, знаки эти были вполне омонимичны. Здесь также важно отметить, что знак *би* 觱 — кроме рассматриваемого случая и дословно аналогичного ему контекста в Оде 264 (觱沸檻泉) — встречается в «Книге песен» лишь однажды, и как раз вместе с иероглифом *фэй* 發, в Оде 154: 一之日觱發 «В дни первого месяца [года] звуки (пастушеского) рога раздаются». Таким образом, он обнаруживается в «Ши цзин» исключительно в паре с омонимичными иероглифами *фэй* 沸 (**pi̯wə̀d*) и *фэй* 發 (**pi̯wăt*). Мне представляется, что именно знаки *би фэй* 觱 發 имели характер устойчивого словосочетания с ясно выраженным грамматическим отношением между составляющими его лексическими единицами (*би* 觱 — подлежащее, *фэй* 發 — сказуемое) и вполне недвусмысленным содержанием, а вариант *би фэй* 觱沸 был всего лишь ошибочной формой его написания. К словосочетанию с такого рода структурой одинаково легко могло быть добавлено как обстоятельство времени «в дни первого месяца [года]» (Ода 154: 一之日觱發) — в препозиции, так и дополнение «у (от) колодцев» (Ода 222: 觱沸檻泉) — в постпозиции.

[72] Относительно дополнения *цзянь цюань* 檻泉 «огороженный источник» можно предположить следующее: скорее всего, это устраиваемые пастухами небольшие искусственные водоемы-поильни при родниках и ключах, окружаемые низким деревянным парапетом, позволяющим животным свободно пить из них, но удерживающим их от захода в воду. По-видимому, звуком рога стадо сзывалось к такому источнику на водопой или отгонялось от него после водопоя — чтобы дать место другому стаду. Вероятно, вернее последнее предположение: вспомним, что от звука *цянского* рога *би* 觱, по словам Сюй Шэня, «в ужас приходили кони», — ни тем паче ли овцы или козы?!

君子來朝　　Князья прибывают ко двору;
言觀其旂　　Говорят, [уже] видны их стяги.

Главное, что должно быть передано в переводе содержания этих четверостиший на любой европейский язык, — это антиномия картин спокойной размеренной жизни, представленной в первых (нечетных) двустишиях, и неожиданно вторгающейся в нее, разрушающей ее внешней динамической субстанции, заявляющей о себе во вторых (четных) двустишиях. Если же это *главное* не передано, любое усердие в точной передаче отдельных слов и фраз лишается всякого смысла.

2. «Собираем бобы» (7-е четверостишие)

維柞之枝　　Вот — **ветви** дуба:
其葉蓬蓬　　Их **крона** густа*.
樂只君子　　Как рады **князья**
殿天子之邦　　**Укрывать**** столицу государя[73].

* Благодаря своей *«густой кроне» «ветви»* способны со всех сторон ***укрывать*** ствол дерева.
** Благодаря своим **дружинам** (*«густой кроне»*) *«князья»* (*«ветви»*) способны со всех сторон *«укрывать* столицу государя (ствол дерева)».

Здесь первоочередной является передача нерасторжимой связи между отмеченной выше функцией «густолиственных» ветвей (其葉蓬蓬) и аналогичной ей функцией вассальных князей с их военными дружинами, обозначенной иероглифом *дянь* 殿. Последний был ошибочно соотнесен комментаторской традицией «Шо вэнь цзе цзы» со знаком, не имеющим к нему никакого отношения (𣪊)[74]. Мне представляется, что знак 殿 являлся исходной формой начертания иероглифа *пин* 屏, утратившей со временем свою правую часть, и имел, стало быть, такое же чтение. В соответствии с определением Сюй Шэня, *пин* 屏 (=殿) значит именно **«укрывать, защищать»** (屏. 蔽也)[75], откуда, на мой взгляд, и воспоследовали основные значения идеограммы 殿 (=屏), употреблявшейся для обозначения «внутренних (скрытых; наиболее охраняемых) помещений дворцов и храмов». Если это так, то, имея реальное чтение *пин* (*b'ieng / p'ing[76]), а не *дянь*, иероглиф 殿 (屏) был, в силу этого, еще и в значительной мере омонимичен иероглифу *пэн* (*b'ung / p'eng[77]) 蓬 из бинома *пэн-пэн* 蓬蓬, означавшего ту самую **укрывающую (защищающую)** ствол пышную крону дерева. Иероглиф же *дянь* 殿, очень рано вышедший из употребления и не имеющий эквивалента в современной иероглифике, означал ритуальную процедуру «отверзания уст» покойному, что находит свое подтверждение как в семантике составляющих его элементов («труп, лежащий на специальной подставке, водруженной на ритуальный стол», + «пика (колющий предмет)»), так и в определении Сюй Шэня (𣪊.擊聲也)[78].

Главное, что должно быть донесено до читателя данной строфы, — это простая и ясная метафора «ветвей, защищающих ствол дерева», примененная для описания сути типологически сходного отношения между «удельными князьями (княжествами)» и «государем (царской столицей)».

[73] В оригинале на месте двух иероглифов *тянь-цзы* 天子 («Сын Неба»), несомненно, находился один: либо *ван* 王 («царь»), либо *цзюнь* 君 («государь»).
[74] 說文解字段注. 卷 3.2. C. 91.
[75] 說文解字段注. 卷 8.1. C. 289.
[76] *Karlgren B.* Grammata Serica Recensa // BMFEA 29. Stockholm, 1957. P. 218.
[77] Ibid. P. 309.
[78] 說文解字段注. 卷 3.2. C. 91.

3. «Собираем бобы» (9-е четверостишие)

汎汎楊舟　　Трепещет в волнах тополиная ладья, —
紼纚維之　　[Лишь прочная] **оснастка держит ее** [на плаву].
樂只君子　　Как рады **князья** [тому, что]
天子葵之　　Сын Неба **рассчитывает на них***.

* Как — в бурю — капитан ***«рассчитывает»*** **на** прочность ***«оснастки»*** своего судна.

Данный случай совершенно аналогичен предыдущему. Его собственно поэтическое содержание сводится к того же рода неразрывной смысловой взаимосвязи. Здесь друг другу корреспондируют значения и роль прочной «оснастки» — для попавшего в бурю судна (紼纚維之) и надежной государственной инфраструктуры — для «плавучести» Страны. На эту инфраструктуру (в виде верных и надежных вассалов с их мощными боеспособными дружинами) царь «рассчитывает» (葵) точно так же, как капитан судна — на прочность его канатов, строп и парусов.

4. «Разросся бурьян» (три первых четверостишия)

Первые двустишия данных четверостиший различаются между собой одним-единственным иероглифом: в первом случае это «холмы» (*э* 阿), во втором — острова (*чжи* 沚), в третьем — «могилы» (*лин* 陵). Так определяется ареал распространения разросшегося бурьяна (полыни). Иначе говоря, он — везде. Пейзаж, таким образом, вполне безрадостен и уныл. Тем отраднее выглядит на его фоне явление (в четных двустишиях) благородного достойного человека, остающегося самим собою при любом состоянии окружающей действительности, тем большее воодушевление и уважение вызывают его прекрасные — не зависящие от преходящей исторической конъюнктуры — качества.

5. «Разросся бурьян» (4-е четверостишие)

汎汎楊舟　　**Трепещет в волнах** тополиная ладья:
載沈載浮　　**То погружается** в глубину, **то всплывает**.
既見君子　　[Когда я] вижу (встречаю) благородного человека, —
我心則休　　Мое [растревоженное] сердце — **успокаивается**.

Если вполне очевидный в данном случае параллелизм противопоставляемых в обоих двустишиях эмоций не требует особых комментариев, то выявленное в 9-м четверостишии предыдущей оды «государственное» содержание метафоры «трепещущего в волнах судна» непременно должно иметься в виду. Таким образом, появление в представленном выше поэтическом переводе словосочетания «ладья Страны» не только не имеет в какой бы то ни было степени произвольного характера, но, напротив, строго обусловлено. Без введения в текст перевода первой строки слова «страна» смысл оригинала не может быть передан адекватно.

Надеюсь, что рассмотренные примеры вкупе с представленными выше поэтическими переводами достаточно ясно выдают глубину убежденности их автора в абсолютном приоритете передачи смысла древней поэзии над всеми прочими ее составляющими. В связи с данным обстоятельством сошлюсь — в заключение — на знаменитые слова Чжуан-цзы: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают про вершу. Ловушкой пользуются при ловле зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают про слова»[79]. Лучшей формулировки для выражения методологического кредо

[79] Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995. С. 237.

переводчика «Ши цзин», по-видимому, не измыслить. Путей же к постижению смысла чего бы то ни было, как известно, существует множество. На один из таких возможных путей — применительно к содержанию «Книги песен» — и призвана была обратить внимание настоящая статья.

Summary

A.E. Ivanov

***Zuozhuan* — *Shijing*: from the quote to its original source**

The *Zuozhuan* 左傳 with its extensive quotations from the *Shijing* 詩經 is probably a more effective source for the accurate understanding of the latter than classical commentary tradition formed a few centuries later. As a rule, deep and expressive contexts of the "Commentary of Zuo" make it possible to catch with exhaustive lucidity the meaning and mood of the quotes from the "Book of Songs" contained in them. Correctly understood quotes, in turn, quite often lead to an essential reconsideration of the general interpretation of their original sources, which were produced mainly in the Han period.

The paper presents a poetic translation of two poems from the *Shijing*, which was made on the basis of their contextual use in the *Zuozhuan*. As a result of this approach, the odes *Mao Shi* 222 *Cai shu* "The people gathers the beans"(毛詩, 采菽) and *Mao Shi* 176 *Jing-jing zhe e* "Ill weeds grow apace" (毛詩, 菁菁者莪) reveal content and mood which have never been noticed by either classical commentary tradition or European translators.

В.Л. Успенский

Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг.

Монголоведение в Казанской духовной академии (в дальнейшем КДА) до недавнего времени оставалось забытой страницей отечественного востоковедения. Десять лет назад я опубликовал статью, в которой собраны материалы моих разысканий по этой теме[1]. Основой статьи послужили исключительно печатные работы, опубликованные в дореволюционное время. По известным причинам, выяснить послереволюционную судьбу преподавателей КДА не представлялось возможным. Поэтому моя первая статья содержит неизбежные ошибки, неточности и пропуски.

В последнее десятилетие была проделана большая работа по изучению архивов и по поиску сведений о КДА и ее преподавателях как учеными-востоковедами и архивистами[2], так и представителями Русской православной церкви. Стали известными многие факты жизни двух монголоведов — архимандрита Гурия (А.И. Степанова; 1880–1938?) и иеромонаха Амфилохия (А.Я. Скворцова, 1885–1937). После 1917 г. оба они продолжали свое служение, пережили неоднократные аресты и заточения и были расстреляны[3]. В 1925 г. патриарх Тихон рукоположил Амфилохия во епископа Красноярского. В 2002 г. Гурий и Амфилохий были причислены к лику святых в ранге священномучеников[4].

В 1911 г. в программу предметов по монгольскому отделу миссионерского отделения КДА был внесен тибетский язык. 12 января 1912 г. совет КДА принял решение удовлетворить просьбу иеромонаха Амфилохия о его командировании в Монголию сроком на один год для изучения тибетского языка. Амфилохий прибыл в Ургу (совр. Улан-Батор) 9 июля 1912 г. и пробыл в Монголии два года вместо одного. Целью его командировки было изучение тибетского языка и тибетского буддизма (ламаизма).

Сохранились отчеты Амфилохия о его пребывании в Монголии: о первом годе[5] и общий отчет[6]. Что касается второго отчета, то он представляет собой изложение на почти 30 машинописных страницах одного из важнейших философских сочинений

---

[1] *Успенский В.Л.* Монголоведение в Казанской Духовной Академии // Mongolica-III. СПб., 1994. С. 11–17. Сокращенный и отчасти исправленный вариант статьи: *Успенский В.Л.* Казанская Духовная Академия — один из центров отечественного монголоведения // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Памяти святителя Николая, апостола Японии (1836–1912). СПб., 1996. С. 118–122.

[2] *Валеев Р.М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20 гг. XX в.). Казань, 1998. С. 224–226.

[3] За Христа пострадавшие: гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. Биографический справочник. Кн. 1, А–К. М., 1997. С. 352–353 (о Гурии); с. 75–76 (об Амфилохии).

[4] *Дамаскин (Орловский), игумен.* Житие священномученика Амфилохия Скворцова. Тверь, 2002. Это житие доступно и на Интернет-сайте: www.fond.ru/book/booklet/booklet5.htm. Об Амфилохии см. также: *Асяева Н.А.* Духовное наследие старца Гавриила // Семинарский вестник (Журнал Казанской духовной семинарии). 2003, № 2(8). С. 25–28.

[5] О командировании и. д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию для изучения тибетского языка. 12.01.1911–8.02.1914. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 11095.

[6] Отчет и. д. доцента Императорской Казанской духовной академии иеромонаха Амфилохия о научной командировке в Монголию за 1913–1914 учебный год. Машинопись. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11512.

© В.Л. Успенский, 2006

буддизма махаяны — «Мадхьямика-аватары» (санскр. Madhyamikāvatāra; тиб. dBu ma la 'jug pa). Сам Амфилохий перевел название этого сочинения как «Вступление в основу учения». Его автором считается Чандракирти (VII в.), и оно входит в программу традиционного монастырского образования. Отчет Амфилохия датирован 23 декабря 1914 г.

Отчет о первом годе более интересен, так как содержит сведения о жизни и работе Амфилохия в Монголии. Он датирован 8 февраля 1914 г. Как писал он сам совету КДА, «год, проведенный мною в Монголии, обогатил меня гораздо больше, чем несколько лет моего изучения ламаизма по книгам»[7].

Путь из Казани до Урги занял месяц. По пути в Монголию Амфилохий посетил бурятский Гусиноозерский дацан. Ниже мы приведем наиболее интересные выдержки из его отчета.

«Я избрал местом своего пребывания г. Ургу как центр монгольской учености. Здесь находится высший курс цанита[8], который изучается на тибетском языке и по многочисленности учащихся считается первым во всей Монголии. Здесь же, как главном административном и духовном центре, проживают люди всяких званий и народностей, не исключая тибетцев, занимающихся главным образом торговлей принадлежностями веры. Сюда, как местопребыванию главного священного лица Монголии — Джебзун-дамбы Хутухты, со всех концов Монголии и даже некоторых русских местностей стекается масса пилигримов-ламаитов. Все это по моему расчету должно было создавать довольно благоприятные условия для изучения ламаизма. Здесь, как центре монгольской учености, всегда можно было найти и достаточно сведущих учителей и необходимые пособия для изучения ламаизма.

Изучение ламаизма без знания тибетского языка довольно трудно. Вся религиозная литература ламаизма — на тибетском языке. На монгольском языке существуют более или менее популярные издания, в коих учение ламаизма излагается односторонне и главным образом нравственная сторона его, поскольку она должна служить руководством в нравственной жизни масс [...]. Подробное изложение философской стороны ламаизма мы можем найти только на тибетском языке.

Сами монголы считают свой язык настолько несовершенным и недостаточным для передачи философских терминов и понятий, что признают за лучшее избегать монгольских переводов и изучать свое религиозное учение на тибетском языке»[9].

Амфилохий так пишет о переводе на монгольский язык буддийского канона (Ганджура) и составлении терминологического словаря «Источник мудрецов» (монг. Merged γarqu-yin oron): «Попытка эта обнационализировать ламаизм, вследствие трудности на небогатом философскими понятиями монгольском языке передать всю глубину учения, была оставлена»[10].

Затем Амфилохий подробно сообщает о том, как ему удалось организовать свой индивидуальный учебный процесс.

«Ламаистская литература очень обширна. Среди этой литературы существует бесчисленное количество всяких сказаний, мифов, вообще сочинений, которые для желающего изучить ламаизм являются лишним балластом. Поэтому изучение ламаизма без какой-либо определенной системы — труд малоплодотворный, так как при таком изучении пришлось бы затратить чересчур много энергии, добытые же результаты были бы столь ничтожны, что не вознаграждали бы употребленных для сего усилий. Это осознано и самими ламаитами, и поэтому ими создана особая система изучения своего учения, известная под именем „чойри“[11] или „цанита“, в которой учение пре-

[7] О командировании и. д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 25а.

[8] Тиб. mtshan-nyid (букв. «признак») — предметы, изучаемые на философских отделениях буддийских монастырей.

[9] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 10а–12б.

[10] Там же. Л. 12б.

[11] Тиб. chos-rwa или chos-grwa — «монастырская школа».

подается в строгой последовательности и без ненужных подробностей. Для сей цели выработаны особые учебники и особые приемы изучения. Всякому желающему изучить ламаизм во всей его полноте, а не односторонне знакомство с этой системой прямо необходимо. Между тем изучение по этой системе у монгол ведется только на тибетском языке, на нем же изложены необходимые учебники [...].

По прибытии моем в Ургу (9 июля) я первым делом стал приискивать себе подходящего учителя тибетского языка. При помощи генерального ургинского консула вскоре таковой отыскался. Это был тибетец, который взялся научить меня как книжному, так и разговорному тибетскому языку. Читать по-тибетски я научился еще раньше; теперь мне нужно было ознакомиться со строем тибетского языка и научиться переводить с него на русский язык. Но так как учитель мой, будучи мало начитан в религиозной литературе и боясь поэтому, как мне казалось, могущих встретиться затруднений, предлагал мне сначала заняться разговорным языком, затем уже после знания разговорного приступить к изучению книжного, то этот путь показался мне очень длинным, тем более что ближайшего применения разговорного тибетского языка я для себя в будущем не видел. Сознав горьким опытом, что тибетец при плохом знании монгольского языка не может переводить всего на этом языке, я пришел к выводу, что для меня будет лучше, если со мной будет заниматься какой-либо монгольский лама. К тому же оказалось, что ученых тибетцев в Урге, знающих основательно свое учение, очень мало. Здесь больше проживают торговцы [...].

И я стал искать учителя ламу-монгола. Вскоре таковой оказался. Мои последующие занятия показали, что я в своих выводах относительно преимуществ занятий с ламой-монголом не ошибся.

В результате месячных почти занятий моих с тибетцем было то, что я лишь стал беглее читать по-тибетски, да выучил сотни две фраз тибетского разговорного языка. С учителем-монголом я сразу засел за перевод тибетских сочинений»[12]. В финансовой части своего отчета Амфилохий сообщает, что платил своему учителю по 15 рублей в месяц за уроки монгольского языка и по 20–25 рублей за уроки тибетского[13].

Первыми текстами, которые читал Амфилохий с учителем-монголом, были 25-я и 36-я главы из популярного канонического сочинения «Сутра о мудрости и глупости» (тиб. 'Dzangs blun, монг. Üliger-ün dalai). Отметим, что, вернувшись в Казань, Амфилохий читал со студентами КДА именно 36-ю главу этой сутры[14].

Далее Амфилохий пишет: «Когда окончен был перевод этих глав, у меня был уже достаточный запас тибетских слов и я ознакомился с тибетской конструкцией. Поэтому я предложил своему учителю перейти к более трудным по характеру изложения сочинениям. По указанию его мы остановились на небольшом сочинении, называемом по-тибетски Las pa zhes bya ba bzhugs so, в переводе „Сочинение о деяниях“. Сочинение это представляет из себя выборку из разных книг и излагает учение о греховных деяниях и конце этих дел. Особенно подробно останавливается на пьянстве. Во второй половине идет описание адов [...]. По переводе этого сочинения я предложил своему учителю перевести что-либо из философских сочинений, изучаемых Цанит»[15].

Учитель порекомендовал для чтения сочинение Джанджа-хутухты Ролби-Дорджэ (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje; 1717–1786), которое, в свою очередь, является развернутым комментарием на небольшое сочинение Цзонхавы «Восхваление Будды Шакьямуни за преподанное им учение о причинно-зависимом возникновении»[16]. Прочитав вместе

[12] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 13а–14б.

[13] Там же. Л. 27а, б.

[14] *Успенский В.Л.* Монголоведение в Казанской Духовной Академии. С. 14. Имеется русский перевод этой сутры: Сутра о мудрости и глупости (*Дзанлун*). Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М., 1978.

[15] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 16б.

[16] Yoshimizu Chizuko (ed.). Descriptive Catalogue of the Naritasan Institute Collection of Tibetan Works. Vol. 1. Narita, 1989. P. 124, No. 1299<17>. Перевод этого сочинения Цзонхавы на английский язык см. в кн.:

с учителем это сочинение и сделав его русский перевод, Амфилохий в своем отчете кратко изложил его содержание. Вот что он пишет о важности данного сочинения: «Учение о цепи причин — одно из фундаментальных в ламаизме, на этом учении зиждется все учение ламаизма. Учение, что мир пуст по своей сущности, составляющее основное положение его, основывается именно на учении, что мир не имеет особой сущности, а представляет лишь простое случайное сцепление причин и следствий. Весь смысл спасения от мук сансары состоит именно в том, чтобы порвать эту беспрерывную цепь причин. На этом зиждется все нравственное учение ламаизма. Отсюда само собой понятно, насколько важно знание этого основного принципа ламаизма со всеми доказательствами и обоснованиями его истинности.

Поэтому перевод этого сочинения Джанджа Хутухты, считаемого монголами за одно из лучших руководств для изучения цепи причин, было для меня большим приобретением [...]. С переводом этого сочинения я имел в руках такой материал, который мог служить мне фундаментом для изложения всей системы ламаизма»[17].

Одновременно Амфилохий, по его собственным словам, «продолжал изучать ламаизм по монгольским сочинениям и совершенствоваться в монгольском языке при помощи монгольских учителей.

В изучении книжного монгольского языка мне казалось необходимым обратить серьезное внимание на новомонгольский литературный язык, на котором пишется оригинальная литература монгол: летописи, сказания и сказки, а также ведется официальная переписка. Язык этот несколько отличен от древнего языка религиозных сочинений, языка переводов. Он легче, изящнее и проще в выражениях и ближе к современному разговорному и поэтому понятнее. Знание этого языка необходимо для переводческой деятельности. Наши переводы на монгольский язык страдают тем недостатком, что они изложены старым языком, мало понятным для простого народа.

Для изучения нового языка мною был просмотрен свод монгольских узаконений (5 т.), изданных в недавнее время. Затем переведены ряд рассказов, известных под названием „Бигир-миджит-ханыйн тууджи“[18]. Это сказание о древнем мифическом индийском царе Бигир-миджите, прославившемся своею мудростью, сочинение состоит из трех томов, впрочем, экземпляр, бывший у меня, кажется, еще не полон [...].

Для изучения ламаизма мною переведено сочинение, называемое по-монгольски „Чихула хереклекчи“ — что в переводе на русский язык значит: „Сочинение весьма необходимое“[19] [...].

Кроме этого, мною просмотрено сочинение, известное под названием „Иехе тонилгакчи“ — „Весьма спасительное“, по-тибетски оно называется „Тарбо-чембо“[20]. Содержит в себе руководство для души, как она должна держать себя после смерти, когда придется проходить ей разные загробные области и видеть разные видения, чтобы не быть обольщенной и не попасть в сети шимнусов[21]. Сочинение это весьма любимо и распространено среди монголов. Интересно своим наивным представлением посмертного состояния души, ее переживаний и положений»[22].

Как пишет Амфилохий в разных местах отчета, за два года своего пребывания в Монголии он также читал по-монгольски такие популярные буддийские сочинения,

Thurman R. (ed.). Life and Teachings of Tsong Khapa. New Delhi, 1999. P. 99–107. Комментарий Ролби-Дорджэ имеет тибетское название rTen 'brel bstod pa'i 'grel ba legs bshad nor bu'i bang mdzod. Он насчитывает 57 листов и находится во 2-м томе его собрания сочинений.

[17] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 18а–21б.

[18] Монг. Bigirmijid qaγan, санскр. Vikramāditya.

[19] Об этом сочинении см.: *Барея-Стажиньска А.* Буддийский трактат «Чихула хэрэглэгчи»: его изучение О.М. Ковалевским и современность / Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность. Доклады и сообщения международной научной конференции, 21–24 июня 2001 г. Казань, 2002. С. 9–16.

[20] Монг. Yekede tonilγaγči, тиб. Thar pa chen po.

[21] Злые духи.

[22] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 21а–22б.

как «Субхашид» Сакья-пандиты и история о Молон-тойне. По-тибетски он читал «Сутру золотого света» (тиб. gSer 'od, монг. Altan gerel). Кроме того, он читал исторические сочинения и перевел отрывок об Ундур-гэгэне из неназванной монгольской летописи. Им также был «просмотрен архив хошуна (соответствует нашему уездному управлению) батур бейле»[23].

Амфилохий подвел итоги своих книжных занятий по изучению буддизма следующим образом: «Результатом всех этих занятий было то, что, согласно намеченному мною плану изучения ламаизма, у меня явились материалы для изучения метафизических основ ламаизма (сочинение о цепи причин); происхождение мира и его описание („Чихула хереклекчи“); человек и его посмертное существование („Иехе тонилгакчи“)»[24].

Однако Амфилохий был полон решимости изучить буддизм не только по книгам. Его интересовало также место буддийской доктрины в повседневной жизни монголов. Вот что он писал о своих полевых исследованиях: «Кроме книжного изучения ламаизма я старался наблюдать его преломление в народном сознании, для чего заводил знакомства с ламами, мирянами; наблюдал обрядовую сторону его. Для полного уяснения себе, насколько ламаизм проник в сердце ламаита, необходимо было пожить среди ламаитов в той именно обстановке, какой они сами живут. Поэтому я последнюю часть года, выехав из Урги, поселился в глуши Монголии, в одной из ее долин по реке Хоре. Здесь, наняв юрту, жил среди монголов в полной монгольской обстановке, наблюдая их обычаи и быт.

Для ознакомления с главными центрами монгольских святынь мною была предпринята поездка на запад Монголии, в Ердени дзу[25]. Это один из старейших монастырей Халхи. В нем первом зародился ламаизм и отсюда распространился по всей Халхе. Сначала проник сюда ламаизм секты Сакьясцев-красношапочников, но затем желтошапочники взяли верх. Как первый из монастырей, с которым связано проникновение ламаизма в Халху, он, естественно, дорог памяти монголов. С ним, кроме того, связано много чисто исторических воспоминаний. В настоящее время монастырь этот ничем не замечателен, кроме красивых построек и кумирен, в коих собрано много святынь ламаистского культа, в нем даже „чойри“ открыто только около двух годов тому назад, он по своей величине, по числу проживающих в нем лам меньше многих новых монастырей Халхи. Теперь он разделяется на два монастыря, объединенных под одним начальством; один остается на прежнем месте, другой перенесен версты на три за р. Орхон. Поездка эта заняла времени около месяца. Пришлось останавливаться и в других местностях, хотя ничем не замечательных, но все же интересных для интересующихся Монголией вообще.

Из обрядов и общественных праздников мне удалось наблюдать „Цам“ — праздник торжества ламаизма над ложными учениями. Он совершается летом и обставляется необыкновенно пышно. На этот праздник собирается в Ургу весь цвет монгольской знати. Празднество составляет пляска богов, где они являются перед зрителями как неусыпные стражи веры, охраняющие от всяких противных учений. Праздник сопровождается обыкновенно общественными народными увеселениями; устраиваются бега на лучших лошадях; собираются со всех хошунов борцы. В год, который я наблюдал, бегов не было, а была только борьба. В конце празднества устраивается поднесение мандала гегену Джебзун-Дамби-Хутухте. Церемония эта состоит в том, что берется громадный серебряный круг весом до 1000 *лан*, бывает и менее, который

[23] Отчет и. д. доцента Императорской Казанской духовной академии иеромонаха Амфилохия о научной командировке в Монголию за 1913–1914 учебный год. Л. 17а.

[24] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию. Л. 22б.

[25] Об этом монастыре см.: История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. с монг., введ., коммент., приложения А.Д. Цендиной. М., 1999.

подносится гегену со множеством всяких подарков из разного скота, шелков и материй. После объявления независимости Монголии подарок, подносимый манджурскому Богдо-хану, состоящий из „девяти белых“ (девять белых верблюдов и девять белых лошадей), стал подноситься теперь хутухте в день поднесения даншика[26] (мандала). На этом торжестве бывают почти все князья Монголии.

Круговращение „Майдари“[27] совершается для напоминания верующим о будущем явлении в мир этого Будды для проповеди учения. Круговращение сопровождается чтением молитв, в коих высказываются пожелания участниками торжества встретить будущего Будду, насладиться его лицезрением и проповедью и получить чрез это спасение.

Кроме всего этого мною сделано много других наблюдений, которые со временем на досуге, может быть, мною будут напечатаны»[28]. К сожалению, Амфилохию не суждено было опубликовать заметки о своих наблюдениях о жизни монголов. Не сохранились и сделанные им переводы с монгольского и тибетского языков.

Во время своего пребывания в Монголии Амфилохий приобрел немало книг на монгольском и тибетском языках. Их список он привел в своем отчете; впрочем, в этом списке указаны далеко не все приобретенные им книги (например, «10 сочинений разных названий»)[29].

В 1914 г. по просьбе Амфилохия библиотека КДА приобрела некоторое количество из числа собранных им книг[30]. Это были «Гэсэриада» на монгольском языке и пять сумбумов (тиб. gsung-'bum — собрание сочинений) на тибетском языке. КДА окончательно прекратила свое существование в 1923 г.[31]. Часть книг из ее богатой библиотеки, включая рукописи и ксилографы на тибетском и монгольском языках, были привезены в 1929 г. в Ленинград и попали в библиотеку Института востоковедения. Книги на тибетском языке, собранные Амфилохием и приобретенные библиотекой КДА, ныне хранятся в тибетском фонде СПбФ ИВ РАН. Вот их краткий список с указанием шифров хранения:

— сумбум Джанджа-хутухты Агван-Чойдана (lCang-skya Ngag-dbang chos-ldan; 1642–1714): B.8177, B.8178, B.8179, B.8180, B.8181, B.8182, B.8183;

— сумбум Туган-хутухты Агван-Чойджи-Джамцо (Thu'u-bkwan Ngag-dbang chos-kyi rgya-mtsho; 1680–1735): A.4293, A.4294, A.4295;

— сумбум Чахар-гэбши Лобсан-Чултэма (Cha-har dge-bshes Blo-bzang tshul-khrims; 1740–1810): B.8184, B.8185, B.8186, B.8187, B.8188, B. 8189, B.8190, B.8191, B.8192, B.8193;

— сумбум седьмого далай-ламы Галсан-Джамцо (sKal-bzang rgya-mtsho; 1708–1757): B.8163, B.8164, B.8165, B.8166, B.8167, B.8168, B.8173;

— сумбум Дзая-пандита-хутухты Лобсан-Принлэя (Dza-ya pandita Blo-bzang 'phrin-las; 1642–1715): B.8169, B.8170, B.8171, B.8172.

На титульных листах каждого из 33 томов имеется надпись на русском языке с указанием автора, сделанная Амфилохием (см. ил.). Поскольку каталогизация тибетского фонда СПбФ ИВ РАН продолжается, то, возможно, будут обнаружены новые тибетские книги из числа принадлежавших Амфилохию.

«Гэсэриада» на монгольском языке также хранится ныне в рукописном фонде СПбФ ИВ РАН под шифром I 83, экз. 2 (инв. 2980). Она представляет собой печатное пекинское издание этого эпоса.

---

[26] Тиб. brtan-bzhugs. Служба о долголетии какого-либо значительного духовного лица. Об этом см.: *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 254–257.

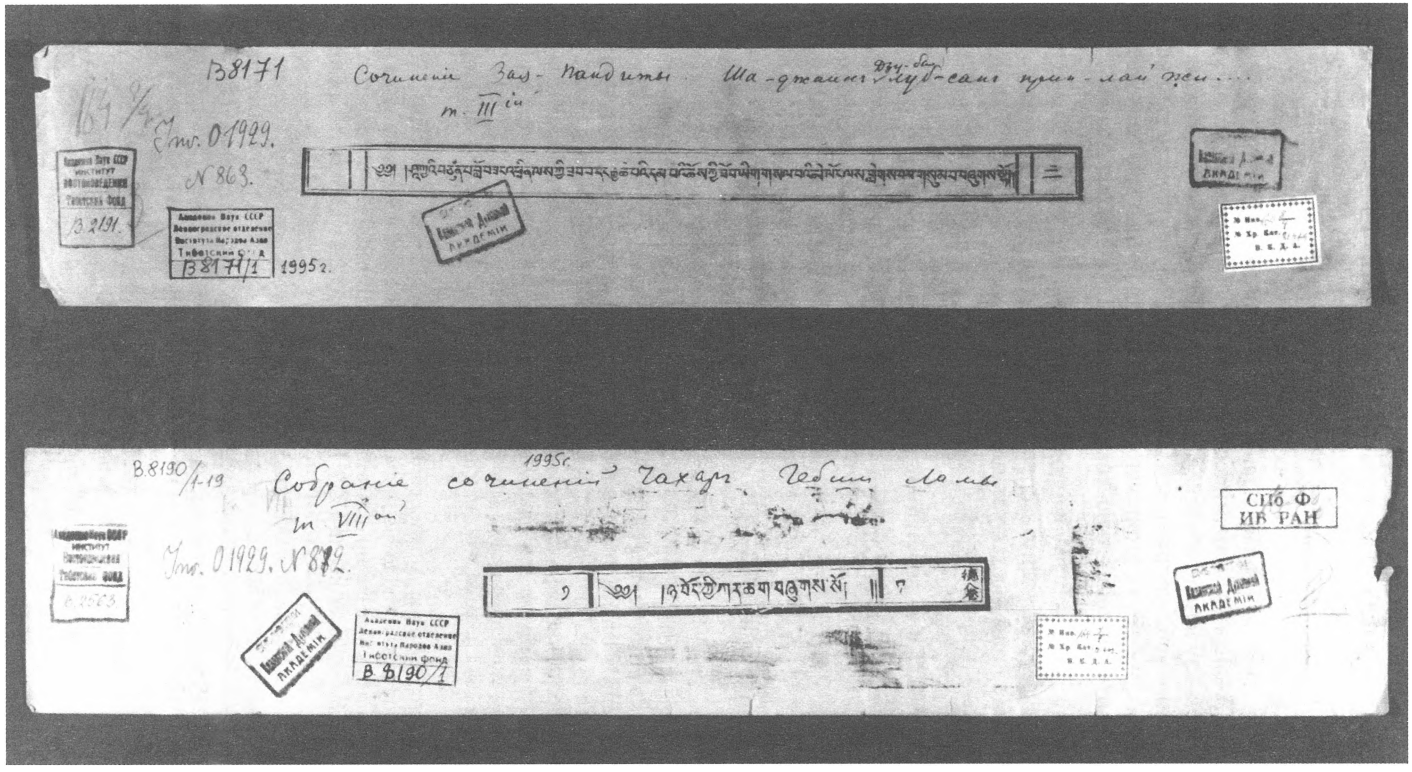
[27] Монг. Mayidari < санскр. Maitreya.

[28] О командировании и.д. доцента Академии иеромонаха Амфилохия (Скворцова) в Монголию Л. 22б–24б.

[29] Там же. Л. 27а, б.

[30] *Успенский В.Л.* Монголоведение в Казанской Духовной Академии. С. 15.

[31] *Журавский А.* Жизнеописания новых мучеников казанских. Год 1918. М., 1996. С. 29.



Титульные листы книг тибетского фонда из собрания СПбФ ИВ РАН, надписанные Амфилохием

В своем списке приобретений Амфилохий упоминает биографию Миларайбы (Mi-la ras-pa, 1040–1123) на монгольском языке. В НА РТ хранится монгольская рукопись этой книги с двумя цветными миниатюрами[32]. Упоминает он и неназванное «астрологическое сочинение». В НА РТ хранится рукописная копия изданного в 1711 г. в Пекине монгольского перевода энциклопедии китайской астрономии[33]. Возможно, что эти книги также были привезены в Казань Амфилохием.

Иеромонах Амфилохий стремился максимально использовать свою командировку в Монголию для изучения тибетского и монгольского языков, буддизма и этнографии монголов. В силу неблагоприятных исторических обстоятельств ему не удалось полностью реализовать свой потенциал ученого-востоковеда. Тем не менее его недолгие труды на ниве отечественного востоковедения не пропали бесследно.

Автор статьи выражает глубокую благодарность начальнику Управления высшего и среднего профессионального образования и науки аппарата Кабинета министров Республики Татарстан, доктору исторических наук, профессору Р.М. Валееву за оказанную помощь в работе.

Summary

V.L. Uspensky
The trip to Mongolia in 1912-14 by Priest Amphilochius

The Ecclesiastical Academy in the city of Kazan in Central European Russia which existed from 1842 to 1923, was a major training centre for Christian missionaries. In 1911 the Tibetan language was put on the Academy's curriculum in order to improve the education of the missionaries who were expected to preach to the Buddhist peoples of Russia (the Kalmucks and the Buriat Mongols). Priest Amphilochius, a lecturer of the Academy, was sent to Outer Mongolia in 1912. He stayed there for two years and learned the Tibetan and Mongolian languages with a learned Mongolian lama. He studied Buddhist texts and rituals and visited Buddhist sites and monasteries. As he wrote, "One year of my stay in Mongolia enriched me with much more knowledge than years of studying Lamaism from books."

Upon his return to Russia Amphilochius began teaching Tibetan to students. However, the 1917 Russian Revolution put an end to his studies. Amphilochius continued his activities as a cleric and in 1925 he was ordained as the bishop of Krasnoyarsk, a city in Siberia. Having experienced several years of imprisonment he was executed in 1937. In 2002 Amphilochius was declared a saint by the Russian Orthodox Church.

During his stay in Mongolia Amphilochius also collected books in Tibetan and Mongolian. A number of these books, including five *gsung-'bum-s* (collected works) of Tibetan and Mongolian authors (lCang-skya Ngag-dbang hos-ldan; Thu'u-bkwan Ngag-dbang chos-kyi rgya-mtsho; Cha-har dge-bshes Blo-bzang tshul-khrims; the Seventh Dalai Lama sKal-bzang rgya-mtsho; Dza-ya pandita Blo-bzang 'phrin-las) now form part of the Tibetan Collection of the Institute of Oriental Studies in St. Petersburg.

[32] Ф. 10, оп. 7, д. 120.
[33] Ф. 10, оп. 5, дела 1145–1161.

М.И. Воробьева-Десятовская

Фрагмент письмом кхароштхи из коллекции С.Ф. Ольденбурга

В 1909–1910 гг. С.Ф. Ольденбург впервые посетил Восточный Туркестан. Экспедиция была организована на средства Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Ольденбург разработал следующий маршрут экспедиции: Карашахр–Турфан–Карашахр–Курля–Куча–Бай–Аксу–Уч-Турфан–Калпын–Маралбаши–Кашгар[1]. Несмотря на решение «Международного союза для изучения Средней и Восточной Азии», созданного по инициативе русских ученых в 1899 г., согласно которому каждый из участников Союза получал определенный район Восточного Туркестана для археологического, лингвистического и этнографического обследования, хорошо обеспеченные в финансовом отношении европейские ученые за 10 лет провели раскопки и исследования на всей территории Восточного Туркестана и Дуньхуана, не оставив для зачинателей этого дела ни одного нетронутого уголка. Правда, настоящих раскопок не было. Европейцы торопились, брали то, что лежало на поверхности, лишь кое-где сделали небольшие раскопы, оставив обломки древних скульптур и обрывки рукописей. С.Ф. Ольденбург сразу же разобрался в сложившейся ситуации и решил провести «разведочную» экспедицию с полной фиксацией всех объектов на планы и фотопленку и описанием обследованных памятников, несмотря на то что здесь уже побывали европейские ученые.

Из оставленных на местах раскопок фрагментов С.Ф. Ольденбург собрал небольшую коллекцию рукописей: индийских, в основном написанных северотуркестанским брахми, уйгурских, китайских, тангутских, согдийских и др. Всего экспедиция привезла 107 фрагментов. Среди них оказался маленький фрагмент на пальмовом листе с обрывком текста письмом кхароштхи. Долгое время на него никто не обращал внимания. В нашем собрании фрагментов письмом кхароштхи чрезвычайно мало. Наибольшее значение для науки имеют три куска бересты с начальной частью и фрагментом из середины текста Дхармапады. Эта рукопись была прислана из Восточного Туркестана Н.Ф. Петровским, и ее факсимиле сразу же опубликовал Ольденбург. Место ее находки до сих пор остается неизвестным.

Фрагмент на пальмовом листе, которому посвящена настоящая статья, имеет шифр SI O/10. Он относится к середине листа, его верхний и нижний края обломаны, и из-за незначительного размера — 8×4 см записанный на нем текст долго не поддавался отождествлению.

Открытия рукописей и фрагментов индийских рукописей, произошедшие в последние годы, изменили ситуацию в области изучения буддийских текстов. Во второй половине 90-х годов XX в. местные жители Афганистана, спасаясь от талибов,

[1] Протоколы заседаний Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1909, протокол № 3, 22 сентября, § 49.

© М.И. Воробьева-Десятовская, 2006

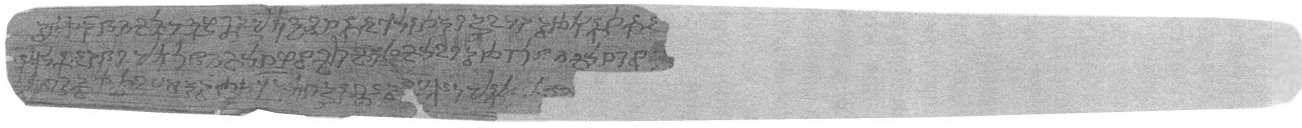


Рис. 1. Лист 44a Махапаринирваны из коллекции Шоена

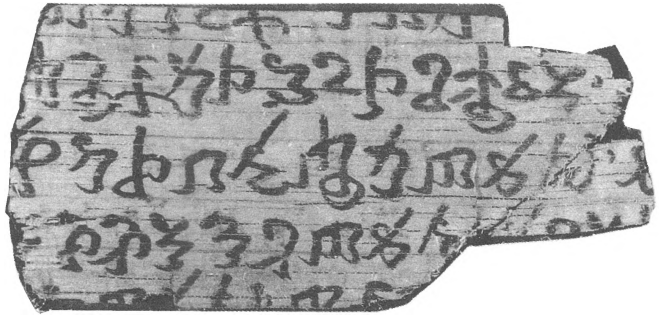


Рис. 2. Сторона **a** фрагмента Махапаринирванасутры
из коллекции С.Ф. Ольденбурга

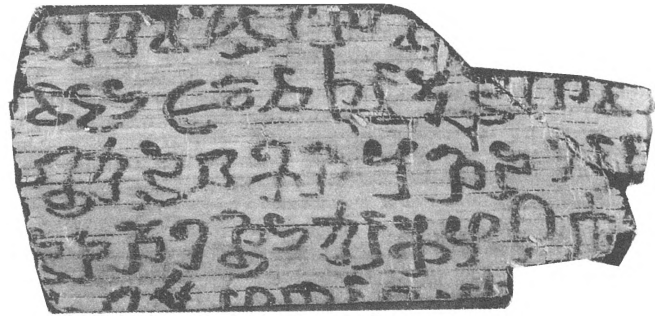


Рис. 3. Сторона **b** фрагмента Махапаринирванасутры
из коллекции С.Ф. Ольденбурга

спрятались в пещерах в долине Бамьяна, в тех местах, где в I–VIII вв. н.э. находился буддийский монастырь. В одной из пещер ими были обнаружены фрагменты индийских буддийских рукописей.

В 1996 г. 108 фрагментов были проданы через аукцион Сотби норвежскому коллекционеру Мартину Шоену. В 1997 г. профессор Йенс Бровиг (Braarvig) договорился с Шоеном о создании группы, состоящей из виднейших европейских и японских ученых, знатоков древних индийских рукописей, которые разберут эту коллекцию, по возможности отождествят тексты и начнут их издание в специальной серии "Manuscripts in the Schøyen Collection". Первый том индийских рукописей из коллекции Шоена был опубликован в Осло в 2000 г.

Рукописи, обнаруженные и, возможно, переписанные в монастырях Бамьяна, на территории бывшей Гандхары, оказались неоценимой находкой. Среди них удалось обнаружить сутры, санскритский текст которых считался утраченным. Многие ученые были склонны считать, что их вообще не существовало, а китайские переводы на самом деле не были переводами и принадлежали китайским ученым.

Большинство рукописей относилось к V–VII вв., но среди них были и рукописи кушанского и посткушанского времени, переписанные не только письмом брахми, но и письмом кхароштхи. Как известно, письмо кхароштхи было в употреблении в Индии и в Центральной Азии только до III в. н.э. Последние тексты, написанные им, были найдены в Ние и в Крорайне. Рукописи из коллекции Шоена, написанные на пальмовых листах, заинтересовали американского ученого Ричарда Саломона, знатока кхароштхи, который занимался описанием рукописей и надписей на керамике письмом кхароштхи в Британской библиотеке. Большинство фрагментов, описанных Саломоном, написано на керамике кистью. Ему удалось сделать открытие, которое позволило вернуться к нашему маленькому фрагменту из коллекции С.Ф. Ольденбурга.

Среди фрагментов коллекции Шоена Р. Саломону удалось найти шесть фрагментов рукописи на пальмовом листе, написанных письмом кхароштхи, которые относятся к доселе неизвестной пракритской версии Махапаринирванасутры. Фрагменты имеют пагинацию: № 44a, b, c; 65, 108, 109. До сих пор были известны две версии этой сутры на пали и на санскрите (махаянская и хинаянская), а также версии на тибетском и китайском языках. Естественно, в палийском каноне аналогичные тексты, посвященные Великой паринирване, встречаются в различных разделах. Хотя на тибетский язык была переведена только хинаянская версия (не раньше IX в. н.э.), отдельные отрывки из махаяны также включены в Канджур разных изданий. О китайских версиях можно с уверенностью сказать, что они представляют собой переводы всех текстов Махапаринирваны, которые китайским паломникам удалось привезти из Индии и Восточного Туркестана. Помимо шести фрагментов из коллекции Шоена Р. Саломон обнаружил еще семь фрагментов, которые, возможно, относятся к этой же рукописи и, что почти вероятно, к той же версии (о происхождении этих фрагментов Саломон не упоминает). Р. Саломон опубликовал все 13 фрагментов в томе 1 "Manuscripts in the Schøyen Collection"[2].

Изучением различных версий и редакций «Махапаринирванасутры» занимались многие европейские ученые[3]. Однако исследования Саломона показали, что ни одна

[2] *Allon M., Salomon R.* Kharoṣṭhī fragments of a Gāndhārī version of the Mahāparinirvāṇasūtra. Oslo, 2000 (Manuscripts in the Schøyen Collection, t. 1. Ed.-in-chief Jens Braarvig). P. 243–273, pl. X,1–X,3.

[3] *Waldschmidt E.* Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha. Eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 29, 30. Göttingen, 1944–1948; *idem.* Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pali // Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. B., 1949–1950, No. 1–3; *idem.* Faksimile-Wiedergaben von San-

из них не идентична вновь найденным фрагментам, хотя необходимо отметить, что больше всего эти фрагменты сходны с китайской версией Dirghagama. Этот вывод важен для дальнейших исследований Саломона, поскольку он считает, что все фрагменты и надписи на керамике, происходящие из Афганистана, относятся к хинаянской школе Дхармагуптака.

По палеографии Саломон датирует опубликованные фрагменты II–III вв. н.э. Ни по почерку, ни по внешнему виду фрагмент из рукописной коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения не похож на фрагменты Саломона.

Как представляется, текст на листах из Махапаринирваны, опубликованных Саломоном, процарапан тонкой металлической палочкой. Для сравнения мы приведем фотографию одного из этих фрагментов — фрагмент 44a (см. рис. 1). Письмо фрагмента нашей рукописи более похоже на надписи на керамике. Можно предположить, что текст написан кистью. Что касается времени написания нашего фрагмента, то его на основании сравнения с надписями на керамике можно датировать I–II вв. н.э.

В северные оазисы Восточного Туркестана индийские рукописи, по всей вероятности, попали раньше, чем в южные. В этих оазисах найдено значительно большее количество кушанских и посткушанских фрагментов, чем в южных. С.Ф. Ольденбург во время своей экспедиции обследовал именно северные оазисы, поэтому весьма вероятно, что здесь могли оказаться самые ранние рукописи, привезенные из Индии. Многие исследователи полагают, что в Восточный Туркестан рукописи письмом кхароштхи попали раньше, чем рукописи письмом брахми, и китайцы некоторые буддийские тексты перевели не с санскрита, а с пракрита гандхари.

Фрагмент из коллекции С.Ф. Ольденбурга SI O/10

Описание фрагмента: средняя часть пальмового листа, верхний и нижний края обломаны, размер — 8×4 см. Текст на двух сторонах фрагмента, по 5 строк на каждой.

Судя по содержанию, в тексте описаны последние дни Будды Шакьямуни перед уходом в нирвану. За ним ухаживают Ананда, родственник и ученик Будды, и горшечник Чунда. Важно заметить, что имя горшечника Чунды не упоминается ни в одной из сутр, кроме Махапаринирваны. Текст можно сопоставить с рукописью, изданной Вальдшмидтом, хотя он и не тождествен ему[4]. Мы предполагаем, что фрагмент С.Ф. Ольденбурга относится к той же версии Махапаринирванасутры, которая представлена во фрагментах из коллекции Шоена.

Транслитерация

Сторона **a** (?)

1. Сохранились только нижние части акшар, 2-я — вероятно, -ya-, 4-я — -cha.
2.] [ta]tra durtho[5] upahasyaṃ parinirvayi [
3.] + dha vidiyi viryi driyaṃ puri gi [
4.] + + + vidiyi odha caṃko khu + [

skrithandschriften aus den Berliner Turfanfunden. The Hague, 1963; *idem*. Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften. Göttingen, 1968.

Weller Fr. Buddhas letzte Wanderung aus dem Chinesischen // Monumenta Serica 4, 1939–1940. S. 40–84; 406–440; 5, 1940. S. 141–207.

Bareau A. La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien // BEFEO 66: 45–103.

[4] См. сноску 3: Waldschmidt, 1949–1950. S. 282.

[5] durtho — вероятно, следует толковать как dur-ārtho, Abl.Sg. — dur-ārthat, «дурное земное существование».

Сторона **b** (?)
1.] [c]uñḍa[6] esya catvari ro[7][
2.] + ...u panasyaṃ cana pratimukhe [
3.] [ā]naṃda asya palakai yaṃsya vi[ma]rśe [
4.] yiśu gachana vitarka abhasasya [
5.]обрывки акшар последней строки

Перевод

Сторона **a**
2. ...там уходит в нирвану, чтобы уйти от
земного существования...
3. ...склонил голову (в знак благодарности)
за три даяния, силу...
4. ...понял, (что благодаря этому) дару (уровень сознания)
его поднялся выше...

Сторона **b**
1. ...Чунда четыре дня этой слабости...
2. ...там к нему испытывающий глубокую любовь...
3. ...Ананда к этому защитнику земли устремленный с
любовью...
4. слова которого ведут к свету...

Summary

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya
A Kharoshthi fragment from the Collection of S.F. Oldenburg

A small fragment (size: 8×4 cm; code: SI O/10) is technically a central part of a palm sheet. There are 5 lines of the Kharoshthi text on each side of the sheet. The fragment was brought by S.F. Oldenburg from his first expedition into Central Asia in 1909–1910. It was found somewhere in the Northern part of the Eastern Turkestan. The exact location is unknown.

The works of the American Professor Richard Salomon who studied the fragments of Kharoshthi texts, from the collection of Schøyen (Norway) also written on palm leaves, have shown that now scholars have at their disposal one more, that is the fourth, old version of the *Mahaparinirvana Sutra* which was found in Bamiyan, on the territory of the ancient Gandhara. It is likely that the fragment from the Oldenburg collection belongs to the same version. Unfortunately, the volume of information which has been preserved in the extant text makes the proper identification impossible.

[6] cuñḍa — скр. cunda, Cunda karmāraputra.
[7] ro[ga] — «недомогание, слабость».

С.Л. Невелева

Именование персонажей в «Махабхарате»

Каждая из восемнадцати книг-*парв* «Махабхараты» отмечена сюжетно-композиционными особенностями, которые предполагают наличие разного объема инкорпорированного, т.е. не связанного с основным эпическим действием, материала — преданий, мифов, притч и т.п. Там, где такой материал явно превалирует (книги III, XII, XIII), открывается возможность для широкого введения в повествование мифологических персонажей (что вовсе не означает их отсутствия в других книгах, речь лишь о доминировании соответствующего содержания). Так называемые «батальные» книги эпоса (с V по XI), равно как, впрочем, и «предбатальные» (II, IV) и «послебатальные» (XIV, XV, XVII и XVIII), дают простор действиям собственно героев — борющихся за царский престол членов рода Куру: пятерых братьев Пандавов и их соперников, двоюродных братьев-кауравов[1]. Таким образом, в эпическом повествовании представлены персонажи мифологические, главными из которых являются боги, и действующие лица героического плана. Соединяет в себе черты и тех и других бог-герой Кришна — определяющая, по сути дела, фигура в «Махабхарате»; судьбе Кришны, помимо его участия в ряде других важнейших фрагментов эпоса, посвящена отдельная книга XVI[2].

Разделение эпических персонажей на мифологические и немифологические вообще условно, так как главные герои эпоса — Пандавы являются сыновьями богов: Юдхиштхира — сын Дхармы, Бхимасена — Ветра-Ваю, Арджуна — Индры, а Накула и Сахадева — сыновья близнечной пары богов — Ашвинов. Сюжетно связаны с эпическими героями двое из перечисленных богов: Дхарма, трижды на протяжении «Махабхараты» испытывающий праведность своего сына, и Индра, вручающий воину Арджуне оружие и ожидающий от него подвигов в борьбе с демонами. Индра же предпринимает решительные шаги в пользу Пандавов, против их старшего брата Карны, оказавшегося в силу сложившихся обстоятельств в стане кауравов. Индра лишает его серег и доспехов, символизирующих неуязвимость в бою, — таков дар, данный ему при рождении его отцом, богом Сурьей, от которого Карна был рожден Притхой до ее брака с Панду[3]. В отличие от древнего, знакомого еще «Ригведе» Индры и сформированного уже индуизмом Дхармы, воплощающего универсальный

[1] Кауравами, т.е. потомками основателя рода — царя Куру, являются по существу представители обеих враждующих сторон в «Махабхарате», но называют так соперников Пандавов, сто сыновей царя Дхритараштры; Пандавы — *отчество* пятерых братьев, начиная с Юдхиштхиры (потому это слово и пишется с заглавной буквы).

[2] Подробному рассмотрению роли Кришны в «Махабхарате» посвящена книга А. Хильтебейтеля: *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata. Ithaca–London, 1976.

[3] Связанный с происхождением Карны развернутый сюжет см.: Махабхарата. Книга третья, Араньякапарва (Лесная). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 572–588; анализ этого сюжета см.: *Невелева С.Л.* Сюжет о Карне в III книге Махабхараты («сознание инициации») // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

© С.Л. Невелева, 2006

надличностный закон бытия, Ваю и Ашвины лишь расцвечивают своими характерными чертами — порывистость, неукротимость в первом случае и красота во втором — образы сыновей, соответственно Бхимасены и близнецов Сахадевы и Накулы[4].

По степени участия в эпическом сюжете и, следовательно, частоте упоминаний их имен[5] выделяются, помимо уже названных Кришны и Индры, Шива, Вишну и Брахма (именно в такой последовательности — по степени убывания количества ссылок[6]). Три последних бога в «Махабхарате» не объединяются в триаду-*тримурти*, персонифицирующую единую верховную сущность в трех различных проявлениях: Брахма — созидание, Вишну — сохранение и Шива — разрушение мироздания, они предстают как совокупность «великих богов» без четкого распределения космологических функций.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению именования эпических героев, а также наиболее часто упоминаемых в связи с эпической сюжетикой представителей пантеона «Махабхараты», необходимо сказать несколько слов о терминологии описания. Основной термин, который охватывает большой спектр прозваний эпических персонажей, — *имя-эпитет* по своим параметрам сродни постоянному эпитету как основному средству создания образа в поэтике эпоса. Для такого эпитета характерны: во-первых, частое, близкое постоянному сочетание одного и того же признака (а не слова, ввиду высокой развитости в санскрите лексической синонимии) с одним и тем же адресатом; во-вторых, вневременный («навсегда») характер этого признака; в-третьих, существенность его содержания; в-четвертых, возможность отсутствия прямой связи с конкретной ситуацией (так называемый эпитет «вне логики» контекста) и, в-пятых, автоматизм возникающей ассоциации и, главное, однозначность связи с носителем признака. Все эти параметры свойственны имени-эпитету с одной лишь, но чрезвычайно существенной разницей: в отличие от постоянного эпитета имя-эпитет не типизирует, но *индивидуализирует* объект, его различительная функция, как правило, абсолютна и не ограничена рамками узкого контекста[7]. Этой закономерности не подчиняется, условно говоря, титулатура: к примеру, определение одного из крупных эпических богов как parameṣṭhin, parameśvara, puruṣottama и т.п. требует соотнесенности с контекстом.

Использование эпитета в качестве имени собственного, основанное на конкретной, индивидуальной связи между содержанием такого эпитета и его адресатом, предполагает итог процесса, протекающего в диахронии. Возможность замены названия лица или предмета его иносказательным обозначением через характерный признак (различные виды перифраза) порождает по меньшей мере два параллельно развивающихся языковых явления: во-пе́рвых, расширение синонимических рядов названий одного и того же объекта (divākara — «творец дня», tamonuda — «гонитель мрака», sahasrāṅśu — «тысячелучистый», Солнце) и, во-вторых, формирование основных

[4] Любопытно, что провозглашаемое эпосом «родство» соперников Пандавов — кауравов с демонами-асурами сказывается на их характеристиках лишь косвенно, главным образом через мифологические сравнения, путем сопоставления их битвы с Пандавами и противоборства демонов и богов (или Индры).

[5] Частота упоминаний имен того или иного персонажа наглядно явствует из индексов, сопровождающих, в частности, переводы книг «Махабхараты» на русский язык: I, II, IV, V, VII и IX книги в переводе В.И. Кальянова; III, VIII, X, XI, XIV, XV–XVIII книги в переводе Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. Исчерпывающие данные об именах «Махабхараты» содержит специальное издание: *Sörensen S.* An Index to the Names in the Mahābhārata. Delhi, 1978 (repr.).

[6] Согласно наблюдениям над стилистикой древнеиндийского эпоса, количество упоминаний того или иного персонажа в совокупности с разветвленностью системы его именования свидетельствует о степени значимости данного образа для эпического мира (понятиям, связанным с представлением об эпическом социуме, посвящена монография Б.Н. Путилова «Героический эпос и действительность». Л., 1988).

[7] Подробно см.: *Невелева С.Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991. С. 152–157.

разделов системы именования (daśānana — Десятиликий, Равана; tryakśa — Треокий, Шива; sahasrākśa — Тысячеокий, Индра), т.е. имен-эпитетов, этимологически прозрачных, сюжетно обусловленных, индивидуальных по содержанию и однозначно соотнесенных с объектом.

Что касается описания наборов основных имен главных персонажей «Махабхараты», то вначале предлагается анализ имен пятерых Пандавов и — для четкости сопоставления — прозваний их старшего брата Карны. Далее внимание уделяется главным, причастным к эпическому действию мифологическим фигурам, и в первую очередь Индре, а затем, сообразно широкой разветвленности системы именования, рассматриваются прозвания Шивы; потом, *по контрасту* с этими двумя персонажами, в именах которых подробно развернута их «биография», отмечаются имена Брахмы. Система имен Вишну располагается рядом с именами Кришны, замыкающего перечень как образ, воплощающий в себе черты и героя и божества, по очевидной причине: в качестве аватары Вишну — такова одна из сторон эпического Кришны — тот наследует имена своего «прототипа».

Первое, что следует сказать об эпических героях на основании их *патронимов*, это наличие у каждого из них двойной родословной — земной и «небесной». Согласно имени своего земного отца Панду, они — Пандавы, таково совокупное именование пятерых братьев. В то же время старшие Пандавы — Юдхиштхира, Бхимасена и Арджуна имеют сдвоенный *матроним*: у их матери два имени — Притха и Кунти, и потому ее сыновья — Партхи-Каунтеи, тогда как у младших Пандавов — Накулы и Сахадевы один матроним: они зовутся «сыновьями Мадри».

Перекличка с именем «небесного» отца **Юдхиштхиры,** бога Дхармы, — второй патроним героя dharmasuta, «сын Дхармы», — и утверждение его царского статуса прослеживаются в прозвании героя dharmarāja, «Царь по закону» (т.е. по справедливости), и это толкование отвечает расстановке сил в «Махабхарате»: именно претензии Пандавов, а не кауравов на царский престол считаются, с точки зрения эпической традиции, законными. С «небесной» родословной Юдхиштхиры ассоциируются такие его характеристики, как dharmavid — «знаток дхармы», dharmātma — «верный душою дхарме» и т.п., выстраивающиеся в один ряд с его патронимом dharmasuta, «сын Дхармы», и статусным именем dharmarāja, «Царь дхармы», образуя звуковые «игры» — наследие древней аллитерации на тему мифологического имени[8]. Отталкиваясь от этого приема древнейшей поэзии, эпос использует его исключительно в орнаментальных целях и не укрывает, а подчеркивает смысл имени, высвечивая в данном случае основное достоинство правителя-индуиста, его *дхармичность*.

Имя Юдхиштхиры Аджаташатру допустимо переводить как «Тот, чей достойный соперник еще не родился» или же как «Не имеющий врагов», т.е. «Тот, чьи враги повержены», — таково династийное имя-благопожелание победоносного правителя в Древней Индии.

С наибольшей прямотой характер небесного отца — бога Ветра определяет рисунок образа второго по старшенству Пандавы — **Бхимасены,** сокращенно — Бхимы, т.е. Грозного: он неистов, неудержим соответственно своему «небесному» родству, зафиксированному его *патронимом* vāyusuta — «сын Ветра».

Родство **Арджуны** с Индрой, царем богов, богом-воителем, закреплено в таком его *патрониме*, как *indrasuta* — «сын Индры» и соответствует царским функциям эпического героя, связаны ли они с батальностью (когда Арджуна одолевает демонов-*ниватакавачей* — книга III, гл. 164–171) либо же с отправлением ритуала (именно Арджуна выступает в поход во время совершаемой Юдхиштхирой *ашвамедхи*, замещая царя, — книга XIV, гл. 71–86).

[8] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 542.

У младших Пандавов — Накулы и Сахадевы, наследующих единственную черту близнечной пары Ашвинов — их красоту, имеется общее обозначение, фиксирующее сам факт рождения и эквивалентное имени собственному, — yamau, Близнецы.

Можно, таким образом, с определенностью сказать, что между родословной эпических героев, происходящих от богов, и их изображением в эпосе прослеживается явное соответствие, причем отнюдь не свойства земных родителей, с их *типовыми* для «Махабхараты» чертами, проявляются в характерах Пандавов, эпических героев, а *индивидуальные* качества их «небесных» отцов — еще один заметный след присутствия мифологии в органических структурах древней изобразительности.

В составе прозваний эпического персонажа наряду с теми, которые говорят о его происхождении, есть и такие, которые указывают на особенности его внешности. Однако в ряде случаев мы сталкиваемся с *неоднозначностью* толкования такого имени-эпитета, которое лишь на первый взгляд может показаться характеристикой внешнего облика того или иного действующего лица. Примером тому может служить прозвание **Бхимасены** *Врикодара* — Волчебрюхий (перевод В.Г. Эрмана), которое может показаться констатирующим некую черту внешности (например, поджарость) или же, скорее, такое свойство его натуры, как зверский аппетит, прожорливость. В действительности же это имя Бхимасены кодирует, представляет в свернутом до размеров знака виде известный эпизод из книги I «Махабхараты» — «Адипарвы», «Книги Начала», согласно которому герой сумел переварить смертельный яд *калакуту*, т.е. имя Врикодара дано Бхимасене в соответствии с его знаменитым деянием, обнаружившим необыкновенные свойства его природы, его невероятную мощь. Тем не менее «пищевые» ассоциации так или иначе закреплены за образом Бхимасены: недаром в книге IV — в «Виратапарве», «Книге о Вирате», в тот период, когда Пандавы должны прожить неузнанными при дворе царя, Бхима избирает занятие царского повара. И если принять во внимание общий рисунок образа Бхимасены, обращающего ассоциации к «варварской» эстетике (он вырывает с корнем деревья, чтобы сражаться ими как оружием, разрывает горло врага и пьет его кровь), то даже непомерный аппетит богатыря, будь тот наделен им, не может рассматриваться как черта отрицательная.

Особого рассмотрения, уже в силу обширности списка имен-эпитетов, заслуживает набор имен третьего по старшинству среди братьев Пандавов — героя **Арджуны**. О его происхождении помимо двух патронимов — Пандава и сын Индры, а также сдвоенного матронима — Партха-Каунтея говорит его прозвание *Пхальгуна*, поясняющее обстоятельства его появления на свет: «Рожденный под созвездием Пхальгуни»[9], особая характеристика, дополняющая реестр имен эпического героя, связывающих воедино идеи его происхождения.

Близкую, по-видимому, к этнической черту внешности Арджуны передает его имя-эпитет *Гудакеша*, трактуемое как «Курчавый», «С жесткими волосами»[10]. В отдельный и чрезвычайно важный в плане семантики образа блок объединяются четыре имени, благодаря которым статус Арджуны в «Махабхарате» может безусловно рассматриваться как *царский*: это его имена-эпитеты *Виджая*, *Джая*, *Джишну*, все три связанные с идеей победоносности как необходимого качества древнего царя[11], а также имя *Дхананджая* — Завоеватель богатств, которое конкретизирует указанную идею. Все эти именования представляют собой не просто характеристику героя из царского рода, но подтверждают ролевое назначение Арджуны, сына Индры, царя бо-

[9] Пхальгуни — название двойного лунного дома — Пурва- и Уттарапхальгуни.

[10] Аналогичные черты внешности, отмечающие свойство волос, имеются у Кришны (Кешава, Хришикеша), с которым мифологически сближается Арджуна, а также у Вишну, разделяющего имена с Кришной.

[11] *Gonda J.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden, 1969. P. 101.

гов, в качестве идеального царя-воителя. По крайней мере дважды — во II и XIV книгах «Махабхараты» — особо выделена его главенствующая роль в военных походах, влекущих за собой подчинение народов и обретение богатств, — в ритуалах *дигвиджая*, покорение стран света, и *ашвамедха*, жервоприношение коня.

Целый ряд имен Арджуны связан со значительными эпизодами эпоса, в которых он предстает как подлинный воин. Его особая черта как воителя — равное владение при натягивании лука как правой, так и левой рукой, что проявилось у него еще в раннем детстве, когда Пандавы вместе с двоюродными братьями обучались военному искусству у Дроны, воина старшего поколения, и эта черта образа Арджуны получила отражение в его имени *Савьясачин* (примерный перевод — «Ловкий и на левую руку»).

Прозвания по атрибуту также говорят об Арджуне как о воине со всеми необходимыми данными. Агни, бог огня, получивший от Кришны и Арджуны поддержку в противостоянии Индре, когда тот мешал своими ливнями сожжению леса Кхандавы, передал Арджуне в дар от Варуны лук Гандиву с двумя неиссякающими колчанами, и отсюда Арджуна — *Владетель Гандивы* (gaṇḍīvadhanvān). В числе даров Варуны была и колесница с белыми конями, поэтому героя зовут *Белоконным* (śvetavāhana), а также стяг с изображением обезьяны-символа, поэтому Арджуна зовется «Тот, у кого обезьяна на знамени» (kapidhvaja). Согласно тому же эпизоду из «Адипарвы», Кришна обретает диск-чакру и палицу.

В этот же ряд имен-эпитетов Арджуны, обнаруживающих прямую связь с конкретным эпизодом эпоса и представляющих собой поэтому *свернутый сюжет*, вписывается еще одно имя, также упоминающее царский атрибут, — это имя *Увенчанный тиарой* (kirīṭin), которую самолично надел Арджуне на голову его отец Индра во время пребывания сына у него на небесах с целью получения оружия.

Все имена Арджуны, которые тот носит благодаря владению тем или иным царско-воинским атрибутом, содержат, таким образом, в свернутом виде ссылки на различные эпизоды «Махабхараты», в которых боги одаривают героя воинской атрибутикой (типичный вид участия богов в эпическом действии[12]), оттеняя тем самым мифологичность его образа. Тому же способствуют некоторые передвижения Арджуны, отличающие его от других персонажей эпической героики: лишь он один наделен способностью странствовать по космической вертикали — как наверх, в царство Индры, так и вниз, в подземный мир, для исполнения задачи богов, расправы над демонами.

Имя Арджуны *Бибхатсу* также сопрягается с другими его характеристиками царя-воина, однако весьма опосредованно; оно означает «испытывающий отвращение», т.е. «отвратившийся», по-видимому, от мира, истовый отшельник, каким герой предстает в сюжете об обретении им небесного оружия, когда он подвергает себя суровейшей аскезе.

Подводя итоги наблюдениям над именами Арджуны, следует сказать, что состав его прозваний, особенно по сравнению с тем, который свойствен другим Пандавам, достаточно широк и включает в себя помимо патронимов и матронимов следующие разряды: 1) имя, данное в соответствии с обстоятельствами его рождения (Пхальгуна); 2) прозвание по этнической характеристике внешности и 3) имена-эпитеты, фиксирующие особые атрибуты царско-воинского характера, причем их обретение героем связано сугубо с эпизодами «Махабхараты».

[12] Эпические боги не определяют ход событий «Махабхараты», участвуя в них лишь косвенно: они одаривают героя воинской атрибутикой, частично воплощаются на земле, передают персонажу свою мощь, эмоционально сопереживают событиям эпоса, выражая свое одобрительное или негативное отношение к ним, и т.п.

О родстве со своим старшим братом **Карной** Пандавы не ведают до поры, он — подкидыш, но, как и братья, божественного происхождения, рожденный их общей матерью Кунти-Притхой от бога Солнца до ее брака с Панду. Пущенный ею в корзине по течению реки, Карна попадает в поселение *сутов* (возможно, это близкая к этнической группа, из которой происходят царские колесничие, очевидцы воинских подвигов царей, придворные поэты-панегиристы, советники правителя, первоначальные носители эпической традиции). В отличие от своих младших братьев у Карны три варианта *патронимов*: один по имени «небесного» отца — *сын Сурьи* и два в соответствии с именем и статусом отца приемного — *сын Адхиратхи* и *сын суты* (так именуют его Пандавы, пытаясь унизить[13]: положение суты, при всей его значимости, ниже, чем у царевичей); *матроним* Карны *Радхея* образован от имени его приемной матери Радхи, супруги Адхиратхи, в отличие от пятерых Пандавов, имеющих один сдвоенный матроним — Партхи-Каунтеи, но соответствующий имени *родной* для них, как, собственно, и для Карны, матери, однако его тем не менее никогда не называют ни Партхой, ни Каунтеей.

Теоретически к патронимам можно отнести имя Карны *Вайкартана*, «сын Викартаны», т.е. Солнца, «пронзающего (тучи)». Однако значение корня vikṛt, от которого образовано это имя, допускает и иное его толкование — в связи с известным *эпизодом* «Махабхараты» (что характерно для происхождения имени-эпитета героя эпоса), когда Карна, являя необыкновенную щедрость, *срезает* со своего тела доспехи, дарованные ему при рождении как знак неуязвимости его отцом Сурьей, и передает их в дар Индре, явившемуся к нему под видом просителя-брахмана, дабы ослабить главного соперника Пандавов, не ведающих, что Карна – их старший брат.

Именованием *Вриша* (Бык) и *Васушена* (Владетель богатого воинства) он обязан брахманам страны *ангов* (царем которых иногда называется Карна как наследник своего приемного отца Адхиратхи); они нарекли его этими именами из-за необычайного *вида*, внешности божественного младенца, попавшего в их края (имя Васушена носит, возможно, также функцию своего рода пророчества, так как Карна в великой битве эпоса выступает в качестве военачальника мощной рати кауравов).

Из всех эпических богов, не оказывающих влияния на события «Махабхараты», своей особой причастностью к судьбе героев отличается **Индра**, отец одного из Пандавов — Арджуны, гостеприимно встречающий сына в своем небесном граде перед вручением тому оружия во имя расправы над соперничающими с обитателями неба демонами-*ниватакавачами*. Индра активно действует в интересах Пандавов, борющихся за престол с братьями-кауравами, хитростью лишая Карну его «атрибутов бессмертия» — серег и панциря. Царь богов, он чрезвычайно популярен в многочисленных мифологических сравнениях эпоса, в содержании которых консервативно удерживаются наиболее древние идеи, и эти сравнения располагаются в диапазоне от простого сопоставления до полного отождествления эпической битвы и ее участников с непрекращающейся борьбой богов во главе с Индрой и демонов-асуров[14].

В числе многообразных имен Индры его прозвание *Шачипати* (śacīpati) лишь формально можно расценивать как обозначение по имени р о д с т в е н н и к а, в данном случае — по имени его супруги Шачи; очевидно, что первоначальный смысл этого сложного слова — «владыка силы», и это вполне отвечает ведийским представлениям об Индре. Точно так же имя *Тысячеокий* (sahasrākśa), если брать историю об-

[13] На сваямваре Драупади именно Карна выиграл воинский турнир претендентов на руку царевны, но та отвергла героя из-за его якобы низкого происхождения, что и привело старшего брата Пандавов в стан их противников-кауравов.

[14] О мифологических сравнениях «Махабхараты» см.: *Васильков Я.В., Невелева С.Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале III книги Махабхараты) // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988.

раза, едва ли связывается с позитивной характеристикой внешности Индры, согласно которой огромное число глаз понималось бы в качестве символа его мудрости и всеведения, — такова достаточно поздняя трактовка этого имени. Тогда как первоначально это изображение женских гениталий, «знаков позора», которыми покрылся Индра, будучи проклят риши за сладострастие. Иначе говоря, черта Индры, воспроизводимая этим именем, связывается в диахронии не столько с внешностью, сколько с особенностями характера мифологического персонажа.

Определенно специфические черты древнего образа Индры выражены такими его именами, как *Шакра* (śakra) — Могучий, *Магхаван* (maghavān) — Щедрый (таков он как податель дождя и, следовательно, урожая и других благ в Ведах), а также именем *Шатакрату* (śatakratu) — Стосильный (если учесть, что слово kratu имеет два значения: жертвоприношение и обретаемая посредством него мощь, то и это имя отсылает к ведийской древности). Согласно своему прославленному уже в Ригведе атрибуту, Индра в эпосе зовется *Владетелем ваджры* (vajrin, vajradhara), соответственно же средству передвижения — *Владыкой рыжих коней* (haryaśva); это тоже отголосок ведийского прошлого бога-громовника, связанного с грозовым ливнем, озаряемым светом молний.

Ведийские аллюзии прослеживаются и в тех прозваниях Индры, в которых закреплены его деяния отчетливо *демоноборческого* свойства, и таковых немало: он — *Губитель* (*Сокрушитель*) Балы, или Вритры, или Намучи, или Шамбары, или Паки и т.д. Последнее имя *Пакашасана* (pākaśāsana), включающее слово pāka, в эпосе может, действительно, трактоваться как Губитель (демона) Паки, что соответствует древнейшему воинскому аспекту образа Индры. Однако наличие у этого божества и другой столь же глубоко уходящей в ведийское прошлое его ипостаси — владычество над урожаем, pāka, позволяет считать, что постепенное, соответствующее укреплению воинского аспекта образа в эпосе с его выраженной батальностью осмысление имени Пакашасана в русле демоноборчества (по аналогии с другими эпическими именами бога) явно вторично в сравнении с более ранним значением того же имени — Властитель (и даже Погубитель, если не даст дождя во-время) урожая. В тот же ряд имен Индры, ассоциирующихся с его демоноборчеством как главным деянием, может быть включено и его прозвание *Пурандара* — Сокрушитель (вражеских) крепостей, также уходящее своими корнями в ригведийскую древность.

Помимо столь ярко выраженного в именах воинского аспекта, теонимы Индры говорят о его высочайшем, по отношению к ведийским богам, статусе: он — *Махендра* (mahendra), т.е. Великий Индра, *Владыка Тридцати богов* (tridaśeśvara), *Васава* (vāsava), т.е. Владыка Васу, восьмичленного разряда божеств, а также *Марутван* (marutvān), Властитель марутов-ветров, и *Владыка третьего неба* (tridiveśvara).

Краткий обзор развитой системы именований эпического Индры говорит об обращенности их содержания (как и семантики основного слоя мифологических сравнений, важного средства выразительности в эпосе) в сторону ведийского прошлого, древнейшей мифологии; яркий ее отсвет лежит на именах бога, действующего в «Махабхарате» в тех условиях, которые противоречат его некогда высочайшему статусу, так как верховные позиции в эпическом пантеоне сообразно мировосприятию эпоса закрепляются теперь за новыми, «великими» богами — Вишну, Шивой и Брахмой, а главным героем «Махабхараты» становится Кришна.

По степени развитости системы именования среди мифологических персонажей самого высокого уровня выделяется **Шива**, стоящий особняком в эпическом (как и Рудра в ведийском) пантеоне, наделенный грозными чертами космического разрушителя. Возможно, для Шивы как объекта религиозного почитания, наследующего характер ведийского Рудры, требуется в обращении к нему широкий спектр иносказаний, непрямого называния, что свойственно обычно устрашающей фигуре, которой

адресовано поклонение. Прозвания Шивы, эквивалентные именам, весьма многочисленны: *Рудра* (rudra) — Ревун, *Шарва* (śarva) — Стрелок, *Бхава* (bhāva) — Благодать, *Бхавана* (bhāvana) — Созидатель, *Шукра* (śukra) — Семя, *Хара* (hara) — Сносящий, *Шанкара* (śaṅkara) — Усмиритель, *Пашупати* (paśupati) — Владыка скота и т.п. Часть имен из этого перечня, такие, как Рудра, Шарва, Пашупати, связывают эпическое «настоящее» бога с его ведийским «прошлым», остальные же открыто *функциональны* и приписывают Шиве как космогенетические роли (Бхава, Бхавана, Шукра), так и разрушительные действия (Хара, Шанкара), что естественно для прославительных контекстов «Махабхараты» (ср. теорию энотеизма, или катенотеизма, Ф. Макса Мюллера, который показал, что в ригведийском гимне все главенствующие функции приписываются его адресату, какого бы ранга ни было это божество).

Прозвания богов, производные от имени родственника, строятся по иному принципу, чем у персонажей героического плана: там преобладают патронимы и матронимы, здесь же — именования, включающие имя божественной *супруги;* для Шивы это *Супруг Умы* (umāpati); ср. Индра–Шачипати (śacīpati). Шива зовется также *Отцом Кумары* в силу его отцовства по отношению к богу Сканде, появляющемуся впервые в «Махабхарате» (книга III, гл. 214–221) и имеющему очевидную мифологическую параллель (Муруган) в дравидийском ареале. Главным местом пребывания Шивы, как и слившегося с ним впоследствии ведийского Рудры, являются горы, и это фиксируется его именем *Житель гор* (giriśa).

Те имена-эпитеты Шивы, которые можно отнести на счет описания его внешнего облика, глубоко мифологичны, объясняемые не только (и не столько) эпической сюжетикой, сколько историей сложения его образа за пределами эпоса. Так, Шива — *Нилакантха*, Синегорлый, поскольку он выпил смертельный яд, появившийся, согласно мифу, при пахтании молочного океана богами и демонами, и тем самым спас их от погибели. Он же — *Трьямбака*, Треокий: пламенем открывшегося у него во лбу третьего глаза Шива испепелил бога любви Каму, посмевшего нарушить его уединение с супругой. Но если другой санскритский вариант имени Шивы Треокий — *Трьякша* (tryakśa) толкуется однозначно в свете данного мифологического сюжета, то его именование *Трьямбака* (tryambaka) может, однако, трактоваться и в космологическом смысле, как Имеющий трех матерей, т.е. принадлежащий всему троемирию — небу, земле и подземному миру. Мифологическое окружение Шивы — злокозненные духи-*бхуты* или *ганы* — получает отклик в его прозваниях *Владыка бхутов* (bhūtapati) или *Владыка ганов* (gaṇapati).

Имя *Капардин* (kapardin), по одной из его трактовок, может рассматриваться как характеристика внешности — тот, у кого волосы собраны в форме раковины-*капарды* на макушке в знак принятия аскезы; однако другое толкование переводит это имя в разряд определяющих функцию, статус божества — *капарда* использовалась в ритуале архаической инициации, а Шива считается богом-посвятителем. И в первую очередь статус, но также и внешность — итифаллическую позу отшельника-йогина — отражает его имя *Стхану* (sthāṇu) — «колонна», «столп», тогда как согласно его персональной атрибутике он — *Пинакин* (pināk in), т.е. Владетель лука Пинаки, а также *Тришулин* (triśūlin), Держатель трезубца-*тришулы,* и Вришадхваджа (vṛṣadhvaja), Имеющий на штандарте изображение *быка,* который может заменять бога в ритуале его почитания. Таким образом, в соответствии со значением большинства своих имен Шива предстает отшельником-йогином (ср. его именование Йогешвара, Властитель йоги) и одновременно — воителем.

Важным информационным блоком выступают в «Махабхарате» теонимы, содержание которых связано с деяниями того или иного божества, причем эти деяния, как явствует уже из набора имен-эпитетов Индры, связаны исключительно с *асуроборчеством.* Имея в виду явную неоднозначность толкования имен-прозваний эпи-

ческих богов, в этот же раздел может быть включено и уже упоминавшееся имя Шивы Нилакантха: Шива, выпивая яд, спасает Вселенную, занимая сторону богов в их борьбе с асурами. Два имени Шивы открыто фиксируют его воинские подвиги, причем первое — Испепеливший Трипуру (tripuradahana), Тройной город демонов, который он сжег своей огненной стрелой, — говорит о его асуроборчестве, тогда как второе — *Разрушитель жертвоприношения* — содержит отсылку к жертвенному обряду богов, когда Шиве не была выделена его доля[15].

Теонимы и их эквиваленты, указывающие на функции и значение божества как объекта поклонения, могут «кочевать» от одного мифологического персонажа к другому (таковы из указанных выше Бхава, Бхавана, Шукра); имя-эпитет *Вишварупа* (viśvarūpa), *Вселенский образ*, в книгах V и XIV относится к Кришне, тогда как в книге X это Шива. Имена *Иша*, *Ишана*, *Ишвара*, созвучные между собой, а также с именем Шива, означают *Владыка*, однако Ишвара, например, может почитаться как совершенно самостоятельная фигура. *Наставником миров* (lokaguru) могут называть также и Брахму (см., например, кн. III, гл. 186), однако *Махешвара* (maheśvara) — Великий Владыка и *Махадева* (mahādeva) — Великий Бог являются именами-эпитетами, определяющими по преимуществу высокий статус Шивы.

Из немногочисленных имен **Брахмы**, не играющего в сюжетике «Махабхараты» существенной роли, следует отметить в первую очередь те, которые соответствуют приписываемой ему космологической функции созидания: *Питамаха* (pitāmaha) — Прародитель (мира и человечества) и *Творец* (tvaṣṭṛ) Вселенной, миров, существ. Брахма — *Всевышний*-Парамештхин (parameṣṭhin), *Самосущий*-Сваямбху (svayaṁbhū), *Праджапати* (prajāpati) — Владыка сущего, *Дхатри* (dhāṭṛ) — Устанавливающий, *Видхатри* (vidhāṭṛ) — Распределяющий и т.п., причем три последних имени, равно как и *Твашатри*-Творец, принадлежат различным древним богам, имеющим креативную функцию, которую они передают с течением времени, как и свои имена, в соответствии с ассимилирующей тенденцией в формировании индуизма богу Брахме, занимающему впоследствии верховную позицию в составе индуистской *триады* (остальные боги — Вишну и Шива) как едином проявлении верховного начала. Однако, как видно из простого перечня именований Брахмы, его образ, условно говоря, «теоретичен», лишен каких-либо конкретных черт, которые связывали бы его с *сюжетами* «Махабхараты». Хотя в своей роли дарителя, обеспечивающего неуязвимость демонам, он известен в обоих санскритских эпосах, это его деяние не получает фиксации в каком-либо имени. Судя по контекстам, в которых фигурирует Брахма (см., например, гл. 186–189 книги «Лесной», посвященные эсхатологическому учению о всемирной катастрофе-*пралае* и смене мировых периодов, *юг*), он предстает возвышающим его творением сугубо брахманской мысли, которой «Махабхарата» во многом обязана дидактическим содержанием своего позднего типологического слоя.

Круг именований **Вишну**, если иметь в виду цели данной статьи, важен для перехода к рассмотрению имен Кришны, который в некоторых местах «Махабхараты» предстает не только аватарой Вишну (см., в частности, окончание книги XVI — «О битве палицами), но и фигурой, ему тождественной (см. там же). Список основных имен Вишну, представленных в алфавитном порядке, выглядит следующим образом (курсивом выделены имена, принадлежащие исключительно Вишну, т.е. те, которые он **не** разделяет с Кришной): Ачьюта (acyuta) — Неколебимый, *Вайкунтха* (vaikuntha) — Владетель особого, принадлежащего ему неба под названием Викунт-

[15] См.: *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle. P. 312–335; Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Книга об избиении спящих воинов) // Махабхарата. Книги десятая, одиннадцатая (Об избиении спящих воинов. О женах). Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998. С. 47–50.

ха, *Вамана* (vāmana) — Карлик (название одной из ранних аватар Вишну), Васудева (vāsudeva), Говинда (govinda) — Пастух (ведийское именование Вишну, указывающее на его солярную природу — Солнце, пасущее тучи-коровы), Губитель (демона) Мадху (madhusūdana; сюжет о расправе Вишну над демонами Мадху и Кайтабхой имеется в книге «Лесной», гл. 193–194), Джанардана (janārdana) — Побуждающий людей, Кешава (keśava) — Густоволосый (характеристика внешности), Нараяна (nārāyaṇa) — имя, воспринятое Вишну от древнего аборигенного божества, *Падманабха* (padmanābha) — Тот, из пупа которого растет лотос (т.е. Вишну, когда он возлежит на кольце космического змея Шеши-Ананты во время *пралаи*; в этом лотосе покоится Брахма), Хари (hari) — Уносящий (грехи), Хришикеша (hṛṣikeśa) — сложное слово, имеющее в зависимости от вариантов его деления двойное толкование: 1) «густоволосый», «курчавый» или 2) «владеющий чувствами» как йогин.

Таким образом, из относительно большого списка именований бога Вишну исключительно ему принадлежат только три имени — Вайкунтха, Вамана и Падманабха, соответствующие специфике его собственной мифологии, остальные же прозвания он разделяет с **Кришной**, причем даже имя Мадхусудана, в котором закреплено его асуроборческое деяние — убийство демона Мадху, — нередко атрибутируется Кришне.

Образ эпического **Кришны** безусловно выходит далеко за рамки его роли как аватары Вишну, и прежде всего его двойственной природой — и бога и человека — объясняются коренные различия в системе их имен. Активно участвующий в сюжетике «Махабхараты» герой Кришна наделен прозваниями по имени родственника, и уже само по себе наличие у него земной родословной — п а т р о н и м а и м а т р о н и м а — отличает его от божественного «прототипа», бога Вишну. Его патроним — *Васудева* (vāsudeva), «сын Васудевы», имя, ввиду отсутствия в русском языке графически выраженной долготы первого гласного, одинаково звучащее с именем отца. Фигура Васудевы-старшего связана, по-видимому, с иным циклом кришнаитских сюжетов, нежели те, которые доминируют в «Махабхарате»; он появляется в книге XVI, «О побоище палицами» (гл. 7, 8), где описываются горестные переживания старого царя после известия о гибели рода Яду и его кончина, последовавшая после ухода из жизни сыновей — Баларамы и Кришны. Матроним Кришны — *сын Девaки* (devakīputra), зовется он также «*старшим братом Гады*» (gadāgraja), но если о Девaки мы узнаем в «Махабхарате» только из матронима Кришны (мотивы, связанные с его происхождением и героическим детством, остаются за пределами эпоса), то его брат Гада все-таки проявляет себя, правда мельком, все в той же книге XVI, где повествуется о гибели ядавов, погрязших в раздорах.

Р о д о с л о в н а я Кришны включает также и деда, по имени которого он зовется *Шаури* (śauri) — «внук Шуры», а по имени основателя рода — Вришни его называют *Варшнея* (vārṣṇeya), прозванием, которое можно понять как «потомок Вришни», но по аналогии с другими этническими именами, указывающими на его с т а т у с, такими, как *Дашарха* (dāśārha) — Владыка дашархов, *Мадхава* (mādhava) — Владыка мадху, *Сатвата* (sātvata) — Владыка сатватов, имя Варшнея допустимо также рассматривать как «Владыка вришниев», что соответствует представлению о Кришне как о главе подвластных ему племен.

Из совпадающих с Вишну имен Кришны следует отметить его прозвание *Кешава* (keśava), которое наряду с этнической характеристикой в н е ш н о с т и — «Густоволосый» (возможный намек на неиндоарийскую линию в формировании этого образа) в приложении к Кришне связывается с внеэпическим сюжетом о его происхождении от черного волоса Вишну (тогда как его старший брат Баларама произошел от белого волоска). В качестве гипотезы можно рассматривать обратный в данном случае путь передачи имени — не от Вишну к Кришне, а, наоборот, от Кришны, с выраженными

аборигенными ассоциациями его образа, к индуистскому богу Вишну, также не лишенному локальных черт в истории сложения культа, что, возможно, и облегчило вхождение Кришны в число его аватар по мере адаптации формирующимся индуизмом местных верований.

Персональными атрибутами Кришны, давшими основание его именам-эпитетам, являются лук Шарнга (Роговой), отчего он зовется *Владетелем лука Шарнга* (śārṅgadhanvan), а также диск-чакра, поэтому его называют *Владетелем чакры* (cakradhara), и штандарт с изображением Гаруды-Супарны, т.е. ваханы, ездового животного и символа Вишну, так что Кришна именуется *Тот, чей знак Супарна* (suparṇaketu).

Как можно заметить на основе сопоставления наборов имен Вишну и Кришны, круг прозваний последнего значительно шире, чем у бога, в число аватар которого он вписывается лишь одной гранью своего образа. Расширение спектра именования идет здесь за счет многогранности *синтетичной* фигуры эпического Кришны, который предстает в «Махабхарате» одновременно и героем, другом и соратником Пандавов, и высшей, наряду с Буддой и Калки Вишнуяшасом, человеческой аватарой Вишну, а также Вселенским богом, Вишварупой, и Абсолютным началом Вселенной, Адхьятмой.

Если ориентироваться на весь спектр имен как мифологических, так и героических персонажей эпоса, не ограничиваясь анализируемым материалом, то можно обнаружить, что эпическое именование складывается в целостную **систему**, схема которой может быть представлена четырьмя разделами с соответствующими рубриками.

I. Имена *личные* (Арджуна, Индра).

II. Имена по *родственнику*. 1. По имени предка — 1.1. близкого: 1.1.1. патронимы: а) именование по земному отцу (Пандавы — Юдхиштхира, Бхимасена, Арджуна и т.д.), б) по небесному предку (сын Дхармы — Юдхиштхира, сын Вайю-Ветра — Бхимасена, сын Индры — Арджуна); данное противопоставление — земная и небесная родословная — существенно только для определенной группы эпических персонажей — главных героев «Махабхараты», включая Карну; 1.1.2. матронимы (Партха-Каунтея — Юдхиштхира, Бхимасена, Арджуна); 1.2. именование по дальнему предку (Шаури — Кришна), в том числе по имени основателя рода (Каурава — Юдхиштхира, Дурьодхана как правители народа *куру*, потомки царя по имени *Куру*). 2. Именование не по предку: 2.1. прозвание по потомку (Отец Сканды — Шива), 2.2. по имени супруга (Индрани — супруга Индры), 2.3. по имени супруги (Супруг Умы — Шива), 2.4. именование по другому родичу (Старший брат Гады — Кришна).

III. *Имена-эпитеты*. 1. Социально-этнические характеристики, включающие комплекс аспектов — этническую принадлежность, высший социальный статус (царский, вождеский), место рождения, жительства и правления (Дашарха — Властитель дашархов, Кришна; Панчали — Драупади, царевна панчалов; ср. Гандхари, мать кауравов, родом из Гандхары, Мадри — мать младших Пандавов, из мадров). 2. Особые обстоятельства происхождения (Пхальгуна — Рожденный под созвездием Пхальгуни). 3. Описание внешнего облика — 3.1. общая характеристика (Кришна — Черная, Драупади), 3.2. специфическая особенность внешности (Десятиликий — Равана), 3.3. характерные частности — свойство волос (Гудакеша — Курчавый, Арджуна; Кешава — Густоволосый, Кришна), необычный вид глаз (Треокий — Шива). 4. Именование по атрибуту: 4.1. по индивидуальному оружию (Владетель ваджры — Индра, Держащий трезубец — Шива), 4.2. по персональному средству передвижения (Владыка рыжих коней — Индра, Владетель белых коней — Арджуна), 4.3. по отличительной символике (С быком на знамени — Шива; Тот, у кого обезьяна на знамени — Арджуна). 5. Прозвания, указывающие на функциональ-

ную специфику — 5.1. социальную (Царь дхармы — Юдхиштхира), 5.2. мифологическую (Пожиратель жертв — Агни, Царь вод — Варуна). 6. Имена-эпитеты, фиксирующие главные, в основном демоноборческие деяния персонажа (Губитель Балы и Вритры — Индра, Погубитель Мадху — Вишну, Кришна).

IV. К так называемым «функциональным» именам принадлежит *титулатура*, четкость соотнесения которой с ее носителем далеко не абсолютна, так что необходим уточняющий контекст (Владыка богов — обычно Индра, но может быть и Шива; Наставник миров — Брахма, но, возможно, и Шива; Высочайший Пуруша, Пурушоттама, — любой из крупных богов эпоса, включая Кришну).

Естественно, далеко не все рубрики в полном составе присутствуют в наборе имен каждого значительного персонажа эпоса, будь то человек или же божество. Так, список теонимов, имен богов, в целом намного шире, чем группа имен, которые входят в состав именований эпических героев. И чем крупнее та или иная мифологическая или немифологическая фигура, чем отчетливее ее значение для сюжетики «Махабхараты», тем шире представлены в системе ее имен разные грани образа[16].

Популярность главных богов эпического пантеона, получившая отражение в их именовании, уходит своими корнями в *различные* слои древнеиндийской мифологии. Если обратиться к «биографии» **Индры**, о которой рассказывают его имена, то эта «биография» теснейшим образом связана с Ведами, где Индра занимает высокое положение бога-воителя. С другой стороны, благодаря своей главной функции — Царя богов, борющегося с демонами и повергающего их, Индра воплощает в себе наглядный образец царственного воителя, стоящего в центре эпического мировосприятия, так что достоинства, соответствующие такому его статусу, проецируются на противоборствующее воинство, и в первую очередь на одного из главных героев «царского» (в том смысле, что его действующие лица — цари) эпоса — Арджуну.

Широкая разветвленность имен-эпитетов **Шивы** имеет, по-видимому, другую природу, ее истоки связаны не только с ригведийским Рудрой, богом устрашающе грозным, но и с рядом локальных божеств, также требующих особых, *умилостивительных* форм поклонения. Иными словами, бесспорная «биографичность» имен Шивы — результат ассимиляции разнородных верований — служит потребности *непрямого* его называния как божества с мощными разрушительными потенциями[17].

Система именования **Вишну** строится по общей «тео-модели», включающей в качестве главных имена-эпитеты, данные божеству согласно его *атрибуту* и непременно *демоноборческому* деянию. Последние, фиксируя воинский подвиг божества, в составе гимновых обращений к нему могут считаться эвокативными (см., например, гимн мудреца-риши Уттанки, адресованный Вишну: Махабхарата. Книга III, Араньякапарва. С. 402).

С точки зрения эпической сюжетики набор имен Вишну интересен своим едва ли не полным соответствием именованию **Кришны**, в значительно более обширном наборе имен которого содержатся, однако, и прозвания «человеческого» плана, а именно патроним, матроним, другие именования по родственнику, этнические обозначения, указания на вождеский статус, что отвечает вкупе с другими именами (в частности, по воинскому атрибуту и асуроборческому подвигу) его роли богагероя «Махабхараты». Взятая в целом, система именования Кришны подчеркивает

[16] Данный вывод напрямую соотносится с наблюдениями над стилистикой «Махабхараты», а именно — чем более важен объект для эпической культуры, тем шире, подробнее он раскрывается.

[17] В ряду эпических гимновых обращений должен быть отмечен адресованный Шиве, ситуационно обусловленный гимн Ашваттхамана, «антигероя» эпоса, напавшего на спящий лагерь Пандавов в стремлении отомстить за гибель своего отца — воина Дроны, который был вероломно сражен Пандавами (Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва. С. 21–24; анализ данного гимна см.: *Невелева С.Л.* О содержании «Сауптикапарвы» // Там же. С. 115–120).

его принадлежность одновременно и человеческому и «божескому» миру, и явлен он в эпосе, по крайней мере, в четырех ипостасях: во-первых, как вождь-предводитель племен (вришниев, андхаков, мадху, дашархов и др.); во-вторых, как родственник и покровитель Пандавов, сближающийся иногда вплоть до отождествления с наиболее мифологичным из них — Арджуной; в-третьих, как полностью сложившаяся аватара Вишну, приобретшая самостоятельное значение в идеологии «Махабхараты», и, в-четвертых, как высочайшее начало Вселенной.

Состав имен эпических богов отличается от состава имен героических персонажей эпоса не только *количественно*, масштаб прозваний немифологических личностей, если не брать в расчет имена-эпитеты и в этом отношении близкого эпическим богам Арджуны, значительно у́же, чем теонимов. Наборы последних имеют серьезные *качественные* отличия. Теонимика «Махабхараты», за исключением, пожалуй, имен бога-героя, т.е. и бога и героя одновременно — Кришны, **не** включает в себя патронимы, матронимы и иные обозначения по имени *предка*, что естественно для «нерожденных» (aja) богов; в составе прозваний богов отсутствуют и такие, которые указывали бы на этнические связи. И с другой стороны, в этих наборах имеются *индивидуальные* имена-эпитеты, характеризующие эпических богов по линии внешности, атрибутов, а также непременно демоноборческих деяний. Сказанное вовсе не означает, что главные герои эпоса — пятеро Пандавов совершенно лишены индивидуальности, которую им безусловно добавляет родство с соответствующими богами: Юдхиштхиры — с Дхармой, Бхимасены — с Ветром-Ваю, Арджуны — с Индрой и т.д., но их индивидуальность проявляется главным образом в *действии*, а не в описании, осуществляемом с помощью традиционных приемов.

Различия в составе имен героических и мифологических персонажей могут быть *частично* объяснены именно этими обстоятельствами. Могучие и отважные, неукротимые и победоносные, герои «Махабхараты», носители *типовых* черт воителя древнего эпоса, дополняемых также *типовыми*, но специфичными именно для эпоса *древнеиндийского* такими характеристиками, как мудрость, верность обету, стойкость в дхарме, твердость в стремлении к истине и т.п., раскрывают себя в последовательности эпического сюжета, который прослеживает их жизненный путь от рождения и до перехода в иной мир. Тогда как «биография» божества, свернутая до знака-имени, закодированная в системе его именования, формируется в значительной мере за пределами «Махабхараты». И если поэтика древнего эпоса зиждется на тенденциях типизирующего обобщения, главного фактора сложения эпических образов, то мифологические процессы древности подчинены совершенно иным, если не противоположным задачам.

Варьирование прозваний эпического героя играет, по-видимому, в первую очередь роль *стилистического* приема, позволяющего избегать повторения одного и того же имени на небольшом пространстве повествования; использование всего принадлежащего отдельному божеству реестра теонимов в узком контексте имеет аналогичную функцию. В то же время восприятие божественного имени требует дополнительной работы ума по раскрытию, развертыванию заключенного в нем мифологического смысла и преобразованию его в визуальную картину-образ — прием, восходящий к гимновой поэтике[18]. Высочайшей степени варьированность имен божества на малом участке текста достигает в гимнах «Махабхараты»[19], где ее функция значительно шире, чем просто стилистическая, разнообразящая художественный язык. Здесь варьирование теонимов создает «кинематографическую смену картин» (В.В. Иванов), в некотором смысле аналогичную той, которая присуща «Ригведе».

[18] О поэтике гимна см.: *Иванов В.В.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Там же.

[19] О гимне «Махабхараты» см.: *Невелева С.Л.* «Моление о даре» (типология эпического гимна) // Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г.А. Зографа. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.

Summary

S.L. Neveleva

The system of characters' naming in the Mahābhārata

The following article deals with various kinds of names of the personages in the Mahābhārata, who can be divided into mythological and non-mythological. As a matter of fact this division is quite relative: thus, epic heroes brothers Pāṇḍavas are at the same time sons of the gods.

Name-epithet is similar to the *permanent epithet*, the fundamental means of the creation of the epic character. The latter is characterized by: 1) almost permanent combination of the same feature and the same addressee, 2) timeless nature of this feature, 3) the importance of its content, 4) possible absence of the connection with the concrete situation, 5) automatism of the association. All these parameters can be applied to the name-epithet, though with a very important difference: the *name-epithet* does not typify, but *individualizes* the object, its distinctive function is absolute.

Epic names represent the **system**, which can be described as a quadruple structure with the following sections:

I. *Personal* names.

II. Names after *relatives*: 1. After the *ancestor* — 1.1 after the close relative: 1.1.1. patronymics: a) after the terrestrial father, b) after the celestial ancestor; 1.1.2 matronymics; 1.2 names after the distant ancestor (including the founder of the clan). 2. Names not after the ancestor, but some other relative: 2.1 after the *descendant*, 2.2 after *husband*, 2.3 after *wife*, 2.4 after some other relative (brother, for example).

III. *Names-epithets*: 1. *Social* and *ethnic* characteristics (ethnicity, status of the king or the leader, birthplace, place of residence or reign). 2. Special circumstances of *birth* (the constellation is specified, for example). 3. Description of the *appearance* — 3.1 *general* characteristics, 3.2 some *peculiar* feature, 3.3 typical *details* (specific hair, eyes). 4. Name after the *attribute* — 4.1 after the personal *weapon*, 4.2 after the personal *vehicle*, 4.3 after the distinctive *symbols*. 5. Names, indicating the *functional specificity* — 5.1. social, 5.2. mythological. 6. Pointing at the *demon-combating deeds*.

IV. *Titles* are similar to the functional names, which often need the qualifying context.

In general, the list of the god-names is much more extensive than the number of the names of the epic heroes. All outstanding figures, important for the narrative of the epic, are represented by a more diverse system of names, emphasizing different aspects of the character.

The names of the epic gods, with exception of the names of the hero-god, i. e. Kṛṣṇa (who is a god and a hero at the same time) do not include patronymics, matronymics, other designations after the name of the ancestor or those pointing to ethnic origin or connection. It is quite natural for the "unborn" gods. On the other hand, the lists of names of the epic gods include individual names-epithets, characterizing their appearance, personal attributes and demon-combating deeds. "Biographies" of gods, reduced to the symbol (sign)-names and encoded in the name system, in contrast to the heroic images proper, are usually developed beyond the bounds of the Mahābhārata.

И.Т. Зограф

Части речи в среднекитайском языке (по памятникам средневекового *байхуа*)

Как известно, специфика китайского языка как изолирующего заключается в том, что в нем слово вне конструкции не имеет выраженного грамматического значения и, следовательно, не представляет собой объект изучения морфологии. Грамматическим функциям словоформ здесь соответствуют грамматические функции словесных позиций и словесных конструкций, а потому грамматические разряды слов (части речи) можно выделить, пользуясь только синтаксическими (позиционными) критериями — синтаксическими функциями слова и его связями в предложении.

Вот что по этому поводу пишет С.Е. Яхонтов[1]: «Некоторые авторы считают возможным и в китайском языке разграничивать части речи по морфологическим признакам, но они обычно обосновывают свои выводы отдельными специально подобранными примерами и к тому же исходят из очень широкого понимания морфологии. В действительности далеко не все китайские слова (вероятно, даже не большинство их) обладают морфологическими признаками. Так или иначе, никто еще не пытался классифицировать по морфологическим признакам более или менее значительный лексический материал, в то время как классификация китайской лексики по чисто синтаксическим признакам уже успешно проделана»[2].

Выделенные с помощью такой методики классы слов (части речи) для различных периодов истории китайского языка при этом необязательно будут одинаковыми по причине различного характера материала, как, собственно, не могут быть абсолютно идентичными и конкретные синтаксические критерии, по которым они выделяются. Что касается «морфологических» элементов в языке того или иного периода, то они независимо от количества (их, конечно, в среднекитайском языке значительно больше, чем в древнекитайском) в любом случае не могут служить критерием классификации слов по частям речи, поскольку такие элементы выражают только несинтаксические категории, например число существительного, время и вид глагола и т.п.

Так, для древнекитайского языка знаменательные слова (т.е. не считая служебных слов и местоимений) С.Е. Яхонтов распределяет следующим образом: существительное, переходный глагол, непереходный глагол, прилагательное, числительное, «послелог», наречие. Переходный глагол, непереходный глагол, прилагательное и числительное объединяются в категорию предикатива, «послелог» занимает промежуточное положение между существительным и предикативом[3].

---

[1] *Яхонтов С.Е.* Части речи в древнекитайском языке // Вестник Ленинградского университета. Серия истории, языка и литературы. Вып. 3. № 14. Л., 1960. С. 113, примеч. 3.

[2] С.Е. Яхонтов имеет в виду работу: 陸志韋。北京話單音詞詞彙 (*Лу Чжи-вэй.* Словарь односложных слов пекинского диалекта). Пекин, 1956.

[3] *Яхонтов С.Е.* Части речи. С. 123.

© И.Т. Зограф, 2006

В языке III–V вв. (как и в древнекитайском языке) И.С. Гуревич[4] делит на шесть групп только знаменательные слова: обозначающие действия; обозначающие качества; обозначающие предмет в широком смысле; обозначающие характеристику действия или качества; «послелоги»; обозначающие число.

В современном китайском языке А.А. Драгунов[5] различает следующие лексико-грамматические[6] категории (кроме знаменательных слов он включает и слова-заместители): существительное (категория предметности), глагол (категория действия), прилагательное (категория качества), числительное (категория числа), наречие, слова-заместители.

Для среднекитайского языка[7] на основании а) позиционно-синтаксических признаков и б) сочетаемости с теми или иными служебными словами нам удалось вывести следующую картину[8].

1. Класс имен существительных или субстантивов — слова с предметным или субстанциональным значением, занимающие в предложении следующие позиции:

а) подлежащего (первая позиция при отсутствии наречий, открывающих предложение) (教授分付了渾家 *Цзяошоу фэньфуляо хуньцзя* «Учитель предупредил жену» [Цзин, 36]; 丈夫賣我 *Чжанфу май во* «Муж продал меня» [Цзин, 82]; 小夫人也在我家裏, 數珠也在我家裏 *Сяофужэнь е цзай во цзя-ли, шучжу е цзай во цзя-ли* «И жена [его] находится в моем доме, и четки находятся в моем доме» [Цзин, 54])[9];

б) прямого дополнения (конечная позиция после глагола или позиция перед глаголом, когда оно сочетается со служебными словами 把 *ба* или 將 *цзян* в предложной функции), косвенного дополнения (в предглагольной и послеглагольной позициях

---

[4] *Гуревич И.С.* Опыт выделения классов слов в китайском языке III–V вв. с помощью синтаксического критерия (на материале сутры *Бай юй цзин*) // ПП и ПИКНВ. X (автоаннотации и краткие сообщения). М., 1974. С. 123–127.

[5] *Драгунов А.А.* Исследования по грамматике современного китайского языка. Т. 1. Части речи. М.–Л., 1952.

[6] А.А. Драгунов говорит о лексико-грамматических, а не просто о грамматических категориях, поскольку, как он пишет, основное, что в китайском языке определяет синтаксические функции слова и его различные синтаксические связи, — это значение слова (см.: *Драгунов А.А.* Исследования по грамматике. С. 9, примеч. 1).

[7] Под «среднекитайским языком» понимается язык *байхуа* эпох Сун, Юань и начала Мин (X–XV вв). Язык эпохи Тан, который безусловно ближе к среднекитайскому, нежели к древнекитайскому, мы предпочитаем рассматривать либо как переходный от древнекитайского к среднекитайскому, либо как раннее состояние среднекитайского. Среднекитайский язык именуется также «разговорным языком эпохи Сун и Юань». Это определение не следует, однако, понимать в стилистическом смысле. Как разговорный он принимается в противовес классическому письменному языку (*вэньяню*). Фактически же речь идет о письменно зафиксированном новом литературном языке *байхуа*, и задача разграничения в нем разговорного и письменного стилей нами не ставится. Следует еще сказать, что параллельное существование *вэньяня* и *байхуа* приводит к неизбежно вытекающей из этой ситуации межъязыковой интерференции — оба языка взаимодействовали между собой и оказывали влияние друг на друга. Что касается *байхуа*, то практически отсутствуют тексты, абсолютно свободные от заимствований из *вэньяня*; правда, в этих текстах грамматические формы и конструкции *вэньяня* имеют ограниченное употребление, они легко вычленяются и в грамматической системе языка не играют определяющей роли.

[8] В отличие от прежних классификаций, выполненных на материале других периодов истории китайского языка, в которых по разным причинам опускаются служебные слова, предлагаемая классификация учитывает весь лексический состав языка, включая и служебную, и полуслужебную лексику.

[9] Ввиду ограниченности объема статьи в дальнейшем мы приводим примеры не ко всем положениям, высказываемым в статье (примеры, равно как и более подробные сведения, касающиеся отдельных обсуждаемых здесь вопросов, можно найти в наших ранее опубликованных работах, которые указываются в соответствующих ссылках). Приводимые в статье примеры все адресные, т.е. взяты из текстов; сокращенные обозначения использованных текстов и их выходные данные приводятся в конце статьи. Характеристику текстов, представляющих среднекитайский язык, см. в нашей книге: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979. С. 3–24.

с предлогами; см. ниже) (起身開了門 *Цишэнь кайляо мэнь* «Она встала и открыла дверь» [Цзин, 78]; 守得天黑, 閉了門 *Шоудэ тянь хэй, биляо мэнь* «Она терпела, пока не наступила темнота, [потом] закрыла дверь» [Цзин, 77]; 把門鎖了 *Ба мэнь соляо* «Она замкнула дверь» [Шуй А, 242]; 妾將門兒推開看 *Це цзян мэньэр туйкай кань* «Открою-ка я дверь и посмотрю» [Си, 168]);

в) именной части связочного сказуемого или дополнительного члена[10] (после глагольных связок) (*именная связка*: 我是碾玉作 *Во ши няньюйцзо* «Я — камнерез» [Цзин, 7]; 小人是村裏人 *Сяожэнь ши цунь-ли жэнь* «Я — деревенский житель» [Цзин, 81]; *глагольные связки*: 卻做了干連人 *Цюэ цзоляо ганьляньжэнь* «А я стал соучастником» [Цзин, 83]; 娶了陳氏爲妾 *Цюйляо Чэнь ши вэй це* «Он взял [еще другую] жену из рода Чэнь» [Цзин, 84]);

г) определения — перед другим существительным (без оформления или с показателем определения 的 *ды*) (習爺的生意 *Си е-ды шэнъи* «Вспомни ремесло отца» [Цзин, 50]; 開了一個雜貨店 *Кайляо игэ цзахо дянь* «Он открыл лавку мелочей» [Цзин, 89]).

Слова этого класса не соединяются непосредственно с наречиями типа 不 *бу* «не», 也 *е* «также», но сочетаются с предлогами, послелогами и так называемыми классификаторами (см. ниже).

Морфологическим признаком существительного является способность быть оформленным с помощью суффиксов 子 *цзы*, 頭 *тоу*, 兒 *эр*; в философских произведениях этого времени (в первую очередь в сунских конфуцианских *юйлу*, а также в танских буддийских *юйлу* и в некоторых из дуньхуанских текстов) — еще и с помощью суффикса 處 *чу*. Одно и то же существительное допускает оформление различными суффиксами.

Суффикс 子 *цзы*: 漢子 *ханьцзы* «мужчина», 貧子 *пиньцзы* «бедняк», 妻子 *ицзы* «жена», 笠子 *лицзы* «соломенная шляпа», 盒子 *хэцзы* «коробочка» и т.д.

Суффикс 頭 *тоу*: 指頭 *чжитоу* «палец», 勢頭 *шитоу* «положение», «ситуация», 席頭 *ситоу* «циновка», 骨頭 *гутоу* «кость», 念頭 *няньтоу* «мысль» и т.д.

Суффикс 兒 *эр*: 孩兒 *хайэр* «ребенок», «сын», 月兒 *юээр* «луна», 老兒 *лаоэр* «старик», 栲栳兒 *каокаоэр* «ивовая корзина», 盒兒 *хээр* «коробочка» и т.д.

Суффикс 處 *чу*: 好處 *хаочу* «достоинство», «удача», 耍處 *шуачу* «шутки», 難處 *наньчу* «трудности», 疑處 *ичу* «сомнения», 靈處 *линчу* «духовная способность», «духовные силы» и т.д.

Ряд существительных (одушевленных) имеют в качестве второй части морфему, выполняющую роль словообразовательного суффикса, — 人 *жэнь*, 夫 *фу*, 士 *ши* или 家 *цзя*.

Суффикс 人 *жэнь*: 客人 *кэжэнь* «гость», «купец», 公人 *гунжэнь* «чиновник», 婦人 *фужэнь* «женщина», 老人 *лаожэнь* «старик», 商人 *шанжэнь* «купец», 主人 *чжужэнь* «хозяин» и т.д.

Суффикс 夫 *фу*: 貪夫 *таньфу* «алчный человек», 轎夫 *цзяофу* «носильщик паланкина», 丈夫 *чжанфу* «муж», 耕夫 *гэнфу* «пахарь», 貧夫 *пиньфу* «бедняк» и т.д.

Суффикс 士 *ши*: 上士 *шанши* «мудрец», 乞士 *циши* «нищий», 兵士 *бинши* «солдат», 博士 *боши* «знаток», 貧士 *пиньши* «бедняк» и т.д.

Суффикс 家 *цзя*: 佛家 *фоцзя* «буддист», 人家 *жэньцзя* «люди», «человек», 誅家 *чжуцзя* «казненный», 君家 *цзюньцзя* «муж» и т.д.

Встречаются и другие, более редкие, словообразовательные суффиксы, на которых мы не будем останавливаться.

В дуньхуанских и некоторых более поздних текстах, кроме того, перед терминами родства употребляется префикс 阿 *а*: 阿娘 *анян* «мать», 阿舅 *ацзю* «дядя [по мате-

[10] См. примеч. 24.

ри]», 阿公 *агун* «папаша», 阿孃 *анян* «мать», 阿孩兒 *ахайэр* «ребенок», 阿耶 *ае* «отец», «батюшка», 阿姨 *аи* «тетка», «тетушка», 阿婆 *апо* «свекровь», «матушка», 阿哥 *агэ* «братец», 阿爹 *аде* «отец», 阿叔 *ашу* «дядя [по отцу]», «дядюшка», 阿兄 *асюн* «[старший] брат», «братец», 阿嫂 *асао* «жена старшего брата» и др.

Перед терминами родства (включая названия некоторых уважаемых лиц) употребляется также вежливый префикс 老 *лао* (иногда он имеет иронический или фамильярный оттенок): 老叔 *лаошу* «дядя», 老母 *лаому* «мать», 老爹 *лаоде* «папаша», 老伯 *лаобо* «дядюшка», 老媳 *лаоси* (老媳婦 *лаосифу*) «мамаша», 老婆 *лаопо* «жена», 老師 *лаоши* «Учитель», «Наставник», 老爺 *лаое* «господин», «барин», 老兄 *лаосюн* «Вы», 老頭子 *лаотоуцзы* «старикашка» и др.

2. Класс глаголов составляют слова, означающие действие или состояние и несущие в предложении функцию самостоятельного сказуемого; в этой основной своей функции они занимают позицию непосредственно за первым существительным (для непереходных глаголов она оказывается конечной) (張主管開了店門 *Чжан чжугуань кайляо дянь мэнь* «Приказчик Чжан открыл лавку» [Цзин, 48]; 周通見了和尚 *Чжоу Тун цзяньляо хэшан* «Чжоу Тун увидел монаха» [Шуй А, 70]; 李主管到了 *Ли чжугуань даоляо* «Приказчик Ли пришел» [Цзин, 48]; 這漢慌了 *Чжэ хань хуанляо* «Этот парень всполошился» [Цзин, 15]).

Они могут также следовать за находящимся после существительного полузнаменательным (глаголы с пассивным значением) или служебным (показатели каузативной конструкции) глаголом (其頸被傷 *Ци цзин бэй шан* «Он был ранен в шею» [Ши, 4, 44]; 他的度牒也被追了 *Тады дуде е бэй чжуйляо* «У него отобрали даже монашеское свидетельство» [Цзин, 24]; 如今皇帝教死呵... *Жуцзинь хуанди цзяо сы а...* «Теперь, если ты, царь прикажешь убить [меня]...» [Ши, 4, 51]; 成吉思教打他山寨 *Чэнцзисы цзяо да та шаньчжай* «Чингис велел разбить их укрепление» [Ши, 5, 21]).

Формальным признаком глаголов является их способность принимать справа постпозитивные видо-временные показатели и счетные слова, а слева — наречия (включая и отрицания) и препозитивные показатели вида и времени; см. ниже.

Кроме того, слова этого класса могут выступать в функции определения к имени — перед любым существительным при обязательном оформлении постпозитивным показателем определения 的 *ды* (看的人漸漸立滿 *Кань-ды жэнь цзяньцзянь ли мань* «Понемногу [вокруг них] собралась толпа зевак (букв.: смотрящие люди)» [Цзин, 83]; 日裏吃的酒都變做冷汗出來 *Жи-ли чи-ды цзю ду бянь цзо лэн хань чулай* «[От страха] все выпитое ими за день вино вышло из них холодным потом» [Цзин, 39]; 你卻賣的絲恰好也是十五貫錢 *Ни цюэ май-ды сы цяхао е ши ши у гуань цянь* «И ты как раз за проданный шелк получил пятнадцать связок монет» [Цзин, 86]; 那喝的人大踏步趕將來 *На хэ-ды жэнь датабу ганьцзянлай* «Тот человек, который кричал, мигом догнал [его]» [Цзин, 51]).

Глагол субстантивируется либо посредством постпозитивного 的 *ды* (функционирует как подлежащее), либо посредством препозитивного 個 *гэ* (функционирует как дополнение) (喜歡的做一處 *Сихуань-ды цзо и чу* «Любящие стали жить вместе» [Цзин, 12]; 所以做官的切不可率意斷獄 *Сои цзогуань-ды це бу кэ шуайи дуаньюй* «Поэтому чиновник и не должен произвольно выносить приговор» [Цзин, 87]; 好歹追他轉來問個明白 *Хао-дай чжуй та чжуань лай, вэнь гэ минбай* «В любом случае найдут и вернут ее, чтобы внести ясность» [Цзин, 81]; 既有了主顧，可同到他爹娘家中，也討得個分曉 *Цзи юляо чжугу, кэ тун дао та денян цзя-чжун, е таодэ гэ фэньсяо* «Коль скоро появился покупатель, пусть он вместе [с ним] явится в дом ее родителей, чтобы [там] добиться ясности» [Цзин, 80]; 正在那裏沒個解救... *Чжэн цзай нали мэй гэ цзецзю...* «И как раз, когда у нее не было [никакой] помощи...» [Шуй А, 243]).

Сюда же мы относим на правах полузнаменательных глаголов глаголы с пассивным значением — 被 *бэй*, 遭 *цзао*, 蒙 *мэн*, 得 *дэ* и 吃 *чи*. Они образуют два типа конструкций — с подлежащим перед пассивным глаголом (основной тип пассивной конструкции) и без подлежащего[11]. В конструкции без подлежащего мы различаем две ее разновидности:

1) в предложении есть название объекта действия основного глагола (сказуемого зависимого предложения), но оно выступает как дополнение (если поставить его перед пассивным глаголом, получится обычная пассивная конструкция);

2) в предложении нет и не должно быть названия объекта (оно не преобразуется в обычную пассивную конструкцию указанным выше образом).

Но и в случае с подлежащим, и в случае без подлежащего после пассивного глагола следует полное зависимое предложение (*конструкция с подлежащим*: 你得誰人救了你回來 *Ни дэ шуйжэнь цзюляо ни хуэйлай?* «Кто спас тебя, что ты смогла вернуться обратно?» [Шуй А, 378]; 這廝... 被我們拿了這廝 *Чжэ сы... бэй вомэнь наляо чжэ сы* «Мы схватили этого негодяя» [Шуй А, 156]; *конструкция без подлежащего*: 若得哥哥帶挈奴家同走一程，可知是好 *Жо дэ гэгэ дайце нуцзя тун цзоу и чэн, кэчжи ши хао* «Если бы, к счастью [для меня], случилось так, что ты, братец, взял бы меня с собой, чтобы мы могли вместе пройти часть пути, было бы, конечно, хорошо» [Цзин, 82]; 遭風打翻了船 *Цзао фэн дафаньляо чуань* «К несчастью, случилось так, что ветром перевернуло лодку» [Шуй А, 134]; 只是一時間不小心被他走了 *Чжиши иши-цзянь бу сяосинь, бэй та цзоуляо* «Только мгновение я был неосторожен, и, к несчастью, случилось так, что он убежал» [Шуй А, 605]; 若喫他贏得我這條棒時，我便拜他爲師! *Жо чи та индэ во чжэтао бан ши, во бянь бай та вэй ши!* «Если случится так, что он выиграет у меня это состязание на палках, я буду считать тогда его своим учителем!» [Шуй А, 19]; 被他每得知 *Бэй тамэй дэчжи* «Случилось так, что они узнали [об этом]» [Ши, 4, 44]).

3. Класс прилагательных включает слова со значением качества, способные выполнять две функции:

а) бессвязочного сказуемого (в этом случае оно стоит после существительного) (這面熟 *Чжэ мянь шу* «Это лицо [мне] знакомо» [Цзин, 51]; 氣苦了 *Ци куляо* «Настроение ухудшилось» [Шуй А, 233]; 行不上一二里，早是腳疼走不動 *Синбушан и эр ли, цзаоши цзяо тэн цзоубудун* «Не прошла она и одного-двух ли, как уже [у нее] заболели ноги, и [она] не могла идти» [Цзин, 81]; 他年小 *Та нянь сяо* «Она [слишком] молода» [Цзин, 45]);

б) неоформленного определения к существительному (в этом случае оно стоит перед существительным) (漸漸大房改換小房 *Цзяньцзянь да фан гайхуань сяо фан* «Он постепенно сменил большой дом на маленький» [Цзин, 75]; 恁般一個好人未能大用 *Жэньбань игэ хао жэнь вэй нэн да юн* «Такой хороший человек, а не смог получить большую должность» [Цзин, 58]).

Слова этого класса могут также выполнять функции определения к глаголу-сказуемому — препозитивного и постпозитивного; в последнем случае глагол обычно оформлен показателем результативного вида 得 *дэ*; при наличии у глагола дополнения прилагательное отодвигается от глагола и стоит после дополнения. Перед прилагательным, находящимся в постпозиции к глаголу (которое может быть и двусложным), употребляется наречие степени, а также местопредикатив (好做一個摩侯羅兒 *Хао цзо игэ мохоулоэр* «Хорошо сделать из него [статуэтку] махакала» [Цзин, 5]; 卻是走得遠了 *Цюэши цзоудэ юань ляо* «[Теперь] они ушли далеко [от столицы]»

[11] О переводах пассивных глаголов в конструкции с подлежащим, а также без подлежащего см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 252, 260.

[Цзин, 7]; 學生子都來得早 *Сюэшэнцзы ду лайдэ цзао* «Учащиеся пришли рано» [Цзин, 36]; 我兩口卻在這裏住得好 *Во лян коу цюэ цзай чжэли чжудэ хао* «Мы вдвоем живем здесь хорошо» [Цзин, 11]; 二來怪他開得門遲了 *Эр лай гуай та кайдэ мэнь чи ляо* «И во-вторых, [господин Лю] был зол на жену за то, что она открыла дверь поздно» [Цзин, 78]; 你那三河源頭守得好看 *Ни на сань хэ юаньтоу шоудэ хао чжо* «Истоки тех трех рек вы как следует (хорошо) охраняйте» [Ши, 6, 38]; 奉承得他好 *Фэнчэндэ та хао* «[Цуй Нин] обходился с ним хорошо» [Цзин, 11]; 這廝來得最好! *Чжэ сы лайдэ цзуй хао!* «В самое хорошее [время] пришел этот парень!» [Шуй А, 236]; 那郭排軍來得恁地慌忙 *На Го пайцзюнь лайдэ жэньди хуанман* «Стражник Го пришел такой растерянный» [Цзин, 14]).

Функционально смыкаясь с глаголами, прилагательные способны принимать глагольный показатель 了 *ляо*, который в данном случае передает начало состояния, а также препозитивные морфемы (различные наречия, в том числе и отрицания) (我腳疼了 *Во цзяо тэнляо* «У меня заболели ноги» [Цзин, 6]; 今日晚了 *Цзиньжи ваньляо* «Сегодня уже поздно» [Цзин, 76]; 此事日久自明 *Цы ши жи цзю цзы мин* «Это дело со временем само собой прояснится» [Цзин, 23]; 心未老 *Синь вэй лао* «Душой я еще не стар» [Цзин, 43]).

Прилагательные имеют форму сравнительной степени с постпозитивной морфемой些 *се* (些個 *сегэ*, 些兒 *сеэр*) (月兒你早些出來麼 *Юээр, ни цзао се чулай ма* «Луна, выходи поскорее» [Си, 91]; 梅香您姐姐較好些麼 *Мэй-сян нинь цзецзе цзяо хао се ма?* «Мэй-сян, не стало ли лучше твоей сестрице?» [Юань 374]; 你們且歇了, 等涼些走 *Нимэнь це селяо, дэн лян се цзоу* «Вы отдохните, а когда станет прохладнее, пойдете» [Шуй А, 178]; 兄弟放手快些個 *Сюнди, фаншоу куай сегэ* «Брат, поворачивайся быстрее» [Шуй А, 733]; 哥哥, 早些兒回來 *Гэгэ, цзао сеэр хуэй лай* «Возвращайся быстрее, брат» [Юань, 236]).

Они имеют форму удвоения, но она совершенно иного характера, чем «удвоение» глагола[12]. Удвоенное прилагательное (без оформления или с показателем определения 的/地 *ды/ди*) выступает как определение (образа действия) к глаголу-сказуемому. Удвоенное прилагательное выражает интенсивность качества (你等他好好認咱 *Ни дэн та хаохао жэнь цза* «Подожди, пока он хорошенько рассмотрит тебя» [Юань, 164]; 教他放心慢慢地將息 *Цзяо та фансинь маньманьди цзянси* «Пусть она успокоится и постепенно отдохнет» [Шуй А, 18]; 我慢慢央人與你爹娘說通 *Во маньмань ян жэнь юй ни де нян шо тун* «Я, не спеша, попрошу кого-нибудь сообщить твоим родителям» [Цзин, 78]; 聽你孩兒慢慢的說— 遍咱 *Тин ни хайэр маньманьды шо и-бянь цза* «Послушай, я не торопясь расскажу тебе все» [Юань, 37]; 老員外與大娘子急急收拾起身 *Лао юаньвай юй данянцзы цзицзи шоуши цишэнь* «Старый господин и его дочь стали поспешно собираться в дорогу» [Цзин, 81]).

Удвоенное прилагательное, как правило, находится перед глаголом-сказуемым, хотя оно не исключено и в начале предложения, и после глагола, оформленного показа-

[12] Форма удвоения глагола в среднекитайском языке представляет собой сочетание глагола со счетным словом, образованным от этого глагола; такое счетное слово отличается от обычных счетных слов только своим глагольным происхождением; как и при других счетных словах, дополнение, выраженное местоимением, может находиться между основным глагольным корнем и счетным словом; дополнение, выраженное существительным, по-видимому, еще не имеет строго фиксированного места — неодушевленное существительное обычно стоит после счетного слова, одушевленное может стоять и перед счетным словом, и после него (подробнее о счетных словах к глаголу в среднекитайском языке см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 179–189). Но, как отмечает С.Е. Яхонтов (см.: *Яхонтов С.Е.* Категория глагола в китайском языке. Л., 1957. С. 104), в дальнейшем оно потеряло и грамматические признаки счетного слова, и счетную функцию; оно теснее слилось с глаголом, так что между ним и глаголом сейчас нельзя вставить никакое знаменательное слово; бывшее сочетание глагола и счетного слова превратилось в аналитическую глагольную форму, образующуюся удвоением глагольной основы и выражающую непродолжительность действия.

телем результативного вида 得 *дэ* (означает результат действия этого глагола) (漸漸大房改換小房 *Цзяньцзянь да фан гайхуань сяо фан* «Он постепенно сменил большой дом на маленький» [Цзин, 75]; 我將被兒熏得香香的, 睡些兒 *Во цзян бэйэр сюньдэ сянсянды, шуй сеэр* «Я надушу тебе одеяло — оно будет ароматным, поспи немного» [Си, 50]).

После прилагательного, выступающего в функции сказуемого, может находиться существительное, обозначающее неотчуждаемую принадлежность (通紅了臉 *Тун хунляо лянь* «У него совсем покраснело лицо» [Цзин, 74]).

4. Класс числительных — это слова, с помощью которых осуществляется счет предметов и действий, а также устанавливается их порядок. С количественными числительными употребляются так называемые классификаторы к имени и счетные слова к глаголу. Числительное в сочетании с существительным функционирует как самостоятельное сказуемое (娘如今六十已上年紀 *Нян жуцзинь лю ши и-шан няньцзи* «Мне теперь шестьдесят с лишним лет» [Цзин, 49]; 年七十八了 *Нянь ци ши ба ляо* «Мне уже семьдесят восемь лет» [Цзин, 66]; 這員外年已六十 *Чжэ юаньвай нянь и лю ши* «Этому господину уже шестьдесят» [Цзин, 46]).

5. Класс наречий — слова, обозначающие способ действия, время и место. Наречия выполняют в предложении лишь одну функцию — функцию обстоятельства и могут быть определением либо к предложению в целом (занимают место в начале предложения или между подлежащим и сказуемым), либо к сказуемому (занимают всегда позицию между подлежащим и сказуемым).

В среднекитайском языке три морфемы могли оформлять обстоятельство: а) морфема 地 *ди*, стоящая прежде всего после односложных наречий, хотя это оформление и необязательно (например, 特地 *тэди* «специально», 暗地 *аньди* «потихоньку»); она употребляется также после удвоенного прилагательного в функции приглагольного определения (см. выше) и после местопредикативов; б) морфема 家 *цзя* (может записываться иероглифом 間 *цзянь*), отмечаемая чаще всего в выражениях 每日家 *мэй жицзя* «ежедневно», «изо дня в день» и 每年家 *мэй няньцзя* «ежегодно», «из года в год»; в) морфема 間 *цзянь* (букв. «в промежутке»), употребляющаяся обычно после наречий времени (日間 *жицзянь* «днем», 晚間 *ваньцзянь* «вечером», 早間 *цзаоцзянь* «рано утром», 尋常間 *сюньчанцзянь* «обычно», 頃刻間 *цинкэцзянь* «в одно мгновение» и т.д.).

Как определение к предложению в целом помимо собственно наречий (типа — 定 *идин* «определенно») выступают наречные существительные (например, 上面 *шанмянь* «наверху») и обычные существительные с послелогом, но без предлога (например, 家間 *цзяцзянь* «дома»), хотя рассмотрение их здесь не бесспорно.

Наречия, относящиеся непосредственно к сказуемому и функционирующие как определение к нему, в свою очередь, можно разделить на две группы.

1) Наречия степени (甚 *шэнь* «очень», 頗 *по* «очень», 大 *да* «очень», 好 *хао* (好生 *хаошэн*) «очень», 忒 *тэ* «слишком», 太 *тай* «слишком», 極 *цзи* «в высшей степени», 較 *цзяо* «более», «сравнительно», 最 *цзуй* «самый», «крайне», «в высшей степени»).

Наречия степени чаще стоят перед сказуемым-прилагательным (или перед сочетанием глагола 有 *ю* «иметь», «иметься» с существительным). Они могут находиться также перед связкой (обычно — 是 *ши*, но возможно и 爲 *вэй*); наречие с последующей связкой 是 *ши* может предшествовать и глаголу 有 *ю*. Наречия степени могут находиться также перед прилагательным — результативной частью глагола, оформленного показателем результативного вида 得 *дэ*. Наречия степени не исключены в среднекитайском языке и перед модальными, и перед обычными глаголами.

2) Наречия способа действия употребляются, как правило, перед глаголом-сказуемым (группой сказуемого):

自 *цзы* указывает, что в осуществлении данного действия участвует только лицо, обозначенное подлежащим, и действия этого лица независимы и никак не связаны с действиями остальных лиц, упоминаемых в предложении; этому слову нет точного эквивалента ни в русском, ни в современном китайском языке; его можно переводить словом «сам» или соответствующим личным местоимением при отсутствии подлежащего, но можно оставлять и без перевода[13];

別 *бе* «другой», «кроме того», «еще», «иначе» (в позиции перед глаголом) — своеобразное наречие, относящееся по смыслу чаще к дополнению, стоящему после сказуемого, но иногда может относиться и к самому сказуемому, сохраняя свое обычное значение; оно часто встречается перед глаголом 有 *ю* «иметь», «иметься» или 無 *у* «не иметь», «не иметься»; возможно и перед связкой 是 *ши*;

更 *гэн* в зависимости от того, относится ли оно по смыслу к самому сказуемому или к дополнению, следующему за сказуемым, имеет разные значения: когда оно относится к сказуемому, оно имеет либо значение «снова», «опять», «еще раз» (перед отрицанием «больше не»), как и в текстах эпохи Тан, либо значение «тем более», «еще более»; при сказуемом, выраженном прилагательным, прилагательное переводится сравнительной степенью; если же оно относится к дополнению, то оно, как и наречие 別 *бе*, означает «другой», «кроме того», «еще», «иначе»[14];

可 *кэ* употребляется в повелительном предложении; подлежащим может быть не только второе, но и первое лицо, как и вообще в среднекитайском языке в повелительном предложении с конечными модальными частицами; повелительные модальные частицы при этом возможны, но не обязательны; наречие 可 *кэ* употребляется также в вопросительном предложении, подчеркивая вопрос, выраженный с помощью вопросительных слов;

卻 *цюэ*, имеющее очень широкий круг значений — «еще», «кроме того», «кстати», «оказывается», «но», «а», — является чрезвычайно распространенным словом в среднекитайском языке; наречие 卻 *цюэ*, как и 可 *кэ*, возможно также в вопросительном предложении (в предложениях частного вопроса);

且 *це* встречается в повелительном предложении, имеющем характер уговора, а не категорического приказания; как и наречие 可 *кэ*, оно используется не только по отношению ко второму лицу, но и по отношению к первому; повелительные модальные частицы не обязательны, но возможны;

便 *бянь* помимо других значений, которые оно имеет в сложных предложениях разных типов, употребляется в значении «сразу», «сейчас же», «тут же» (в простом предложении); кроме того, оно может значить «как раз», «именно», «и» (в частности, перед связкой 是 *ши*); морфема 便 *бянь* встречается также в сочетании с 可 *кэ* — наречие 可便 *кэбянь* в одних случаях значит то же самое, что и отдельно 便 *бянь* (возможно, и наречие 可 *кэ* сохраняет свое значение), в других — как будто не имеет никакого значения и служит лишь организации стихотворного текста (в юаньских пьесах);

則 *цзэ* встречается в значении «только» наряду с 只 *чжи* (возможно, они представляют разные диалектные варианты); 則 *цзэ* имеет указанное значение и перед связкой 是 *ши*; и наречие 只 *чжи*, и наречие 則 *цзэ* могут, кроме того, иметь значение «вдруг»);

兀自 *уцзы* (故自, 古自, 骨自 — *гуцзы*) «еще», «все еще» распространено наряду с 還 *хай*, 尚 *шан*, 猶 *ю*; наречию 兀自 *уцзы* могут, в свою очередь, предшествовать наречия 猶 *ю* или 尚 *шан*, имеющие такое же значение — «еще», «все еще»;

[13] Подробнее о наречии 自 *цзы* и о возможных его переводах на русский язык см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 80, 83.

[14] Подробнее о наречиях 別 *бе* и 更 *гэн* см.: *Бяньвэнь* о воздаянии за милости (Рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 2. Грамматический очерк и словарь И.Т. Зограф. М., 1972. С. 69–72.

早 *цзао*, имеющее ряд других значений, встречается и в значении «уже» (также и со связкой 是 *ши*); помимо этого, сочетание 早是 *цзаоши*, а также и 早則 *цзаоцзэ* (которое тоже имеет и значение «уже») могут значить «к счастью», «хорошо, что», как современные 好在 *хаоцзай* или 幸是 *синши*;

是必 *шиби* употребляется в значении «обязательно», «непременно»; перед отрицанием — «ни в коем случае»;

須 *сюй* зафиксировано в двух значениях; они связаны между собой, но в переводе различаются: а) «должно», «следует», «нужно», б) «конечно», «несомненно», «ведь»;

險些兒 *сяньсеэр* (險些 *сяньсе*, 險 *сянь*) и 爭些兒 *чжэнсеэр* (爭些 *чжэнсе*) «чуть не», «едва не» употребляются аналогично современному выражению 差一 點兒 *чаидяр*;

наречия с общей первой морфемой 多 *до* — 多管 *догуань*, 多敢 *догань*, 多則 *доцзэ*, 多應 *доин*, 多是 *доши* — употребляются, в общем, в сходном значении, они переводятся как «вероятно», «может быть», «похоже, что», «скорее всего» и т.д.[15].

6. Модальные глаголы. Модальные глаголы имеют собственное знаменательное значение, но не выступают в роли самостоятельного сказуемого в полном предложении, т.е. они не функционируют без следующего за ними значащего глагола, кроме тех случаев, когда значащий глагол опускается, в результате чего получается неполная конструкция[16], или когда модальные глаголы самостоятельно (т.е. без значащего глагола) образуют неполную форму повторного вопроса.

Модальный глагол стоит непосредственно перед значащим (если нет слов, подчиненных глаголу и стоящих перед ним; таковыми являются, в частности, дополнения с предлогами, глагольные средства пространственной ориентации и др.); они имеют один субъект. Модальные глаголы передают отношение действующего лица к еще не совершенному действию (может, должен, хочет, согласен, смеет ли действующее лицо его совершить). Они не изменяются морфологически и не образуют никакие формы. Значащий глагол, как правило, утрачивает способность оформляться глагольными показателями; замена значащего глагола местоимением или каким-либо другим словом невозможна, за исключением местопредикативов.

Модальные глаголы — это в любом случае особый класс слов, у них нет функционального тождества ни с какими другими словами, т.е. их нельзя заменить в предложении словами какого-нибудь другого класса.

Примеры модальных глаголов: 敢 *ганъ* «сметь», 肯 *кэнь* «соглашаться», «хотеть», 要 *яо* «хотеть», «желать», 能 *нэн* «мочь», «уметь», 欲 *юй* «хотеть», «желать», «стремиться» и др. (只要嫁個讀書官人 *Чжи яо цзя гэ душу гуаньжэнь* «Я хочу выйти замуж только за образованного человека» [Цзин, 33]; 兩個那裏敢應他? *Лянгэ нали ганъ ин та?* «Разве они смели отвечать ей?» [Цзин, 39]; 你寺中有何人能作 得好詩? *Ни сы-чжун ю хэжэнь нэн цзодэ хао ши?* «Кто у тебя в монастыре может хорошо писать стихи?» [Цзин, 18]; 吳教授要起身 *У цзяошоу яо цишэнь* «Учитель У хотел встать»

[15] В среднекитайском языке существует целый ряд широко распространенных наречий, из которых одни вообще не сохранились в современном языке, у других ныне существенно изменился характер их употребления. Мы здесь приводим, естественно, не все такие наречия. Наречий же, свойственных и среднекитайскому, и современному языку, мы не касаемся. Примеры упомянутых наречий см.: *Зограф И.Т.* Наречия в среднекитайском языке // ПП и ПИКНВ. XV. Ч. 1 (2). М., 1981. С. 56–60.

[16] Случай неполной конструкции, например, приводит С.Е. Яхонтов, чтобы проиллюстрировать отличие модального глагола от определения к глаголу. Как отмечает С.Е. Яхонтов, формально модальные глаголы отличаются от определения к глаголу тем, что к ним может быть поставлен вопрос, и в ответе на такой вопрос они употребляются как отдельное неполное предложение; например: *Та хуэй бу хуэй шо Чжунго хуа? — Хуэй.* «Умеет ли он говорить по-китайски?» — «Умеет». Вопрос в этом примере выражается повтором модального глагола с отрицанием *бу*. От определения к глаголу такая конструкция не образуется (см.: *Яхонтов С.Е.* Члены предложения в китайском языке // Ученые записки ЛГУ. Серия востоковедческих наук. Вып. 6. Л., 1958. С. 168–169).

[Цзин, 37]; 兒子欲去看燈 則個 *Эрцзы юй цюй кань дэн цзэгэ* «Я хочу пойти посмотреть [праздник] фонарей» [Цзин, 50]; 衆人 那裏肯聽他分說? *Чжун жэнь нали кэнь тин та фэньшо?* «Все присутствующие разве согласились бы выслушать его объяснения?» [Цзин, 84]; 僧家怎敢與王府爭得是 非 ? *Сэнцзя цзэнь гань ван фу чжэндэ ши фэй?* «Как смеет монах рассуждать перед князем о том, где правда, а где неправда?» [Цзин, 23]; 可常之罪, 僧輩不敢替他分辨? *Кэ-чан-чжи цзуй, сэнбэй бу гань ти та фэньбянь?* «Смеем ли мы ради Кэ-чана оправдывать его преступление?» [Цзин, 22]; 小人 怎敢! *Сяожэнь цзэнь гань!* «Разве посмел бы я!» [Шуй А, 15]; 未知乾娘 與小娘 子肯也不? *Вэй чжи ганьнян юй сяонянцзы кэнь е бу?* «Не знаю, вы (приемная мать) и девушка согласитесь (или нет)?» [Цзин, 34]; 教授卻是 要也不? *Цзяошоу цюэши яо е бу?* «А вы, учитель, хотите [взять ее в жены] (или нет)?» [Цзин, 33]; 卻是 要怎地? *Цюэши яо цзэньди?* «И что же [вы] собираетесь делать?» [Шуй А, 128]).

7. Слова-заместители. Всем перечисленным выше классам слов соответствуют слова-заместители, которые можно либо включать как подклассы в соответствующие классы, либо рассматривать их совокупно ввиду присущей им обобщающе-указательной функции. На практике они подразделяются на: местоимения (соответствуют существительным и некоторым наречиям) — личные, возвратные, вопросительные, неопределенные, указательные; местопредикативы (соответствуют глаголам и прилагательным) — вопросительные и невопросительные; заместители числительного — вопросительные и неопределенные[17].

Специфику китайского представляют местопредикативы, которые чрезвычайно разнообразны и широко употребительны в среднекитайском языке.

Местопредикативы замещают сказуемое, а также выступают как определение к глаголу-сказуемому. К ним принято относить и те слова-заместители, которые употребляются только как определение к сказуемому, но не могут функционировать как сказуемое. Невопросительные местопредикативы могут служить, кроме того, и определением к существительному. Соответственно, они имеют значения «в таком состоянии», «так» и «такой». Полный их список следующий: 恁 *жэнь*, 恁地 *жэньди* (恁的 *жэньды*), 恁般 *жэньбань*, 這等 *чжэдэн*, 這般 *чжэбань*, 這們 *чжэмэнь*, 如此 *жуцы* (последний заимствован из вэньяня, но употребляется здесь широко); местопредикативы 恁麼 *жэньма*, 這麼 *чжэма* и 這樣 *чжэян* представлены единичными примерами и не во всех текстах. Что касается функциональных возможностей отдельных местопредикативов, то, говоря о среднекитайском языке в целом (а не о конкретных текстах[18]), можно выделить следующие наиболее свойственные каждому из них функции: сказуемое и определение к сказуемому — 恁地 *жэньди* (恁的 *жэньды*), 如此 *жуцы*; определение к сказуемому — 恁 *жэнь*; определение к сказуемому и определение к существительному — 恁般 *жэньбань*, 這等 *чжэдэн*, 這般 *чжэбань*, 這們 *чжэмэнь*. Местопредикативы, выступающие как определение к существительному, допускают после себя суффикс 的 *ды* или числительное с классификатором (числительное — *и* «один» может опускаться), но это наблюдается редко.

Функционируя как сказуемое, местопредикативы (вопросительные и невопросительные) имеют только левое окружение, такое же, как у обычных предикативов, — им может предшествовать наречие, отрицание (обычное, например 不 *бу*, или запретительное), модальный глагол. Что касается правого окружения, то, в отличие от современного языка, никакими суффиксами, в том числе суффиксом состояния 着 *чжэ*,

[17] Здесь мы рассмотрим только местопредикативы; остальные слова-заместители подробно изложены в кн.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык.

[18] Как распределяются невопросительные и вопросительные местопредикативы и как функционируют они в каждом конкретном тексте см.: *Зограф Т.И.* Среднекитайский язык. С. 145–162.

местопредикативы не оформляются; после них могут стоять модальные частицы, например 了 *ляо* (亦常醒在這裏不恁地困 *И чан син цзай чжэли бу жэньди кунь* «И постоянно бодрствовать при таком состоянии сознания (букв.: здесь) не так трудно» [Чжу, 44, 3а]; 你兩個怎地喫得一 碗便恁醉了? *Ни лянгэ цзэньди чидэ и вань бянь жэнь цзуй ляо?* «Как это вы оба после чашки вина так опьянели?» [Шуй А, 421]; 夫人如何恁地? *Фужэнь жухэ жэньди?* «Почему госпожа в таком состоянии?» [Цзин, 52]; 再來, 休要恁地! *Цзай лай, сюяо жэньди!* «Впредь не следует так поступать!» [Шуй А, 272]; 我恁的晦氣! *Во жэньды хуэйци!* «Мне так не везет!» [Цзин, 83]; 我也自這般尋 思 *Во е цзы чжэбань сюньсы* «И я так думаю» [Шуй А, 248]; 恁般一 個好人未能大用 *Жэньбань игэ хао жэнь, вэй нэн да юн* «Такой хороший человек, а не смог получить большую должность» [Цзин, 58]; 原來皇帝恁般明白! *Юаньлай хуанди жэньбань минбай!* «Оказывается, император такой умный!» [Шуй Б, 1466]; 這等一個大去處不信没齋糧! *Чжэдэн игэ да цюйчу, бу синь мэй чжайлян!* «Не поверю, чтобы в таком большом монастыре не нашлось бы еды для монаха!» [Шуй А, 74]; 兄弟你怎麼這等? *Сюнди, ни цзэмма чжэдэн?* «Брат, ты почему так поступил?» [Юань, 319]; 把這們道路撇了 *Ба чжэмэнь даолу пеляо* «Он отказался от такого пути» [Цзин, 89]; 既如此, 你們少等 *Цзи жуцы, нимэнь шао дэн* «Если так, вы подождите немного» [Цзин, 14]; 那人見大娘子如此小心... *На жэнь цзянь данянцзы жуцы сяосинь...* «Видя, что госпожа так смиренна, этот человек...» [Цзин, 89]).

Вопросительные местопредикативы, имеющие значение «в каком состоянии?», «как?» — 怎 *цзэнь*, 怎地 *цзэньди* (怎的 *цзэньды*), 怎生 *цзэньшэн*, 怎麼 *цзэмма*, 如何 *жухэ* (последний заимствован из *вэньяня*, но, как и 如此 *жуцы*, употребляется широко), — либо замещают сказуемое (функция сказуемого наиболее свойственна 怎地 *цзэньди* / 怎的 *цзэньды*, 怎麼 *цзэмма* и 如何 *жухэ*), либо выступают как определение к глаголу-сказуемому. Вопросительные местопредикативы, выступая как определение к сказуемому, могут иметь значение «почему?». Современные вопросительные местопредикативы, оформленные суффиксом 樣 *ян*, попадаются лишь случайно (小人怎敢! *Сяожэнь цзэнь гань!* «Разве посмел бы я!» [Шуй А, 15]; 你這酒怎地賣? *Ни чжэ цзю цзэньди май?* «Как (в каком виде — подогретое или холодное) ты продаешь это вино?» [Цзин, 40]; 怎恁的說? *Цзэнь жэньды шо?* «Почему ты так говоришь?» [Цзин, 54]; 不把盞便怎的? *Бу ба чжань бянь цзэньды?* «А что будет, если я не возьму вино?» [Шуй А, 234]; 我平日怎麼看待他? *Во пинжи цзэмма каньдай та?* «Как я всегда заботился о нем?!» [Цзин, 22]; 兄弟, 你怎麼這等? *Сюнди, ни цзэмма чжэдэн?* «Брат, ты почему так поступил?» [Юань, 319]; 又怎麼? *Ю цзэмма?* «Что там опять?» [Си, 134]; 我罵你, 待怎的? *Во ма ни, дай цзэньды?* «Я буду ругать тебя, что [ты] сделаешь [мне]?» [Шуй А, 603]; 卻是要怎地? *Цюэши яо цзэньди?* «И что же [вы] собираетесь делать?» [Шуй А, 128]; 他來呵怎生? *Та лай а цзэньшэн?* «Что будет, когда она придет?» [Си, 135]; 這小妮子怎麼? *Чжэ сяоницзы цзэмма?* «Что случилось с этой девчонкой?» [Си, 175]; 心當如何? *Синь дан жухэ?* «Каково будет [состояние] сознания?» [Чжу, 44, 9а]; 崔待詔 你如今去建康府我卻如何? *Цуй дайчжао ни жуцзинь цюй Цзяньканфу, во цюэ жухэ?* «Мастер Цуй, ты теперь идешь в Цзяньканфу, а как же я?» [Цзин, 11]; 這等冤讎如何報? *Чжэдэн юаньчоу жухэ бао?* «Как отомстить за такую обиду?» [Ши, 3, 6]).

В функции определения к сказуемому выступают все вопросительные местопредикативы, при этом некоторые из них могут стоять и перед сказуемым (в обычном своем значении «как?», «почему?» и др.), и после него (в значении «зачем?»). В значении «зачем?» употребляются только те местопредикативы, которые возможны и как самостоятельное сказуемое, поскольку по существу это одна и та же функция (你還想他怎麼? *Ни хай сян та цзэмма?* «Зачем ты все-таки думаешь о нем?» [Цзин, 101]; 去管這閒事怎地? *Цюй гуань чжэ сянь ши цзэньди?* «Зачем ему вмешиваться в чужие

дела?» [Цзин, 11]; 揪住洒家怎地? *Цзючжу сацзя цзэньди?* «Зачем ты схватил меня?» [Шуй А, 138]; 姐姐, 喚紅娘 怎麼? *Цзецзе, хуань Хун-нян цзэмма?* «Сестрица, ты зачем звала Хун-нян?» [Си, 132]; 你來怎麼? *Ни лай цзэмма?* «Ты зачем пришел?» [Юань, 237]; 你嫁他怎的? *Ни цзя та цзэньды?* «Зачем ты вышла за него замуж?» [Юань, 205]).

8. Служебные и полуслужебные слова. Сюда включаются два разряда слов.

Первый составляют настоящие служебные слова, лишенные лексического значения и выполняющие в предложении чисто грамматические функции. Сюда входят:

а) связанные с именем предлоги, послелоги, классификаторы и именная связка 是 *ши*;

б) связанные с глаголом видо-временные показатели, счетные слова и показатели побудительной (каузативной) конструкции;

в) общесинтаксические — союзы и конечные модальные частицы.

Здесь мы рассмотрим именную связку 是 *ши*, видо-временные показатели глагола и союзы[19].

Именная связка 是 *ши*, как уже говорилось выше, не имеет конкретного лексического значения; она употребляется, как известно, в следующих случаях: а) подлежащее и сказуемое обозначают одно и то же лицо или один и тот же предмет, б) лицо или предмет, обозначенный подлежащим, принадлежит к определенному классу или категории.

Особый случай связочного сказуемого представляет конструкция, где именная часть выражена целым предложением и имеет разъяснительное значение. В отличие от русского языка, связка в китайском может присоединяться и к глагольному сказуемому, образуя предикативно-именной тип сказуемого; она выражает самые разные модальные оттенки, в частности уверенность в справедливости какого-нибудь утверждения (崔寧是個單身 *Цуй Нин ши гэ дань шэнь* «Цуй Нин был одинокий человек» [Цзин, 6]; 我是碾玉作 *Во ши няньюйцзо* «Я — камнерез» [Цзин, 7]; 我便是小夫人 *Во бянь ши сяофужэнь* «Я ведь жена [господина Чжана]» [Цзин, 51]; — 個是你的丈夫 *Игэ ши ниды чжанфу* «Один [из них] — твой муж» [Цзин, 90]; 這是你兩日因獨 自在家, 勾搭上 了人 *Чжэ ши ни лян жи инь дуцзы цзай цзя, гоудашанляо жэнь* «Все это случилось потому, что ты была два дня одна дома и спуталась с каким-то человеком» [Цзин, 84]; 老漢卻是看你們不過 *Лаохань цюэ ши кань нимэнь буго* «Я действительно не могу глядеть на вас [равнодушно]» [Цзин, 76]).

Происхождением китайской связки 是 *ши* (от местоимения 是 *ши* «это») объясняется ее употребление в ряде случаев, где она также имеет разъяснительное значение[20]. Рассмотрим в качестве примера один случай, а именно когда она начинает собой придаточное дополнительное предложение. Это возможно при глаголах мысли, речи, чувства, которые могут управлять и без связки 是 *ши* как придаточным дополнительным предложением, так и отдельным словом (существительным или местоимением). Если придаточное дополнительное предложение нужно специально выделить, то перед ним ставится связка 是 *ши*, которая в этом случае не является обязательной и имеет модальное (разъяснительное) значение. Предложение с 是 *ши* разъясняет то, о чем говорилось в предыдущем контексте. Если 是 *ши* вводит не целое придаточное предложение, а одно слово с его определениями, связка тоже имеет под-

[19] Об остальных служебных словах см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык; специально классификаторам посвящена статья: *Зограф И.Т.* Счет предметов в среднекитайском языке // ПП и ПИКНВ. XIII. М., 1977. С. 161–169.

[20] Подробнее об этом см.: *Зограф И.Т.* О связочных и несвязочных функциях служебных слов *ши* и *вэй* в китайском языке // Ученые записки ЛГУ. Серия востоковедческих наук. Вып. 6. Л., 1958. С. 198–210.

черкивающее, разъяснительное значение, но разъясняется не весь контекст, а один какой-то предмет или лицо, о котором раньше только упоминалось (崔寧認得是秀秀養娘 *Цуй Нин жэньдэ ши Сю-сю яннян* «Цуй Нин узнал, что это действительно была служанка Сю-сю» [Цзин, 6]; 那婆娘聽得是宋江了 *На По нян тиндэ ши Сун Цзян ляо* «По-[си] услышала, что это действительно был Сун Цзян» [Шуй А, 239]; 你卻說是典你的身價 *Ни цюэ шо ши дянь ниды шэнь цзя* «А ты говоришь, что это в самом деле получено в уплату за тебя» [Цзин, 85]; 說是一時見財起意 *Шо ши ши цзянь цай ци и* «Они подтвердили, что при виде денег [у второй жены] действительно возникли дурные намерения» [Цзин, 87]).

Еще одна конструкция, в которой участвует служебное слово 是 *ши*, заслуживает здесь упоминания. Речь идет о тех случаях, когда прямое дополнение (объект действия глагола-сказуемого) вынесено вперед на место подлежащего и отделяется от подлежащего (субъекта действия глагола-сказуемого) служебным словом 是 *ши*; прямым дополнением в этом случае может быть любое существительное (одушевленное и неодушевленное), а также указательное местоимение 這 *чжэ* «это». Эта конструкция зафиксирована не только в собственно среднекитайском, но и в танских текстах (дуньхуанских бяньвэнях и танских буддийских юйлу) и в более поздних, но в современном языке она исчезает (иногда эту конструкцию называют пассивной[21]). В собственно среднекитайском глагол может быть оформлен показателем 了 *ляо* (хотя это не обязательно). Встречаются также варианты этой конструкции, когда в конце предложения после глагола-сказуемого употреблена частица 的 *ды* или когда перед глаголом присутствует служебное слово 所 *со* (как в языке Чжу Си) (祝龍是兄弟殺了; 祝彪也是兄弟砍了 *Чжу Лун ши сюнди шаляо; Чжу Бяо е ши сюнди каньляо* «Чжу Луна убил я, Чжу Бяо зарубил тоже я» [Шуй А, 595]; 林沖的綿衣裙襖都是李小二渾家整治縫補 *Линь Чун-ды мяньи цюнь ао ду ши Ли Сяо-эр хуньцзя чжэнчжи фэнбу* «Ватную юбку и куртку Линь Чуна привела в порядок и починила жена Ли Сяо-эра» [Шуй А, 117]; 這也是你妄想了! *Чжэ е ши ни вансянляо!* «Это тоже ты придумала!» [Цзин, 102]; 這是我丈人家與我做本錢的 *Чжэ ши во чжанжэньцзя юй во цзо бэньцянь ды* «Это (деньги) мне действительно дал мой тесть, чтобы я употребил [их] как капитал» [Цзин, 90]; 廊下壁間詩是你作的? *Лан-ся би-цзянь ши ши ни цзо ды?* «Стихи на стене галереи написаны тобой?» [Цзин, 19]; 今人多是氣質偏了 *Цзинь жэнь до ши цичжи пяньляо* «Современные люди в большинстве своем склоняются в сторону материальной субстанции» [Чжу, 44, 5б]; 此句是張思叔所記 *Цы цзюй ши Чжан Сы-шу со цзи* «Эта фраза была записана Чжан Сы-шу» [Чжу, 44, 13б]; 原來熟的都是猴王吃了 *Юаньлай шуды ду ши хоу ван чиляо* «Дело в том, что все спелые [персики] съел царь обезьян» [Цзи, 50]; 你的馬是我吞下肚去 *Ниды ма ши во тунь ся ду цюй* «Твою лошадь я проглотил» [Цзи, 168]).

Видо-временные показатели глагола, как уже отмечалось выше, распадаются на препозитивные (находятся перед глаголом) и постпозитивные (находятся после глагола)[22].

Препозитивный показатель 曾 *цэн* (嘗 *чан*) употребляется в тех случаях, когда речь идет о каком-либо действии в прошлом вообще или недавнем прошлом; в некоторых случаях значение, передаваемое показателем 曾 *цэн*, стоящим перед глаголом, близко к значению современного глагольного показателя 過 *го* (先生嘗言心不是這一塊 *Сяньшэн чан янь синь бу ши чжэ и куай* «Вы, Учитель, как-то раз сказали, что созна-

[21] Так, в частности, называет ее А. Масперо (см.: *Maspero H.* Sur quelques textes anciens de chinois parlé // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. T. XIV, № 4. Hanoi, 1914. P. 21).

[22] О постпозитивных показателях (суффиксах) глагола (着 *чжао*, 地 *ди*, 了 *ляо*, 得 *дэ*, 過 *го*) см.: *Зограф И.Т.* Очерк грамматики среднекитайского языка (по памятнику «Цзин бэнь тунсу сяошо»). М., 1962. С. 57–67.

ние не есть отдельный кусок» [Чжу, 44, 4а]; 淳嘗著心說云 *Чунь чан чжао синь шо юнь* «Некогда я, Чунь, написал трактат о сознании, в котором говорится [следующее]» [Чжу, 44, 32а]; 員外曾管顧你麼? *Юаньвай цэн гуаньгу ни ма?* «Хорошо ли господин обращался с вами?» [Цзин, 47]; 你曾豆人家女人來麼? *Ни цэн доу жэньцзя нюйжэнь лай ма?* «Ты соблазнял чужую жену?» [Юань, 226]; 他曾有娘子也無? *Та цэн ю нянцзы е у?* «Он женат или нет?» [Шуй А, 227]; 你們曾認得他麼? *Нимэнь цэн жэньдэ та ма?* «Вы знали его прежде?» [Шуй А, 166]; 您曾報了多少來 *Нинь цэн баоляо дошао лай* «Вы уже достаточно отплатили [за это благодеяние]» [Ши, 9, 17]; 原來郡王當日嘗對崔寧許道 ... *Юаньлай цзюньван данжи чан дуй Цуй Нин сюйдао...* «Дело в том, что князь как-то пообещал Цуй Нину...» [Цзин, 6]).

Препозитивный показатель 待 *дай* обозначает будущее время с соответствующим оттенком — «собираться». В составе придаточного предложения 待 *дай* (или сочетание 待要 *дайяо*) употребляется в значении «только было собрался...», «только хотел...» (正待聲張起來 *Чжэн дай шэнчжан цилай* «Как раз он собрался звать [соседей]» [Цзин, 90]; 妾待與聖駕亭下閒步一番 *Це дай юй шэнцзя тин-ся сяньбу и-фань* «Я хотела бы погулять с вами у беседки» [Юань, 86]; 卻待入萬勝門, 則聽得... *Цюэ дай жу Ваньшэнмэнь, цзэ тиндэ...* «Но только он собрался войти в ворота Ваньшэнмэнь, как вдруг услышал...» [Цзин, 53]; 卻待掙扎起來, 酒尚未醒, 不覺又睡了去 *Цюэ чжэнчжа цилай, цзю шан вэй син, бу цзюэ ю шуйляо цюй* «И только он собрался встать через силу, но хмель еще не прошел, и он неожиданно снова заснул» [Цзин, 79]; 那小娘子正待分說, 只見幾家鄰舍... *На сяонянцзы чжэн дай фэньшо, чжи цзянь цзицзя линьшэ...* «Вторая жена как раз хотела оправдываться, но вдруг увидела, что несколько соседей...» [Цзин, 85]; 正待要走, 卻驚醒了那人 *Чжэн дайяо цзоу, цюэ цзинсинляо на жэнь* «И как раз только я собрался уходить, как проснулся тот человек» [Цзин, 90]; 恰待奔入這店裏來, 見個男女 *Ця дай бэньжу чжэ дянь-ли лай, цзянь гэ наньнюй* «И как раз, когда они собирались вбежать в лавку, они увидели какого-то слугу» [Цзин, 40]).

Препозитивный показатель 當 *дан* имеет значение будущего времени; правда, часто бывает не легко отделить значение будущего времени от значения долженствования, которое также может иметь морфема 當 *дан*, так что в ряде случаев толкование значения морфемы 當 *дан* оказывается субъективным (則所謂寂然者, 當不待察識 *Цзэ совэй цзижань чжэ, дан бу дай ча ши* «Поэтому то, что называют покоем, не возникает в результате познания и исследования» [Чжу, 44, 26б]; 心當如何? *Синь дан жухэ?* «Каково будет [состояние] сознания?» [Чжу, 44, 9а]; 直待一紀之年, 吾當度汝 *Чжи дай и цзи-чжи нянь, у дан ду жу* «Подожди двенадцать лет, и я спасу тебя» [Цзин, 42]; 郡王必然使人來追捉, 不當穩便 *Цзюньван бижань ши жэнь лай чжуйчжо, бу дан вэньбянь* «Князь несомненно пошлет кого-нибудь схватить [нас], и [нам] не будет [здесь] спокойно» [Цзин, 7]; 只當耳邊風過去便了 *Чжи дан эр-бянь фэн гоцюй бянь ляо* «Только пропускайте [все это] мимо ушей, и ладно» [Цзин, 62]).

На перфектное значение глагола указывает препозитивный показатель 已 *и*, который часто в этом случае сочетается с наречием 今 *цзинь* (今日 *цзиньжи*, 如今 *жуцзинь*, 今者 *цзиньчжэ*) «сегодня», «теперь». Показатель 已 *и* можно встретить и перед сказуемым, выраженным прилагательным или числительным, и перед связкой 是 *ши*, и перед глаголом 有 *ю* «иметь», «иметься». Значение перфекта может передаваться одновременно показателем 已 *и* (перед группой сказуемого) и частицей 矣 *и* или 了 *ляо* (в конце предложения) (雖未大行已有可行之兆 *Суй вэй да син, и ю кэ син чжи чжао* «И хотя [это] еще не выход (букв.: большая дорога), но уже знак воможности движения» [Чжу, 44, 8а]; 實字便已在有主上了 *Ши цзы бянь и цзай ю чжу шан ляо* «Слово „наполнено“ тогда уже присутствует в [выражении] „есть хозяин“» [Чжу, 44, 9б]; 鐘之一聲未息, 而吾之心已屢變矣 *Чжун чжи и шэн вэй си, эр у чжи синь и люй бянь и* «[За то время, пока] еще не успел смолкнуть звук колокола, мое сознание уже пре-

терпело многочисленные изменения» [Чжу, 44, 226]; 已取到秀秀養娘 *И цюйдао Сюсю яннян* «Служанка Сю-сю уже доставлена» [Цзин, 14]; 今日已報了冤仇 *Цзиньжи и баоляо юаньчоу* «Но сегодня я отомстила [ему]» [Цзин, 15]; 今日事已明白 *Цзиньжи ши и минбай* «Сегодня дело уже выяснилось» [Цзин, 26]; 今已改行從善 *Цзинь и гай хан цун шань* «Теперь я отказался от [прежних] занятий и стал добродетельным» [Цзин, 89]; 天色已晚 *Тяньсэ и вань* «Было уже поздно» [Цзин, 95]; 見這員外年已六十 *Цзянь чжэ юаньвай нянь и лю ши* «Она увидела, что этому господину уже шестьдесят лет» [Цзин, 46]; 已是點燈時分 *И ши дянь дэн шифэнь* «Уже было время зажигать лампу» [Цзин, 77]).

Настоящее длительное время (относительное настоящее время) может выражаться аналитически посредством служебного слова 在 *цзай* (стоящего перед глаголом или перед группой сказуемого), а чаще посредством сочетания 在 *цзай* и наречия 正 *чжэн* — 正在 *чжэн цзай* «как раз находиться в...»; после этого сочетания возможно, кроме того, локативное местоимение 那裏 *нали* («там») — 正在那裏 *чжэн цзай нали* (при этом само наречие 正 *чжэн* не указывает на какое-либо определенное время) (崔寧不合 在逃 *Цуй Нин бу хэ цзай тао* «Цуй Нину не следовало убегать» [Цзин, 10]; 徐信 正在數錢, 猛聽得有婦女悲泣之聲 *Сюй Синь чжэн цзай шу цянь, мэн тиндэ ю фунюй бэйци-чжи шэн* «Как раз когда Сюй Синь принялся отсчитывать деньги, он вдруг услышал [на улице] горький женский плач» [Цзин, 94]; 正在喫早飯, 兀是 未完, 只聽得外面叫道 ... *Чжэн цзай чи цзаофань, уши вэй вань, чжи тиндэ ваймянь цзяодао...* «Как раз когда они завтракали и еще не закончили [есть], вдруг услышали, как снаружи [кто-то] крикнул...» [Шуй Б, 1567]; 正在那裏没個解救, 恰好唐牛兒... *Чжэн цзай нали мэй гэ цзецзю, цяхао Тан Ню-эр...* «Как раз когда [никто] не шел [ей] на помощь, [появился] Тан Ню-эр...» [Шуй А, 243]; 衆人 都和 鬧着, 正在那裏分豁不開, 只見... *Чжун жэнь ду хэнаочжао, чжэн цзай нали фэньхобукай, чжи цзянь...* «Все шумели, и как раз когда [ничего] не могли понять, вдруг увидели...» [Цзин, 83]; 大家正在那裏商議投奔梁山泊... *Дацзя чжэн цзай нали шанъи тоубэнь Ляншаньбо...* «Но как раз когда все обсуждали, как им пробраться в Ляншаньбо...» [Шуй А, 208]; 今日正在那裏演習些武藝 *Цзиньжи чжэн цзай нали яньси се у и* «Сегодня я как раз упражнялся в военном искусстве» [Юань, 332]).

Однородные члены предложения, например сказуемые, могут либо просто примыкать друг к другу, либо с помощью союзов 並 (并) *бин* и 及 *цзи*, соединять не только названия предметов, но и названия действий. Лишь для связи именных членов используются союзы 和 *хэ*, 與 *юй* и 共 *гун* (последний обычно в стихах юаньских пьес). Они соединяют однородные члены предложения (главные и второстепенные), соответствуя русскому сочинительному союзу «и», так что могут употребляться как между словами, находящимися перед сказуемым (обычно это подлежащие, но могут быть и дополнения, вынесенные в препозицию к глаголу), так и между словами, находящимися после сказуемого (обычно — дополнения). Они всегда стоят между двумя словами (существительными, как одушевленными, так и неодушевленными, или местоимениями), и никакие второстепенные члены предложения (здесь речь не идет об определении) не могут вклиниваться между связываемыми ими словами. Слова 和 *хэ*, 與 *юй*, 共 *гун* здесь выполняют функцию союза (сочинение); они же могут выполнять и функцию предлога (подчинение), когда вводят косвенное дополнение со значением соучастия в действии. Косвенное дополнение с этими предлогами (им может быть только одушевленное существительное или местоимение) стоит непосредственно перед глаголом-сказуемым и подчинено ему, являясь второстепенным членом предложения; от сказуемого оно никогда не отделяется другими второстепенными членами предложения, тогда как от подлежащего может быть отделено наречием и некоторыми другими словами; само наличие подлежащего не обязательно — оно

часто опускается. Таким образом, предлоги и союзы образуют два ряда служебных слов-омонимов[23] и названные их функции не всегда различимы формально (辭了長老並衆僧人 *Цыляо чжанлао бин чжун сэнжэнь* «Он распростился с настоятелем и монахами» [Шуй А, 62]; 書上 先敘了寒溫及得官的事 *Шу-шан сянь сюйляо ханьвэнь цзи дэ гуань-ды ши* «В письме он сначала сообщал о погоде и о том, как он получил должность чиновника» [Цзин, 74]; 帶了小娘子和 從嫁錦兒來 *Дайляо сяонянцзы хэ цунцзя Цзинь-эр лай* «И приходи с барышней и служанкой Цзинь-эр» [Цзин, 34]; 未知乾娘與小娘子肯也不? *Вэй чжи ганьнян юй сяонянцзы кэнь е бу?* «Не знаю, будут ли согласны приемная мать и дочь?» [Цзин, 34]; 將來的酒共 食嘗着似土和 泥 *Цзян лай-ды цзю гун ши чанчжао сы ту хэ ни* «Пища и вино [для меня сейчас] на вкус то же, что земля и глина» [Си, 160]; 其弟與子遂回了 *Ци ди юй цзы суй хуэйляо* «Его братья и дети поэтому вернулись назад» [Ши, 5, 8]; 要了他兩箇女兒并他妻 *Яоляо та лянгэ нюйэр бин та ци* «Он взял его двух дочерей и его жен» [Ши, 5, 27]; 我自來供養你家, 并使用錢物 *Во цзы лай гунъян ни цзя, бин шиюн цянь у* «Я сам буду содержать твоих родственников и снабжать [их] деньгами и всем необходимым» [Цзин, 24]).

Второй разряд составляют такие слова, которые, напротив, не лишены собственного знаменательного значения и включаются сюда по функциональному тождеству с первыми. Их можно назвать полуслужебными. Это глагольные связки. В противоположность связке 是 *ши*, которая по своему происхождению и грамматическим свойствам, как было показано выше, не является глаголом, глагольные связки обладают некоторыми обычными глагольными свойствами. Из глагольных связок в среднекитайском, как правило, встречаются 爲 *вэй* «быть», «являться», «становиться» и 做 (作) *цзо* «быть», «служить»; они вводят дополнительный член[24], выраженный именем и относящийся либо к подлежащему, либо к дополнению. Связка 爲 *вэй* возможна также перед прилагательным, и тогда она имеет модальное, подчеркивающее значение (при подчеркивании либо степени качества, либо самого факта обладания данным качеством[25]). Связка 做 *цзо* принимает глагольный показатель 了 *ляо*, образует формы возможности–невозможности совершения действия.

Итак, глагольные связки имеют собственное знаменательное значение, но функционально смыкаются с именной связкой 是 *ши*, являющейся настоящим служебным словом (遂爲君家之婦 *Суй вэй цзюньцзя-чжи фу* «И я стала Вашей женой» [Цзин, 100]; 方爲安穩 *Фан вэй аньвэнь* «Тогда нам будет действительно спокойно и надежно» [Цзин, 65]; 我便拜他爲師 *Во бянь бай та вэй ши* «Я буду считать тогда его [своим] учителем» [Шуй А, 19]; 就作郡王府內門僧 *Цзю цзо цзюньван фу-нэй мэнь сэн* «И он стал придворным монахом князя» [Цзин, 19]; 在靈隱寺做侍者 *Цзай Линъиньсы цзо шичжэ* «И он стал прислужником в монастыре Линъинь» [Цзин, 20]; 做了行者 *Цзоляо синчжэ* «Он стал послушником» [Цзин, 17]; 其時人喚張勝做小張員外 *Ци ши жэнь хуань Чжан Шэн цзо сяо Чжан юаньвай* «В это время люди называли Чжан Шэна младшим господином Чжаном» [Цзин, 53]; 我認他做了個兄弟 *Во жэнь та цзоляо гэ сюнди* «Я считаю его [своим] братом» [Юань, 319]).

[23] См.: *Янкивер С.Б.* К вопросу о разграничении предлогов и союзов в современном китайском литературном языке // Краткие сообщения Института народов Азии. № 68. Языкознание. М., 1964. С. 77.

[24] Дополнительный член, или предикативное определение, выражает, по А.А. Шахматову, «тот субстантивированный или несубстантивированный признак, который приобретается существительным дополнения под действием того или иного активного признака (действия или состояния)» (см.: *Шахматов А.А.* Синтаксис русского языка. Л., 1941. С. 348). Дополнительный член, выраженный существительным, может относиться не только к дополнению, но и к подлежащему. В отличие от русского языка, где дополнительный член не имеет специального показателя, а выражается существительным в форме творительного падежа, в среднекитайском обычно в качестве таких показателей могут выступать обе указанные связки.

[25] *Драгунов А.А.* Исследования по грамматике. С. 165.

Сокращенные обозначения использованных текстов

Чжу — *Чжу Си.* Юй цзуань Чжу-цзы цюаньшу (朱喜。御纂朱子全書); ксилограф СПбФ ИВ РАН, шифр Е-193 (указываются цзюань, страница и сторона).
Цзин — Цзин бэнь тунсу сяошо (京本通俗 小說). Шанхай, 1954.
Шуй А — Шуй ху чжуань (А): *Ши Най-ань.* Шуй ху [чжуань] (施耐 菴。水滸). Пекин, 1953.
Шуй Б — Шуй ху чжуань (Б): *Ши Най-ань.* И бай эр ши хуэй-ды шуй ху (施耐 菴。一 百二十 回的水滸). Шанхай, 1958.
Юань — Юань жэнь цзацзюй сюань (元人 雜劇 選). Пекин, 1959.
Си — *Ван Ши-фу.* Си сян цзи (王實甫。西廂記). Шанхай, 1954.
Ши — Юань-чао би-ши (元朝秘史). Шанхай, 1936 (указываются цзюань и страница).
Цзи — *У Чэн-энь.* Си ю цзи (吳承恩。西遊 記). Пекин, 1954.

Summary

I.T. Zograf

Parts of speech in the Middle Chinese language (according to medieval monuments in *Baihua*)

Chinese—as a language in which the word outside a syntactic structure (i. e. outside grammatical context) cannot be identified as having any particular grammatical meaning and in which syntactic functions of word are determined according to their place in a sentence and to their links with other words—is known to distinguish different parts of speech only and solely on the basis of (a) syntactic features of a word and its position in a sentence as well as on the basis of (b) its collocations with syntactic words. In the article all elements of the Middle Chinese lexicon (including both full and syntactic words and function words) are classified as (1) nouns; (2) verbs; (3) adjectives; (4) numerals; (5) adverbs; (6) modal verbs; (7) substitutes; (8) syntactic and semisyntactic words (and function words); thus giving 8 grammatical classes. Of special note are both the very certain method by which a word is related to a certain class and the syntactic features used in this classification which can vary seriously throughout the history of Chinese.

Е.В. Степанова

Радость странствий
Эпиграфика

Эпиграфические памятники (от греч. epigraphē — надпись) — составная часть письменного наследия. Обычай вырезать надписи был распространен во многих странах древнего мира — в Египте, Вавилоне, Ассирии, Индии и Китае, Греции и Риме. Эпиграфическая традиция существует в Китае непрерывно с древности и до настоящего времени. Там делали надписи на кости, бамбуке, бронзе и камне, наиболее древние из которых — гадательные надписи на костях и императорские указы на бронзовых сосудах — были документами высшего сакрального и государственного значения. С эпохи династии Хань (206 г. до н.э. — 221 г. н.э.) эпиграфические произведения становятся массовыми: канонические тексты и эпитафии известных людей начинают вырезаться на каменных стелах. Китайская эпиграфика, самая многочисленная в мире, тематически очень разнообразна. Та ее часть, которая является предметом нашего исследования, возникает значительно позднее, с периода Шести династий (III–VI вв. н.э.), параллельно с лирической пейзажной поэзией. Рассматриваемые надписи затрагивали «пассивную сторону конфуцианской личности» с ее дистанцированием от службы, носившим подчас *частичный характер* и совмещавшимся с исполнением обязанностей чиновника. Подобное времяпровождение могло выливаться в длительные, иногда многодневные прогулки по живописным местам, описание которых предоставляет богатейший материал по истории духовной культуры Китая. Многочисленные сведения об этих прогулках зафиксированы в надписях жанра *ю цзи* («надписи о путешествиях»), составлявшихся для определенных построек: школ, храмов, почтовых станций, мельниц, садов, беседок и павильонов. *Ю цзи* — это послесловия к путешествиям, где записывались мысли, навеянные прогулками с друзьями, общением с природой, созерцанием пейзажей, что сближает этот жанр с пейзажной поэзией. В подобных надписях неоднократно встречаются упоминания о том, что автор не мог выразить свои впечатления в стихах и поэтому составил надпись[1], хотя там встречаются и стихотворные строки. *Ю цзи* — пограничный жанр, он находится на грани литературных жанров стихов и прозы, на грани искусств литературы и каллиграфии, на грани миров культуры и природы. Содержащиеся в произведениях этого жанра описания природы отличаются от географических описаний. В китайской культуре природа — мощное, активное, позитивное начало. В этом есть и положительные и отрицательные моменты: с одной стороны, природа — стирает культуру, следы прошедших исторических эпох[2], с другой стороны, природа позволяет забыть о тяготах служебной жизни.

[1] См. например: 沈括。游山门诗序。中国游记散文大系。安徽卷。/张成德，张仁建主编。太原：上海出版社，2002 (*Шэнь Ко.* Предисловие к стихам о путешествии к горным вратам Шаньмэн // Большой свод китайской прозы жанра *ю цзи.* Аньхуэй / Сост. Чжан Чэн-дэ, Чжан Жэнь-цзянь. Тайюань, 2002. С. 445). Далее — ЧЮСДС.

[2] Наиболее красноречиво об этом пишет Оуян Сю в «Надписи в беседке изобильной радости».

© Е.В. Степанова, 2006

Название жанра *ю цзи* состоит из двух иероглифов. Иероглиф *цзи* переводится как «надписи» или «записки», он встречается и в названии жанров (*би цзи*), и в названии отдельных произведений («Ли цзи», «Ши цзи» и т.д.). Иероглиф *ю* понимается шире, чем путешествие.

Путешествия *ю*

Значения, предлагаемые словарем для перевода иероглифа *ю*, обычно включают в себя «путешествие, странствие; путешествовать, странствовать, гулять, свободно перемещаться». При переводе сунских текстов, связанных с путешествиями, оказывается, что семантическое поле этого иероглифа шире. Такая же ситуация увеличения количества смысловых значений ждет нас и со многими другими иероглифами. В древнем тексте семантическое поле иероглифов было гораздо шире, чем в современном языке. В данном случае мы подробно говорим об иероглифе *ю* как весьма важном для нашей темы. При переводе *ю* на русский язык необходимо либо использовать другие дополнительные слова, либо уточнить и расширить смысл слова «путешествие», характеризуя тот процесс, о котором писали китайские авторы. «Посещать, ходить, гулять, осматривать» — вот значения *ю*, которые можно добавить к уже перечисленным.

В силу длительности развития китайской культуры иероглиф *ю* помимо широкого семантического поля окутан литературной аурой, которая, в свою очередь, влияет на смысл. Этот иероглиф часто встречается в литературных произведениях, например, первая глава «Чжуан-цзы» называется «Странствия в беспредельном» (*Сяо яо ю*) и состоит из нескольких притч, посвященных путешествиям. Великий сунский поэт Су Дун-по[3] говорит о «странствии вне вещей» (*ю юй у чжи вай*) как о принципе жизни: «Нет такого места, где бы я не смог радоваться, потому что я странствую вне вещей». В данном случае «странствие» понимается как отсутствие привязанности к предметному, материальному миру. В надписях жанра *ю цзи* мы встречаемся и с реальными прогулками авторов по горам и ущельям, и со странствиями вне природного мира. В даосских странствиях некоторые исследователи усматривают также отголоски шаманского путешествия[4].

Путешествие связано с общением с природой, пути между населенными пунктами проходили среди гор и лесов, поэтому красота природы оказывала воздействие на путешественников. Зачастую авторы называют путешествием *ю* и прогулку в саду вместе с друзьями. Су Дун-по пишет о странствиях и радости в беседке, из чего видно, что его путешествие не фактическое, а умозрительное[5]. Получается, что перемещение на лоно природы уже само по себе путешествие. Для наших героев путешествием, странствием становится пребывание вне повседневности. Это может быть выезд за

[3] Су Ши 苏轼 (1037–1101) — литератор периода Северная Сун (960–1127). Второе имя — Цзы-жань, литературный псевдоним — Дун-по. Родом из Мэйшани (совр. пров. Сычуань). В 1057 г. он получает высшую ученую степень *цзиньши* и назначение на должность. Из-за несогласия с реформами Ван Ань-ши Су Ши покидает двор и служит *тунпанем* в Ханчжоу. В 1079 г. за стихотворение против «новой политики» он был сослан в Хуанчжоу. При Чжэ-цзуне служил *ханьлинь сюэши, ли бу шанщу*. В 1094 г. был снова сослан в Хуэйчжоу, потом в Даньчжоу на далеком юге. Возвращаясь на север, заболел и умер в Чанчжоу. Вместе с отцом Су Сюнем и младшим братом Су Чжэ их называют «Три Су». Занимает лидирующее место в литературе второй половины периода Северная Сун. Один из «восьми великих литераторов Тан и Сун». В стихах в жанрах *ши* и *цы*, в прозе достиг высочайших успехов, имел большое влияние на последующие поколения. Его стихи и проза собраны в своде 苏轼文集 (Собрание сочинений Су Ши). Су Ши также один из «четырех лучших каллиграфов Сун». В живописи предпочитал писать бамбук, сухие деревья и удивительные камни.

[4] *Маслов А.А.* Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2003.

[5] 苏轼。喜雨亭记。唐宋八大家散文选。方笑一选注。上海：汉语大词典出版社，2002 (*Су Ши.* Надпись в беседке, где радуются дождю // Избранная проза восьми великих периодов Тан и Сун / Сост. Фан Сяо-и. Шанхай, 2002. С. 175–176). Далее — ТСБДЦ.

город на пикник, перемещение на дальнее расстояние, поездка к историческим местам или духовным центрам. В китайской традиции созерцание пейзажного свитка приравнивается к путешествию в те места, которые зритель видит перед собой. Путешествуя, человек переступает пределы обыденности, он оказывается на грани уже познанного мира, он более открыт неизведанному. Попадая в новую для себя местность, он в первую очередь обращает внимание на то, что является предметом его живого интереса. Поэтому, исследуя *ю цзи*, мы получаем ключик к каждому из наших авторов. Например, Оуян Сю[6] в своих надписях обращает внимание на места, интересные с исторической точки зрения, Су Дун-по — на насыщенность духовной жизни.

В Китае чиновники раз в несколько лет перемещались по стране от одного места службы к другому, эти переезды были традиционными и использовались как для отдыха, так и для ознакомления с окружающей местностью. Су Ши, сосланный в 1094 г. в Гуандун, едет к месту будущей службы в течение полугода, по дороге навещая друзей и родственников. Многие дети из семей чиновников начинали путешествовать с детства. Например, Мэн Юань-лао[7] пишет: «Я с покойным отцом, который находился на службе, путешествовал [по всей стране] с юга на север»[8]. Некоторые поездки начинались как служебные и продлевались как частные, чтобы посетить вместе с друзьями знаменитую гору или монастырь. Се Цзян[9] получил императорское повеление отправиться на гору Суншань[10] и провести [обряд] жертвоприношения. Он пригласил с собой местных чиновников и своих друзей, и они вместе отправились в путь. После того как дела были завершены (обряд был совершен), они посетили дворец Синьчжи-гун (Дворец нового правления) и поклонились портрету императора Чжэнь-цзуна[11]. «Сразу после этого мы достигли подножия гор и монастыря Цзюньцзичжун (Среди высоких гор), только там мы сменили чиновничью одежду на простую, оставили экипажи и сопровождающую пехоту и, взяв с собой не более десяти человек, налегке отправились дальше»[12]. И далее друзья отправляются в свободное странствие ради собственного удовольствия: днем карабкаются по горам, вечером наполняют вином бокалы. Прохладные осенние дни не пугают их. «В это время стояла ясная осень, днем воздух был влажным, а погода не слишком холодной, поздние цветы и густые травы оплетали камни и стены. Именно тогда тело исполнено здоровья и силы, к тому же есть друзья, с которыми можно весело поговорить, поднимаясь все выше, подвергаешься опасностям, чувствуешь размах и становишься сильнее. Когда

---

[6] Оуян Сю 欧阳修 (1007–1072) — литератор и историк периода Северная Сун. Родом из Цзишуй (совр. пров. Цзянси). Сдал экзамен на степень *цзиньши* в годы *тянь-шэн* (1023–1032), занимал высокие должности при дворе. Поддерживал реформаторское движение Фань Чжун-яня, после отставки которого в 1036 г. был сослан в Илин, в 40-е годы Оуян Сю был сослан повторно. В 1057 г. ему было поручено возглавить государственную экзаменационную комиссию, и именно в тот год успеха добились Су Ши и Су Чжэ. В последние годы жизни был настроен против реформ Ван Ань-ши. При Северной Сун Оуян Сю возглавлял литературное движение за возврат к древнему стилю, является одним из восьми великих авторов Тан и Сун. Известен своими историческими сочинениями: 新五代史 (Новая история Пяти династий) и 新唐史 (Новая история династии Тан), написана в соавторстве с Ци Хэ-сю. Им написана знаменитая проза в жанре *ю цзи* 醉翁亭记 (В беседке пьяного старца), переведена на русский В.М. Алексеевым, и 丰乐亭记 (Надпись в беседке изобильной радости).

[7] Мэн Юань-лао 孟元老 — литератор периода Южная Сун (1128–1279). Годы жизни неизвестны. В начале жизни он жил в тогдашней столице Бяньцзине (или Дунцзин — Восточная столица), ныне город Кайфын в провинции Хэнань, столица Китая при династии Северная Сун (960–1127). После взятия Кайфына чжурчжэнями в 1127 г. бежал на юг, где написал «Роскошные сны Восточной столицы» (*Дунцзин мэн хуа лу*).

[8] 孟元老。东京梦华陆续 (*Мэн Юань-лао*. Предисловие к роскошным снам Восточной столицы) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 80.

[9] Се Цзян 谢绛 (994–1039) — сунский литератор, родился в Фуяне (совр. пров. Чжэцзян). В 1015 г. получил степень *цзиньши* при сунском Чжэнь-цзуне. Известен благодаря своим литературным произведениям.

[10] Гора Суншань 嵩山 находится в провинции Хэнань недалеко от Лояна, одна из пяти великих гор.

[11] Чжэнь-цзун 真宗 — император династии Северная Сун (998–1022).

[12] 谢绛。游嵩山寄梅殿丞书 (*Се Цзян*. Письмо Мэй Дянь-чэну о путешествии на гору Суншань) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 102.

мы встречали огромный камень или проходили мимо величественного дерева, то обязательно останавливались около них отдохнуть, наливали [в бокалы] вина или пили чай и важно [восседали] там подолгу. Когда дорога была прямой, то мы перемещались в паланкинах, [которые] несли на руках носильщики. Когда горы становились обрывистыми и опасными, то мы, надев обувь из травы, пешком шли вперед». Путешествие почти немыслимо без верных спутников и интересных собеседников. Друзья «зажигают светильники, приготовляют разнообразные яства и вино, пять человек, сняв головные уборы и развязав пояса, садятся в круг, поднимают бокалы, слагают стихи и разговаривают о Дао, подтрунивают друг над другом; ничем не связанные, они не знают усталости, и даже ростки желания наживы им неизвестны. Уже за полночь, осталось немного времени, чтобы положить голову на подушку и отдохнуть»[13].

В хорошей компании и усталость не так чувствуется: «...мы прошли двадцать пять *ли*, а на ночь остановились в гостинице семьи Лю. Сразу же мы почувствовали усталость, тогда Инь Ши-лу начал рассказывать удивительные истории, Оуян Сю и Ян Цзы-цун напевали простонародные мотивы, Ван Цзи-дао играл на дудке, заставляя людей все время смеяться до упаду; кто бы мог подумать, что дорога была ухабистой и длинной»[14].

Во время путешествия подстерегают удивительные открытия. Проводниками в познании неизведанных мест и в освоении природы часто становятся буддийские наставники. Су Дун-по неоднократно встречался с буддийскими наставниками[15]. Гуйлиньский монах Вэй Шэнь раскрывает для Лю Кая[16] новые прекрасные пейзажи горы Тяньпиншань. В этой местности Лю прожил около двух лет и думал, что для него здесь не осталось ничего не известного. Вэй Шэнь «навестил монастырь Минцзяоюань (Светлого Учения) на горе Тяньпиншань, разыскал все самые потаенные места, осмотрел источники и камни»[17]. Лю Кай предлагает Вэй Шэню отправиться в путешествие вместе, туда, где нет числа «странным камням и удивительным цветам». После поездки он пишет: «Я оставался в горах пять дней и не хотел возвращаться. И начал понимать, что слова Вэй Шэня не ложь, и с грустью вздыхал, что многие годы я жил не более чем в ста *ли* от этих мест, а о здешних крайне прекрасных пейзажах даже и не слышал, и мне было стыдно перед Вэй Шэнем»[18]. Так благодаря монаху Лю Кай испытывает радость непознанного среди, казалось бы, давно знакомого и известного и сожалеет о том, что жил рядом и не знал об этом.

Следует отметить, что путешествие как вид досуга — прерогатива служилого сословия, простолюдины не могли оставить свою работу. «Простолюдины не могут провести в путешествии и один день, потому что они должны выполнять свою работу, они не могут отдыхать, выезжая за пределы своего местожительства»[19]. Путешествие оказывается привилегией образованных людей, для которых ссылка в отдаленный район сопряжена и с приятными моментами, поскольку во время переезда они вольны свободно распоряжаться собой. Оказавшись вне служебной жизни, за пределами чиновничьей карьеры, они максимально приближены к природе и зависят преимущественно от природных явлений (в основном связанных с водой — паводков

[13] Там же.

[14] Там же.

[15] *Мартынов А.С.* Буддийские темы у Су Дунпо // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 80.

[16] Лю Кай 柳开 (947–1000) — сунский прозаик. Родился в Дамине (совр. пров. Хэбэй). Получил степень *цзиньши* при сунском Тай-цзу в 6-м году *кай-бао* (973 г.), служил в Сунчжоу, Чанчжоу и в других местах, на пути в Цанчжоу заболел и умер. Поклонник творчества Хань Юя 韩愈 (768–824), один из предвестников *гувэнь* — литературного течения эпохи Сун, ратовавшего за возврат к древнему стилю.

[17] 柳开。游天平山记 (*Лю Кай.* Надпись о путешествии на гору Тяньпин) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 219.

[18] Там же. С. 220.

[19] *Шэнь Ко.* Предисловие к стихам. С. 445.

и разливов), а не от придворных интриг. Они освобождаются для того, чтобы «поднимать голову вверх и смотреть на синие горы, опускать голову вниз и слушать текущую воду»[20].

Природа и радость; странствия и радость

В надписях жанра *ю цзи* путешествия *ю* неразрывно связаны с радостью *лэ*. Чжу Си[21] так пишет о родине своего отца: «Он путешествовал [в тех местах] и радовался этому». И поэтому отец завещал сыну вернуться туда[22]. В надписях этого жанра тема радости постоянно повторяется, источниками радости для авторов *ю цзи* становятся природа и странствие.

Можно выделить несколько видов радости: ощущения природы как гармоничного космоса; уединения и отшельничества; захолустья, наслаждение простотой нравов.

Первый вид радости — это радость ощущения природы как гармоничного космоса и слияния с природой и космосом. По китайским представлениям, человек лишь небольшая часть мира природы. Жизнь людей соединена с окружающим миром невидимыми связями и обусловлена ими. Самый правильный способ поведения — жить в соответствии с движениями в природе и не вступать в противоречия с ними.

Существуя сообразно природным ритмам, китайцы традиционно в течение четырех сезонов наблюдали и любовались изменениями в природе. Ли Гэ-фэй[23] так пишет о саде танского полководца Пэй Ду: «Когда приходит весна, цветение в самом разгаре, и ясным днем [от яркости цветов] рябит в глазах. Летним днем по воде плавает зеленая ряска, и все вокруг погружено в густую тень деревьев. Осенью вода спокойна и прозрачна, и можно увидеть, как в ней плещутся рыбы. Зимой опадают листья, и вокруг становятся видны многочисленные горы. В каждый из четырех сезонов сад неодинаков, но виды всегда прекрасны, и их все невозможно полностью описать словами»[24]. В каждое время года посетители сада находят новые источники наслаждения, и пейзажи четырех сезонов не устают радовать зрение и слух.

Странствие дает возможность почувствовать свою связь с природой и космосом. Су Чжэ[25] пишет о молодом Су Дун-по: «Некогда в детстве я путешествовал с Цзы-жанем. Когда встречались горы, на которые можно взобраться, или потоки, через которые можно переплыть, Цзы-жань всегда… шел первым (передо мной). Если же встречались недоступные места, то он тосковал по несколько дней. Когда же он свободно

---

[20] 苏辙。洛阳李氏园池诗记 (*Су Чжэ*. Надпись к стихам в саду и у пруда семьи Ли в Лояне) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 39.

[21] Чжу Си 朱熹 (1130–1200) — литератор, философ и педагог периода Южная Сун. Его семья родом из Уюаня в Хуэйчжоу (совр. пров. Цзянси), откуда была вынуждена эмигрировать в Цзяньян (ныне в пров. Фуцзянь). Получил степень *цзиньши* в 18 лет в годы *шао-син* (1131–1162), с 1178 г. находился на государственной службе, неоднократно, но ненадолго назначался на высокие административные посты. В 1241 г. причислен к величайшим конфуцианским авторитетам, в 1313 г. его учение официально включено в тексты, необходимые для сдачи государственных экзаменов. Литературное наследие Чжу Си велико, основополагающие идеи выражены в комментариях к конфуцианским канонам и в беседах, записанных учениками (*юй лу*).

[22] 朱熹。名堂室记。(*Чжу Си*. Надпись в помещении Светлого павильона) // ЧЮСДС. Аньхуэй. С. 447.

[23] 李格非 Ли Гэ-фэй — сунский ученый и писатель. Отец знаменитой поэтессы Ли Цин-чжао (1084 — около 1151). Родом из Цзинани (совр. пров. Шаньдун). Получил степень *цзиньши* при императоре Шэньцзуне в 9-м году *си-нин* (1076 г.). Служил сверщиком текстов, помощником составителя, чиновником при министерстве церемоний. Занимался изучением канонических книг, писал стихи и эссе. Одно из его произведений — «Заметки о знаменитых садах Лояна» (洛阳名园记).

[24] 李格非。湖园 (*Ли Гэ-фэй*. Сад озера) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 33.

[25] Су Чжэ 苏辙 (1039–1112) — литератор периода Северная Сун. Родом из Мэйшани (в совр. пров. Сычуань). В 19 лет вместе со старшим братом Су Ши сдал экзамены на степень *цзиньши* одним из лучших. Служил в должностях *шаншу ючэна* и *шилана*. Является одним из восьми великих литераторов эпох Тан и Сун. Его вместе с отцом Су Сюнем и старшим братом называют «Три Су».

порхал в одиночестве, среди беспредельных родников и камней, собирал в лесах ароматные травы, подбирал плоды, зачерпывал воду [из ручьев] и пил ее, все, кто его встречал, считали его *сянем* (небожителем)»[26]. Су Ши находился в гармонии с природой и был так счастлив в общении с ней, что все считали его не человеком, а духом.

В надписях *ю цзи* прекрасные пейзажи и виды природы вызывают у путешественников чувство радости. Су Чжэ пишет, что в горах Сишань была беседка, построенная среди деревьев на узкой полоске земли, и все гости не помещались в нее. Однажды во время грозы подул сильный ветер, и одно из деревьев вырвало с корнем, место, где оно стояло, освободилось, и беседку расширили и достроили. Когда строительство было завершено, вид из беседки на прекрасные пейзажи горы Сишань стал завершенным, и именно это больше всего радовало Цзы-жаня — старшего брата Су Чжэ[27]. Его радовало то, что открылись новые прекрасные, ранее недоступные взору виды, которыми можно любоваться. И еще то, что теперь все гости могли уместиться во вновь построенной просторной беседке.

Природные пейзажи разных мест неодинаково благоприятны и пригодны для ощущения слияния с природой. В сунских надписях наиболее благодатными считались окрестности Лояна. Су Чжэ, характеризуя эти места вокруг Лояна, пишет, что здесь лучшими видами гор и лесов, чистотой ручьев и рек простой народ может наслаждаться вместе с аристократами. Сама Природа заставляет человека радоваться, и не нужно ничего, кроме того, чтобы просто находиться в Лояне. В Лояне «дома на маленьком клочке земли достаточно, чтобы, подняв голову вверх, смотреть на синие горы и, опустив голову вниз, слушать бегущую воду, повсюду растут удивительные цветы и высокий бамбук»[28]. Те, кто живет здесь, могут радоваться (*цю чжи кэ лэ*)[29]. Ли Фу тоже пишет: «В Лояне воды сладкие, а земли плодородные, ветры ласковые и дуновения спокойные, с древности и до нынешних времен люди с радостью селятся здесь»[30].

От природных явлений зависит и жизнь общества. Надпись Су Дун-по *Си юй тин цзи* посвящена радости, которая возникает оттого, что все в природе идет в соответствии с естественными ритмами. Радость и спокойствие чиновника-конфуцианца Су Дун-по зависят от того, пойдет ли дождь. Если не будет дождя, то осенью будет неурожай и не будет еды, если не будет еды, то будет много воров и бандитов, суды будут переполнены, будет много тяжб и разбирательств, и жизнь чиновника станет неспокойной, не будет времени на отдых с друзьями. «В таком случае даже если бы я и захотел странствовать и веселиться с друзьями в этой беседке, то разве это было бы возможно?»[31]. Именно поэтому Су Дун-по вместе со всем народом радуется дождю: пошел дождь, значит, будет урожай, значит, не только сейчас, но и в будущем можно будет радоваться бесконечно. «Чиновники все вместе отмечали [это событие] на крытой террасе, торговцы все вместе на рынке пели песни, крестьяне все вместе радовались в полях, успокоившиеся люди предавались веселью, заболевшие выздоравливали, по такому случаю я достроил беседку»[32]. По мнению Су Ши, нужно не только отмечать это радостное событие, но и помнить о нем, поэтому он называет свою беседку Си юй тин («Беседка, где я радуюсь дождю»).

Таким образом, отсутствие природных катаклизмов и гармония природы являются предпосылками для странствий и для радости. Если в природе что-то происходит не

[26] 苏辙。武昌九曲亭记 (*Су Чжэ*. Надпись в беседке Цзю цю в Учане) // ТСБДЦ. С. 216.
[27] Там же. С. 216.
[28] 苏辙。洛阳李氏园池诗记 (*Су Чжэ*. Надпись к стихам в саду и у пруда семьи Ли в Лояне) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 39.
[29] Там же. С. 39.
[30] 李复。游归仁园记 (*Ли Фу*. Надпись о прогулке в саду Гуйжэнь) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 36.
[31] *Су Ши*. Надпись в беседке, где радуются дождю. С. 175.
[32] Там же. С. 175.

так, свободное странствие становится невозможным. Характерно, что названия многих беседок и садовых построек связаны с радостью.

В городской среде, на урбанизированной территории, выполняя служебные обязанности, нелегко поддерживать непрерывный контакт с миром природы. Для благородных мужей духовное общение с природой являлось источником сил. Поэтому в городах начинают разбивать сады, отгораживаться от суетного внешнего мира, искать уединения, чтобы восстановить силы.

Радость уединения и отшельничества

Находящийся на службе конфуцианец постоянно пребывал в состоянии выбора: оставаться на службе или уйти от мира и стать отшельником. Любуясь пейзажами, Шэнь Ко[33] размышляет, служить или выходить в отставку, чтобы навсегда остаться в горах[34]. Этот вопрос каждый из сунских конфуцианцев решает сам для себя. Оуян Сю и Су Дун-по до старости остаются на службе, Сыма Гуан[35], выйдя в отставку, много времени проводит в своем «Саду одинокой радости».

Концепция совмещения служебной деятельности и полуотшельничества отражена уже в танское время в поэзии Бо Цзюй-и[36]:

Великий отшельник живет при дворе,
Настоящий отшельник уходит в холмы,
Но полуотшельником стать — это значит,
Будучи в должности, от мира уйти.[37]

Конфуцианцы совмещали службу и странствия. В своих произведениях они много размышляли об отшельнической жизни, и сами часто дружили с отшельниками.

Одним из символов отшельнической жизни в китайской культуре был журавль — «одинокая, свободная, возвышающаяся над мирской жизнью»[38] птица. Ученый, бегущий от мирской жизни в горы и леса, может быть сравним с журавлем. «В „И цзине“ сказано: „Журавли кричат в уединенных местах, и их птенцы кричат вместе с ними“. В „Ши цзине“ сказано: „Если на болоте кричат журавли, то крик их слышен на небе“. ...Те, кто писали „И цзин“ и „Ши цзин“, сравнивали с журавлем благородного отшельника, исполненного добродетелями»[39].

---

[33] Шэнь Ко 沈括 (1031–1095) — ученый и литератор периода Северная Сун. Родом из Цяньтана (г. Ханчжоу в совр. пров. Чжэцзян). Получил степень *цзиньши* в годы *цзя-ю* (1056–1063) при императоре Жэнь-цзуне. В 5-м году *си-нин* (1072 г.) получает назначение в Сытяньцзянь, где изучает звездное небо и составляет его карты, занимает ряд высоких постов. В 1075 г. в должности *ханьлинь сюэши* отправляется послом в государство Ляо. Человек энциклопедической эрудиции в области астрономии, географии, музыки, медицины и т.д. После отставки жил в своем поместье Мэнси. Сохранилось четыре его сочинения, сборник бицзи «Записи бесед в Мэнси» частично переведен на русский язык. См.: *Алимов И.А., Серебряков Е.А.* Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Часть 2. СПб., 2004. С. 134–153.

[34] *Шэнь Ко.* Предисловие к стихам. С. 445.

[35] Сыма Гуан 司马光 (1019–1086) — историк периода Северная Сун. Родом из Шаньчжоу уезда Ся (совр. пров. Шаньси). Получил степень *цзиньши* в годы *бао-юань* (1038–1040). Занимал высокие государственные посты. Был идейным вождем так называемой старой партии (*цзю дан*) — группировки, противодействовавшей реформам Ван Ань-ши. Основное сочинение — исторический труд «Всеобщее зерцало, управлению помогающее», написанный в соавторстве с Лю Шу, Лю Бинем, Фань Цзу-юем.

[36] Бо Цзюй-и 白居易 (772–846) — один из великих авторов «золотого века» китайской поэзии при династии Тан (618–906). Неоднократно издавался в русских переводах.

[37] Имеются в виду три способа отшельничества: великий отшельник (*да инь*) может находиться при дворе и в центре мирской жизни, но внутренне оставаться подлинным отшельником; полуотшельник (*чжун инь*) считает себя отшельником, но от чиновничьего жалованья и должности не отказывается; настоящий отшельник (*сяо инь*) непременно уединяется от мирской суеты и совершенствуется в единении с природой вдали от службы. Цит. по: *Алимов И.А., Серебряков Е.А.* Вслед за кистью. С. 191.

[38] 苏轼。放鹤亭记 (*Су Ши.* Надпись в беседке, где выпускают журавлей) // ТСБДЦ. С. 177.

[39] Там же. С. 178.

У друга Су Дун-по, жившего в горах отшельника Шань-жэня, было два журавля. «Утром он выпускал их на западной стороне горы, они свободно летали, ходили по полям на берегу [реки], парили под облаками, а вечером возвращались на восточную сторону горы в беседку Шань-жэня...»

«Цзюньшоу Су Ши с гостями и сослуживцами часто приходил навестить Шань-жэня, [вместе] они пили вино в беседке и радовались, приветствовали Шань-жэня и спрашивали его: „Ты знаешь радость уединения? Даже император не может так просто радоваться жизни“»[40].

Су Дун-по считает, что жизнь отшельника лучше жизни императора, потому что первый более свободен. В этом главная радость отшельнической жизни. Император не может беззаботно наслаждаться жизнью и предаваться веселью, иначе он потеряет свою страну. Например, Вэй И-гун так любил журавлей, что забросил государственные дела и лишился своего государства. А отшельнику даже и вино не принесет вреда, Лю Лин и Жуань Цзи (двое из «семи мудрецов в бамбуковой роще» периода Лючао) хотя и были неразлучны с вином, раскрыли свой небесный талант. Шан-жэнь, смеясь, соглашается с поэтом в том, что радость императора и радость отшельника неодинакова[41]. В своей жизни Су Дун-по не становится настоящим отшельником. На восточном склоне Дун-по может быть по-настоящему свободен, но так же, как журавли возвращаются к Шань-жэню, Су Дун-по возвращается к своим обязанностям. А отшельник Шань-жэнь забывает обо всем и остается с журавлями.

Прогулки и странствия благородных мужей — это всего лишь имитация отшельничества. Не каждый мог воплотить идеал отшельничества в своей жизни. В то же время одним из элементов духовной культуры ученых-конфуцианцев становится бегство к лесам и полям. Такое стремление к *частичному* уединению нашло отражение в культуре садов.

Сады, точнее отдельные уголки сада, воспринимались как убежище отшельника, где «в густых зарослях, в уединенных местах, никак не соприкасаешься с внешней стороной жизни, словно провел границу, и находишься в далеких горах и в глубине леса»[42]. Чтобы оказаться за этой невидимой границей, нужно «пройти по тропинкам в зарослях, перейти маленькие мостики, подняться в травяную хижину, [отыскать] плавучий домик на пруду и круглое убежище из бамбука»[43], т.е. отправиться в путешествие. Недаром сидение в беседке и любование пейзажем или прогулку по саду называют странствием, для наших героев это духовная практика перехода границы и перенесения в горы или в лес.

Банальное убегание от жары описывает в одной из своих самых красивых надписей Оуян Сю: «В шестом лунном месяце с дня гэн начинаются самые жаркие дни, часто от жары ясным днем появляется радуга, внезапно ударяет гром и ломает бамбук, [мгновенно] собираются тучи и хлещет горячий дождь, ветер нещадно обжигает, и нет ни одного прохладного места, где можно было бы укрыться от жары, поэтому я с друзьями прихожу в сад Пуминхоу странствовать»[44]. От сильного ливня поднимается вода в каналах, потоки дождя окутывают лес, и лепестки распустившихся цветов падают на воду. Слуги расстилают на берегу циновки. Некоторые из гостей наклоняются и достают лепестки из воды, некоторые — пьют вино или играют в облавные шашки. Если ты не поешь и не декламируешь стихи, то невозможно выразить те чувства, которые переполняют тебя. Так Оуян Сю воспевает свое убегание от жары.

[40] Там же.

[41] Там же. С. 177–178.

[42] 李复。游归仁园记 (*Ли Фу*. Надпись о прогулке в саду Гуйжэнь) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 36.

[43] Там же.

[44] 欧研修。游大字院记 (*Оуян Сю*. Надпись о прогулке в саду больших иероглифов) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 367.

Противоречит ли такое отгораживание и уединение конфуцианским идеалам. Уместно ли радоваться одному или следует радоваться вместе с народом? В своих размышлениях о радости авторы сунского периода неоднократно обращаются к конфуцианским классикам. Над одним и тем же отрывком из второго раздела первой главы «Мэн-цзы» размышляют в эпиграфических памятниках Оуян Сю и Сыма Гуан.

Мэн-цзы встречается с лянским Хуэй-ваном. До разговора с философом Хуэй-ван стоял у озера, любуясь лебедями, гусями и оленями. Он спрашивает Мэн-цзы: «Люди достойные также находят в этом удовольствие?» И Мэн-цзы отвечает, что «только достойные люди и находят в этом удовольствие, а недостойные, хотя у них и есть все это, не находят в этом удовольствия». Здесь же Мэн-цзы приводит отрывок из «Ши цзина», рассказывающий о том, как основатель династии Чжоу — Вэнь-ван[45] строил чудесную башню. Вэнь-ван внушал народу не торопиться со строительством, но люди, словно дети к отцу, сами приходили на работы. «Когда князь был в чудесном своем парке, лани, лоснящиеся от жира, спокойно лежали на своих местах; белоснежные птицы блестели своей белизной. Когда он был у своего чудного озера. Ах! Как оно кишело рыбою, прыгавшей в нем»[46]. Далее Мэн-цзы пишет, что Вэнь-ван руками народа построил башню с озером, и народ радовался, называя башню «чудесной башней», а озеро — «чудесным озером»; он радовался, что у *вана* есть олени, рыбы, черепахи. Древние государи радовались вместе с народом, потому и могли радоваться[47].

Народ радовался вместе с Вэнь-ваном и готов был погибнуть вместе с тираном Цзе[48], хотя и у того были террасы, озера, птицы и звери, но разве он мог один наслаждаться этим? Тиран Цзе был недостойным правителем, несмотря на то что у него было все, он не находил в этом удовольствия, он не мог радоваться сам и не мог разделить свою радость с народом. Радость достойного правителя, как и сила *дэ*, привносит в мир порядок и гармонию. Она заставляет радоваться сердца людей и как любое качество достойного правителя проецируется на его подданных. В присутствии Вэнь-вана лани спокойно лежат, птицы блестят белизной, озера кишат рыбой — и люди радуются вместе с ним. Радость народа является следствием установления порядка в Поднебесной и правильного управления. Мэн-цзы подчеркивает, что только достойный правитель может радоваться общению с Природой. Природа как лакмусовая бумажка раскрывает внутренние качества и истинную сущность человека. Вэнь-ван становится примером для подражания Хуэй-вану, современнику Мэн-цзы из государства Лян; и Вэнь-ван, и Хуэй-ван, в свою очередь, становятся примером для подражания Оуян Сю.

Со временем разделять с народом радость общения с Природой становится не только прерогативой государя, но и обязанностью местного управляющего. Оуян Сю пишет, что распространять идущее сверху благое влияние *дэ* государя и радоваться вместе с народом он считает своей обязанностью, поэтому он называет павильон, где наслаждается общением с Природой, «Полная радость» (*фэн лэ*). Народ округа радовался богатому урожаю в конце года и радостно гулял вместе с правителем по живописным местам[49].

К сунскому времени взаимоотношения с природой, сохраняя измерение Государь–Природа, Правитель–Природа, становятся неотъемлемым элементом частной жизни

[45] Вэнь-ван 文王 считается родоначальником династии Чжоу, хотя в действительности никогда не царствовал. В XII в. до н.э. был главой удела Чжоу и, по преданию, своим духовным совершенством заслужил милость неба, которое лишило последних представителей династии Инь (Шан) мандата на правление за недостойное поведение. Сын Вэнь-вана — У-ван разгромил Шан и провозгласил династию Чжоу. Титул правителя был присвоен Вэнь-вану посмертно благодарными потомками.

[46] *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. Репр. изд. М., 1998. С. 2.

[47] Там же.

[48] Цзе — последний император династии Ся, отличавшийся жестокостью и деспотизмом. Его имя стало нарицательным.

[49] 欧阳修。丰乐亭记 (*Оуян Сю*. Надпись в беседке изобильной радости) // ТСБДЦ. С. 107.

совершенного мужа. Сад становится пространством моделирования бесконечных путешествий на маленьком клочке земли. Сад, как и дом, раскрывает перед нами непубличную жизнь совершенного мужа, его личное пространство, частный характер которого Сыма Гуан подчеркивает и в названии своего сада — «Сад одинокой радости», из названия понятно, что хозяин сада либо не разделяет взглядов Мэн-цзы, либо нашел лазейку, оправдывающую его радость в одиночку. Сыма Гуан пишет, что радость Конфуция, Мэн-цзы и Янь-цзы — это радость мудрецов, которой ему не достичь. «Гнезда крапивников в лесу не занимают больше одной ветки, пришедшая попить воды мышка не выпьет больше, чем вместит ее живот, каждому довольно и маленького кусочка, чтобы удовлетворить свои потребности, вот это немногое и есть радость старика Юй-соу»[50]. Вне службы старик Юй-соу предпочитает маленькие даосские радости. Но мир не без «доброжелателей», и вот уже некто обвиняет его: «Я слышал что то, что его радует, совершенный муж должен разделять с другими людьми (радоваться вместе с народом). Нынче же тебе достаточно радоваться одному, а не вместе с людьми, разве это допустимо?» Сыма Гуан поблагодарил этого человека и ответил: «Я глупый старик, как можно сравнивать меня с совершенным мужем! Боюсь, что моя радость слишком мала, чтобы распространить ее среди людей. К тому же то, что меня радует, удаленное, заброшенное, дикое, все это люди отвергают, даже если бы я предложил это людям, то они не захотели бы этого принять, разве должен я принуждать их? Но если найдется человек, который разделит со мной эту радость, то я неоднократно буду приглашать его и покажу ему свой сад, разве я посмею сохранить его только для себя!»[51].

Путем самоуничижения Сыма Гуан ускользает от обязанности совместной радости, которую выполняет Оуян Сю. Он освобождает себя для радости одиночества. И тогда «ясная луна вовремя поднимается на Небе, чистый ветер сам приходит, и нет ни преград, ни препятствий, глаза, уши и все тело свободны, [я] совершенно один, погружен в раздумья, и я не знаю, есть ли между Небом и Землей другая радость, которой можно было бы заменить это состояние. Из-за этой радости я и назвал сад „Сад одинокой радости“»[52].

В свою частную жизнь Сыма Гуан пускает только тех, кто способен разделить его радость. Именно вторая половина XI в. становится моментом окончательного формирования в китайской культуре образа отдельной личности. Оуян Сю пишет о совместной радости, Сыма Гуан — о своей радости, первый рассуждает как администратор, второй — как частное лицо. Радость Сыма Гуана — это радость отшельника, который свободен и живет в свое удовольствие. Выйдя в отставку, он оставил службу и в своем саду наслаждается всеми прелестями отшельнической жизни: удит рыбу, поливает цветы, выращивает лекарственные растения, любуется луной. Так в жизни аристократии реализуются радости простой сельской жизни. Сыма Гуан подчеркивает, что его радует «удаленное, заброшенное и дикое». Свидетельства о наслаждении простотой нравов мы встречаем во многих произведениях жанра *ю цзи*.

Радость захолустья, наслаждение простотой нравов

Многие чиновники неоднократно бывали сосланы и попадали в захолустье. Находясь вдали от столицы, они начинали искать положительные стороны своей вынужденной изоляции. Не добровольно, а вынужденно они становились полуотшельниками и постепенно начинали получать удовольствие от сельской жизни.

[50] Юй-соу 迂叟 — прозвище Сыма Гуана.

[51] 司马光。独乐园记 (*Сыма Гуан*. Надпись в саду одинокой радости) // ЧЮСДС. Хэнань. С. 363–364.

[52] Там же. С. 364.

Как и другие китайские чиновники, по долгу службы находясь в отдаленных регионах, Су Ши постигает радости простой жизни. Вот как он описывает свой приезд к месту службы в Мичжоу: «Я из Цяньтана приехал служить в Цзяоси, отбросил спокойную жизнь и стал служить; уехал из роскошных покоев и переселился в простое деревянное жилище; перестал смотреть на озера и горы и обосновался в глухой деревне... Когда я прибыл сюда, каждый год был неурожайным, было много воров, много судебных тяжб, блюда, [которые готовили], были очень просты — каждый день *соу ци* и чай из хризантем, местные жители подозревали, что меня это не обрадует (*бу лэ*). Прошел год, я поправился и седые волосы на голове снова стали черными. Я радовался простым нравам [местных жителей] и тому, что чиновники и народ были довольны мной. [Поэтому] я разбил сад и огород, убрал дом, вырубил деревья *аньгэн* и *гаоми*, починил все поломанное и собрался прожить здесь до конца своих дней»[53].

И Су Ши, и Оуян Сю считают, что жизнь в захолустье благотворно влияет на физическое и моральное здоровье человека. В «Надписи для беседки достижения радости в уезде Илин» Оуян Сю пишет, что там на берегу Цзяна народ жил очень просто. Земли были захолустными и бедными. Народ не покупал рыбу у торговцев, и она портилась. Когда благородные люди по необходимости останавливались в уездном центре, то они закрывали нос от вони [рыбы] и быстро уезжали, а народ жил в мире. Хижины не были разнообразными. В одном помещении сверху жили люди, а внизу — домашние животные. Жилища были из травы и бамбука, поэтому часто случались пожары. Нравы были такими, что люди верили в чертей, духов и предания, а также в то, что строить дома из черепицы невыгодно[54]. Во втором году правления под девизом *цзин-ю* (1034–1038) в уезд был назначен Чжу-гун, который начал исправлять местные нравы. Именно у него гостил сосланный Оуян Сю и наслаждался этим прекрасным захолустьем. «Нынче же, если говорить о еде, то здесь имеется и рис, и рыба. Также есть вкусы четырех времен года: мандарины, помело, чай и ростки бамбука. Горы по берегам Цзяна прекрасны...» Здесь нет ничего, что можно было бы не любить. Лишь здесь сосланный чиновник может забыть о своих печалях. Здесь любой станет историком. И никто не сможет не радоваться в таком месте.

Приехав управлять в Чучжоу, Оуян Сю пишет, что нынче до этого места, расположенного между Янцзы и Хуайхэ, «лодки и повозки торговцев, гости из других областей не доезжают». Блестящий литератор, привыкший к общению в высших политических и литературных кругах, он отдыхает в этом захолустном месте от перипетий придворной жизни, когда каждое слово рано или поздно могло быть использовано против него. Оуян Сю за свою жизнь неоднократно страдал за свои убеждения и политические взгляды, поэтому кому как не ему ценить спокойствие, умиротворенность жизни в отдаленной местности. Он пишет: «Народ не ведает того, что происходит за пределами их местности. Люди спокойно трудятся в поле и так получают одежду и пищу. В радости они проводят жизнь и приходят к смерти. Кто из них знает, что все это заслуги и благая сила *дэ* государя? Они просто наслаждаются спокойствием и так вот уже сто лет проводят свою жизнь. Когда я приехал сюда, то радовался захолустности этого места и тому, как просто здесь ведутся дела. Я полюбил спокойные нравы местного населения». И далее: «Люди здесь радовались богатому урожаю и с удовольствием прогуливались со мной по живописным местам». Автор создает картину поистине райской жизни. На лоне природы в единении с ней проводят жизнь местные жители. Они и трудятся и отдыхают, вместе со своим правителем

[53] 苏轼。超然台记 (*Су Ши.* Надпись для павильона Чаожань) // ТСБДЦ. С. 180.

[54] 欧阳修。夷陵县至喜堂记 (*Оуян Сю.* Надпись для беседки достижения радости в уезде Илин) // 唐宋八大家全集。余冠英主编。北京：国际文化出版社。1996 (Полное собрание сочинений восьми великих эпох Тан и Сун / Сост. Юй Гуань-ин. Пекин, 1996. Т. 1. С. 993–994).

наслаждаются природой. «...Вместе с чусцами приходил я к источнику в горном ущелье, поднимал голову вверх и смотрел на горы, опускал голову вниз и слушал источник. Я впитывал таинственные ароматы, смотрел на тени высоких деревьев. При ветре, инее, льде и снеге зимой в этих местах четко прорезались чистота и изящество. Среди пейзажей четырех сезонов не было такого, который бы мне не нравился»[55].

После изощренных придворных интриг только дикость и простота захолустья позволяют маститым царедворцам по-настоящему расслабиться и забыть об обидах и печалях. «Простой еды и простого вина достаточно, чтобы насытиться и захмелеть»[56], — считает Су Дун-по. Каждая вещь может приносить радость. Это размышления мудрого, состоявшегося человека, который в своей жизни прошел через многие испытания и в своем творчестве выразил общий оптимистический настрой китайского национального характера. Умение радоваться — свойство натуры Су Дун-по. Ни у одного другого автора мы не найдем в таком количестве упоминаний о радости и использования иероглифа *лэ* (радость).

При таком подходе к жизни куда бы он ни пошел, разве он не будет радоваться? Но оказывается, недостаточно жить простой жизнью, чтобы радоваться. Если ты надел обувь из травы и одежду из льна, не обязательно станешь радоваться. Ведь и в радости человеку чего-то да не хватает.

В произведениях самого Су Ши и его младшего брата Су Чжэ мы находим свидетельства того, что в молодости и в старости радость поэта не была одинаковой. В молодости Су Ши радовали лишь определенные вещи.

«Того, что может радовать, в Поднебесной бесчисленное множество, но лишь то, что соответствует интересам человека, радует его. Когда он [Су Ши] получал то, что его интересовало, то среди десяти тысяч вещей не было ничего, что бы он променял на эту [радость]»[57].

Позднее он пришел к выводу, что «каждая вещь может радовать»[58]. Тогда откуда возникают страдания? Как жизнь людей превращается в страдания? Эти вопросы задает себе поэт. «Говорят, что нужно стремиться к счастью и избегать несчастья»[59]. Внутри человека идет борьба между добром и злом. Так как мы все время выбираем и боремся с собой, того, что радует, обычно становится мало, того, что причиняет страдания, обычно становится много. Это называется искать страдания и отвергать счастье. Разве это нормально для людей. Если нет, то почему так происходит? Су Дун-по считает, что человек страдает, когда он погружен в мир вещей, «странствует внутри вещей». На самом деле среди вещей нет ни больших, ни маленьких, но если ты «странствуешь внутри вещей» и смотришь на ситуацию изнутри, то нет того, что не имело бы своего веса, размера и ценности. Дун-по пишет, что когда он соприкасается с ценностной стороной вещей, то приходит в растерянность и утрачивает здравый смысл. Это словно подглядывать в узкую щель за теми, кто борется, — почти ничего не видно и невозможно узнать, кто победит, а кто проиграет. Для «странствующего внутри вещей» добро и зло, печаль и радость проявляют себя вместе, и разве это не огромное страдание! И только тот, кто «странствует вне вещей», радуется бесконечно. К этим немногим счастливцам относится и сам поэт. Младший брат Дун-по пишет ему: «Нет такого места, где бы ты не радовался, потому что ты странствуешь вне вещей»[60].

[55] *Оуян Сю.* Надпись в беседке изобильной радости. С. 108.
[56] *Су Ши.* Надпись для павильона Чаожань. С. 180.
[57] *Су Чжэ.* Надпись в беседке Цзю шю в Учане. С. 216.
[58] *Су Ши.* Надпись для павильона Чаожань. С. 180.
[59] Там же.
[60] Там же.

Тот, кто не делит мир на доброе и злое, кто сделал шаг в сторону и отошел от суетности мирской жизни, кто не привязан к материальному миру, всегда будет радоваться. Радость Дун-по такая же, как радость отшельника, как радость журавля. Если в молодости Су Ши радуют только определенные вещи, то в старости он «странствует вне вещей» и постоянно радуется. Вот как он описывает одну из прогулок в период южной ссылки, когда он неважно себя чувствовал: «Быстрым шагом я почти дошел до Сун фэн тин (Беседка ветра среди сосен), за время пути мои ноги устали, и я подумал о том, чтобы остановиться и отдохнуть прямо в лесу. Я смотрел вверх на беседку, которая все еще скрывалась за верхушками деревьев, и думал о том, как же все-таки добраться туда? Прошло много времени, и вдруг я сказал себе: „А то место, [где я сижу], чем оно не подходит для отдыха?“ Я был словно рыба на крючке и вдруг обрел спасение»[61]. Далее Су Ши говорит о том, что ничто не помешает ему отдохнуть. Здесь он продолжает мысль, характерную для его мировоззрения и высказанную еще в «Чао жань тан цзи» о том, что он везде будет счастлив. Старость и слабость делают Су Ши мудрее и проще, но не умаляют радости, которую он несет в себе и находит в окружающем мире. Какая разница, где отдыхать, в беседке или, не доходя до нее, в сосновом лесу? В сущности, никакой.

На основании приведенного материала можно говорить, что *частичное* отшельничество — традиционная эстетическая составляющая конфуцианской личности, тесно связанная с природой и отдыхом от служебной деятельности. Именно сочетание деловой и эстетической сторон придавали устойчивость личности истинного конфуцианца, которого невозможно представить себе без радости обучения, общения с друзьями, восхищения достижениями благородных мужей древности, природой и странствиями. Умение радоваться присуще не только авторам сунского периода, но является чертой национального китайского характера. Радость, с которой мы сталкиваемся в надписях *ю цзи*, проявляется не в народной культуре, а в высокой словесности образованной элиты общества. Описание прогулок и странствий одна из важнейших частей традиционной китайской эпиграфики и одна из значительных составляющих китайской духовной культуры.

Summary

Ye.V. Stepanova

The joy of wandering: Epigraphic monuments

This article is called “The Joy of Wandering”. The epigraphy of Nothern Song period was used by the author as a main source, especially “inscriptions of travellers” (*you ji*). The article opens with a brief description of the tradition of inscriptions in China and the peculiarities of the *you ji* inscriptions. Wanderings and travels were not only a common pastime for Confucian officials but also a significant part of spiritual culture. Such combination of an official’s service and longterm walking became one of the reasons of the stability of Confucian tradition in China. Wanderings were connected with a sense of joy which appeared during it. Different kinds of joy are examined in the article.

[61] 苏轼。记游松风亭 (*Су Ши*. Запись о прогулке к Беседке ветра среди сосен) // ЧЮСДС. Гуандун и Хайнань. С. 60.

И.И. Надиров

Древнеарабский культ орла (по эпиграфическим материалам)

Птице в восточной традиции всегда отводилась важная роль. Это относится и к кораническому петуху[1], и к павлину[2], и к Фениксу[3], известному арабам как عنقا[4]. Птица имеет отношение к эсхатологическим явлениям. Так, в арабской литературе имеются ссылки на то, что Земля была сотворена в форме птицы[5]. Кроме того, птица всегда являлась связующим звеном между Землей и горними высотами Вселенной[6].

Кроме того, об эсхатологическом характере птицы говорит ее причисление в еврейской литературе к пище праведников, если отождествлять ее с (птицей) *Бар Юкне*[7].

Символом Солнца считался орел. Согласно Дамири, орел, как солнце, «перелетал с Востока на Запад за один день»[8]. Традиции разных народов видят в орле знак победы и наделяют его визуальной мощью. Кимхи наделяет орла качествами Феникса[9].

---

[1] *Suyûṭî*. La'âlî. Cairo, 1317, I, 32: «Петух — для Аллаха, его крылья из хризолита, жемчуга и яхонтов, одно крыло его на востоке, другое — на западе, стоит он на самой низкой земле, а голова его упирается в трон (Аллаха)... и когда настанет день Страшного суда, Аллах скажет петуху: „Сложи свои крылья и понизь свой голос, чтобы узнали все, кто на небе и на земле, что пришел этот час"». Также см. I, 33[4]: «Петух — для Аллаха, он — на небесах, грудь его — из желтого золота, а тело — из белого серебра, а ноги его — из рубинов, а когти его — из зеленого изумруда, и стоят они на самой низкой точке земли».

[2] *Wolff M.* Mohammedanische Eschatologie. Lpz., 1872. S. 3 и сл. Сюжет о происхождении мира из лучезарной субстанции в виде павлина встречается также в индийской теологии.

[3] *Thompson W.* Glossary of Greek Birds. Oxf., 1895, s. v.; *Plinius*. Naturalis Historia. X, 2: nobilem Arabiae phoenicem.

[4] Слово обозначает птицу (или существо, напоминающее птицу) с длинной шеей (ср. ар. عنق «иметь длинную шею»), что сближает его с арабским мифопоэтическим названием верблюдицы (ناقة), От последнего, согласно мнению Ибн Джинни, происходит «горе, несчастье» (позднее ناقة в арабской поэзии выступает в роли غراب البين «ворон, предвещающий разлуку»). См.: *Detienne M.* The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology. New Jersey, 1977. P. 29 и сл. Предлагаемая этимология, вероятно, должна подкрепляться и талм.-мидраш. נאקה «верблюд с длинной шеей», обозначающим, собственно говоря, бегущего верблюда, когда удлиненная шея животного свидетельствует о его беге. Поэтому уместно вспомнить и акк. *nāqu* «бежать, идти» (Chicago Assyrian Dictionary. 1980. Vol. 11, pt. 1. P. 34). Наконец, высказанная Ибн Джинни этимология не может быть оторвана от евр. נאקה «стон» (*Gesenius G.* Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeiter von F. Buhl. 17 Aufl. Lpz., 1921. S. 54; омоним — «варан»). О птице عنقا см. также примеч. 25.

[5] L'Abrégé des merveilles traduit de l'Arabe par Carra de Vaux. P., 1898. P. 29.

[6] Мусульманская традиция, очевидно, восходит к фольклору древних евреев. С. Бохарт (*Bochart S.* Hierozoicon, II. Leiden–Utrecht, 1692, II. P. 239; далее — Bochart) при описании страуса цитирует Таргум на Пс. 50, 11: «Передо Мной появились все виды птиц, что летают по воздуху неба; а дикий петух, чьи ноги стояли на земле, а голова достигала небес, кричал передо Мной».

[7] См.: *Bodenschatz*. Kirchliche Verfassung. Erlangen, 1748, III. S. 57.

[8] حتي انه ليطير ما بين المشرق و المغرب في يوم واحد (*al-Damîrî*. Ḥayât al-ḥayawân. 2 Bd. Būlāq, 1284. Cairo, 1319. C. 403; далее — Damîrî, II).

[9] Кимхи, ссылающийся на Sa'adja, цитируется по: Bochart, II, 167, 174:

הנשר יעוף על העופות ויעלה מעוד על פני רקיע השמים ויקרוב לחום ויפיל עצמו בים מדוב חום ויתחדש ויצלה אבר וישוב לימי עלומיו.

«Орел взлетает выше всех птиц; он даже может достичь небесного свода и пролететь от самого солнца так близко, что обжигает крылья и вынужден окунуться в океан; тогда он вновь оживает и взмывает ввысь, с новыми силами и став вновь молодым».

© И.И. Надиров, 2006

Представления древних о долголетии орла отразились в Библии (например, Пс. 103, 5) и в арабской пословице (أعمر من نسر «Старше, чем орел»: Damîrî, II, 405).

Общесемитское слово *našru/nišru* обозначает орла и коршуна одновременно[10]. Орел как объект самостоятельного культа почитался в Центральной и Южной Аравии, олицетворяя арабского бога Nsrw (Наср/Ниср)[11].

В Южной Аравии в доисламский период бог Наср был известен среди химйаритов (*Ns[1]r*), сабейцев (*Ns[1]r*, Nasr), катабанцев (*Ns[1]wr*, Niswar). О химйаритах Хишам ибн Мухаммад ал-Калби сообщает следующее: «Химйариты взяли идолом Насра. Они поклонялись ему в местности, называемой Балха'»[12]. В «Сире» Ибн Хишама говорится: «Сказал Ибн Исхак: химйаритское племя *зу-л-кула* взяло себе Насра в землях химйаритов». Кроме того, в сабейских надписях встречаются также теофорные имена, включающие элементы *nsrm*, *nsr*, *ns*[13]. Отметим, что, согласно А. Жамму, в пяти надписях, обнаруженных в Южной Аравии (CIS 189, 1; 552, 2; RES 4048, 4; 4084, 2; Ry 196, 2[14]), имя *nsr* обозначает божество, однако это слово может использоваться также для обозначения территории или направления (CIS 553–555). Отсюда *nasr sarqan* и *nasr ġarban*; Ю. Велльхаузен связывает эти понятия с двумя звездами в созвездии Орла, «Орлом сидящим» (النسر الواقع) и «Орлом летящим» (النسر الطائر) (ср.: al-Zabīdī, Tāǧ al-'Arūs, 3, 572 sq. *in fine*), но А. Бенхамуда аргументированно доказывает, что термин *nasr* обозначает в этих надписях границы земельного участка или территории[15].

Упоминается Наср и в Коране (71:23–24). Согласно Ибн Исхаку, «у потомков Нуха (Ноя) были идолы, которых они часто посещали. Аллах упомянул о них посланнику Аллаха, сказав: „Они сказали: "Ни за что не сохраняйте ваших богов, не сохраняйте никак Вадда, и Сува', и Йагуса, и Йа'ука, и Насра". Они сбили с пути многих"»[16].

---

[10] Акк. *našru* в ранневав. списках, уг. *nšr*, др-евр. *nešer*, арам. *n^{e}šar*, *nišrâ*, сир. *nešrâ*, ар. *nasr*, мехри *nôher*, эф. *nesr*. Лейн связывает نسر со стервятником, грифом (رخم), но имеет в виду более коршуна, чем орла: *Lane E.W.* An Arabic-English Lexicon. Edinburgh, 1877. P. 2780.

[11] *Robertson Smith W.* Kinship and Marriage in Early Arabia. L., 1903. P. 244; *Ryckmans G.* Les noms propres Sud-Sémitiques II. Louvain, 1934. P. 16, 39, 46 (далее — Ryckmans, 1934). Относительно вокализации *nšrh* ср. пальмирское *Nesraios* и *Nisraios* (IIP, 8, 16, 2).

[12] Ибн ал-Калби, 17 (*Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). Пер. с араб. Вл. Полосина. М., 1984 (Памятники письменности Востока, LXVIII)). По Йакуту, «Балха' — местность в области Саба' в Южной Аравии» (*Yâqūt Ibn 'Abdallâh ar-Rumi*. Kitâb Mu'djam al-Buldân. Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften. Ed. F. Wüstenfeld. Bd. I–VI. Lpz., 1866–1973. Bd. IV. S. 780; далее — Yâqūt). К сожалению, более точную локализацию названного места установить не удается.

[13] Ja 2133 (*rbbnsrm*), Ja 740A (*rbnsrm*). Имя Шāфнаср (*sfnsr*) приводится В. Мюллером (*Müller W.W.* Sabäische Texte zur Polyandrie // NESE 2 (1974). S. 125), а Шафананаср (*sfnnsr*) и Хамананаср (*ḥmnnsr*) — у Ж. Рикманса (*Ryckmans J.* Himyaritica 4 // Le Museon 87 (1974). P. 497). В Южной Аравии месяцы (по крайней мере, часть из них) назывались по именам богов, поэтому в минейском встречаются названия Зу-Атират и Зу-Сами', в катабанском — Зу-'Амм, Зу-Башамим, Зу-Сахар (также в древнесабейском — сигл Ja 540), в среднесабейском — Зу-Аттар и Зу-Хаубас (*dhwbs*), а также Зу-Нисвар (*dnswr*), причем отмечено два месяца: *dnswr qdmn* (RES 4646, 19 и Gl 1533, 12–13) и *dnswr 'hrn* (CIH 609, 8). В. Мюллер объясняет наличие двух одинаковых месяцев тем, что либо они следовали друг за другом и, соответственно, назывались «первый» и «последний» (ср. исламские месяцы *Джумада-л-ула* и *Джумада-л-ахира*, а также общеараб. *Канун-ал-аввал* и *Канун ал-тани*), либо вторым названием обозначался месяц високосного года (*Müller W.W.* «Heilige Hochzeit» in antiken Südarabien // Studies in Oriental Culture and History. Festschrift Walter Dostal. Frankfurt, 1993. S. 15; далее — Müller, 1993).

[14] *Jamme A.* Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques // Le Muséon 60 (1947). P. 130 (далее — Jamme).

[15] *Wellhausen J.* Reste Arabischen Heidentums. 3 Ausg. B., 1963. S. 23 (далее — Wellhausen). *Benhamouda A.* Les noms arabes des étoiles // Annales de l'Institut d'études Orientales de l'Université d'Alger. 9. P., 1951. P. 128 и сл. Ср.: *Kunitsch P.* Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber. Wiesbaden, 1849. S. 23.

[16] Вадда почитали в образе мужчины (в племени калб), Сува' — в виде женщины (у хамданитов и хузайлитов), Йа'ук — в виде лошади (в племени мурад), Наср в образе орла (химйар) встречается в сабейских надписях, см.: *Korteitner F.* De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione // Mosaica

Йакут (Yâqūt, 781) цитирует строку христианского поэта ал-Ахтала, где Наср ассоциируется с божеством ал-'Узза[17]. Наср вместе с ал-'Узза упоминается Табари при описании сакральной трапезы, сопровождавшей любое соглашение между родами или племенами, когда совершается клятва «во имя потоков жертвенной крови, похожей на драконью, на камне ал-'Уззы и на (идоле) Насра» (Ṭabarî I_7).

Любопытный текст надписи RES 4698/1 (= Gl 1623 = SE 49, Шабва, 140 г. н.э.[18]) дает определенное (и, добавим, неожиданное) представление о значении бога Насра в Хадрамауте[19]. Сначала был опубликован искаженный текст этой наскальной надписи по эстампажу, снятому Южно-Аравийской экспедицией. Это выяснилось после опубликования Мухаммадом 'Абд ал-Кадиром Ба Факихом ее фотографии, впрочем также весьма плохого качества[20]. Нового перевода автор не дал. Перевод RES 4698 в 1976 г. заново сделал Вальтер Мюллер[21].

Надпись выглядит следующим образом:

1. *yd''l /byn /mlk /ḥḍrmt /bn /yd''b*
2. *gyln /mlk / ḥḍrmt /bn/'mynm /sqny*
3. *wṯl' /mr's /syn/ ḏ'lm/ nsr /ṣlf'*
4. *hn /nsr /'tw/hs /bn /s'mt /wqṣ's*

Согласно стк. 3, Йада' 'ил Баййин, царь Хадрамаута, «посвятил своему господину Сину *Зӯ Алӣму* (т.е. владыке храма Алӣм в Шабве) Орла *slf'hn* (?)[22]», т.е. предполагается наличие какого-либо рельефа или статуи, которую царь посвятил богу Сину (Сайййину/Сиййану)[23], поскольку орел был эпитетом именно этого божества.

Принципиальное значение имеет перевод стк. 4, дающий ключ к пониманию RES 4698: *...ns[1]r/ 'tw / h-s[1] / bn /s[2]'mt /wqṣ's[1]*.

Перевод Ж. Пиренн: «...орла, который прибыл (прилетел) к нему для купли и которого они посвятили».

---

rationibus, Oeniponte, 1930 («Commentationes biblicae», III). С. 88. Ф. Буль считает, что речь, несомненно, идет о древнеарабских божествах: *Buhl F.* Das Leben Muhammeds. Hrsg. von H.H. Schaeder. Lpz., 1930. S. 74–75. В Коране слово *nasr* упоминается еще раз: в 31:12 речь идет о мудреце Лукмане б. 'Аде, чье прозвище было Зӯ-н-Нусӯр: WKAS II, 1973, 115b — «eine so lange Lebensdauer erreicht haben, daß, vergleichbar unserer Redewendung „als wie Methusalem", sprichwärtliche Ausdrucksweisen anstanden wie *akbaru min Lubadin*, „Älter als Lubad", oder *ahramu min Lubadin*, „hochbetagter als Lubad"». Ибн ал-Калби не нашел упоминаний Насра ни в стихах, ни в собственных именах и предположил, что культ Орла исчез вместе с падением идола.

[17] Lisan, 13_6 приписывает эту строку Ибн 'Абд ал-Джинни (Lisan al-'arab. Ed. Mohammad ibn Mukarram. 20 Bd. Cairo, 1308; см. также: Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Ṭabarî. Lugd. Bat., 1879–1901. Nachdr., 13 Bd. Cairo, 1325, 1_{791}; далее — Ṭabarî); но в 7_{60} она приписывается 'Абд ал-Хакку.

[18] Датировка по Кичену (Kitchen, 1994, 224).

[19] Переводы надписи, включая и свое прочтение, нам любезно предоставил С.А. Французов.

[20] *Мухаммад 'Абд ал-Факих.* Асар нукуш ал-'Укла. Дираса майданийа ли-ахд ил-мауаки' ал-асарийа. Аль-Кахира, 1967. С. 107, рис. 17.

[21] *Müller W.W.* Neuinterpretation altsüdarabischer Inschriften: RES 4698. CIH 45+44, Fa 74 // AION, 36 (N.S. XXVI), fasc. 1, 1976. S. 55–58 (далее — Müller, 1976). Французский перевод был предложен Ж. Пиренн, заново сфотографировавшей надпись и издавшей ее под сиглом *Shabwa* n°1: *Pirenne J.* Les témoins écrits de la région de Shabwa et l'histoire. P., 1990 (Institut Français d'archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, t. CXXXIV: Fouilles de Shabwa, I). P. 74–75, рис. 56. Другой вариант перевода у Кр. Робена (*Robin Ch.* Sheba (II. Dans les inscriptions de l'Arabie du Sud) // Supplement au Dictionnaire de la Bible. P., 1996, col. 1047–1254, col. 1168; далее — Robin, 1996).

[22] К сожалению, никаких других материалов по данному слову нет, и его понимание неясно (*Bron F.* Notes sur les inscriptions de Shabwa // Syria LXVIII (1991). P. 461; *Müller W.W.* Adler und Geier als altarabische Gottheiten // "Wer ist du, Herr, unter den Göttern?". Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser sur 70. Göttingen, 1994. S. 101; далее — Müller, 1994).

[23] О чтении этого имени (Сайин или Сийан) см.: *Французов С.А.* Три легенды об обращении в ислам хадрамаутских язычников // ПВ. Вып. 5. 1995, примеч. 2 (далее — Французов).

Перевод Кр. Робена (цитируется по Мюллеру): «...орел / орла, (что) прилетел к нему с севера, и его клетка (-у) (?)».

Принимая последнюю трактовку слова s²'mt «север»[24], С. Французов исправляет перевод заключительного слова строки 4, указывая, что qṣ' — хадрамаутский глагол, означающий «пожертвовать». Таким образом, верный перевод, насколько можно об этом судить, выглядит так: «[посвятил и принес в виде подношения (s¹qny/ wtl')]... орла, который был принесен к нему (т.е. к автору надписи) с севера, и пожертвовал его».

Можно предположить, что Орел пришел из Химйара[25]. Но ведь сказано: «с севера», а Химйар — южнее Хадрамаута. Тогда — из Сабы? Или из земель, лежащих еще севернее?[26] А не может ли здесь идти речь о заимствовании культа Насра из Северной Аравии или Месопотамии?[27]

Положительный ответ на данный вопрос вовсе не кажется неожиданным, ведь культ Насра был развит в Северной Месопотамии[28], в частности в царстве Хатры. Это обстоятельство важно для нашего изложения, поскольку датировка южноаравийских надписей, связанных с Насром, и хатрийских текстов примерно одинакова — это первые века нашей эры.

В Хатре, насколько позволяют предполагать надписи, Орла почитали и как Нишру (*Nešra*), поскольку его культ был перенят от арамеев[29], и как ʿУкаба (*ʿUqab*). В араб-

---

[24] Слово 'smt в значении «купля-продажа» представляло в хадрамаутском языке *hapax legomenon*. Между тем, в AM 245/7 засвидетельствован глагол s-'sm. М. Хёфнер в одной из своих работ предложила перевод последнего как «продавать», но А. Бистон (*Beeston A.F.L.* Two Sabaic Texts // Raydān 5 (1988). P. 35–36) привел контраргументы и предложил перевод данного глагола — «давать, дарить». Тем не менее перевод формулы *'tw/hs/bn/s²'mt* как «которого ему (царю) доставили посредством продажи» нельзя исключать полностью.

[25] В Химйаре под именем Наср поклонялись грифу. Но ср. штандарт с орлом рода Морра (*Nabigha*, 21). Мас'уди в «Мурудж аз-Захаб» описывает некий город, называемый им مدينة العقاب, содержащий несметные сокровища (*Al-Mas'ūdī.* Muruǧ al-Ẕahab. T. I–IX. Cairo, 1935. T. II. P. 381 sq.). Возможно, Город орлов находился в Зап. Египте [ср.: The Ocean in the Literature of the Western Semites (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, deel XIX, no. 2 [б. г.]. С. 26 и сл.)]. Если имелась в виду птица феникс, то подразумевался, вероятно, египетский Гелиополис. В арабской литературе характерные черты орла или грифа также относились, как уже говорилось (см. примеч. 4), к عنقا مغرب, наделяемому также мифическими свойствами: «яйца этих птиц огромны как горы, она живет на Западе на одном из островов в океане, срок ее жизни — две тысячи лет» (Damîrî, II, 86). О евр. эквиваленте ʿanqā — עזניה («гриф») как о несуществующем слове см., например, талм. Келим, 17 § 14. При этом עזניה в «Саадийи» понимается как черный орел, который соответствует гр. μελαναίετον, *aquila nigra*. В *Poeta* об ʿanqā говорится следующее: «Алджуль, ал-гуль и ал-ʿанка — три субстанции, которых не существует в природе» (Bochart, II, 189–190). Казвини характеризует عنقا как символ солнца (см. там же).

[26] Здесь надо указать, что имя *nasr* в др. южноарамейском встречается только в Хадрамауте и обозначает не только птицу, но и статую, скульптурное изображение птицы. Ср.: Ṭabarî, I₇.

[27] Интересно, что монеты из Хадрамаута позволяют по-новому взглянуть на бога Сина, *mr'lh'*, имя и титул которого, кстати, встречаются на монете, найденной в Хатре (не относится к хатрийскому чекану). В Хадрамауте *S'yn* изображался как парящий орел, что дало основание А. Жамму (Jamme, 17–19) ошибочно отождествить этого лунного бога (Алмаках / Илмуких) с сабейским богом Насром. На хадрамаутских монетах с Саййином, как пишет К. Робен, орел изображается клюющим змею (Robin, 1996, col. 1168). К. Робен признает, что, согласно RES 4698 (со ссылкой на: Müller, 1976), Син «l'assimile explicitement à cet animal». Возможно и другое чтение имени бога *S'yn* — *Siyān*, что отчасти подтверждается арабскими источниками, тогда как Sayin — античными, например Sabin у Плиния (см.: Французов, примеч. 2; подробнее о монетах древнего Хадрамаута см.: *Седов А.В.* Монеты древнего Хадрамаута. М., 1998).

[28] Известно, что орел являлся священной птицей, а также воплощением солнечных богов Сирии и Месопотамии, например Шамаша и Хадада, см. об этом: *Rostovtzeff M.* Dura and the Problem of Parthian Art // YCS 5 (1935). P. 249.

[29] Сир. *nišrâ*. Примечательно, что в современном сирийском диалекте арабского языка орла также называют nisr. Ср.: *Furlani G.* Teodoro bar Konay sull'adorazione greca e romana del l'aquila // SMSR VII (1931). С. 23 (далее — Furlani); *Scher A.* Theodorus Bar Koni. Liber Scholiorum // CSCO. Scriptores Syri 65. Lipsia, 1910. С. 369.

ской традиции *nasr* и *ʿuqab*, в общем, взаимозаменяемы, однако все-таки в поэзии делается некоторое «иерархическое» различие, когда Наср главенствует над ʿУкабом[30]. С орлом, кроме скульптурных изображений собственно богов и их олицетворений и воплощений, связаны *Simya* (очевидно, от греч. σημειον «знаки», как полагают некоторые исследователи) — каменные или мраморные штандарты в форме вертикального ряда пяти–семи дисков (планет?). В навершии этих штандартов неизменно помещается фигурка орла со сложенными крыльями[31]. Такие штандарты хатрийцы, вероятно, брали с собой в военное время, чтобы поклоняться богам, как это делали бедуины[32].

В надписи X74 следует:

1. qdm[33] *mrn wmrtn*	Перед Господином нашим, и Госпожой нашей,
2. wbrmryn w'lt wšḥrw	и Сыном наших Господ, и Аллат, и Шахиру
3. dkyr nsry lṭb wlšnpyr	да поминается Нишрай на добро и счастье
4. qdm mrn nšrh[34] *wšmš*	перед Господином нашим Орлом и Шамшем,
5. wmr'th wbrh wsmyt'	и супругой его, и сыном его, и Знаками
6. kwlhwn wbgn mrn 'l kwl m'	всеми. Проклятие Господина нашего на каждом
7. 'nš kwl' dl'bwr [ ] lktwb[35]	(из–?) людей, которые пройдут мимо и напишут
8. 'lyhy md'n dbš	на ней...

Именно то, что и Шамша, и Нишру (Насра) надписи именуют «Нашим Господином», свидетельствует о наивысшем положении этих богов в хатрийском пантеоне.

«Соперничество» между Шамшем и Нишрой исчезает, если согласиться с предположением Х. Ингхолта: орел с расправленными крыльями представляет Шамша (кроме навершия «Знаков» такая фигурка венчает царскую корону Хатры) или просто символизирует бога или богиню (как на коронах Атаргатис и Нергала), а орел со сложенными крыльями — бога Неба, in casu *Samayya*. Нишра же, собственно, и представляет Небо, Небеса.

Что касается других дисков, под ними имелись в виду планеты, и неслучайно на многих из найденных изображений *smy'* их число равно семи. Именно столько планет (в число которых включали Луну, Солнце, Юпитер = Бел, Венеру = Иштар = Нанай, Меркурий = Набу, Сатурн, Марс = Нергол) и именно такой порядок их следования были известны в Месопотамии и восприняты в эпоху Селевкидов, и по ним же назывались дни недели.

В ряде надписей встречается словосочетание *smyt' kwlhwn* «все Знаки» (например, X74, стк. 5–6), показывающее, что эти символы относились не только к Шамшу, но и, например, к Нишре (Насру), Mrtn («Нашей Госпоже» — X338) и др., в той или иной

[30] Damîrî, II, 104: «Сказал поэт в размере *камил*: ʿУкаб — господин птиц, а Наср — начальник над ними и ʿУкабом».

[31] В Пальмире (CIS, II, 3902,1): *smyt' dy ksp'* = τὸ σιγνόν ἀργυρον. *Semeyon* с орлом в навершии изображались на монетах Каракаллы и Александра Севера, отчеканенных в Гиераполисе. Однако на них орел изображен с распростертыми крыльями.

[32] Wellhausen, 102–103. См.: Sumer 18 (1962), fig. 4; Dalīl al-maṯḥaf al-ʿirāqī. Baghdad, 1960, f. 49. О возможной трактовке *smy'* как σημεια: *Caquot A.* Note sur le "semeion" et les inscriptions araméennes de Hatra // Syria XXXII (1955). P. 63 и сл.; *Homès-Frédericq D.* Hatra et ses sculptures parthes. Étude stylistique et iconographique // Uitgaven van het Nederland. Hist. Inst. te Istanbul 15 (1963). P. 39 и сл. (далее — Homès-Frédericq); *Надиров И.И.* Semeyon (Classica et Orientalia) (в печати).

[33] Чтение А. Како (*Caquot A.* Nouvelles Inscriptions araméennes de Hatra // Syria XXXII (1955). P. 270), поддержанное Б. Аггула (*Aggoula B.* Remarques sur les inscriptions hatréennes XIV // Syria LXV (1988); *idem.* Inventaire des inscriptions hatréennes. P., 1991. P. 52; далее — Aggoula, 1991). Ваттиони: *qmwh* с указанием «чтение неясно» (*Vattioni F.* Le Iscrizioni di Hatra // Supplemento. № 28 agli AION, 41, fasc. 3, 1981).

[34] Чтение Ф. Ваттиони, более соответствующее эстампажу. Согласно Б. Аггула — *wgdh* «и Фортуной его».

[35] Восстановление Аггула. Вариант Ваттиони (*dl'byd bh zp'*) не дает удовлетворительного смысла.

мере связанными с космогоническими представлениями хатрийцев. «Знаками» заведовал специальный хранитель, *rb smyt'* (X56). На обожествление Знаков указывает упоминание *smyt'* в ряду богов, перед которыми совершается молитва, а также собственные теофорные имена *'bdsmy'* и *'bd'gyly* (от арам. *'gyl'* «шарообразное тело», «диск»)[36]. Под *'gyly* подразумевается и диск Солнца, и, соответственно, бог Солнца Шамш, и все диски, т.е. боги Неба (здесь *smyt'* «знаки» омонимично с *smy'* «небеса»).

В Южной Месопотамии центром культа Орла был Кашкар, город на Тигре (южнее Багдада), напротив которого был позднее заложен ал-Васит. Согласно Теодору Бар-Кони, который, кстати, был выходцем из этого города, культ Орла, известный грекам, а позднее — римлянам, попал в Кашкар именно из Хатры. Кроме того, отмечает сириец, в честь этого божества был назван город Кеннешрин (*qnšryn*) — «Гнездо Орлов», который был некогда завоеван «царем Ḥṭrw, именем которого назван город Ḥṭr' в земле Kškr»[37]. Мы могли бы предположить, что изображения орла в Хатре были восприняты из Кеннешрина.

О наличии культа орла в Кашкаре нас убеждает мандейский магический свиток[38], в котором перечислены наиболее развитые культы Месопотамии и их центры. Текст таков:

'pik Bel min Babil 'pik Nbu min Bursipi 'pik Nešra min Kaškar

«Бел оставил Вавилон, Набу оставил Борсиппу, Нишра оставил Кашкар»[39].

Как можно судить по содержанию свитка, Нишра и его культ переместились из Кашкара в неизвестном направлении. И, по-видимому, этим направлением был юг.

Кроме названного свитка имеется еще три отрывка, называющие богов с их святилищами, и эти отрывки невозможно рассматривать вне приведенного магического текста.

Во-первых, это Вавилонский Талмуд, *Aboda Zara 11b*: «есть пять признанных (*kebû'în*) языческих храмов — храм Бела в Вавилоне, храм Неба в Борсиппе, храм Тиргаты в Маппуге[40], [храм] Серапис в Ашкелоне, и [храм] Нишры (*nešra*) среди арабов (*šebe'arabaya*)» (хотя, как нам кажется, более точно — «что в Аравии»)[41].

Второй текст, в котором эти боги упоминаются вместе, содержится в Доктрине Аддая, описывающей события рубежа нашей эры, где задается вопрос: «Кто он, этот Набу, всем известный идол, перед которым ты склоняешься, и Бел, которого ты почитаешь? Вот, среди вас те, кто поклоняется Бат Никкал, как жители Харрана, соседи ваши, и Тар'ате, как жители Маббога, и орлу (*Nešra*), подобно арабам (*arbaye*)» и т.д.[42].

---

[36] Надпись X201 состоит всего из двух слов: *smy'* и *mgn'*. Второе слово здесь обозначает, по-видимому, диск или диски (от евр. *magên*, или араб. *miğann* «щит»), на которых изображены знаки. (Версия: *Caquot A.* Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra // Syria XLI (1964). P. 269–270). Ογηλου — см.: Ryckmans, 1934, 157.

[37] Furlani, 21.

[38] *Drower E.S.* A Mandaean Book of Black Magic // JRAS. 1943. P. 149–181.

[39] В некоторых мандейских текстах называются и другие боги, но три бога, названные в цитируемом свитке, упоминаются во всех списках.

[40] Имеется в виду Маббуг, Бамбис-Гиерополис.

[41] Aboda Zara 11б.

[42] The Doctrine of Addai, 23, 24, 11,15. На связь талмудического перечня и Доктрины обратил внимание еще Т. Нельдеке (*Nöldeke Th.* Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte // ZDMG 40 (1888). S. 186). Э. Кирстен в статье, посвященной Эдессе, пишет: «Die Bedeutung des Adlers im Kult von Edessa ist ebenfalls unsicher» (*Kirsten E.* Edessa // RAC IV (1959). S. 563). Ф. Кюмон (*Cumont Fr.* Études syriennes. P., 1917. P. 35–118) склонен связывать данный культ с так называемым «Aigle funéraire», занимающим центральное место в его концепции загробной жизни римского язычества. В этой связи Ф.М. Беркитт предлагает следующее прочтение текста Доктрины: вместо *nšr'* («Орел») читать *dšr'* («Душара») — имя главного бога арабских набатеев (*Burkitt F.C.* Early Eastern Christianity. L., 1904). Но тогда получается, что Душара почитался в Эдессе, что не подкрепляется данными источников.

Наконец, более поздний автор — Яков Саругский приводит список различных богов и посвященных им храмов в своей «Проповеди о падении Идолов», где также упоминается *Nešra*, которого, однако, он причисляет к персидским божествам[43].

В бедуинской среде Аравии бог Наср обозначался, строго говоря, не орлом, а, как указывает Велльхаузен, коршуном[44].

Касаясь иконографии Насра, отметим, что на аверсе хатрийских монет изображен Шамш (Маран), а на реверсе неизменно присутствует фигурка орла с распростертыми крыльями; это сближает Шамша с хадрамаутским богом Сином, изображаемым на монетах в солнечной короне и со священной птицей — орлом[45]. В Пальмире отождествляемый с Гелиосом бог Малак Бел (первоначально ипостась солнечного бога Йарих Бола) изображен на алтаре из Трастевере (III в.) в виде бюста Гелиоса, которого несет орел на своих крыльях[46].

Иначе говоря, орел наиболее часто выступал в различных пантеонах как птица, олицетворяющая солнце. Вспомним, к примеру, двойное изображение крылатых солнца и орла в зороастрийском храме Амрита, найденное Ренаном. Согласно точному замечанию Сеирига по поводу фигурок орла на алтарях и гробницах Сирии, «Орел отличался от небесных тел, которые могли его представлять»[47]. Добавим, что и в Хатре божество в виде сидящего орла со сложенными крыльями не было связано с солнечным культом. Именно поэтому в пантеоне Хатры существовала явная разница между двумя Маранами, Нишрой, изображавшимся только в виде сидящего орла, и Шамшем, который, помимо антропоморфических изображений, мог выступать и в виде диска, и в виде парящего орла. Почему же хатрийцы и связанные с городом племена оба божества именовали *MRN*, «Господином нашим»? Мы могли бы предположить, что в Хатре оба божества были в определенный момент (до 160 г., по крайней мере) в равной мере популярны. Впрочем, со временем Шамш должен был стать более влиятельным, поскольку имя *mrn* приобретает нарицательный смысл и подразумевает уже только Шамша. Что касается Ниширы, то эпитет Маран присутствует при его имени всегда, он всегда *Mrn Nšr'*, за исключением, насколько нам известно, единственного случая (Х3).

На Ближнем Востоке широко распространен обычай, согласно которому служители культа носят имя божества, чья защита призывается на новорожденного. Среди

---

[43] *Vandenhoff B.* Die Götterliste des mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über der Fall der Götzenbilder // Oriens Christianus 5. Leiden, 1915. S. 251–257.

[44] Wellhausen, 23. Ср.: Müller, 1993.

[45] О монетах Хадрамаута см. примеч. 27, а также: *Robin Ch.* Du Paganisme au Monotheisme // RMMM 61 (1991). P. 140. На монетах, датируемых первой половиной I в. н.э., на аверсе монет изображен *мукарриб* Yshr'l, на реверсе — орел. Данное качество объединяет Хадрамаут с Хатрой. Мюллер справедливо полагает, что здесь налицо римско-эллинистическое влияние, появившееся с возникновением морской торговли Хадрамаута, и орла на монетах этого периода нельзя связывать со священной птицей бога Сина (Müller, 1994, 91–107).

[46] *Cumont F.* Religions orientales dans le paganisme romain. P., 1929. P. 104–106 (далее — Cumont, 1929). На камее (гемме), найденной в Южной Аравии (*Grohmann A.* Götternamen und Symboltiere auf Südarabischen Denkmälern. Denkschriften K.K. Akademie d. Wissenschaften in Wien, Philosoph.-Histor. Klasse. Bd. 58, 1. Abhandlung. Wien, 1914. S. 39–40, примеч. 40; далее — Grohmann), орел изображен между диском, расположенным над ним (Солнце), и линией под ним (Луна, согласно А. Громанну). Д. Нильсен, однако, считает орла символом Луны (Grohmann, 75). Сам А. Громанн затрудняется отнести орла к тому или иному божеству и оставляет вопрос открытым. Мы должны признать, что при всех преимуществах «солнечного» характера орла остается положение, с которым невозможно не считаться — это символ мужского и женского божеств, при этом в Южной Аравии Солнце — женского рода, а Луна — мужского, в то время как в остальном западноазиатском регионе — наоборот. В классическом араб. شمس — ж. р., שמש в евр. — м. р.

[47] *Seyrig H.* Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine // Syria XLVIII (1971). P. 371. Здесь же уместно напомнить и о других подобных изображениях орла, найденных в Южной Аравии, в частности рельеф на мраморной доске, где он держит в когтях змею (*Nielsen D.* Die Altarabische Mondreligion und die mosäische Überlieferung. Straßburg, 1904. S. 109).

поклонников Юпитера Долихена[48] или бога восточного происхождения, называемого в Римских провинциях *Deus Aeternus*, с удивительной частотой встречается имя *Marinus*[49]. Отсюда легко выводится, что именно милость и расположение *Мара*, «господина», называемого так в повседневной жизни, пытались снискать служители, нарекая таким именем новорожденных.

При этом следует, очевидно, указать на то, что вообще *MR'* в арамейском гораздо чаще передает смысл господина в мирском понимании. На остраконе из Ашшура данное слово относится к царю Ассирии; в надписи из Арслан-Таша (850–800 гг. до н.э.) *MR'N'*, «наш господин», относится к царю Дамаска[50]; это же слово один раз упоминается в египетском арамейском при обозначении фараона[51]. Из сказанного становится понятно, что *mar* в арамейском языке имеет очень конкретное значение. Им наиболее часто обозначаются правители или влиятельные лица, при этом, если данное слово связывается с божественными владыками, это *всегда* боги иностранного происхождения, независимо от того, были они навязаны или приняты добровольно.

Здесь уместно привести параллель из Зинджирли (Анатолия), где найдена надпись и рельеф царя Бар-Рекува. Перед царем — эмблема в виде креста и полумесяца, над ней — надпись: *MRY' B'L ḤRN*, «Мой господин, Ба'ал Харрана». Главным богом Харрана был, как известно, ассирийский лунный бог Син. Именно благодаря ему данный царь смог занять престол своих предков, хотя бы и с помощью ассирийцев. Из других надписей, найденных в этом городе, мы узнаем, что «Ба'ал Харран» между тем не принадлежал к родовым богам Бар-Рекува и что эпитетом *MR*, «господин», до этого времени не встречавшимся в пантеоне местных царей, наделялся в Зинджирли только «Ба'ал Харран»[52].

Итак, *MRN*, «Наш Господин», — для Хатры божество привнесенное, не местное и не наследственное. Этим определяется одна весьма существенная характеристика хатрийского пантеона, который представлял собой не космогоническое отражение в чистом виде, но результат определенной эклектики, результат привнесения ряда богов и культов, ставших для местных жителей своими, но в чьих именах отражается их чужеземный характер. Божество Орла не является исключением, и мы с полным правом можем назвать источник культа Нишры — Бет 'Арамайа. Иными словами, сказанное должно означать, что для жителей Хатры божество Наср было не чем иным, как «Господином нашим Нишрой», а приведенные выше нарративные источники отражают уже более позднюю картину, сложившуюся после прихода и натурализации этого арамейского культа в Хатре. Поэтому-то и называют хатрийские арабы орла по-своему: '*qb*' от араб. عقاب.

В айване 20 храма IX, посвященного главным богам города, обнаружен рельеф орла рядом со штандартом, который сопровождается надписью[53] (X3):

1. *nyš*'[54] *dy mrn wdy* Штандарт Нашего Господина и
2. *smy' dy bt 'qb'* Знаков Дома Орла.

---

[48] *Gilliam J.G.* Dura Report. IX. New Haven, 1959. P. 112, no. 971; *Baudissin W.W.* Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte. Bd. I–IV. Giessen, 1929. Bd. III, S. 59, n. 1; Bd. IV, S. 195.

[49] Cumont, 1929, 120.

[50] Ср.: *Cooke G.T.* A Text-Book of North Semitic Inscriptions. Oxf., 1903. No. 62, p. 172, I. 11; no. 63, p. 180, II. 3, 6 (далее — Cooke); *Lidzbarski M.* Altaramäische Urkunden aus Assur // WVDOG 38 (1921), S. 5, 8; II. 7–8, 17; *Thureau-Dangin.* Arslan Tash. P., 1931. P. 135–138.

[51] *Dupont-Sommer A.* Les Araméennes. P., 1946, 44, 1, 1 (далее — Dupont-Sommer).

[52] Cooke, 182. Подробнее см.: Dupont-Sommer, 110.

[53] На другом конце той же плиты — рельеф Шамша.

[54] В Al-lubab данное слово значит «эмблема; символ». В современном арабском глагол *n's* «поднимать» восходит к тому же слову.

Рис. 1. Рельеф Ништры и надпись Х3

Из текста становится ясно, что Орел выступает не только как MRN, но и как охраняющая Знаки сила, мощная и зоркая[55].

В этой связи обращает на себя внимание любопытная надпись X013, не переводившаяся исследователями ввиду того, что семь первых строк ее написаны, скорее всего, арамейским письмом, но на арабском языке. В ней упоминается *'qb'* с титулом *mršmn* «Орел, господин Небес»[56]. Бросается в глаза аналогия с могущественным Бэ'элшмином, чьим символом также был орел[57]. Перед нами наглядный пример эклектики арабского слова и его арамейского эпитета.

Об этом говорит и то, что на груди рельефа Орла — диадема, монархический символ, установившийся еще со времен Селевкидов[58]. По иконографии же перед нами действительно королевский орел, а не гриф или коршун[59]. В подтверждение наших слов можно также привлечь надпись Ibr. XI (= X030), сопровождаемую рисунком. Речь идет о двух голубях и грифе, которые обозначаются так: *gwzl'* и *rḥm'*. Насколько можно об этом судить, второе является арабским словом, обозначающим стервятника, и в арамейском не отражено. Рядом с надписью несколько рисунков, на одном из которых изображен именно гриф.

Арабская традиция характеризует орла при описании Каабы так: «Бог послал с купола неба птицу в виде 'укаба, у которой спина черная, грудь белая, а когти желтые. Когда змея на стене Ка'абы открыла свою пасть чтобы отразить атаку птицы, последняя спустилась, схватила ее клювом и отнесла на соседнюю гору» (Ibn Hisham, 125. *Ta'rikh al-khamîs* I, 112).

Здесь необходимо указать, что для арабского языка не существует строгого различия между орлом и грифом, поскольку оба часто обозначаются словом *nasr*. Однако словарь «Ларусс» لآروس (P., 1973) под этим словом подразумевает только грифа, тогда как *'укаб*, согласно этому же словарю, орел. В таком случае, полагаем, возможен следующий вывод. Поскольку словом *'укаб* хатрийцы обозначали Господина своего Нишру, как свидетельствует ряд надписей (см. выше), они восприняли культ Нишры у сирийцев[60] и трансформировали его в культ орла. Иначе трудно объяснить изображение именно орла в сочетании с Домом 'Укабы. Сказанным определяется место орла (*nšr*/*'qb'*) среди богов Хатры, и, скорее всего, под этими именами местные и окрестные жители понимали именно орла, и вести речь о птице-падальщике затруднительно. Наконец, отметим и то, что ар. النسارية в том же словаре определяется как синоним العقاب — «орел»[61].

---

[55] Представляется, что *bt 'qb'* (X3 и др.) «дом *'qb'*» связан с араб. «орел» и обозначает Дом Нишры — помещение, где хранились его Знаки. Ср.: *Andrae W.* Hatra nach Aufnahmen von Mitgliedern der Expedition der DOG, II // WVDOG 21 (1912). S. 173, fig. 163: *smy' d'qwb'* (далее — Andrae). В диване Набиги (ed. H. Derenbourg, 1869) в стихах, посвященные роду Морра, упоминается штандарт Орла, называемый *'uqab*. Мы могли бы сделать осторожное предположение, что в надписи X3 имелся в виду не дом Орла, а территория Орла, ср. Бет-Арбайе и т.п., подразумевая область Хатры, где Нишра был охраняющим богом. Чтение *'qb'* (X3) / *'qwb'* (Andrae, fig. 163) как *'uqaba* диктуется долготой во втором слоге, передаваемой на письме при помощи *w*, ср. *nergal — nrgwl*.

[56] Aggoula, 1991, 179, 21.

[57] *Ahmed S.* Hatra // Archaeology 25 (1972). P. 108; *Hoftijzer J.* Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnnselen in aramese teksten // MVEOL 16. Leiden, 1968. S. 51–61. *Mr' smy'* — эпитет Яхве (Dan. V, 23). Ср.: *Cowley A.* Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxf., 1923. P. 112.

[58] *Hitty P.K.* History of Syria. L., 1951. P. 262.

[59] В Египте *nšr* отмечен в демотическом письме и в виде *nošr* (*nošer*) — в коптском, в обоих случаях обозначая коршуна или сокола. См.: *Vycichl W.* Dictionnaire étymologique de la langue copte. Louven, 1983. P. 148.

[60] Г. Дальман в «Словаре к Таргуму...» приводит два разных однокоренных слова: *nešer* «орел (коршун)» и *nišrā* «имя божества». *Dalman G.* Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Frankfurt, 1901. S. 267.

[61] Имру' ал-Кайс упоминает لقوه صيود, которые من العقبان (т.е. «орлы с острыми когтями»): *Imru' al-Qays*. Dīwān. Cairo, 1969.

Д. Омес-Фредерик полагает, что храмы VIII и IX посвящены Орлу, которого она назвала *Samay*. При этом последний считается ею самостоятельным божеством наряду с главной триадой *Mrn*, *Mrtn*, *Brmryn*[62]. При данном допущении, однако, неизбежно возникает противоречие между названным *Samay* и «Знаками» (*smy'*); приведенное выше толкование *smy'* как священных знаков, символизирующих богов и планеты, выглядит, при всех прочих преимуществах значительно более вероятным.

Лучистые дисковые изображения Шамша, повсеместно встречающиеся на штандартах Хатры, восходят к вавилонским, так же как и планетная система *semeyon*[63]. О небесном и планетарном характере *semeyon* должно свидетельствовать и то, что среди алтарей Хатры найдено изображение такого штандарта в окружении или, скорее, под охраной трех орлов[64]. Сказанное приводит к выводу, что Орел был одним из главных богов Хатры, хранителем и военным защитником хатрийцев, изображаемым как самостоятельно, так и на военных штандартах во время выездов хатрийцев и бедуинов за стены города-крепости. Надписи Хатры свидетельствуют о том, что в Хатре *smy'* могли относиться к определенному роду (или территории). Согласно X3, эти *smy'* устанавливались не только в храмах, но и в домах: *smy' dy bt 'qyb'*. Так, в X200: Барсимийа сын Йехав-Марана «установил (*w'kyn*)... Знаки (*sm'*) в доме Нашр-Йехава...». Согласно началу той же надписи, Знакам Дома Акивы ('Укайбы — см. X3) приносились жертвы (*mnh ṯb*). Наконец, надпись X338 сообщает о том, что 'Абдаллах сын Тафсары сына Нацру соорудил (*'bd*) стол для жертвоприношений (*ptwr'*) для Знака Мартан (*lsmy' dy mrtn*) в месяц адар 133 г. Для «Знаков», согласно надписи X56, в Хатре был определен специальный хранитель — *rb smy'*:

1. *ṣlm' dy 'bdsmy'*	Статуя 'Абду-Самийи,
2. *rb smy' br*	Хранителя (начальника) Знаков, сына
3. *'stnq br 'dy*	Устанака сына 'Аддайа.

Две последние надписи представляет собой убедительное и отчетливое доказательство того, что среди арабов (а все приведенные имена, кроме 'Устанака, арабские) Хатрены было распространено обожествление и поклонение Знакам *smy'*.

Не исключено, что культ Ншры продвигался от Сингара-Хатры сначала до Кашкара, а затем по собственно Аравии. Можно также осторожно предположить, что после падения Хатры в 240 г. под натиском персов Сасанидов часть населения города переместилась на юг и осела в Хире (*кудаʿа*), перенеся, соответственно, свои культы. Однако этот вопрос требует отдельного исследования.

Сделанный нами вывод о возможных путях проникновения культа орла в Южную Аравию косвенно подтверждается датировкой всех трех приводимых нами групп источников — рубеж и первые века нашей эры.

В заключение остается упомянуть геральдическую роль орла. Идея победы, заложенная в образе этой птице самой природой, объясняет ее выбор в качестве военного штандарта у многих народов. Арабы в этом ряду не стали исключением, и именно орел украшал штандарт пророка Мухаммеда (*ʿuqāb*)[65].

---

[62] Homès-Frédericq, 18.

[63] *Février J.G.* La Religion des Palmyreniens. P., 1931. P. 96. Лукиан (*Lucian*. De Dea Syria) в § 49 говорит о σημία как об идолах в человеческом образе, а в § 33 видит в Σεμιράμιος σημίον статую в виде человека. Но слово σημία в § 49, вероятно, было собственно греческим словом, и, как нам представляется, нельзя согласиться с ним, когда в § 33 он пишет, что *semeion* имел человеческие формы именно потому, что сирийский текст, которым пользовался Лукиан, идентифицирует *semeion* с тем или иным божеством.

[64] Anonimus // Sumer IX (1958). P. 267. Как тут не вспомнить попытку Омес-Фредерик отождествить *smy'* с орлом — ведь тогда получилось бы, что три орла охраняют свое собственное изображение!

[65] Damîrî, II, 155. Возможно, здесь проявилось влияние Рима. Позднее орел стал символом халифства в целом.

Сокращения

ПВ — Петербургское востоковедение. СПб.
CIH — Corpus inscriptionum semiticarum, iv. Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens. Parisiis: E Reipublicæ Typographeo, 1889–1932
CIS — Corpus inscriptionum semiticarum
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium
Gl — E. Glaser (в сиглах надписей)
IIP — Inventaire des inscriptions de Palmyre 1
Ja — South Arabian inscriptions published by Jamme
NESE — Degen–Müller–Röllig. N. Ephemeris für Sem. Epigr., I–III. Wiesbaden, 1972–1978
RAC — Reallexicon für Antike und Christentum
RES — Répertoire d'épigraphie sémitique, P., 1900–1968
RMMM — Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, P.
Ry — *Ryckmans G.* Les noms propres Sud-Sémitiques. I–III. Louvain, 1934-35
SMSR — Studi e materiali di storia delle religioni
WKAS — Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache, ed. Manfred Ullmann, Anton Spitaler, & al. 2 Vols. (ongoing)
YCS — Yale Classic Studies

Summary

I.I. Nadiroff

Ancient Arabic cult of eagle
(some new epigraphic evidence)

The paper is devoted to the ancient Oriental cult of eagle. In Hatran inscriptions (the 1st century BC — the 3rd century AD), where there was a temple of the Eagle, one can find not only many personal names formed of the word *nishra* "eagle; vulture", but also numerous dedications made to the god named MRN NŠR' "Our Lord Nishra", though he was not the very influential one in the pantheon. On the basis of new analysis of RES 4698, the author supposes that it was quite possible that the cult could enter South Arabia from the north of Mesopotamia, maybe originally from Hatra and Qenneshrin. Some new light is shed on *semeion*. The author also pioneered the new interpretation of the word *'uqab* of the Aramaic inscriptions.

Alexander Knysh

Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia*

> "Mysticism is such a vital element in Islam that without some understanding of its ideas and of the forms which they assume we should seek in vain to penetrate below the surface of Mohammadan religious life. The forms may be fantastic and the ideas difficult to grasp; nevertheless we shall do well to follow them, for in their company East and West often meet and feel themselves akin."
>
> Reynold A. Nicholson, *Studies*, p. VI.

1. Introduction

Libraries have been written on the phenomenon of "Islamic mysticism" or "Sufism" (Arab. *tasawwuf*)[1] in the Muslim world, in non-Muslim Asia,[2] and in the West. The definition of this term and its heuristic validity have been a matter of heated debates among Western experts on Islamic studies.[3] In the meantime, as a contemporary Western scholar has aptly remarked, "people end up taking up these terms to mean whatever they wish".[4] One can of course denounce this conceptual and terminological "free-for-all" as deeply misleading and deplorable (which, in a sense, it is), but one should bear in mind that the same lack of consensus applies to practically every analytical category deployed in the field of Islamic studies, including such critical ones as "Islam",[5] "fundamentalism",[6] "Wahhabism",[7] "[Islamic] modernism/reformism", etc. All these and many other conceptions often mean quite different things to different people and their usage varies considerably depending on the context in which they are deployed. If we insist on having a universally acceptable definition of Sufism, we

* Данная статья представляет собой расширенный и значительно обновленный вариант библиографического очерка А.Д. Кныша, изданного на русском языке четырнадцать лет назад: *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам: Историографические очерки. Под общей ред. С.М. Прозорова. М., 1991. С. 109–207.

[1] For the etymologies of this word see my Islamic Mysticism: A Short History. Leiden, 2000. P. 5–8 and the references cited therein (Книга переведена на русский язык и издана в авторской редакции: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история // А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г. Романов. СПб , 2004. — 464 с.); cf. *Ernst C.W.* The Shambala Guide to Sufism. Boston, 1997. P. 18–26.

[2] Primarily, Japan, China and, to a lesser extent, South Korea.

[3] See, e. g., *Ernst C.W.* The Shambala Guide. P. IX–XIX; cf. *Sedgwick M.* Sufism: The Essentials. Cairo, 2000. P. 5–8; for a critique of the uses of the notion "Sufism" as an explanatory model see my articles: The *tariqa* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufi Movement in Yemen // Middle East Journal, 3 (Summer 2001). P. 399–414; Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship // Die Welt des Islams, 42, 2 (2002). S. 139–173.

[4] *Ernst.* The Shambala Guide. P. XVII.

[5] Ibid. P. XIV–XVII.

[6] Ibid. P. 211–216; interestingly, the author, who at the beginning of his book dismisses the term "Sufism" as an artificial construct of European Orientalism, has no compunctions using the equally problematic and "artificial" notion of "fundamentalist Islam".

[7] See my article: A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil // Die Welt des Islams, 44, 2 (2004). S. 3–26.

© А.Д. Кныш, 2006

shall have to concede that it is yet to be developed and agreed upon by scholars specializing in Sufi and Islamic studies. Does this imply that we should simply refrain from using the notion of "Sufism", or, for that matter, all of the other analytical categories mentioned above? Interestingly, this is exactly what many Sufi masters of old encouraged their followers to do, citing the ineffability and uniqueness of Sufi experience and its distinctness from one Sufi to another. Yet, paradoxically, these same Sufi teachers have produced hundreds of volumes of tracts, biographies, teaching manuals and collections of poetry, which today constitute the textual foundation of Sufi studies.[8] They have also advanced a plethora of various definitions of Sufism and advocated dramatically different epistemological approaches to the teachings, practices and way of life associated with it.[9]

2. Intellectual Premises and Limitations

In the present article I will try to provide a survey of approaches to the study of Sufism's history in, first and foremost, Western scholarship with special emphasis on the last one hundred years. My omission of modern Islamic scholarship on the subject implies no disrespect for its achievements. Surveying it would require a separate study due to the wealth of studies of Sufism that has been produced in the Middle East and the Muslim world as a whole over the past several decades.[10]

As any survey, my discussion of the vicissitudes of Sufi studies in the West is per force selective, incomplete and guided, in part, by my own academic background and research competence, which therefore require a brief introduction. My approach to Sufism can best be described as historical/historicist and contextual. It focuses on the diversity of manifestations of Sufi piety, thought and institutions and seeks to demonstrate how they were conditioned by the socio-political and geographical contexts in which they evolved. My principal concern is to avoid privileging any given trend or period in Sufi history with a view to using it as a measuring stick in examining the phenomena, doctrines, institutions and personalities that are usually perceived as belonging to Sufism. Geographically, my research interests are focused primarily on the Arab Middle East, North Africa and, to a lesser extent, the Caucasus and Central Asia. Naturally, studies devoted to these geographical areas will receive more attention in my survey. Conceptually, and in this I am not alone,[11] I see Sufism's evolution in time and space as being inextricably intertwined with and continually influenced by the overall development of Islamic devotional practices, theological and literary discourses,

[8] This field of intellectual inquiry, in turn, is extremely diverse. Studies of Sufism range from spirited exercises in theosophical speculations to dry historicism aimed at describing the evolution of Sufi practices, teachings and institutions across the ages. For a typical example of the former, see *Rushbrook W.L.F.* (ed.). Sufi Studies: East and West: A symposium in honor of Idries Shah's services to Sufi studies by twenty-four contributors marking the 700th anniversary of the death of Jalaluddin Rumi (A.D. 1207–1273). N. Y., 1973; for the latter, see my Islamic Mysticism.

[9] See, e. g., *Nicholson R.* A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism // Journal of the Royal Asiatic Society. 1906. P. 303–348, which provides 78 different definitions of Sufism culled from medieval Sufi manuals and treatises; contrary to Ernst and at the risk of being accused of "Orientalist bias" (The Shambala Guide. P. 23–31), I would argue that "native" Islamic definitions are neither "better" nor "worse" than their Western counterparts, since they, too, try to capture the "essence" of Sufism, while at the same time leaving out its important aspects. Whether a comprehensive and universally acceptable definition of this phenomenon is possible or necessary is a wholly different matter.

[10] Here I refer to the studies produced and published in the Muslim world, which can, some reservations apart, be classified as academic. This definition excludes theological and devotional discussions of Sufism, which can be seen as an extension of the medieval polemical and apologetic literature on Sufism produced by pro- and anti-Sufi scholars from the early Middle Ages on. For a survey of such literature see, e. g., my Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany, 1999, *passim* and *Sirriyeh E.* Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. Richmond, Surrey, 1999.

[11] See, e. g., *Ernst.* The Shambala Guide. P. 1–18; cf. *Sedgwick.* Sufism. P. 1–8.

scriptural exegesis, esthetics, political and legal theories as well as religious and social institutions.[12] Sufism, in its turn, has exerted a significant, and oftentimes critical influence on all of the above, especially literature and theology.[13] In my own study of Sufism, I have been careful to avoid grand generalizations about its purported "essence". Such generalizations, unfortunately, are quite common in Western works analyzed in the present chapter. The epistemological approach that seeks to bring out the trans-historical "essence" of Sufism often involves the acceptance by the scholar of a certain strand within the Sufi movement as "authentic" and "representative" and, consequently, using it as the bench-mark in determining the "authenticity" of any given Sufi theory, practice or institution. I find this approach problematic and will try to demonstrate its pitfalls.[14]

In dealing with Sufi literature I try to be sensitive to the normative assumptions and apologetic agendas that permeate the writings of the classics of Sufi literature. These assumptions and agendas often result in carefully sanitized and unproblematic narratives about Sufism's rise and development, which are occasionally accepted by Western scholars at face value.[15] At the same time, I am also keen to avoid falling into the trap—oftentimes tempting—of hypercriticism of these sources.[16] I believe that early Sufi sources, if interpreted critically, can yield a fairly accurate picture of the rise and development of the ascetic and mystical movement in Islam. As for the more recent history of Sufism (from the seventeenth century C.E. on) and its contemporary condition, we have at our disposal such an abundance of written, archival (state registers, *waqf* documentation, censuses, etc.) and oral sources (by both insiders and outsiders, including Western travelers, colonial officials and anthropologists) that it may discourage even the most determined scholar. Analyzing these materials will take decades before a more or less coherent picture of Sufism's later development will begin to emerge. In many respects, the normative literature of Sufism is not different from that generated by any other theological or religio-political party or juridical school in Islam. It represents the tradition's self-image and self-perception, often highly idealized and selective. If we choose, along with some so-called "revisionist" scholars, to dismiss Sufism's "discursive formations" as ideological constructs deliberately designed to mislead us,[17] we have no option but retreat into a sulky agnosticism. However, since the "revisionists" themselves so far have not done this, I see no compelling reason not to continue our efforts to get to the bottom of things, while, at the same time, taking into consideration the quite real concerns raised by the skeptics.

Despite my critique of certain trends in the academic study of Sufism, in the final analysis I take a positive view of Western scholarship on the subject and will argue that, over the past century and a half, Islamic studies have made great strides in identifying the main turning points and chief personalities of Sufism's history as well as in understanding its institutions, practices and teachings. At the same time, I recognize the shortcomings of Western studies of Sufism, in particular, their persistent tendency to juxtapose Sufism with so-called "mainstream" or "orthodox" Islam,[18] the difficulty of determining what historical, religious and

[12] See my Islamic Mysticism. P. 325–326.

[13] For Sufism's profound and long-ranging influence on Islamic literatures, especially Persophone and Turkic ones, see the still unsurpassed works of *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975; *idem.* As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. N. Y., 1982; *idem.* A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry. Chapel Hill, 1992; for a much more rare—and therefore noteworthy—study of Arabic mystical poetry see *Homerin E.Th.* From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse, and His Shrine. Columbia, SC, 1994.

[14] See, e. g., *Chittick W.* Faith and Practice in Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts. Albany, NY, 1992, P. 1–21 and my criticism of his thesis in Ibn 'Arabi. P. 274–275.

[15] See, e. g., *Chittick W.* Sufism: A Short Introduction. Oxf., 2000 and my review of this book in Islam and Christian-Muslim Relations, 13/2 (2002). P. 231–232.

[16] For an example of this approach to classical Sufi biographies see *Mojaddedi J.* The Biographical tradition in Sufism. Richmond, 2001; cf. my review thereof in *BSOAS*, vol. 65/3 (October 2001). P. 576–578.

[17] See, e. g., *Mojaddedi.* The Biographical Tradition. P. 180–181.

[18] See *Ernst.* The Shambala Guide, *passim* and my Review of Elizabeth Sirriyeh's Sufis and Anti-Sufis // Middle East Journal, 54/2 (Spring 2000). P. 322–324.

social phenomena in Islamdom should be viewed as "Sufi" or "non-Sufi", and, last but not least, the obsessive and oftentimes counterproductive quest for the "foreign roots" of Islamic mysticism. If the present chapter succeeds in providing some tentative and incomplete answers to these and other issues and challenges, I will consider my task accomplished.

3. Western Studies of Sufism in a Historical Perspective: The Main Themes and Challenges

The study of Sufism in the West over the past century and a half is marked by a diligent quest for and accumulation of disparate facts and sources pertaining to the subject. This process usually has gone hand-in-hand with theory-building and conceptualization of the collected data, which have lead to the formation of long-lasting explanatory models and establishment of a number of academic "orthodoxies" that dominated Western perceptions of Sufism for extended periods of time. Obviously, theory building in any given historical epoch is conditioned by its overall intellectual climate with its stereotypes, conventions, prejudices, classificatory models and other kinds of preformed intellectual assumptions. They come to the fore in academic and popular depictions of other societies and cultures, especially those associated with the "exotic" and "mysterious Orient".[19] While modern Western views of the Far East or South Asia were, by and large, dictated by intellectual curiosity and pragmatic considerations (namely, trade and commerce, political control and profit), these geographical areas were usually not perceived as sources of an imminent threat to Western religious beliefs, ethical and moral values and political fortunes.[20] The Muslim world, on the other hand, has had a long history of violent military confrontations with its Christian neighbors on both sides of the Mediterranean. Furthermore, unlike Buddhism and other "Oriental" religions, which rested on intellectual and spiritual premises mostly alien to Westerners, the religious foundations of Islamic societies were derived from the shared Judeo-Christian legacy.[21] Muslim claims to this legacy were not only unwelcome, but outright insulting to many members of the Christian clergy. This factor determined the righteous passion with which Christian scholars sought to counter Muslim "pretensions" to be not simply on a par but also superior to their Abrahamic forerunners.[22] Despite the trappings of academic impartiality, Christian polemical agendas have insidiously penetrated and informed the mindsets of Western academic experts on Islamic religion, culture and societies over the past century and a half.[23] In general, the intellectual trajectory of Sufi studies in the West should be viewed against the background of European intellectual history in the nineteenth-twentieth centuries. A discipline that started as primarily philological, text-centered exercise gradually evolved into a subdivision of "cross-religious" studies that were pursued by curious amateurs (diplomats, travelers, colonial officials), Biblicists, and, more recently, area studies specialists. Since their activities coincided with Europe's colonial expansion in Central Asia, India, the Middle East and North Africa, they could not remain immune to the colonial agendas of their respective nation-states.

Here it is not the place to enter the debate over the role of "Orientalism" in shaping the image of Islam for the Western public at large that was initiated by a US-Arab scholar and literary critic Edward Said in the late 1970s. At the same time, one cannot avoid it altogether in dealing with the history of Western study of Islam, so a brief account of the matter is in

[19] *Said E.* Orientalism. Harmondworth, 1989, *passim*; for a thoughtful discussion of Said's critique and counter-critique see *Clarke J.J.* Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought. L.–N. Y., 1997. P. 22–28 and literature cited therein.

[20] Ibid. P. 23–24.

[21] Ibid. P. 23.

[22] See, e. g., *Burman T.* Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, 1050–1200. Leiden, 1994, *passim*.

[23] Examples of these biases will be provided in the subsequent narrative.

order. According to Said, from the early nineteenth century on Western academic approaches to Islamic societies were critically shaped by Europe's colonial ventures in the Middle East. Taking his cue from Michel Foucault (1926–1984),[24] Said argued that these approaches were determined by the dependant position of the Muslim world vis-a-vis the European colonial powers. Therefore, in Said's view, the entire body of knowledge and discourse about the Islamic Middle East generated by several generations of European Orientalists was implicated in the imperialist plot to subjugate and control Islamic societies. Hence, the "Orient" (and "Islam") created by Western scholarship was, according to Said, but a series of blatant distortions and misrepresentations that was designed to justify and facilitate Europe's colonial adventures in the Middle East. Pushing his thesis to its logical conclusion, Said presented the fundamental epistemological problem faced by Western students of Islam in the following manner:

> Much as one may be inclined to agree... [that] Islam *has* been fundamentally misrepresented in the West—the real issue is whether indeed there can be a true representation of anything, or whether any and all representations, because they *are* representations, are embedded first in the language and then in the culture, institutions, and political ambience of the representer.[25]

Thus, in Said's view, any accurate representation of the dependent colonial object by the colonizing subject is simply impossible. Seen from this vantage point, the entire project of Western Orientalism is nothing but a grand epistemological and moral failure.[26] In what follows we shall occasionally revisit Said's critique in dealing with individual Western writers on Sufism.

Finally, as with any other branch of humanistic scholarship apart from the geopolitical realities outlined above (namely, Western colonialism and the West-East power differential) one should also keep in mind the so-called subjective factor, that is, the personality of the investigating subject with his or her personal inclinations (sympathies and antipathies), temperament, social upbringing, religious convictions, etc. The scholar's personal background often colors his or her entire approach to his or her field of academic endeavor—in our case, to Islam and its civilization. However, the role of the subjective factor increases even further when it comes to the mystical tradition of Islam, which pertains to a particularly intangible aspect of human existence. While some scholars have attempted to trivialize the mystical experience behind Sufi teachings and practices by treating it as any other human sensation or cognitive process (as well as a specific mode of communicating this experience to others), its deeply personal and elusive character is usually taken for granted.[27] Hence, the oft-cited idea (in both Western and Muslim literature) that any discussion of Muslim mystical experience by a person who has not been exposed to it is futile, whereas "insider" accounts of it can only be appreciated by the like-minded individuals steeped in the same mystical tradition.[28]

---

[24] See, e. g., *Foucault M.* Histoire de la sexualité. P., 1976, vol. 1. P. 50–67; cf. *idem.* The History of Sexuality. N. Y., 1990. P. 385–389; cf. *idem.* The Order of Things: An Anthropology of Human Sciences. N. Y., 1994. P. 378–382.

[25] *Said.* Orientalism. P. 272.

[26] Ibid. P. 328.

[27] See, e. g., *Anawati G., Gardet L.* Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques. 3d ed., P., 1976. P. 14; *Salim M.A.* A Critical Approach to Sufism // University Studies, Karachi, 4, 2 (1967). P. 56; *Schimmel.* Mystical Dimensions. P. 8–12; for a dissenting view see *Katz S.T.* (ed.). Mysticism and Language. Oxf., 1992, *passim*; for an interesting attempt to rationalize mystical experience see *Hodgson M.G.S.* The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. 3 vols. Chicago, 1974, vol. 2. P. 203–206.

[28] Idris Shah can be cited as the most typical exponent of this thesis; see *Rushbrook W.L.F.* (ed.). Sufi Studies, which is a fitting tribute to his legacy by, for the most part, like-minded scholars; cf. also *Nasr S.H.* Introduction // *Lewisohn L.* (ed.). Classical Persian Sufism: From its origins to Rumi. L.–N. Y., 1993. P. 1–10, and my review of this book in JRAS, 9/3 (November 1999). P. 434–438.

The rich spiritual and intellectual legacy of Sufism may exert such an irresistible attraction upon its initially "unengaged" students that some of them occasionally become totally transformed by it and, as it were, "sucked" into its world of fascination and mystery. Such scholars-turned-Sufis often choose to make the study and dissemination of knowledge about Sufism their personal vocation.[29] On the opposite end of the spectrum are those who reject out of hand the reality and genuineness of mystical experience and declare it to be a deliberate sham on the part of "unscrupulous" Sufi masters seeking to achieve a higher social status and personal material gain by manipulating their credulous followers. This "skeptical" approach has until recently dominated Sufi studies in the former Soviet Union, whose representatives wittingly or unwittingly toed the atheistic "party line".

Apart from these objective and subjective factors, a major challenge facing Western students of Islamic mysticism is the vast geographical spread of Sufism and its institutions from West Africa to China (Xinjiang) and from the Balkans and the Volga region to South Africa. Sufi ideologies, practices and institutions differ considerably from one region to another as they are determined by a myriad of local factors and conditions. Furthermore, even within one and the same region they have changed dramatically over time. It goes without saying that organizational, doctrinal and practical aspects of Sufism in, say, Malaysia are vastly different from those in North Africa and vice-versa. This disparity explains the fact that specialists in regional manifestations of Sufism are willy-nilly confined to the region of their immediate expertise (e. g., India, China, Iran, Central Asia, Syria, Egypt, the Maghrib, Sub-Saharan Africa, etc.) during a certain historical period. Even within one and the same geographical region scholars often focus on a certain locality or a relatively limited geographical sub-area. For instance, we rarely find experts on Sufism in the Maghrib as a whole.[30] It is much more common to find an expert on Sufism in Morocco or, to narrow the geographical focus even further, in Rif (the North-Western region of Morocco which is rich in Sufi-based institutions). The tendency to localize one's study of Sufism is especially salient in anthropological studies that have proliferated over the past three decades. Such studies tend to identify and focus on a rather small geographical locality or one Sufi brotherhood.[31] Finally, some scholars prefer to concentrate on just one eminent Sufi master.[32] Attempts by some scholars to transcend regional manifestations of Sufism and to produce a comprehensive history of Sufi movement across the ages have yielded mixed results, since they have tended to privilege the regional version of Sufism they are most familiar with, while giving short shrift to other geographical areas.[33]

In general, the subject-matter and chronological framework of Sufi studies in the West are extremely diverse. Some of them discuss a sum total of Sufi teachings, practices, personali-

[29] E. g., the members of the so-called "traditional school" that emphasized the "perennial" character of Sufi wisdom and practice. Many of them trace their spiritual pedigree to the great Sufi thinker Ibn [al-]'Arabi; see, *Ernst C.W.* Traditionalism, The Perennial Philosophy, and Islamic Studies // Middle East Studies Association Bulletin, 28, 2 (1994). P. 176–181.

[30] For a notable exception, see *Cornell V.J.* Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Islam. University of Texas Press, 1998, which seeks to examine the evolution of Sufism in the entire Maghrib (as well as al-Andalus) over several centuries.

[31] See, e. g., *Crapanzano V.* The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry. Berkeley, 1973; *O'Brien D.* The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxf., 1971; *Eickelman D.* Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable. Princeton, 1985; *Ewing K.P.* Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam. Durham, N.C., 1997, etc.

[32] A typical example is Serge Laugier de Beaureceuil, who dedicated his entire life to the study of the legacy of 'Abdallah al-Ansari (d. 481/1089) — *de Beaureceuil S.L.* Khwadja 'Abdullah Ansari (396–481 H./1006–1089): mystique hanbalite. Beirut, 1965; likewise, Louis Massignon's lifetime work was dedicated the life and legacy of al-Hallaj (d. 309/922) — *Massignon L.* The Passion of Husain b. Mansur al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. Trans. Herbert Mason. 4 vols. Princeton, 1982; see also *Meier F.* Abu Sa'id-i Abu 'l-Hair: Wirklicheit und Legend. Leiden, 1976 and *idem.* Baha'-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik. Leiden, 1989; *O'Fahey R.* Enigmatic Saint: Ahmad b. Idris and the Idrisi Tradition. Evanston, IL, 1990; *Vikør K.* Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and His Brotherhood. L., 1995.

[33] For a brief discussion of the major introductory books on Sufism see my Islamic Mysticism. P. 1–3.

ties and institutions in a given historical epoch (e. g., "early Sufism," "Sufism of the classical period," "Sufism in Iran",[34] etc.). Others examine a certain Sufi teaching, practice or concept in historical perspective.[35] Also common are studies of the intellectual universe of a prominent Sufi master or poet.[36] As already mentioned, some studies focus on the history of a given Sufi institution (brotherhood or shrine).[37] Studies of mystical poetry and literature constitute a separate field of Sufi scholarship and are usually undertaken by academics versed in methods of literary criticism and discourse analysis. Numerous investigations of so-called "popular", or "folk Islam", also occasionally fall under the rubric of Sufi studies,[38] although the exact nature of the relationship between, say, a local saint cult and Sufism is occasionally rather difficult to ascertain.[39]

4. Sufi Studies in Historical Perspective

Although Europe's exposure to Sufism occurred already in the Middle Ages, the first serious attempts to address it in academic terms date to the seventeenth century C.E.[40] Western academics of that period devoted themselves to translating and analyzing the literary output of the "Soofees", especially, the works of such great Persian poets as Sa'di, 'Attar, Rumi, Jami and Hafiz.[41] A quite different image of Sufism emerges from Western travelogues and personal memoirs of Western visitors to the Middle East and Central Asia in the eighteenth and nineteenth centuries. Produced by Western colonial officials, administrators, litterateurs and merchants they emphasize the exotic aspects of Sufism, as manifested in the "outlandish" behavior and practices of various types of "dervishes", especially in the Ottoman, Safavid and Mogul realms. In the writings of this genre, literary concerns were often intertwined with the author's desire to provide a systematic and accurate account of various Sufi practices, doctrines and communities. A typical example of this "descriptive" literature is the book of an American scholar-cum-diplomat[42] John P. Brown titled *The Dervishes or Oriental*

[34] *Lewisohn L.* (ed.). The Legacy of Medieval Persian Sufism. L.–N. Y., 1992; *Lewisohn L.* (ed.). Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi.

[35] E. g., the classical study of the notion of "trust in God" (*tawakkul*) by Benedict Reinert (*Reinert B.* Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik. B., 1968); for an illuminating discussion of the role of the Sufi *pir* in Indian Sufism, see *Buehler A.* Sufi Heirs to the Prophet. Columbia, SC, 1998.

[36] *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysicis of imagination. Albany, NY, 1989; *idem.* The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany, NY, 1992; *Keshavarz F.* Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi. Columbia, SC, 1998; *Morris J.W.* The Wisdom of the Throne: An Introduction to the philosophy of Mulla Sadra. Princeton, 1981; *Chodkiewicz M.* The Seal of the Saints: Prophethood and sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi. Trans. Liadain Sherrard. Cambridge, 1993; *Ernst C.W.* Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism. Richmond, 1996, etc.

[37] See, e. g., *Ernst C.W.* Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center. Albany, NY, 1992; *Lifchez R.* Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey. Berkeley, 1992, etc.

[38] For a recent example see *Chambert-Loir H., Gilliot C.* (eds.). Le culte des saints dans le monde musulman. P., 1995.

[39] For a perceptive critique of the widespread identification of Sufism with "popular religion" and the cult of local saints in particular, see *Morris J.W.* Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and popular spirituality // *Herrera R.A.* (ed.). Mystics of the Book: Themes, Topics, and Topologies. N. Y., 1993, *passim.*

[40] For the still unsurpassed account of the history of Sufi studies in modern Europe see *Arberry A.J.* An Introduction to the History of Sufism. L., 1942.

[41] E. g., *Malcolm J.* The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time. 2 vols. L., 1815; *de Sacy S.* (ed.). Pend-naméh, le livre des conceils de Férid-Eddin Attar. P., 1819; *Tholuck F.* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik. B., 1825; *Rückert F.* Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten. Stuttgart, 1837; *de Tassy G.* La poésie philosophique et religieuse chez les persans. P., 1860; *Hammer-Purgstall J.* Das arabische hohe Lied der Liebe. Vienne, 1854, etc.

[42] While Brown was not a trained "Orientalist" by profession, I am reluctant to call him "amateur", since, in his epoch, "Orientalism" was just beginning to take shape as an independent academic discipline and, apart from a handful of scholars associated with divinity schools at some European universities, the majority of writers on Sufism were *stricto sensu* "amateurs".

Spiritualism (first published in 1868).[43] This richly illustrated book combined vivid descriptions of various Sufi orders of Istanbul (including their dress, ritual practices, legends and beliefs) with excerpts from contemporary Western studies of Sufism, such as Edward Lane's groundbreaking *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (first published in 1836), d'Ohsson's *Tableau général de l'Empire Ottoman* (first published in 1788), and Ubicini's *Letters on Turkey* (1856; its English translation from the original French also appeared in 1856). Most of these observers of Sufism were preoccupied with the search for the origins of mystical piety and thought in Islam. Despite their obvious fascination with the beauty of Sufi literature and the exemplary piety of individual Muslim mystics, they were reluctant to consider mysticism to be intrinsic to the Islamic religion. Wittingly or not, they assumed that Islam was inferior to Christianity and therefore incapable of producing the vaulted spirituality and sophisticated theology they observed in Sufi texts. Hence their attempts to find "foreign roots" of Sufism in various extraneous religious and philosophical systems, such as, Neoplatonism, Hermeticism, Christian monasticism as well as Indian philosophies and religions (especially, Hindu "pantheism" and Buddhist philosophy). In most cases, Western scholars were unable to produce any conclusive evidence of Sufism's "foreign" origins due to the absence of sources pertaining to its rise and early evolution. Therefore, their theories were little more than educated guesses. Furthermore, practically all these scholars exhibited a gamut of typical anti-Islamic prejudices of their age. A case in point is the French scholar Joseph Garcin de Tassy (1794–1878), whose fascination with Persian language and literature did not prevent him from paying tribute to the anti-Islamic shibboleths of his time. Thus, Islam for him was but "a grossly distorted [version] of Christianity",[44] whose followers should therefore be treated as "Christian heretics" along the lines of the gnostic sect of the Adamites, who believed that the human soul had originated in the Godhead before being plunged into the sinful human body.[45] In accordance with his overall premise, Garcin de Tassy held Sufi teachings to be a Muslim variant of "pantheism", which, however, should be distinguished from the "errors" of its Hindu counterpart.[46] However, despite their differences, both, in the final analysis, have lead their followers to "materialism, denial of human freedom [of action], lack of differentiation between [good and evil] actions and license to engage in all manner of earthly pleasures".[47]

Such views were shared by many European Orientalists, who were trained as philologists and Biblical studies scholars. Their philological predilections are evident in their overriding preoccupation with Sufi poetry, which they tended to treat in isolation from Islam.[48] Some even considered it to be a deliberate challenge to the mainstream Islamic dogma, a manifestation of free-thinking or even downright "atheism" in Islam. The philological concerns of Western students of Sufism found an eloquent expression in their interest in the dictionaries of Sufi terms, which, in their judgment, were supposed to provide the indispensable key to the understanding of masterpieces of Sufi literature. The distinguished German Orientalist Gustav Flügel (1802–1870) accomplished the earliest Latin translations of the dictionaries of Sufi technical terms by Abu 'Ali al-Jurjani (d. 816/1413) and Muhyi 'l-Din Ibn [al-]'Arabi (d. 638/1240). Around the same time, Aloys Sprenger (1813–1893) a German scholar employed by the British colonial administration of India, published an edition of the Sufi dictionary by a famous commentator on Ibn [al-]'Arabi, 'Abd al-Razzaq al-Qashani (d. in 730/1329 or 735/1334). These works, together with the monumental collection of Sufi biographies by 'Abd al-Rahman Jami (d. 898/1492), which was edited in 1859 by the prolific

[43] *Brown J.P.* The Darvishes or Oriental Spiritualism. Ed. with an Introduction and Notes by H.A. Rose. L., 1968.

[44] "Une grande aberration chrétienne" (*de Tassy.* La poésie philosophique. P. 1).

[45] Ibid. P. 11.

[46] Ibid. P. 2.

[47] Ibid.

[48] Ibid. P. 6.

British Orientalist William Nassau Lees (1825–1889), served as a solid foundation for the further advancement of, and interest in, Sufi studies in Europe.

All major "histories of Islam" that appeared in Europe between the 1850s and 1890s contain at least cursory discussions of Islamic mysticism. Their authors tended to draw a sharp distinction between Sufism and mainstream Islam (both Sunni and Shi'i) and to treat the former as a foreign importation from one or the other religious and philosophical system, especially Hinduism, Neo-Platonism, and the Christian mystical and monastic tradition.[49] In his influential *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* Alfred von Kremer (1828–1889) addressed Sufism from the vantage point of Islam's "dominant ideas". Although the main thrust of his work was formulated in opposition to the earlier attempts by Western Orientalists to trace the specificity of Islamic civilization to the linguistic and racial characteristics of Muslim peoples, von Kremer, perhaps unwittingly, reproduced similar racial stereotypes in his discussion of Sufism. As many of his peers, he consistently derived ascetic and mystical tendencies in Islam from outside sources. Thus, he traced the "ascetic elements" of Islamic religion back to Christian monasticism, while Islam's "contemplative" element—so prominent in later Sufism—was, in his view, a result of the "Buddhist-Hindu" influence mediated by Persian culture.[50] This latter influence eventually suppressed the "Christian-ascetic" element of Islam[51] and rendered it "contemplative" rather than "ascetic". The "contemplative" Sufism of al-Suhrawardi al-Maqtul (d. 587/1191) and Ibn [al-]'Arabi, according to von Kremer, marked the beginning of the "decline" and "degeneration" not only of Islamic mysticism but also of Islam as a whole.[52] These and similar ideas informed Western academic perceptions of Sufism in the second half of the nineteenth century and survived into the twentieth century.[53]

With European colonial expansion in the Middle East and South Asia in the early nineteenth century Western studies of Islamic mysticism acquired pragmatic overtones. The pragmatic approach was dictated by the exigencies of colonial policy in Algeria for the French, in Indonesia for the Dutch, and in India for the British. It was pursued primarily by French, Dutch and British colonial administrators, who were concerned with Sufism's potential to rally the Muslim masses against colonial rule. Their intellectual endeavor, which a Western student of Sufism has recently dubbed as "police report scholarship",[54] existed alongside academic Orientalism, whose practitioners were preoccupied with the recovery and translation of the intellectual and literary legacy of Islam's "golden age" (the ninth-eleventh centuries C.E.). They were, however, patently uninterested in the current conditions of Islamic societies, which they viewed as having long been in the state of "decay" and "stagnation". Practitioners of "applied Orientalism", on the other hand, usually had a rather vague idea of the past glory of Islamic civilization and were concerned primarily with its "here and now".[55] Given the realities of colonial rule, it is only natural that many of them came from military background: the earliest studies of Maghribi Sufi brotherhoods were

[49] See, e. g., *Dozy R.* Essay sur l'histoire de l'Islamisme. Trans. Victor Chauvin. Leiden–Paris, 1979. P. 221, 239, 317, and so on.

[50] *von Kremer A.* Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Lpz., 1868. P. XI, 65, 82–83, 130–131, etc.; for a critique of von Kremer's thesis see *Nicholson R.* The Idea of Personality in Sufism. Cambridge, 1923, P. 26–27.

[51] Von Kremer associates its triumph with the execution of al-Hallaj in 309/922, ibid. P. 76–77.

[52] Ibid. P. 80–100.

[53] A typical example of this academic attitude is the work of the British Orientalist Edward Palmer (1840–1882), whose study of the famous Persian mystic 'Aziz Nasafi (thirteenth century CE) was influenced by the racial theory of the age. For him, Sufism was "an Aryan reaction" of the Persians to the "nomocentric" "Semitic genius" of the Arabs (*Palmer E.* Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians. L., 1969. P. XI).

[54] *Vikør.* Sufi and Scholar. P. 11.

[55] *Burke E.* The Sociology of Islam: The French Tradition // Islamic Studies: A Tradition and Its Problems. Ed. by Malcolm Kerr. Malibu, CA, 1980. P. 74–75.

accomplished by French army officers: Edouard de Neveu,[56] Charles Brosselard,[57] Henri Duveyrier,[58] and a few others. The pragmatic trend in French Orientalist scholarship reached its peak in the encyclopedic *Marabouths et khouan* (1884) of the French infantry captain Louis Rinn. In the introduction to his massive study, Rinn promised his readers a "comprehensive" and "impartial" discussion of the history and customs of North African Sufi brotherhoods.[59] However, in examining the occasionally antagonistic relations between members of the holy lineages (*marabouths*)[60] and leaders of various Sufi brotherhoods he advised his colonial superiors to exploit these tensions in order consolidate French control over the country.[61] In discussing the origins of Sufism, Rinn repeated the already familiar notion that it goes back to "ancient Indian philosophy".[62] At the same time, he was inclined to derive some key practices in North African Sufism from the Berber language[63] in line with the French colonial theory that emphasized the inherent incompatibility between the "indigenous" Berber beliefs and the religion of their Arab colonizers. In other words, the Bebers embraced Sufism—essentially a non-Islamic phenomenon—in response to the imposition of "orthodox" Islam on their communities. At the same time, Rinn's statistical data regarding the numerical strength and geographical location of various Maghribi brotherhoods[64] is highly valuable.[65]

The works of the Frenchmen Alfred Le Chatelier, Octave Depont and Xavier Coppolani exhibit similar basic assumptions. The former examined the history and composition of eighteen Sufi brotherhoods active in the Hijaz (primarily in and around Mecca).[66] In discussing the political and military potential of the powerful Sanusiyya brotherhood of Libya Le Chatelier justified his intellectual endeavor by the fact that the object of his study was a major obstacle to the French *mission civilisatrice* in the African continent.[67] Le Chatelier's descriptions of his sojourn in Mecca bear a striking resemblance to the intelligence report of an undercover agent from an enemy camp.

The French obsession with the "plotting" of Maghribi Sufi brotherhoods finds a dramatic expression in the colossal *œuvre* by the French colonial officials Depont and Coppolani, which summarized the results of several decades of scholarship on Sufism in France's North African colonies. Commissioned by the French governor general of Algeria, it was intended to provide a panoramic picture of Sufism from its inception up until the end of the nineteenth century. In dealing with the problem of Sufism's origins, the authors sought to trace it back to Neo-Platonic ideas.[68] At the same time, they identified other influences that left their imprint on Sufi doctrines and practices, including Berber "animism", the ancient Mithra cult, Manichaeism and Christian monasticism.[69] While acknowledging the role of these and other "external" influences, the authors nevertheless were, however, careful to point out that mystical experiences are shared by all human beings regardless of their association with any

[56] *de Neveu É.* Les khouan, orders religieux chez les musulmanes de l'Algérie. P., 1846.

[57] *Brosselard Ch.* Les Khouan: de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie. P., 1859.

[58] *Duveyrier H.* La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben 'Ali es-Senousi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire. P., 1883.

[59] *Rinn L.* Marabouths et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie. P., 1884. P. VII.

[60] That is, lineages that traced their pedigrees to the "House of the Prophet" (*ahl al-bayt*).

[61] *Rinn.* Marabouths. P. 19.

[62] Ibid. P. 25.

[63] See, e. g., ibid. P. 25 (*sufi*) and P. 64 (*wird*).

[64] Ibid. P. 526–549.

[65] In all, Rinn mentioned 88 various brotherhoods, of which twenty are analyzed in considerable detail.

[66] *Le Chatelier A.* Les confréries musulmanes de Hédjaz. P., 1887.

[67] For an illuminating analysis of the French obsession with the "plotting" and "intrigues" of the Sanusiyya see *Triaud J.-L.* La légende noire de la Sanusiyya: une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930). 2 vols. P., 1995.

[68] *Depont O., Coppolani X.* Les confréries religieuses musulmanes. Publié sous le patronage de M. Jules Cambons, gouverneur générale de l'Algérie. P., 1897. P. 83 and 93.

[69] Ibid. P. 102–115.

particular religious creed or philosophical doctrine. As with Le Chatelier, Depont and Coppolani considered Sufi brotherhoods to be a major threat to French colonial presence in North Africa. Therefore, they insisted that any attempt at resistance on the part of the Sufis should be immediately and forcefully suppressed. Should the French authorities show any vacillation, it may be interpreted by the malcontents as a sign of weakness, resulting in a widespread bloodshed.[70]

The usefulness of French colonial scholarship on the Maghrib has been a matter of academic disputes. Some Western academics have recently argued that, shorn of its colonial agendas, it can provide valuable first-hand data about the conditions and structures of North African Sufi brotherhoods in the nineteenth—early twentieth centuries. Others, following Edward Said, insist that the faulty ideological premises of French colonial scholars have effectively rendered their works unusable, for their biases determined the ways in which they selected and presented their "field" data to their readers. Therefore, any attempt to separate these "facts" from theoretical premises under which they were accumulated is doomed to failure.[71]

Similar concerns can be raised about Western studies of Sufism in the other parts of the Muslim world during the latter part of the nineteenth century. Given the importance of organized Sufism in Ottoman politics and social life, there is little wonder that it attracted close attention of Western observers. We have already mentioned the fundamental study of Ottoman Sufism by the American diplomat John P. Brown. Similar studies were produced by German and British scholars, such as Georg Jacob, Hans Joachim Kissling, Franz Babinger, Lucy Garnett, Frederick William Hasluck, and several others. In India, the study of Sufism by British colonial academics in the second half of the nineteenth century exhibited the political concerns and imperial anxieties similar to those of contemporary French scholarship. There it evolved against the background of academic musings over the nature of Islam's contribution (whether negative or positive) to Indian civilization.

In Imperial Russia, interest in Sufism, which in nineteenth-century Russian literature was called *dervishestvo*, *miuridizm*, and *zikrizm*, was sparked by Russia's colonial ambitions on its southern borders as well as its geopolitical rivalry with the Ottoman Empire, which, as we know, was home to numerous Sufi brotherhoods. Russian views of Sufism and its representatives mirrored those of the French and the British. Among its various manifestations, Caucasian *miuridizm*[72] was viewed by Russian authors as particularly detrimental to Russian colonial aspirations. The negative tone of Russian academic and journalistic coverage of *miuridizm* was determined by the fierce resistance to the Russian conquest on the part of the mountaineers of Daghestan and Chechnya throughout the first part of the nineteenth century (the so-called "Caucasian War"). Russian writers depicted the leaders of the local branches of the Naqshbandi *tariqa(t)* as calculating politicians who had no scruples about exploiting the "blind fanaticism" of their misguided Sufi followers (Rus. *miuridy*) to further their political and military ambitions. Thus, for instance, the followers of Imam Shamil (Shamwil), who belonged to the Khalidi branch of the Naqshbandi Sufi order, were portrayed by Russian academics, military commanders and colonial administrators[73] as the instigators and backbone of the anti-Russian resistance.[74] Similar apprehensions were expressed by Russian colonial officials and observers in Central Asia, where at least one rebellion was attributed to

[70] Ibid. P. 279–289.

[71] *Burke*. The Sociology of Islam. P. 87–88.

[72] From the Arabic *murid*, "Sufi disciple".

[73] In some cases, these three functions were combined in one and the same individual; my discussion is based on the analysis of the works by *Khanykov N.* O miuridakh i miurudizme (an offprint of a journal article; no date or place of publication; Library of the Institute for Oriental Studies, St. Petersburg Branch) and *Kazem-Bek A.M.* Izbrannye sochineninia. Baku, 1985.

[74] I have discussed Russian perceptions of *miuridizm* in my article Sufism as an Explanatory Paradigm and will not repeat myself here.

the "agitation" of the local Sufi masters called *ishans*.[75] Nineteenth-century Russian perceptions of mystical Islam are summarized in the fundamental work by Piotr Pozdnev, who explained the purpose of his study as follows:

> For the Russian [readers] the knowledge of *dervishestvo*[76] is highly desirable on account of its profound influence on our new Muslim subjects... Besides, the dervishes (*dervishi*), as history shows, are capable of being the most dangerous and elusive agitators against the [state] order.[77]

Elsewhere, Pozdnev accused the "dervishes" of "inciting in [the Muslim] masses hatred and hostility against the Russians" and of "resistance to royal edicts".[78] Statements such as this seem to corroborate Said's thesis regarding Orientalism's connivance and complicity in the European colonial project. At the same time, colonial agendas are not nearly as strongly pronounced in the works of "armchair" scholars, who were genuinely (and oftentimes passionately) concerned with reconstructing Sufism's early history. At the same time, as we have seen, their works evince biases of a different kind, namely, the conviction that Islam is incapable of producing a sophisticated spirituality and theory associated with the "philosophical Sufism" of Ibn [al-] 'Arabi and his school—a conviction that compelled them to search for its foreign roots and antecedents. The link between this conviction, which may be traced to the long-standing Western belief in the superiority of Christianity over other religious traditions, and the European colonial project is not as straightforward, although it is certainly not unrelated to Europe's self-image as a bearer of *mission civilisatrice*. On the other hand, the substantial efforts by Western academics to unravel the complex phenomenon of Islamic mysticism cannot, in my view at least, be summarily attributed to their pragmatic desire to advance, rationalize and justify the European colonization of the Muslim world. We shall return to this issue in the subsequent narrative.

5. The Founding Discourses

Great strides were made in the study of Sufism by scholars whose academic careers straddle the nineteenth and twentieth centuries. This was the period of the titans of European Islamology whose intellectual legacy was destined to shape the subsequent development of the entire discipline. Their knowledge of Islam was encyclopedic and, with the exception of Louis Massignon and Margaret Smith, none of them made Sufism their exclusive focus.[79] At the same time, these scholars were determined to identify its place and role within the Muslim intellectual universe. Preoccupied with Sufi teachings they were less interested in Sufism's institutional and organizational dimensions. This focus on Sufism's theoretical dimensions reflected their philological training. As with their predecessors, the question of Sufism's beginnings loomed large in their scholarship. Thus, in an attempt to identify the provenance of mystical piety in Islam the great Hungarian scholar Ignaz Goldziher

[75] See *Nalivkin V.* Ocherk blagotvoritel'nosti u osedlykh tuzemtsev Turkestanskogo kraia // Vladimir Nalivkin (ed.). Sbornik materialov po musul'manstvu. Vol. 2. St. Petersburg–Tashkent, 1900. P. 138–147; *Mikhailov F.* Religioznye vozzreniia turkmen zakaspiiskoi oblasti // Vladimir Nalivkin (ed.). Sbornik materialov po musul'manstvu. Vol. 2. P. 85–103; *Veselovskii N.* Pamiatnik Khodzhi Akhrara v Samarkande // Vostochnye zametki. Sbornik statei i issledovanii professorov i prepodavatelei vostochnykh iazykov Imperatorskogo St. Peterburgskogo universiteta. St. Petersburg, 1895. P. 321–335; for a recent reconstruction of the "Sufi-led" Andijan rebellion see *Babadjanov* (*Babadžanov*) *B.* Dukchi-ishan // Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Part 2. M., 1999. P. 35–37.

[76] From the Persian *dervish*, "mendicant".

[77] *Pozdnev P.* Dervishi v musul'manskom mire. Orenburg, 1886. P. I–II.

[78] Ibid. P. 304–327.

[79] It should be noted that Massignon wrote on topics other than Sufism; however, Sufism was definitely his primary field of study, which prompted Edward Said to accuse him of overemphasizing Sufism vis-à-vis "the main doctrinal system of Islam" (*Said E.* Orientalism. P. 272).

(1850–1921) posited two principal sources of Sufism.[80] The first, characterized as "ascetic-practical", was, in his view, "indigenous" to Islam. It was inspired by the frugal and world-renouncing ways of the Prophet and some of his close companions, such as Abu Dharr and 'Abdallah b. 'Amr b. al-'As.[81] The other source, which Goldziher dubbed "mystic-speculative", was "imported" into Islam after it had come into contact with the culturally sophisticated societies of the Middle East and South Asia. The "ascetic-practical" impulse shaped the response of many devout Muslims to the "secularization" and "mundane" character of the Muslim state under the Umayyads. The "mystic-speculative" element was initially borrowed from Neo-Platonism and later augmented by elements of other religious traditions, especially those which emphasized the idea of love of God and union with him (e. g., Gnosticism). According to Goldziher, the idea of mystical love of God reached its culmination in the teaching of al-Hallaj (d. 310/922), who deliberately sought martyrdom in order to reunite with his divine Beloved. In his influential study of Islamic exegesis, Goldziher was probably the first Western scholar to turn his attention to Sufi methods of Qur'an interpretation. Sufi exegetes embraced the allegorical method, which set them apart from "mainstream" Sunni Qur'an commentators, who were primarily concerned with historical, legal and philological aspects of the Muslim scripture. In Goldziher's view, the Sufi fascination with the allegorical interpretation of the scripture bears a close resemblance to (and was probably derived from) the Shi'i and Isma'ili "esoteric" views of the Islamic revelation[82] that was aimed at discovering in it hidden allusions to the special role of their *imam*s and as well as elements of Neo-Platonic emanationist cosmology. In this regard, Goldziher can be seen as the pioneer of the study of Sufi exegesis, which eventually emerged as a special branch of Sufi studies.[83]

According to Goldziher, in the eastern areas of the Muslim world Islamic mysticism came under the influence of Buddhism and Hinduism in both theory (e. g., the concepts of *atman* and *nirvana* parallel the Sufi ideas of *fana'* and *mahw/istihlak*) and practice (the use of the rosary, vegeterianism, voluntary poverty and itinerant lifestyle patterned on the life of the Buddha).[84] Hence, according to Goldziher, "[In] a historical assessment of Sufism, one must constantly take into account the Indian contribution to the evolution of this religious system whose first growth was out of Neo-Platonism".[85] Goldziher also believed that from its beginnings in a simple monastic piety and renunciant life-style (probably borrowed from Christian monasticism), Sufism evolved into a complex metaphysical and cosmological doctrine of Neo-Platonic inspiration, which, in its turn, engendered a pantheistic concept of the world, in which the individuality of the mystic is dissolved completely in divine existence—a notion reminiscent (and in all likelihood derived from) the Indian religions.[86] In Goldziher's view (which is still being upheld by many Western specialists on Sufism), the work of the great Muslim theologian al-Ghazali (d. 505/1111) marked the all-important turning point in Sufism's history. It was he who "brought Sufism out of its isolation from the

[80] For a summary of Goldziher's views of the evolution of Sufism, see *Goldziher I.* Introduction to Islamic Theology and Law. Trans. Andras and Ruth Hamori. Princeton, 1981. P. 116–166.

[81] Goldziher, however, was careful to point out that many Qur'anic passages and the Prophet's teaching (Sunna) discouraged excessive asceticism, especially celibacy. However, such anti-ascetic injunctions existed side-by-side with exhortations to frugality and self-abnegation, which were embraced by the first Muslim ascetics; ibid. P. 116–131.

[82] *Goldziher I.* Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden, 1920. P. 180–309; *idem.* Introduction. P. 138–140.

[83] See, e. g., *Gril D.* Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, 90 (1990). P. 179–187; *idem.* La lecture supérieure du Coran selon ibn Barraǧan // Arabica, 47 (2000). P. 510–522; *Nwyia P.* Le tafsir mystique attribué à Ǧa'far Sadiq // Mélanges de l'Univesité St. Joseph, 43 (1968). P. 182–230; *idem.* Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrut, 1970; *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896). B.–N. Y., 1980.

[84] *Goldziher.* Introduction. P. 140–144; *Duka Th.* The Influence of Buddhism Upon Islam. Review of I. Goldziher. A Buddhismus hatása az Iszlamna // Journal of the Royal Asiatic Society. 1904. P. 125–141.

[85] *Goldziher.* Introduction. P. 146.

[86] *Goldziher.* Die Richtungen. P. 180 and *Waardenburg J.-J.* L'Islam dans le miroir de l'Occident. Paris–The Hague, 1963. P. 75.

dominant conception of religion and established it as a standard element of the Muslim believer's life".[87] Goldziher's analysis of al-Ghazali's work, especially the *Revivification of the Sciences of Religion* reveals his genuine fascination with al-Ghazali's attempts to reform Islam or, in Goldziher's own words, "to instill new life into the dry bones of the prevailing Islamic theology".[88] For him, al-Ghazali was a scholar of exceptional intellectual stature, whose imposing authority helped to integrate Sufism into the body of "official" Islam. As we shall see, Goldziher's ideas proved to be extremely influential and became a stock-in-trade element in many later studies of Sufism in the West.

While Goldziher's investigations were based almost exclusively on Sufi texts from various periods, his Dutch colleague Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) combined archival work with field observations of "Islam in practice" due to his status as a high-ranking colonial officer in the service of the Dutch state.[89] His awareness of sometimes dramatic discrepancies between the injunctions of normative Islam and the situation "on the ground" made him sensitive to the dangers of generalizing about the Islamic religion and its followers. As with Goldziher, Snouck Hurgronje considered Sufism to be a product of Islam's encounter with pre-Islamic religious and philosophical systems, namely Neo-Platonism, Christianity, and, somewhat later, Hinduism and Buddhism.[90] Snouck Hurgronje rejected the attempts by Louis Massignon to derive Islamic mysticism exclusively from the Qur'an and the Sunna of the Prophet.[91] For the Dutch scholar, Islam was first and foremost a "cross" between Judaism and Christianity, both of which contained mystical elements that contributed to the rise of Sufism. Snouck Hurgronje discerned several principal trends within mystical Islam: (a) "sensual" that is derived from the personal experience of the deity by the mystic, who usually couches it into bacchic or erotic images and symbols; (b) "moral and ethical", which impels the mystical seeker to cleanse his soul of all mundane attachments and to prepare it for the contemplation of God through austere ascetic exercises, pious meditation and acts of self-abnegation; (c) "speculative", which was formed under the influence of the Neo-Platonic doctrine of emanation[92] and gradually evolved into a full-blown mystical metaphysics. In addressing the causes of the quick dissemination of ascetic and mystical tendencies among ordinary Muslims Snouck Hurgronje cited their disenchantment with the dry scholasticism and arcane theorizing of Muslim jurists and theologians. This disenchantment was acutely perceived and eloquently articulated by al-Ghazali who, in Snouck Hurgronje's opinion, "rejected" the study of jurisprudence (*fiqh*) and speculative theology (*kalam*) in favor of the intuitive experiential knowledge claimed by the Sufis.[93] According to Snouck Hurgronje, by emphasizing God's immanent, immediate presence in the empirical world Sufi doctrines inevitably came into conflict with the Qur'anic idea of God's absolute transcendence vis-a-vis his creation.[94] This feature of Sufism, in his view, along with its tolerance toward other religions and beliefs, allowed it to transcend the intolerant and exclusivist spirit of exoteric Islam and thereby rendered it a perfect forum for dialogue with other religious traditions.[95]

While both Goldziher and Snouck Hurgronje were, in the final analysis, sympathetic toward Sufism (or at least some of its manifestations),[96] the doyen of German Orientalism Carl

[87] *Idem*. Introduction. P. 160.

[88] Ibid. P. 161.

[89] See *Waardenburg*. L'Islam. P. 19–20.

[90] As quoted in *Goldziher*. Introduction. P. 146.

[91] *Snouck Hurgronje Ch.* Verspreide Geschriften/Gesammelte Schriften. 5 vols. Bonn–Leipzig, 1923–1927. P. 746.

[92] Ibid. P. 741–745.

[93] Ibid. P. 738; for a recent re-assessment of al-Ghazali's attitude toward *kalam* see *Dallal A.* Ghazali and the Perils of Interpretation // Journal of the American Oriental Society, 122, 4 (2002). P. 773–787.

[94] *Snouck Hurgronje*. Verspreide Geschriften. P. 742.

[95] *Waardenburg*. L'Islam. P. 77–78.

[96] In accord with his fascination with rational tendencies within Islam, Goldziher took a rather dim view of the Sufi claims to intuitive, irrational knowledge; at the same time, as a liberally minded intellectual he admired Sufism openness to other belief systems (*Goldziher*. Introduction. P. 150–153).

Becker (1876–1933) was much less sanguine. For him, Sufism's "obsession" with the internal life of the individual amounted to "the barren gymnastics of the soul" and, in its extreme forms, to the religious "nihilism" which logically leads its followers to "unbelief and pantheism". Sufism, in Becker's view, serves no practical purpose, since it inculcates in its adepts fruitless quietism and indifference toward the conditions of the world around them. Becker's low opinion of Sufism can be attributed to Lutheran convictions as well as his political career and active social stance:[97] for several years he served as Germany's minister of culture.[98]

Another German scholar, Richard Hartmann (1881–1965), made Sufism his primary area of specialization. Focusing on what he regarded as the "classical" period of Sufism's history and its major representative Abu 'l-Qasim al-Qushayri (d. 465/1072),[99] Hartmann made an attempt to resolve the problem of the origins of the Sufi movement in Islam. His analysis of the work of al-Qushayri was informed in part by Becker's notion of Islam as "a [typical] sample of religious syncretism". In accord with this premise, Hartmann attempted to trace some principal Sufi concepts back to their "origins" in external religious and philosophical traditions, especially Hinduism, Manichaeism, Shamanism and Mithra's cult. Since these belief systems enjoyed wide currency in the Muslim East, especially in Khurasan, which was al-Qushayri's homeland (as well as that of other master architects of the "classical" Sufi tradition), the latter, in Hartmann's view, could not help but integrate them into Sufism's teachings. Within Islam, Hartmann noticed some striking similarities between Sufi and Shi'i esotericism[100]—an idea that, as we shall soon see, was brought to fruition in the works of Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. At the same time, Hartmann acknowledged that these obvious parallels between Sufism and non-Islamic religious systems may, at closer examination, turn out to be mere coincidences. Hence his constant caveats and reluctance to pass a final verdict on the issue of Sufism's roots.[101] In the end, he proved to be incapable of breaking away from the dominant intellectual paradigm of his age, which encouraged scholars to regard similarities between religious teachings and intellectual paradigms as evidence of causal relations between them. Typical in this respect is his statement about "Christian influences"[102] on Sufi doctrines and practices:

> Monasticism and Sufism are [like] brother and sister. Both have their roots in the soul of the Oriental man..., therefore there is little wonder in that the younger sister studied under [her] elder brother.[103]

One may summarize Hartmann thesis thus: Sufism is a product of numerous influences, both external and internal to Islam. Given the diversity and considerable number of these influences, it is hardly possible to single out any one of them as the "principal source" of Sufi piety and thought. Syncretism is thus can be seen as the chief characteristic not only of Sufism as a whole but also of the teachings and practices of its individual representatives. In Hartmann's opinion all these diverse elements were digested, reconciled and synthesized in the work of al-Junayd al-Baghdadi (d. 297/910), who can rightfully be considered the real founder of the "classical" Sufi tradition.

Hartmann's interest in the roots of Islamic mysticism was shared by many of his learned contemporaries. In his monumental *Literary History of Persia* the British scholar Edward

[97] *Batunskii M.* Iz istorii zapadnoevropeiskogo vostokovedeniia perioda imperializma (K. Bekker) // Nauchnye trudy i soobscheniia AN Uzbekskoi SSR. 2. Tashkent, 1961. P. 314–323.

[98] *van Ess J.* From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies // Islamic Studies: A Tradition and Its Problems. Ed. by Malcolm Kerr. Malibu, CA, 1980. P. 27–28.

[99] *Hartmann R.* Al-Kuschairi's Darstellung des Sufitums. B., 1914.

[100] *Idem.* Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums // Der Islam, 6 (1916). P. 40–41.

[101] Ibid. P. 50, 59, 63, etc.

[102] He, however, acknowledged that these "Christian influences" in turn included "foreign" elements, such as Neo-Platonism and Gnosticism, ibid. P. 62–64.

[103] Ibid. P. 58–59.

Browne (1862–1926) outlined several approaches to this issue in the Orientalist literature of his age. One is to view Sufism as a natural development of the esoteric elements inherent in the Qur'an and the teachings of the prophet Muhammad, which renders meaningless any quest for its "external" origins. According to the other approach (Edward Palmer *et al.*), Sufism is an Indo-Persian reaction to the "Semitic" religion introduced by the Arabs. The third thesis is to consider Neo-Platonism to be at the origin of mystical tendencies in Islam. Finally, according to the fourth thesis, Sufism arose as a more-or-less independent trend within Islam only to be impregnated by "foreign" influences at the later stages of its evolution. This thesis seems to have been Browne's own position.[104] Like Palmer, he averred that Sufism had "its chief home, if not the centre and well-spring, in Persia".[105]

Taking his cue from von Kremer's monumental study of the history of Islamic ideas, the British-American missionary and scholar Douglas Macdonald (1865–1943) proposed the following tripartite classification of intellectual trends in Islamic mysticism: 1) the first trend evolved from the ascetic and quietist elements of Muhammad's teachings into an ascetical-mystical piety that was accepted by the majority of Muslim scholars as "orthodox", especially following al-Ghazali's momentous "reconciliation" of "official" Islam and Islamic mysticism;[106] 2) the "speculative" trend that developed under a strong influence of Neo-Platonism and Eastern Christianity (monasticism, the Pseudo Dionysius-Areopagite, Stephan bar Sudaili, etc.); 3) the "pantheistic" tendency; introduced into Islam by al-Bistami and al-Hallaj; it was in its essence "alien" to the Islamic doctrine of a transcendent and inscrutable God.[107] While these ideas were rather common for his age, Macdonald's attempts to consider mystical experience in Islam from the viewpoint of parapsychology (i. e., as an "auto-hypnosis" or "auto-suggestion" of sorts) were novel.[108] Macdonald's fascination with the figure of al-Ghazali was, on the other hand, typical of the Orientalist scholars of his generation who, wittingly or not, approached Islam from a theological perspective. The Muslim thinker's rejection of rationalist philosophy in favor of an intuitive, irrational perception of God resonated with their rejection of the ascendancy of the post-Enlightenment infatuation with "pure reason" and rationality in Europe and the US.[109]

An important and long-lasting contribution to the study of Islamic mysticism was made by the prolific British scholar, Reynold A. Nicholson (1868–1945). A man of unusual linguistic talents who mastered the three principal languages of "classical" Islam, he, through his study of the Sufi poetry of Jalal al-Din Rumi, came to the realization of the necessity to reconstruct the intellectual evolution of Islamic mysticism.[110] This realization impelled Nicholson to immerse himself in a life-long study of early Sufi literature that contained the "rudiments" of the later Sufi intellectual universe. In Nicholson's view, later Sufi ideas and literary conventions were simply incomprehensible to anyone who was not familiar with their antecedents as explicated by the Sufi "classics" of the ninth and tenth centuries C.E.[111] As with many of his predecessors and contemporaries, Nicholson adhered to the thesis of "multiple influences" and advised his readers against trying to derive such a complex phenomenon as Sufism from any single source, be it Eastern Christianity, Neo-Platonism, Gnosticism, Buddhism, etc. Yet, in

[104] *Browne E.* Literary History of Persia. 2 vols. L., 1902–1906, vol. 1. P. 418–419.

[105] As quoted in *Smith M.* The Sufi Path of Love. L., 1954. P. 14.

[106] *Macdonald D.* The Religious Attitude and Life in Islam. Chicago, 1909. P. 229–232.

[107] *Idem.* Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y., 1903. P. 181–182.

[108] *Waardenburg.* L'Islam. P. 160.

[109] For some further examples of the Christian "appropriation" of al-Ghazali see *Gairdner W.H.T.* Al-Ghazzali's *Mishkat al-Anwar* and the Ghazali-Problem // Der Islam. Bd. 5. Strassburg–Berlin, 1914. P. 121–153; *Obermann J.* Die religiöse und philosophische Subjektivismus Ghazzali's. Lpz., 1921; *Frick H.* Ghazali's Selbstbiographie: Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Lpz., 1919, etc.

[110] *Nicholson R.* Selected Poems from Divan-i Shams-i Tabriz. Cambridge, 1952.

[111] *Nicholson R.* (ed.). The Kitab al-luma' fi 'l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah... al-Sarraj al-Tusi. London–Leiden, 1914. P. VIII.

his view, it was equally absurd to consider Sufism to be an exclusively Islamic phenomenon that organically grew out of Qur'anic precepts and the Prophet's custom (Sunna).[112]

Similar hypotheses of the origins of mystical tendencies in Islam were advanced by Nicholson's colleagues, especially the Dutch Arendt Wensinck (1882–1939), the Swede Henrik Nyberg (1889–1974) and the British Margaret Smith (1884–1970). Each of them recognized that the mystical movement in Islam from its very beginning was exposed to a number of different influences, yet they tended to emphasize the role of one such influence over against the others. Their choice of influence usually reflected their own academic background and intellectual predilections. Thus, Wensinck, who specialized in the study of Eastern Christianity and Judaism (especially in their Neo-Platonic interpretations), considered them to be the principal source of Sufi ideas and practices. For him, Sufism was an Islamic version of "Semitic[113] mysticism", which developed under a strong influence of Neo-Platonic philosophy. As for "eastern influences" (such as Hinduism and Buddhism) they were inessential or marginal[114] insofar as they were alien to the monotheistic spirit of the "Semitic mentality". In particular, Wensinck considered the interaction between the Christian (Aramaic) and Islamic (Arabic) variants of "Semitic mysticism" to be a two-way process. While in the beginning Muslim ascetics and mystics borrowed their theories and practices from the Christian monks of Syria and Iraq, by the thirteenth century C.E. Sufi ideas had come to serve as a source of inspiration for Eastern Christian mystics.

An expert on ancient and Hellenistic Greek philosophy, Henrik Nyberg saw no reason to go beyond it in his quest for Sufism's origins. His analysis of the doctrines of the great Andalusian-Arab mystic Ibn [al-]'Arabi (d. 638/1242) reflects his concerted effort to trace the latter's views back to their Greek antecedents. As a result, in Nyberg's study, Ibn [al-]'Arabi is portrayed as a Greek-style philosopher par excellence, whose use of Qur'anic imagery and exegesis was a mere "window-dressing" deemed to conceal the true sources (essentially "alien to Islam") of his mystical thought.[115]

Margaret Smith's interest in Islamic mysticism was motivated by her study of the Christian monastic movement in Egypt, Syria and Iraq.[116] As Wensinck, she considered the rise of Sufism to be a natural continuation of the Christian mystical tradition:

> It is not difficult to trace the connection between these teachings on asceticism and self-discipline, which appear both in the Qur'an and the Traditions, and the doctrines of Christianity with which... the Muslim had every opportunity to become acquainted in the first centuries of the Islamic era.[117]

Hence, all major aspects of Sufi theory and practice, such as the mortification of the flesh, night vigils, vows and other self-imposed strictures can be traced back to the monastic tradition of Eastern Christianity.[118] Smith's emphasis on the Christian roots of Islamic mysticism led her to question Nicholson's theory of Neo-Platonic influences. In her opinion, such influences were never direct; rather, they were always mediated by the teachings and writings of the Church fathers (e. g., St. Augustine, the scholars of the school of Alexandria, and Aramaic-writing monks from Syria and Iraq). One channel of such Christian influences on early Islam was numerous marriages between Arab conquerors and Christian women, who

[112] See, e. g., *Nicholson*. A Historical Enquiry, *passim*; The Mystics. P. 1–27.

[113] By "Semitic" he meant Jewish, Aramaic and Arabic mystical traditions, since each of them expressed itself in a Semitic language.

[114] *Wensinck A.* Bar Hebraeus's Book of the Dove together with Some Chapters from His Ethikon. Leiden, 1919, P. IXXX and CX.

[115] *Nyberg H.* Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi. Leiden, 1919, *passim.*

[116] See, e. g., *Smith M.* Studies in Early Islamic Mysticism in the Near and Middle East. Oxf., 1995, P. 10–33 and 47–102.

[117] Ibid. P. 136.

[118] Ibid. P. 246–247.

inculcated Christian values and ideals (including asceticism and mysticism) in their children.[119] The latter, in turn, disseminated them among the members of the early Muslim community. Even "pantheism", which was adopted by some Sufi groups was not borrowed by them from India and Central Asia, but rather from the writings of some Christian mystics, such as St. Clement of Alexandria, St. Basil the Great, St. Gregory of Nyssa, St. Macarious of Egypt, Aphraates the Monk, and Isaac of Nineveh.[120] Smith's occasional references to universal "age-old desire of the human soul for God and its longing to attain a communion with Him"[121] failed to offset the obvious pro-Christian bias of her academic work. At the same time, Smith's desire to treat the ascetic and mystical movements of the Hellenistic and early medieval Middle East in a comparative perspective was illuminating and timely.

The tendency to see Sufism as a trend in Islam most akin to Christianity found its most enthusiastic supporter in the great Spanish Arabist Miguel Asin Palacios (1871–1944). For him, Sufi spirituality (which he admired) was, in essence, a borrowing from the Christian religion. In accord with this premise, the sophisticated mystical teaching of the great Andalusian-Arab thinker Ibn [al-]'Arabi was but "Christianized Islam" (*islam cristinanizado*). In Asin Palacios's studies, such great Muslim thinkers as al-Ghazali and Ibn [al-]'Arabi were consistently compared to the great Spanish mystics San Juan de la Cruz and Santa Teresa of Jesus. Asin Palasios was careful to emphasize that the exchange of ideas was not unidirectional; Islam, too, occasionally influenced Christian theology and culture (as was the case with Dante, whose portrayal of heaven and hell were, according to Asin Palasios, influenced by Muslim eschatological teachings).[122] Yet, in the final analysis, Islam's intellectual and spiritual vitality organically sprang from its appropriation of some key elements of the Christian religion.

The work of the French scholar Louis Massignon (1883–1962) marked a radical departure from the Orientalist obsession with the "extraneous roots" of Islamic mysticism. After analyzing the technical terminology of early Sufism (up to the fourth/tenth century), Massignon arrived at the conclusion that its origins can be found in the Qur'anic text itself and, therefore, one need not look any further. While the original meaning of the Qur'anic revelation was reinterpreted by the creators of the Sufi tradition in accordance with their mystical experiences, this does not negate the fact that the principal Sufi ideas rested on a profound meditation on, and internalization of, the meaning of the Muslim scripture, not on any sources external to Islam.[123] According to Massignon, the fact of borrowing from such sources was difficult, if not impossible to prove, unless one could produce a decisive textual evidence to substantiate it. In most cases, such evidence simply did not exist. Why, then, not assume that certain similarities between Sufism and other mystical traditions are but the analogical workings of the human psyche. On this view, there is no "genetic" or "causal" relationship between, say, the Sufi concept of *fana'* and the Hindu notion of *dhyana.*[124] Therefore, in Massignon's view, Sufism is essentially an "autochthonous" phenomenon within Islam that cannot be satisfactory explained by references to any "foreign" influences.[125] Ascetic tendencies in Islam emerged as a result of the process of an intense and personal "internalization" of the Islamic revelation by a few otherworldly-minded companions of the Prophet.

[119] Ibid. P. 112–113 and 141.

[120] Ibid. P. 47–102 and 256.

[121] Ibid. P. 256.

[122] *Morris J.W.* Ibn 'Arabi and His Interpreters: Part 1. Recent French Translations // Journal of the American Oriental Society, 106, 3 (1986). P. 539–564; Part 2. Influences and Interpretations, ibid., 106, 4 (1986). P. 733–756; Part 3. Influences and Interpretations (Conclusion), ibid., 107, 1 (1987). P. 101–120; See pt. 1. P. 542–543.

[123] See *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2d ed. P., 1954. P. 26–27; cf. P. 45–48 in the English translation (*Massignon L.* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. Trans. from the French with an introduction by Benjamin Clark; foreword by Herbert Mason. Notre Dame, IN, 1997).

[124] *Arberry.* An Introduction. P. 49.

[125] *Waardenburg.* L'Islam. P. 154.

Their ascetic propensities were gradually impregnated by mystical ideas which found ready acceptance among the Muslims of Iraq and Khurasan. Such mystical ideas, too, were extracted from the Qur'anic text and its exegesis, e. g., the famous legend of Muhammad's "night journey and ascension" alluded to in *sura* 17 of Qur'an, which can be interpreted as a "purely Islamic"[126] pre-figuration of the experience of mystical quest and the subsequent entering of the seeker into the immediate presence of God. Gradually, there emerged in Sufism the "heretical" notion of the possibility of an identification of the mystic and his divine object, which can be seen as the Islamic analogue of the Christian doctrine of incarnation.[127] This notion reached its ultimate expression in the preaching of the "mystical martyr" al-Husayn b. Mansur al-Hallaj (d. 310/922), whose life and death symbolized the apotheosis of mystical experience in Islam.[128] After his execution on charges of "incarnationism" (*hulul*), Sufism entered a protracted period of spiritual "fossilization" and "decline" which was characterized by the domination of the doctrine of "existential monism" associated with Ibn [al-]'Arabi (d. 638/1240) and his school. Among the causes of that "decline", according to Massignon, was the adulteration of the "primeval" mystical experience symbolized by al-Hallaj with the "rationalist" and "speculative" element artificially transplanted onto Islam from external sources, especially "Hellenistic philosophy".[129]

Massignon's conceptions of Sufism's history and his classification of various types of mystical experience in Islam have been detailed elsewhere[130] and need not be repeated here. I will limit myself to a few remarks regarding his overall approach to Sufism and its impact on subsequent Western scholarship on the subject. While, on the face of it, Massignon advocated the theory of the Qur'anic origins of Islamic mysticism, in his spirited and deeply sympathetic portrayal of al-Hallaj he drew an implicit parallel between his martyrdom and the passion of Jesus Christ.[131] In a similar vein, al-Hallaj's theory of two natures, human and divine (*nasut/lahut*), which can be united in certain perfected human individuals, was, in Massignon's mind, nothing but an Islamic version of Christology.[132] The fact that he elevated al-Hallaj over all other Sufis both before and after him betrays Massignon's Christian predilections[133] and his implicit—and probably unconscious—desire to "Christianize" the Sufi martyr. In this, paradoxically, Massignon has found himself in the same camp with another Catholic student of Sufism, Miguel Asin Palacios, whose work was addressed above. A characteristic feature of Massignon's approach to al-Hallaj in particular and Sufism as a whole is his reliance on the hermeneutical method developed by Wilhelm Dilthey (1833–1911).[134] According to Massignon, a true cognition of a mystical phenomenon becomes possible only through a profound transformation of the cognizant subject by the object of his cognizance. By consistently re-living and internalizing the mystical experience of al-Hallaj, Massignon strove not just to explain it to his contemporaries, but also to participate in the "sanctity" and "divine grace" that underpinned it.[135] In other words, Massignon's goal in his examination of

[126] In fact, the idea of the frightful journey of man to the throne of God can, too, be traced to sources outside Islam, such, e. g., *merkabah* mysticism in Judaism, see Hodgson, vol. 2. P. 202–203 and *Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., 1995. P. 40–79.

[127] Despite his assertions to the contrary, Massignon represents al-Hallaj as essentially a Christ-like figure seeking redemption of his fellow Muslims through an act of self-sacrifice, see *Baldick J.* Massignon: Man of Opposites // Religious Studies, 23, 1987. P. 34–35.

[128] *Massignon.* Essai. P. 309–314; cf. P. 209–214 of the English translation.

[129] Ibid. P. 62, 285, 315–316; cf. P. 35, 56, 185, 214 of the English translation.

[130] See *Waardenburg.* L'Islam. P. 152–157 *et passim.*

[131] As demonstrated by the very title of his monumental study of al-Hallaj—The Passion of Husain b. Mansur al-Hallaj.

[132] As pointed out by *Nicholson.* The Idea of Personality. P. 30–31.

[133] *Chodkiewicz M.* Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. P., 1986. P. 103 note 3; cf. P. 81, note 15 of the English translation.

[134] *Dilthey.* Introduction, *passim.*

[135] *Waardenburg.* L'Islam. P. 192.

Islamic mysticism was first and foremost to enrich and deepen his own personal experience of the divine. Thus, his work can hardly be described as strictly academic, although in the end one cannot deny that he has contributed in important ways to a better understanding of al-Hallaj's controversial legacy and of the early history of Sufism in general.

Not everyone was convinced by Massignon's insistence on the Qur'anic roots of Islamic mysticism. Among his opponents mention should be made of Max Horten (1874–1945), a distinguished German scholar who specialized in "Oriental philosophies". An expert on the Indian systems of thought, he denied the Neo-Platonic/Christian doctrine of Sufism's origins advanced by Asin Palacios and Nicholson, while at the same time disagreeing with Louis Massignon's "Qur'anic theory". As one would expect from a specialist of his background, he emphasized Indian (especially Vedantic) influences on Sufism, which he detected in the teachings of al-Bistami, al-Junayd, and al-Hallaj. For instance, he claimed that in al-Hallaj we find a typical "Brahmanic thinker",[136] whose teaching flew into the face of the standard Islamic notion of a transcendent God in its emphasis on God's immanent presence in the world and its phenomena.[137] To prove his point, Horten undertook a painstaking study of the terminology of early Sufism, but arrived at the opposite conclusions to those of Massignon. However, in the end, he failed to persuade the majority of his colleagues,[138] who found Massignon's thesis of Sufism's origins to be more convincing, even though they did not necessarily embrace it.

Massignon's study of the formative period of Islamic mysticism inspired many followers. One of them was the Swedish bishop Tor Andrae (1885–1947), who focused his attention on the first Sufi manuals and biographical collections by al-Sulami (d. 412/1021), Abu Nu'aym al-Isbahani (d. 429/1037), and al-Qushayri (d. 465/1072).[139] Andrae's view of the origins of ascetic and mystical elements in Islam was rather ambiguous. As a student of the life of the prophet Muhammad and the early history of Islam, Andrae was aware of the presence of ascetic and mystical tendencies in the Muslim community from its very inception.[140] This idea is aptly captured in his following statement:

> Qur'anic piety can be regarded as a translation into Arabic language and Arabic imagination of that ascetic piety, that monastic religion, which flourished within the Syriac churches of the period... The translation was carried out by a personality whose religious creativity one ought not to underestimate: Muhammad, the Apostle of God.[141]

As we can see, for Andrae, Muhammad's teaching itself was a product of Christian influences. As for the earliest Muslim ascetics and mystics, their worldview was permeated and decisively shaped by the ideas borrowed from the Christian monks and anchorites of Syria and Northern Arabia.[142] Like Massignon, Andrae considered the third/ninth and the fourth/tenth centuries to be a period of the vigorous creative elaboration of mystical theories and practices by a handful of talented pious individuals. It was followed by a gradual "decline" of Sufi spirituality that resulted, at least in part, from the introduction into Sufism of speculative and metaphysical methods that were intrinsically "alien" to the irrationality of mystical experience.

Similar views were maintained by many Western scholars of Islamic mysticism in the 1950s–1960s, including the Norwegian scholar Johannes Pedersen (1883–1977), who rec-

[136] *Horten M.* Review of Asin Palasios' Abenmasarra // Der Islam, 6 (1916). P. 106–110.

[137] *Idem.* Indische Strömungen in der islamischen Mystik. 2 vols. Heidelberg and Leipzig, 1927-28. P. IX and 5.

[138] *Paret R.* The Study of Arabic and Islam at German Universities. Wiesbaden, 1968. P. 28.

[139] These authors and their works are discussed in my Islamic Mysticism. P. 125–132.

[140] *Andrae T.* Islamische Mystiker. Trans. H.C. Crede. Stuttgart, 1960. P. 13–14; cf. P. 8–9 of the English translation (*Andrae T.* In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mystics. Trans. from the Swedish by B. Sharpe. Albany, NY, 1987).

[141] *Andrae.* In the Garden. P. 8.

[142] Ibid. P. 9–15.

ognized the initial presence in Islam of an "ascetic spirit", while viewing the rise of "pure mysticism" (*die echte Mystik*) as a product of foreign influences, since the latter was intrinsically inconsistent with the "Qur'anic concept of God".[143]

To summarize, one can say that by the 1960s the study of Islamic mysticism established its *Sitz im Leben* within the field of Western (primarily European) Orientalism. By building on the foundations established by a small group of nineteenth-century pioneers, their twentieth-century followers generated a considerable body of academic research that included both editions of—for the most part—the earliest Sufi writings and analytical studies of individual Sufi masters, doctrines and practices. Their approaches to Sufism varied, often considerably, reflecting their diverse academic backgrounds and interests on the one hand and their personal intellectual and religious agendas on the other. In most of academic studies of Islamic mysticism from that period the problem of its origins and of external influences on its subsequent development remained at the center of attention. At the risk of oversimplification, one can say that by the 1960s there emerged two major approaches to Sufism. One, which can be characterized as "historicist", emphasized the concrete circumstances of Sufism's evolution across time and space and viewed it as an uninterrupted linear progression of individuals, concepts and ideas.[144] Simultaneously, we observe the tendency to consider Sufism as a kind of "trans-historical" spiritual reality which, while not immune to its concrete social, economical, and political milieu, still enjoyed a certain degree of independence from it in as much as it reflected an invariable set of the "constants" of the human psyche (namely, the eternal human aspiration to and union with the higher reality above it). These two approaches did not necessarily negate each other, as Massignon's masterful investigation of al-Hallaj's legacy finely demonstrates. Rather, it was a matter of academic emphasis and distance between the scholar and his subject. As we have seen, the adherents of the "trans-historical" approach often felt compelled to immerse themselves into a given Sufi tradition in order to examine it from "inside".

The "pragmatic" trend in Sufi studies developed in response to the exigencies of European colonial policies in the Middle East, North Africa and Central Asia. Utilitarian and sober, it left its practitioners little room for the empathic appreciation of the Sufi tradition that characterized the work of Nicholson, Massignon or Asin Palacios. While calling it "police-report scholarship"[145] is probably an exaggeration, the field data assembled by colonial administrators-cum-scholars was definitely shaped by their colonial and imperial agendas. At the same time, it would be wrong to write their studies off altogether, especially in view of the scarcity of "impartial" sources, assuming that such existed. In a sense, colonial scholarship that focused on the organizational and social aspects of Sufism felicitously offset the obsession with "classical" Sufi literature that we observe among Western Orientalists associated with universities, seminaries and scholarly societies. Finally, all these approaches to Sufism were closely intertwined and are sometimes found in the work of one and the same scholar, Snouck Hurgronje, being just one example of many.

6. Sufi Studies in Russia and the Soviet Union in the Twentieth Century

The vicissitudes of Russian studies of Islam in general and Sufism in particular were closely linked to the country's tumultuous political history in the twentieth century, especially the Russian revolution of 1917, the establishment of the Communist regime and the imposition of its

[143] *Pedersen J.* Zum Problem der islamischen Mystik // Orientalistische Literaturzeitung, 34 (1931). P. 198–199.

[144] This approach was of course not limited to Sufism and dominated Western scholarship on Islam as a whole; see *Waardenburg*. L'Islam. P. 242–256.

[145] *Vikør*. Sufi and Scholar. P. 11.

ideology on all spheres of intellectual life in the former Soviet Union. The revolution had a profound impact on the attitudes toward, and study of, religions in Soviet Russia and its dominions, including those inhabited by Muslims. In the decades immediately preceding the revolution, approaches to Sufism in Russian scholarship were quite similar to, and usually derivative from, those of the Western scholars discussed in the preceding section. The works of major European Orientalists were pored over by students at the "Oriental" departments of Russian universities in Moscow, St. Petersburg and Kazan. They had a deep formative influence on Russian academic approaches to Islam and its various manifestations, including Sufism.

The two principal Russian authorities on Sufism in pre-revolutionary Russia, Agafangel Krymskii (1871–1942) and Valentin Zhukovskii (1858–1919), specialized in classical Persian poetry. Like their European colleagues, they were well aware that it could not be properly understood and interpreted without at least a modicum of knowledge of Sufi ideas and practices. As many of his European colleagues at the turn of the twentieth century, Krymskii considered Sufism to be essentially "alien", and even outright "hostile", to the spirit of Islamic revelation.[146] It was formed under the pervasive influence of Syrian Christianity and "Buddhist-Persian teachings".[147] In Krymskii's view, "the Arab character was [inherently] incapable of mystical feeling", therefore mystical teachings developed primarily in the Persian cultural and intellectual milieu and met with strong resistance on the part of the "nomocentric" Arabs.[148] Therefore, according to Krymskii, mystical doctrines thrived first and foremost among the Persian-speaking populations of the Muslim East, who infused it with a "pantheistic spirit" that can be traced back to the Buddhist religion.[149] While these intellectual elements were important in and of themselves, the inequitable socio-economic conditions of the early Caliphate facilitated the adoption of mystical ideas and ascetic practices by the Muslim masses. In Krymskii's view, "the periods of Sufism's flowering usually coincide with the times of tremendous suffering of the common folk",[150] when the oppressed masses were forced to seek spiritual consolation in mysticism. This factor accounted for the persistence and relevance of Sufism in Muslim societies.

Krymskii's colleague Valentin Zhukovskii seems to have consciously avoided such broad generalizations. He was more interested in the evolution of concrete Sufi concepts and literary themes. For this purpose, he focused his attention on the earliest layer of Persian literature pertaining to Sufism, namely, the legacy of Abu 'l-Hasan al-Kharaqani (d. 425/1033), 'Abdallah al-Ansari (d. 481/1089), and Abu Sa'id b. Abi 'l-Khayr Mayhani (d. 441/1049). His painstaking edition and analysis of the first Persian treatise on "Sufi science" by al-Jullabi al-Hujwiri (d. between 465/1072 and 469/1077)[151] has retained its usefulness until today and is often being quoted by students of Persian Sufism.[152]

The first Russian Arabist to undertake a serious study of Sufism was Aleksandr Shmidt (Schmidt). A student of Ignaz Goldziher, he devoted his early research to the famous Egyptian scholar and mystic 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani (d. 973/1565).[153] In his lengthy introduction to the study of al-Sha'rani's *œuvre*, Shmidt made a number of important remarks

[146] *Krymskii A.* Ocherk razvitiia sufizma (*tasawwuf*) do kontsa III v. gidzhry // Drevnosti vostochnye. Trudy Vostochnoi komissii Imp. Moskovskogo arkheologicheskogo obschestva. Vol. 2, 1 (1896). P. 2–29; and my Sufism as an Explanatory Paradigm. P. 129.

[147] *Krymskii A.* Ocherk razvitiia. P. 38.

[148] Ibid.

[149] Ibid. P. 48.

[150] Ibid. P. 31.

[151] *Zhukovskii V.* (ed. and trans.). Raskrytie skrytogo za zavesoi (*Kashf al-makhdzhub*) Abu 'l-Khasana Ibn Osmana al-Dzhullabi al-Khudzhviri. Leningrad, 1926.

[152] For an assessment of Zhukoskii's contribution to the study of Persian Sufism and literature, see his obituary in *Barthold* (*Bartol'd*) *V.* Pamiati Zhukovskogo // *Barthold V.* Sochineniia (9 vols). M., 1963, vol. 9. P. 699–703.

[153] For a recent study of his work see *Winter M.* Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. New Brunswick, NJ, 1992.

about the Sufi movement in Islam as a whole, emphasizing the methods of the transmission of knowledge and authority from the Sufi master to his disciples, which, at that time, was a little-studied subject. For Shmidt, the popularity of Sufism can be attributed, at least in part, to the dire socio-economic conditions of late medieval Muslim societies, which impelled ordinary believers to seek consolation in God through the mediation of a charismatic Sufi master. However, unlike Krymskii, who did not substantiate his "socio-economic" explanation of Sufism's popularity with any concrete historical evidence, Shmidt provided a wealth of carefully selected historical information about the plight of the Egyptian masses during al-Sha'rani's lifetime. His portrait of the great Egyptian Sufi master was deeply grounded in historical and textual evidence, which makes it, in some respects, unsurpassed down to the present day. We observe al-Sha'rani in a variety of contexts: as a Sufi theorist, a spiritual preceptor, a jurist, an astute diplomat, and a defender of the oppressed and downtrodden.[154]

Parallel to the study of Sufi Islam by academics such as Krymskii, Zhukovskii and Shmidt, we find a substantial body of literature on various aspects of "everyday" Sufism, which was produced by Russian officials in Russia's colonial domains—primarily in the Caucasus and Central Asia. As we have already observed, this kind of literature concentrated on the political and social role of organized Sufism with a view to gauging its potential to resist or impede the metropolis' colonial designs. At the same time, by virtue of their presence "on the ground"[155] authors of these works managed to furnish a wealth of information on how Sufism and its institutions (*tariqa*s, shrine complexes and "holy places") functioned in real life as well as on some Sufi themes—mainly hagiographical narratives—which formed a notable part of local folklore. As in the case with Western scholarship, Russian colonial literature was based on a set of assumptions about the empire's right to subjugate "less-developed" peoples in order to expose them to the fruits of Western civilization.

The Russian revolution of 1917 ushered in the era of a drastic reassessment of earlier academic paradigms followed by the triumph in Soviet academia of the "class-based" approach to history and religion. While some leading Russian Orientalists (e. g., Vladimir Minorsky and Vladimir Iwanov) chose to emigrate, those who remained in the country were forced to toe the Communist party line or, rather, to quote a famous Soviet witticism, "to fluctuate with its fluctuations". Throughout the 1930s–1950s, practically the only serious Soviet scholar of Sufism was Evgenii Berthels (1890–1957),[156] whose collection of articles and essays *Sufism and Sufi Literature* was for several decades the only officially accepted introduction to Sufism in the former Soviet Union.[157] While Berthels' main focus in the volume in question was on Persian Sufi poetry, in a short introductory essay he provided a general survey of Sufism's history, addressing the unavoidable problem of its origins. This essay exhibits Berthels' indebtedness to the "Qur'anic theory" of Louis Massignon, although he also agreed with Nicholson regarding the importance of Neo-Platonic ideas in shaping the development of "speculative Sufism" at a later stage. In all, however, Berthels' academic work was devoted primarily to Persian poetry (both Sufi and non-Sufi) and did not address any broader issues pertaining to Sufism's evolution across the ages, which he, as a scholar of literature, was not equipped to discuss.

[154] *Shmidt (Schmidt) A.* 'Abd al-Wahhab ash-Sha'ranii (1973/1565) i ego kniga Razsypanykh zhemchuzhin. St. Petersburg, 1914.

[155] Many of the studies in question were purely descriptive and ethnographic and showed little concern for the historical and social roots of the phenomena observed.

[156] Vasilii Barthold (Bartol'd) also occasionally wrote about Sufism, but, on the whole, his research interests lay elsewhere.

[157] Pre-revolutionary Russian scholarship, especially in the field of the humanities, was viewed with suspicion by Soviet authorities, as it represented an "alien" ("bourgeois") ideological system. Hence, studies of Sufism by pre-revolutionary scholars were either outright banned or rendered practically unavailable to the general public.

Apart from Berthels, discussions of Sufism in the Soviet literature of the 1930s–1970s were, for the most part, informed by a rather primitive interpretation of the Marxian doctrine of the role of the masses and class struggle in historical processes. In accordance with this interpretation, Sufism was squeezed into the Marxian categories of "reactionary" and "progressive". Sufi movements, which were seen by Marxist scholars as typical expressions of "religious ideology", were for the most part, treated as "reactionary", despite some dissenting voices—especially of scholars in the Muslim republics of the Soviet Union who occasionally tried to "justify" Sufism by portraying it as a vehicle of Islamic "free-thinking" or even an expression of "materialism" and "atheism" in Islam.[158] In most cases, those scholars who dared to depart from the Marxian ideological paradigm and to advance a dissenting view of Sufism were accused of being "stooges of the bourgeoisie" and barred from publishing their works.

In the 1960s–1970s, perceptions of Sufism among Soviet party functionaries and "ideological workers", especially those based in the Muslim republics, were uniformly negative. Thus, Sufi orders in the Muslim republics of the Soviet Union were perceived by Soviet authorities as bulwarks of "religious obscurantism" and "retrograde" religious ideology that had to be overcome by all means necessary, including physical repression.[159] Wittingly or not, such assumptions were appropriated and replicated by scholars in Soviet academia,[160] which had a profound deleterious impact on their heuristic value.

7. Sufi Studies in the Second Half of the Twentieth Century

It is extremely difficult to characterize Sufi studies in the West in the second part of the twentieth century due to their vastness and diversity. I would like to begin with a few general remarks.

First, the Western scholars, whose work was surveyed in the previous sections (especially Goldziher, MacDonald, Gardet and Anawati,[161] Asin Palacios, Andrae, Smith, Nicholson, Wensinck, Massignon, Arberry, and others), laid solid textual and factual foundations for a comprehensive study of Sufism by those who came in their wake. They effectively created a special "Sufi" branch of Islamic studies by providing critical editions of Sufi texts—which they identified as "essential"—while at the same time introducing and "sanctifying" a set of analytical methods, technical terms and general assumptions about the nature of Sufism, especially about which writers should be regarded as its most authoritative exponents and which ones should be declared "marginal" or "inconsequential". Finally, the aforementioned scholars trained a cohort of Muslim academics, who disseminated Western conceptions of Sufi institutions, doctrines, and practices among their coreligionists, thereby providing an alternative reading of the Sufi tradition to that espoused by traditional Muslim theologians.

Second, on the methodological plane, many Western scholars of the 1950s and 1970s continued to rely primarily on philological methods and literary criticism and to concentrate on the written legacy of Sufism. The best Western studies of Sufism from that period by such outstanding scholars as Helmut Ritter, Arthur Arberry and Fritz Meier are based on a me-

[158] In my recent article, I discuss the debates over the nature of Caucasian *miuridizm* in Soviet academic literature and will not repeat myself here; see my Sufism as an Explanatory Paradigm. P. 155–159; for the attempts to present the Sufi movement as an expression of opposition to the "Muslim religious establishment" and the social order it supported see, e. g., *Rzakulizade S.D.* Panteizm v Azerbaidzhane v X–XII vv. Baku, 1982; *Ismatov B.* Panteisticheskaia filosofskaia traditsiia v persidsko-tadzhikskoi poezii IX–XV vv. Dushanbe, 1986; cf. *Zarrinkoob (Zarrinkub) 'A. al-H.* Persian Sufism in Its Historical Perspective // Iranian Studies, 3, 3–4 (1970). P. 210.

[159] For abundant documentary evidence of these anti-Muslim and anti-Sufi attitudes see Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. N. Y., 2000.

[160] See my review of *Stepaniants*. Sufi Wisdom // Journal of Religion, 75/4 (October 1995). P. 606–607.

[161] Authors of a popular and still influential introduction to Sufism titled Mystique musulmane.

ticulous application of philological methods to the subjects of their study.[162] In addition to publishing original Sufi texts, these and other scholars of the period strove to disseminate knowledge about Sufism among their compatriots by translating what they regarded as the most important Sufi works into European languages. These translations were instrumental in generating continuing interest in Sufism's history and literary legacy among the Western reading public at large.

Third, in retrospect, one can say that Sufi studies have successfully survived the critique of Western Orientalist scholarship launched in the 1960s–1970s by Edward Said, who indicted its representatives for their "complicity" in the Western colonial project and the resultant deliberate "distortion" of Islam's image in the West. While Said's critique forced many Western scholars of the 1980s and 1990s to re-assess their academic work critically and enhanced their awareness of their position as researchers who approach their subjects from outside (and thus seeing in it what they were trained to see), overall, there was surprisingly little "soul-searching" among those of them who specialized in the study of Sufism.[163]

Fourth, while throughout the first half of the twentieth century the bulk of Western scholarship on Sufism was produced by European academics (especially those residing in Austria, Germany, Britain, France, Italy, Holland, Spain, and Russia), by the 1960s the national background of students of Sufism had grown much more diverse. On the one hand, within the three or four decades following World War II, the majority of Western experts on Sufism were no longer based in Europe, but in North America. On the other, Europe's smaller nations (Finland, Norway, Sweden, Yugoslavia, Poland, etc.) established their own centers of Islamic studies, which often housed at least one or two experts on Sufism. In Israel, too, we find a considerable number of academics whose primary interest lay in the study of Sufism. Finally, the first generation of scholars of Sufism—many of them Western-trained—appeared in the Far East, especially in South Korea and Japan.

Fifth, in some ways, the evolution of Sufi studies in the West can be seen as a string of academic continuities or even "intellectual dynasties", whose members succeed one another in (usually, but not always) an uninterrupted progression. Thus, in German-speaking academia, Hartmann was followed by Ritter and Meier, who, in turn, were succeed by Richard Gramlich and Bernd Radtke.[164] In Britain, Nicholson found a prominent heir in Arberry, who, however, left no successor of his intellectual stature.[165] In France, Massignon's magisterial work on al-Hallaj inspired his students Paul Nwyia and Henry Corbin[166] as well as Georges Anawati and Louis Gardet. They were followed by a cohort of French academics, including Michel Chodkiewicz, Giles Veinstein, Marc Gaborieau, Eric Geoffroy and several others. In Russia, Zhukovskii's work was continued by Berthels, who was followed by Oleg Akimushkin and Natalia Prigarina, whose students endeavor to keep the tradition alive despite the economic hardships and cultural upheavals of the post-*perestroika* period.

Sixth, alongside academic studies of Islamic mysticism there emerged a trend whose representatives made Sufism the object of their personal religious or intellectual commitment. Of these Henry Corbin is probably the most prominent (although, at the same time, unique) representative. His life-long fascination with Sufi/Shi'i esotericism and his profound impact

[162] See, e. g., *Ritter H.* The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar. Trans. by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden, 2003; *Meier F.* The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya // Essays on Islamic Piety and Mysticism. Trans. by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden, 1999. P. 309–334.

[163] See, however, *Ernst.* The Shambala Guide. P. 8–26, 147–149, etc.

[164] Radtke's strenuous effort to propagate the intellectual legacy of his German-speaking intellectual forebears among the Anglophone audience is an eloquent example of his allegiance to an "intellectual dynasty".

[165] One should, however, point out that many scholars in North America owe a great intellectual debt to Arberry's work.

[166] On Corbin's intellectual debt to Massignon see *van den Bos M.* Mystical Regimes: Sufism and the State in Iran from the Qajar Era to the Islamic Republic. Leiden, 2002. P. 33–39.

on the study of Sufism in twentieth-century Iran have been examined in detail in half a dozen monographs,[167] which absolves me of the necessity to detail these issues here.[168] The same applies to the so-called "Traditionalist" school, which was discussed in an illuminating review article by Carl Ernst.[169]

8. Some Major Themes and Research Foci

Over the past four decades many of the major issues of Sufi studies outlined above continued to attract the attention of Western Islamicists. Thus, Massignon's "Qur'anic theory" was elaborated and fine-tuned by the Francophone Catholic monk Paul Nwyia, who undertook a thorough examination of the early Sufi exegetical tradition. Like Henry Corbin, who emphasized the "common roots" of Islamic esotericism,[170] Nwyia, too, traced Sufi esotericism back to the mystically-minded intellectual entourage of the sixth Shi'ite *imam* Ja'far al-Sadiq (d. 148/765).[171] To this end, he examined the allegorical commentaries on the Qur'an attributed to the *imam* with a view to demonstrating their affinity with the exegetical methods of some early Sufi masters (such as Dhu 'l-Nun, Shaqiq al-Balkhi, and Sahl al-Tustari). While Nwyia's thesis sounds quite plausible and the texts that he furnished in support of it are convincing enough, it is not without a flaw. The problem is that Nwyia's textual evidence was collected by the seminal Sufi writer al-Sulami (d. 412/1021) in his famous exegetical compendium entitled *Haqa'iq al-tafsir*.[172] However, given al-Sulami's pronounced pro-Sufi apologetic agenda and the fact that his attributions of exegetical dicta may have been dictated by it, it is far from obvious that Ja'far al-Sadiq was indeed the real author of the exegetical dicta ascribed to him. At the same time, the line of inquiry proposed by Nwyia is promising due to the centrality of Qur'anic exegesis to the Sufi world-view. Even more importantly, he should be given credit for his invaluable contribution to the study of the formation of Sufi technical terminology,[173] which played a critical role in the emergence of Sufism as an independent and "free-standing" spiritual discipline and a distinctive life-style.[174] Following in the footsteps of Nwyia, the German-American scholar Gerhard Böwering produced an excellent study of the life and work of one of the pillars of early Sufi exegesis, Sahl al-Tustari (d. 283/896), which remains unsurpassed in its depth and erudition. While Böwering agreed with Nwyia's opinion regarding some striking similarities between Sufi exegetical methods and those current in the Christian Patristic tradition,[175] unlike his predecessor he was reluctant to see it as Sufism's principal source of inspiration. The presence of putative "external influences" in Sufi exegetical lore should not, in his view, be construed as evidence of a lack of creativity or slavish dependence on its Christian precursor. Böwering's superb analysis of the formation of elu-

[167] See, e. g., *Scarcia G.* Iran ed eresia musulmana nel pesno del Corbin // Studi e materiali di storia della religione. Napoli, 29 (1958). P. 113–127; *Adams Ch. J.* The Hermeneutics of Henry Corbin // Approaches to the Study of Islam in Religious Studies. Ed. by Richard Martin. Tucson, 1985. P. 129–150.; *van den Bos*. Mystic Regimes. P. 31–44.

[168] Some of his ideas will be discussed briefly in the following section.

[169] *Ernst*. Traditionalism.

[170] According to Corbin, the Muslim esoteric tradition consisted of Sufism, Shi'ism, and Isma'ilism. He tended to minimize differences among these three traditions, emphasizing instead their common fascination with the hidden, interior aspects of the Islamic revelation; see *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Trans. by Ralph Manheim. Princeton, 1969 and *Corbin H.* En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. 4 vols. P., 1971–1972.

[171] *Nwyia*. Le tafsir.

[172] Its abbreviated version was edited and studied by Gerhard Böwering (Minor Qur'an Commentary of Abu 'Abd al-Rahman ... al-Sulami (d. 412/1021). Beirut, 1995), who is now working on a critical edition of its longer variant.

[173] Inspired by Massignon's "Qur'anic theory".

[174] See *Nwyia*. Exégèse coranique and *idem*. Trois œuvres inédites de mystiques musulmans. Beirut, 1986.

[175] *Böwering*. The Mystical Vision of Existence. P. 135–142.

sive mystical associations and themes in the mind of the Muslim exegete shows the latter to be by no means less imaginative or creative than his Christian counterpart. So, was there any causal relation between the two exegetical traditions? Böwering refrained from addressing this question.

The studies of Nwyia and Böwering contributed, perhaps against their will, to the old debate over the role of "foreign influences" in the shaping of Sufi theories and practices. This issue resurfaces once again in Bernd Radtke's critical examination of the intellectual universe of the early Sufi thinkers Dhu 'l-Nun al-Misri (d. 245/860) and al-Hakim al-Tirmidhi (d. ca 318/930), who are routinely seen by Islamicists as typical exponents of "Gnostic" and "Neo-Platonic" ideas. According to Radtke, the situation is much more complex, and the direct influence of non-Islamic systems on these and other early Sufi masters should not be automatically taken for granted. Radtke showed that both Dhu 'l-Nun and al-Tirmidhi were, in fact, conventional Muslim thinkers, whose anthropological, epistemological and cosmological views were quite in line with those of their peers.[176] The fact that certain "foreign" ideas were intricately interwoven into their intellectual universe does not necessarily imply that it was decisively shaped by Greek or Hellenistic ideas. In and of itself, their *Gedankenwelt* remained thoroughly and distinctively Islamic. Therefore, to view Sufism as a simple passive conduit to Islam of unprocessed "foreign" influences is a gross oversimplification.

A quite different view of Massignon's "Qur'anic theory" was taken by the French scholar Marjan Molé, who was a member of the Dominican monastic order. While he agreed with Massignon that some pious Muslims may have developed their mystical ideas through a strenuous meditation on the Qur'anic revelation with a view to grasping its hidden implications for their personal devotional life and in an effort to imitate the frugal and meditative lifestyle of the Prophet,[177] he insisted that the emergence of ascetic and mystical tendencies within early Islam could not be adequately explained without reference to the doctrines and practices of the numerous Christian monastic communities of the early medieval Middle East. Monastic life and values were ubiquitous in Iraq, Egypt and Syria, where Christian monks rubbed shoulders with early Muslims, including those who by virtue of their personal temperament were predisposed to ascetic and contemplative life. Some of these Muslims, according to Molé, did not remain immune to the allure of monastic ideals and practices, such as those of the Messalians, whose doctrine of the concealment of virtuous acts (*shituta*) may have contributed to the emergence of the Muslim "people of blame" (*al-malamatiyya*)[178]—those forerunners of the Sufis proper. At the same time, Molé denied any "Eastern" influences on Sufi theories and practices, especially those of Buddhism and Hinduism. Following Arberry, he vigorously rejected any Vedantic elements in the teaching of Abu Yazid al-Bistami, arguing that their putative presence in his statements was based on an extremely slim historical evidence and thus simply impossible to ascertain.[179]

A diametrically opposite view of Sufism's origins was advanced by the famous British expert on Indic religions Robert Charles Zaehner (1913–1974). Zaehner's argumentation rests on the already familiar notion that Sufism is in and of itself "incompatible" with "orthodox" Islam and thus constitutes, in a sense, an "independent religion".[180] Its "foreignness" vis-à-vis "orthodox" Islam, in Zaehner's view, is best attested by the teachings of Abu Yazid

[176] *Radtke B.* Al-Hakim al-Tirmidi: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg, 1980; *idem.* Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 136, 2 (1986). P. 536–569; *idem.* Theosophie (Hikma) and Philosophie (Falsafa): Ein Beitrag zur Frage der hikmat al-mašriq/al-išraq // Asiatische Studien, 42, 2 (1988). P. 156–174.

[177] *Molé M.* Les mystiques musulmans. P., 1965. P. 4–5.

[178] Ibid. P. 9–12 and 18–22; for the *malamatiyya* see my Islamic Mysticism. P. 94–99.

[179] Ibid. P. 7–8; cf. *Arberry A.J.* Revelation and Reason in Islam. N. Y.–L., 1957. P. 91–93.

[180] *Zaehner R.* Hindu and Muslim Mysticism. L., 1960. P. 3.

al-Bistami, who inherited his "pantheistic ideas" from a certain Abu 'Ali al-Sindi (of Sind?), whom Zaehner considered to be a Hindu convert to Islam.[181] According to Zaehner, al-Bistami's adoption of al-Sindi's "Hinduist" world-view marked a critical turning point in the evolution of Sufism from its monotheistic origins to an outright "pantheism" of Vedantic inspiration. Zaehner's theory was greeted with skepticism: apart from the encounter between al-Bistami and al-Sindi,[182] there was no historical or textual evidence to construe al-Bistami as a proponent of Hindu-style "pantheism".[183] As Zaehner's critics pointed out, al-Bistami's monistic statements could have as well been derived from the Qur'an and the Sunna.[184] This is not to say that there was no interaction and cross-pollination between Sufism and the Indian religious traditions. However, such mutually enriching contacts took place much later, after the Muslim conquest of India[185] and were much more complex than Zaehner's argument suggests.

With the rise of Turkish nationalist ideology in the late nineteenth century, some Turkish academics came to argue that Sufism found a particularly fertile and receptive environment among Turkic speaking populations, who were somehow "naturally predisposed" to mystical world-view[186] and especially to the monistic doctrines of Ibn [al-]'Arabi and his followers.[187] Attempts were made to trace the origin of some Sufi concepts to ancient Turkic epos and mythology[188] and even to derive the very word "Sufism" (*tasawwuf*) from the Turkic word for "water" (*suv*).[189]

The "Iranian theory" of Sufism's origin found its most eloquent exponent in the great French scholar Henry Corbin, who was prone to trace the roots of Sufi esotericism back to the early Shi'ite esoteric milieu.[190] Corbin's entire academic career was devoted to proving the underlying affinity between these two strains of Islamic "esotericism" with special reference to the role of Persian thinkers in bringing Islamic mysticism (both Sunni and Shi'i) to fruition. In Corbin's opinion, Sufism acquired its final shape and reached its full potential only after it had taken root among the Persians. According to Corbin, even though Sufism's most consequential exponent, Ibn [al-]'Arabi came from Islamic Spain, his eventual relocation from the Muslim West to the Muslim East symbolized the all-important shift of the center of Islamic mystical and philosophical thought—which Corbin regarded as the pinnacle of intellectual and spiritual life in Islam—to Persia and the Persian-speaking parts of the Muslim world. Corbin did not view the relationships between Shi'ism and Sufism as a unidirectional process. At the early stages of its development Sufism benefited from Shi'ite esoteric ideas (such as, for example, the notion of divinely bestowed authority or "saint-hood"—*wilaya/walaya*). However, as time went on, the Shi'ite tradition became "fossilized" and "dogmatized" only to be revitalized by the creative spiritual energies emanating from Sufism.[191] In general, according to Corbin, the esoteric tendencies of Sufism and Shi'ism,

[181] Ibid. P. 108–109.

[182] Arberry was of the opinion that his *nisba* was derived from the name of a village in the vicinity of Bistam rather than from that of the Indian province, see *Arberry*. Revelation and Reason. P. 90.

[183] See, e. g., *Hodgson*. The Venture, vol. 1, P. 405 and *Schimmel*. Mystical Dimensions. P. 11.

[184] See my Islamic Mysticism. P. 69–72.

[185] *Hodgson*. The Venture, vol. 2, P. 455–467; *Rizvi S.A.* History of Sufism in India. 2 vols. New Delhi, 1978, *passim*.

[186] *Schimmel*. Mystical Dimensions. P. 11; *Tadjikova* (*Tadzhikova*) *K.* Osobennosti sufizma v sredenvekovom Kazakhstane // Izvestiia Akademii nauk KazSSR, 2 (1978). P. 57–62.

[187] *Ülken H.* L'école wudjudite et son influence sur la pensée torque // Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, 62 (1969). P. 193–208.

[188] *Basilov V.* Kul't sviatykh v islame. M., 1970.

[189] Due to the Sufi "obsession" with purification, see *Aliev A.* Zametki o sufiiskom ordene sukhravardiia // Islam v istorii narodov Vostoka. M., 1981. P. 154–159.

[190] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P., 1964, vol. 1. P. 263–265 and *idem*. En Islam iranien, *passim*.

[191] *Corbin*. Histoire, vol. 1. P. 264–265.

which had reached their apogee in late medieval and early modern Persian society, came to serve as effective safeguards against the "barren literalism" and "pettifogging mentality" of "official" Sunnism and Shi'ism.

Corbin's "Iranian" thesis appealed to many nationalist Iranian intellectuals, such as Seyyed Hosain Nasr and 'Abd al-Husayn Zarrinkoob (Zarrinkub), both of whom considered Sufism to be too great an achievement to be shared with any other Muslim nations. Hence their notion of Iran as the cradle and wet nurse of early Islamic mysticism.[192] While at the beginning, many Sufi ideas and practices were borrowed, at least in part, from Christian and Buddhist monks,[193] Sufism's later development, according to Nasr, was shaped almost exclusively by Persians, either Shi'ites or Sunnites with strong pro-'Alid propensities. The affinity between the "Iranian/Persian spirit" and mystical world-view is best attested by the unprecedented flowering of Sufi poetry in the Persian language.[194]

To sum up, in the second half of the twentieth century, the issue of "Sufism's roots and origins" continued to dominate its discussions in Western academic literature. As we have seen, practically every scholar mentioned above considered it his duty to discuss, at least briefly, the origins of Islamic mysticism in the tradition he/she was best familiar with or had personal commitment to: for a scholar of Iran, Sufism was a natural product of the Iranian/Persian "spirit"; for an Indologist it was a Muslim appropriation of Indian religious and philosophical systems; a Turkologist was eager to demonstrate Sufism's underlying affinity with the "mystical mind-set" or "Shamanistic practices" of the Turkic peoples, etc. Yet, the majority of Western scholars continued to view Sufism as a Muslim variant of the Christian monastic tradition, which, in its turn, had grown out of late Hellenistic wisdom, primarily Neo-Platonism and Gnosticism.[195] This is hardly surprising given the scholars', for the most part, Christian upbringing[196] and their Christian audience, whose expectations and interests they had to take into account. This situation is finely captured by the following statement of Carl Ernst:

> This approach, which consistently misinterpreted the lasting power of the spiritual irruption that took place through Muhammad, saw Sufism as an exotic foreign growth incompletely grafted onto the stock of intolerant and rigid Semitic monotheism... [It] reflects the persistence in Europe of medieval anti-Islamic biases, racial prejudices, and the positivistic ideologies of the day.[197]

While one can agree with Ernst's harsh judgment in principle, it is impossible to deny that the problem of "Sufism's origins" has, to some extent, served as a stimulus for Western scholars to consider Islamic mysticism in a comparative perspective, thereby preventing them from secluding themselves within their narrowly defined confines of their academic specializations. For some reason, such comparative musings rarely, if ever, address the issue of what one should consider to be "external influence", especially, to what extent our understanding of "Arabian Islam" can be used as a yardstick to determine what we should regard as being "Islamic" or "un/non-Islamic". This problem was, to my knowledge, first raised by the outstanding American scholar Marshall Hodgson, who pointed out the inadequacy of treating the "Arabian" intellectual and cultural environment of primeval Islam as the only Islamically "authentic" one, while labeling all "non-Arab" elements of the buoyant Islamic tradition as

[192] *Zarrinkoob*. Persian Sufism. P. 182–184 *et passim*; cf. *Nasr S.H.* The Rise and Development of Persian Sufism // *Lewisohn L.* (ed.). Classical Persian Sufism: From its origins to Rumi, *passim*; *Damghani A.* Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic // *Lewisohn L.* (ed.). Classical Persian Sufism: from its origins to Rumi. P. 33–58, *passim*; and other articles in *Lewisohn* (ed.). Classical Persian Sufism.

[193] *Zarrinkoob*. Persian Sufism. P. 139 and 147.

[194] Ibid. P. 168.

[195] For a recent example, see the first chapters of *Baldick J.* Mystical Islam: An Introduction to Sufism. L., 1989.

[196] Some of the scholars we have discussed were formally trained Christian theologians and clergymen.

[197] *Ernst C.W.* Words of Ecstasy in Sufism. Albany, NY, 1985. P. 2.

"foreign importations" and "borrowings".[198] One can push Hodgson's thesis even further and argue that the "Arabocentric" perspective is both static and a-historical as it treats the "Arabian" or "Qur'anic" Islam as a self-sufficient and unchangeable entity, a "thing in itself" that somehow remained immune to the constant re-interpretations and re-assessment of its adherents, who came from a wide variety of educational, ethnic, cultural and social backgrounds.

Another major issue debated in Western scholarship on Sufism in the second half of the twentieth century was that of Sufism's purported "blossom" and "decline". According to many Western writers, the seventh/thirteenth century represented "the climax of Sufi achievement", whereupon Sufism entered the period of a protracted "decay" that has continued unabated throughout the rest of Islamic history and down to the present day.[199] This "decay" allegedly found its expression in the growing indifference of individual Sufis to generating "new" knowledge and creatively reinterpreting the Sufi legacy; in the widespread and ostentatious foregoing of Islam's ritual obligations by Sufi masters; in the Sufi fascination (verging on obsession) with "cabbalism" and "witchcraft"; and, finally, in the encouragement of popular saint cults and other "vulgar superstitions" by Sufi brotherhoods.[200]

It should be pointed out that the Western notion of the purported "decline" and "degeneration" of later Sufism was informed, in large part, by the constant complaints of medieval and modern Sufi writers about the dramatic "debasement" of the originally high standards of Sufi piety at the hands of their contemporaries.[201] In addition, Western advocates of the "decline thesis" may have been influenced by the Muslim "modernists" and "reformers" of the early twentieth century, who considered Sufism to be a major cause of the intellectual and spiritual "paralysis" that has afflicted the world of Islam over the past several centuries.[202] Those Western scholars who postulated Sufism's alleged "degeneration" were blinkered by the old Orientalist fixation on the "golden age" of Islam, which, in their mind, came to an abrupt end around the sixth/eleventh century, whereupon Islamic civilization sank into a protracted intellectual and cultural "stupor".[203] Finally, the notion of "decline" and "decadence" of later Sufism is, to some extent, a result of the nineteenth-century Orientalist fixation on texts, which oftentimes compelled their twentieth-century successors to privilege the earliest of them as "original" and "authoritative", while dismissing all later literary production—in this case, the Sufi literature of the "post-classical period"—as "secondary", "unoriginal" and "epigonic". This obsession with the "originality" of the written word rendered many Western academics of the second half of the twentieth century oblivious of Sufism's political, economic and social functions, which are not explicitly addressed in Sufi normative literature, but which are certainly no less important in evaluating its vitality.

In sum, the problem of Sufism's "decline" is much more complicated than it appears at first sight. First, the notion of "decline", while convenient, is often taken to apply to all aspects of a given phenomenon (in this case, Sufism), which is rarely, if ever, the case in real life.[204] Nor is

---

[198] *Hodgson*. The Venture, vol. 1. P. 41–43.

[199] See, e. g., *Arberry A.J.* Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L., 1950. P. 119–123; cf. *von Grunebaum G.* Classical Islam: A History 600–1258. Trans. by Kathrine Watson. Chicago, 1970, the last chapter of which is tellingly titled "Withdrawal and Mysticism at the End of the Caliphate" (P. 191–201), implying that Sufism was somehow linked to the purported "decline" of Islam in the post-Caliphal period; cf. *Sourdel D.* Medieval Islam. London–Boston, 1983, *passim.*

[200] *Arberry*. Sufism. P. 120–122.

[201] As noted by *Arberry*. Sufism. P. 121–122; cf. *Schimmel*. Mystical Dimensions. P. 20–22; *Meier F.* Khurasan and the End of Classical Sufism // Essays on Islamic Piety and Mysticism. P. 190–192 *et passim*; *Harris R.* (trans.). The Risalah: Principles of Sufism. Chicago, 2002. P. 16.

[202] *al-Wakil, 'A. al-R.* Hadhihi hiya al-sufiyya. Cairo, 1955; *Rahman F.* Islam. L., 1966. P. 146; *Mubarak Z.* Al-Tasawwuf al-islami fi 'l-adab wa 'l-akhlaq. Beirut, 1975, vol. 1. P. 136, etc.

[203] As reflected in the titles of some influential studies of "classical Islam" such as *Richards D.S.* (ed.). Islamic Civilization, 950–1150: A colloquium published under the auspices of the Near Eastern History Group, The University of Pennsylvania. L., 1973 and *von Grunebaum*. Classical Islam: A History 600–1258.

[204] *Hodgson*. The Venture, vol. 2. P. 455–456.

it ubiquitous, as a perceived or real "decline" in intellectual creativity and originality in, say, Egypt was counterbalanced by a vigorous "Sufi renaissance" in the Indonesian Archipelago, where Sufism thrived during what was considered by scholars like Arberry to be the "dark ages" of Sufism (from the tenth/sixteenth century onward).[205] Even in its original environment, namely sixteenth-century Egypt, amidst its alleged "death-throes", Sufism, in Arberry's own words, "gave birth to a man of no small genius" named 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani (d. 973/1565).[206] Such "geniuses" abound in that and the subsequent centuries throughout the Muslim world: Ahmad Sirhindi (d. 1034/1624), Dara Shikoh (d. 1069–1070/1659), Shah Wali Allah (d. 1176/1762), Mir Dard (d. 1199/1785) in India; al-Jazuli (d. 869/1465), Ibn Zarruq (d. 899/1493), Ibn 'Ajiba (d. 1224/1809), al-Darqawi (d. 1239/1823), 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri (d. 1300/1883) and Ahmad b. 'Aliwa (d. 1353/1934) in the Maghrib; Shamil (d. 1287/1871) in the Caucasus; al-Hajj 'Umar (d. 1280/1864), Muhammad b. 'Abdallah, the *mahdi* of the Sudan (d. 1302/1885), and Muhammad 'Abdallah Hassan (d. 1338/1920), Muhammad al-Sanusi (d. 1276/1859) in Africa; 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731) in Syria/Palestine, and many others. These and many other Sufis were both outstanding scholars and talented political and military leaders, whose achievements are quite commensurate, if not greater, than those of their predecessors who lived during Sufism's "golden age". In the social and political domain, later Sufism made great strides by dramatically expanding its popularity among the Muslim masses from Central Asia to Africa. It did so by offering them a wide variety of intellectual and spiritual options and thereby accommodating a great number of potential followers from a humble villager to an urbane intellectual.[207] If worldly success is to be considered a criterion of vitality, then later Sufism no doubt was more vigorous than its "golden age" progenitor, which was confined to a relatively narrow circle of "spiritual athletes", who wielded very little real political, economic or social influence. The role of post-"golden-age" Sufism in disseminating Islam in the remote corners of the Muslim world among often hostile populations from China to Western Sahara should also not be forgotten.[208] On balance, the missionary activities of individual Sufis or Sufi brotherhoods in the later periods were quite successful, which one can hardly expect of a "moribund" movement posited in many Western studies of later Sufism.

A few other problems that were being debated by Western scholars of Sufism in the second half of the twentieth century deserve at least a brief mention. One is the relation between Sufism and its institutions and the so-called "orthodox" or "official" Islam. This problem springs in part from the long-standing Orientalist perception of Sufism as intrinsically "alien" to "mainstream" Islam, whatever this term is supposed to mean, and, as such, "suspicious", if not outright "heretical", in the eyes of its learned custodians.[209] However, in reality, we find no "pure jurists" or "pure theologians" locked in an uncompromising struggle with "heretical" Sufis. Rather, many Muslim scholars wore all these three hats (or turbans) simultaneously as it were, so we are usually dealing with politics and factional infighting within the Muslim scholarly community, in which Sufism was just one element out of the many.[210] Even such vocal critics of Sufism as Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), Ibn Taymiyya (d. 728/1328)[211] and Ibn Khaldun (d. 809/

[205] See my Islamic Mysticism. P. 286–288.

[206] *Arberry*. Sufism. P. 123.

[207] See my Ibn 'Arabi. P. 49–58.

[208] See, e. g., *Meier F.* Soufisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam // Actes du Symposium organisé par R. Brunschvig et G.E. von Grunebaum avec le concours de A. Abel [et al.] Sous les auspices des universités de Bordeaux et de Chicago. P., 1957. P. 232; cf. *Eaton R.* The Sufis 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India. Princeton, 1977, *passim* and *Fletcher J.* Studies on Chinese and Islamic Inner Asia. Aldershot, 1995.

[209] For a recent articulation of this view see *Baldick*. Mystical Islam. P. 2–5 and 15–24.

[210] For details see my Ibn 'Arabi. P. 273–275.

[211] See, e. g., *Makdisi G.* The Hanbali School and Sufism // Humaniora Islamica, 2 (1974). P. 61–72 and *idem.* Hanbalite Islam / M. Swartz (trans. and ed.). Studies on Islam. Oxf., 1981. P. 216–274; *Homerin E.Th.* Ibn

1406)[212] were not necessarily opposed to Sufism as such, only to certain manifestations of it which they considered "heretical" or detrimental to the community's well-being. This is not to say that there were no persecutions against individual Sufi masters or Sufi organizations on the part of certain scholarly factions or state authorities.[213] Such persecutions, however, were driven by such a wide variety of causes and circumstances as to make any generalizations regarding the purported conflict between Sufism and Islam tenuous at best.[214] Rather, one should probably speak about clashes of personalities, vested economic interests (e. g., control of pious endowments and sinecures), and rivalries between scholarly factions. Furthermore, in many respects Sufism had a much greater affinity with "traditionalist"/"orthodox" Sunni Islam than with Islamic rationalist theology and philosophy.[215] The same is true of the complex relations between Sufism and "mainstream" Shi'ism, which are characterized by the same ambiguity and have changed dramatically over time.[216]

The last two decades of the twentieth century witnessed the growing interest of Western scholars in the history of Sufi institutions, especially brotherhoods or orders.[217] Special collective monographs were dedicated to the Naqshbandiyya and the Bektashiyya and their evolution in various parts of the Muslim world from Africa to China.[218] Individual studies dedicated to one or the other brotherhood are too numerous to be listed here. Such studies are no longer carried out exclusively by historians and religious studies specialists, who rely primarily on written sources and archives. More and more scholars collect their data through field interviews of members of Sufi communities and employ methods and techniques current in social and cultural anthropology.[219] Anthropological studies of Sufism, however, are not without limitations in that even the best of them are "rarely very accurate or helpful in

Taimiyah's al-Sufiyah wa-l-fuqara' // Arabica, 32, 2 (1985). P. 219–244; *Meier F.* The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya // Essays on Islamic Piety and Mysticism. P. 309–334; see also contributions to *de Jong F., Radtke B.* (eds.). Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Confrontations and Polemic. Leiden, 1999.

[212] See my Ibn 'Arabi. P. 184–197.

[213] See ibid., *passim*; *Ernst.* Words of Ecstasy, *passim*; *Sirriyeh.* Sufis and Anti-Sufis.

[214] See, e. g., *Sirryieh.* Sufis and Anti-Sufis; *de Jong, Radtke* (eds.). Islamic Mysticism Contested, *passim*.

[215] See, e. g., *Cooperson M.* Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Tradition // Studia Islamica, 86 (1997), *passim*; *Kinberg L.* What is Meant by *zuhd*? // Studia Islamica, 41 (1985). P. 24–44; *Melchert Ch.* The Hanabila and the Early Sufis // Arabica, 48 (2001), *passim*.

[216] See, e. g., *Molé M.* Les Kubrawiya entre sunnisme et chiisme au VIII-e et IX siècles de l'hégire // Revue des études islamiques, 29 (1961). P. 61–142; *Glassen E.* Die frühen Safawiden nach Qazi Ahmad Qumi. Freiburg, 1970; *Babayan K.* Mystics, Monarchs and Messiah: Cultural Landscape of Early Modern Iran. Cambridge Mass, 2002; *Bashir Sh.* Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya between Medieval and Modern Islam. Colombia, SC, 2003.

[217] See, e. g., *Popovic A., Veinstein G.* (eds.). Les Voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam dès origines à aujourd'hui. P., 1996.

[218] *Buehler A., Isin E., Zarcone T.* (eds.). The Qadiriyya (The inaugural issue of Journal of the History of Sufism). Paris–Istanbul, 2000; *Gaborieau M., Popovic A., Zarcone Th.* (eds.). Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: actes de la Table ronde de Sèvre de 2–4 mai, 2–4 May 1985. Istanbul–Paris, 1990; *Özdalga E.* (ed.). Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity. Papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, June 9–11, 1997. Richmond, Surrey, 1999; *Popovic A.* (ed.). Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Paris–Istanbul, 1995.

[219] See, e. g., *Gilsenan M.* Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion. Oxf., 1973; *idem.* Trajectories of Contemporary Sufism // *Gellner E.* (ed.). Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. B.–N. Y., 1985. P. 187–198; *Crapanzano.* The Hamadsha; *Geertz C.* Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven, 1968; *Eickelman D.* Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin, TX, 1976; *Turner B.* Towards an Economic Model of Virtuoso Religion // *Ernst Gellner* (ed.). Islamic Dilemmas. P. 49–72; *O'Brien.* The Mourides; *idem.* Charisma and brotherhood in African Islam. Oxf., 1988; *Hoffman V.* Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. Columbia, SC, 1995; *Hammoudi A.* Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism. Chicago, 1997; *Waugh E.* The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song. Columbia, SC, 1989; *Ewing.* Arguing Sainthood; *van den Bos.* Mystical Regimes, etc.

communicating the spiritual life and experience of the individuals [they] attempt to describe".[220] Yet, despite such limitations, these studies provide a valuable alternative to the entrenched Orientalist fixation on normative Sufi literature that dominated the field of Sufi studies throughout the nineteenth and the first half of the twentieth centuries.

9. Conclusions

As mentioned at the beginning of this survey, the study of Sufism in the West has come a long way since its inception in the early nineteenth century. Thanks to the efforts of several generations of European and American scholars (and, more recently, also of their Western trained colleagues in the Middle East and Asia) we now have a sufficiently comprehensive picture of the history and present-day condition of Sufi movements in the Maghrib, Egypt, Turkey, the Balkans, and India. At the same time, much less has been written about the vicissitudes of Sufism's evolution in Africa, Arabia, Central Asia, Afghanistan, Indonesia, Russia, the Caucasus, and China, although the academic coverage of these geographical areas has been steadily improving of late. As the study of Sufism increasingly becomes a "native" enterprise,[221] the Western paradigms and assumptions presented above are being put to the test by Middle Eastern and Islamic scholars and, occasionally, found wanting. However, their scholarship, in turn, is often informed by their commitment to their own religious and nationalist agendas, which oftentimes impel them to overemphasize the uniqueness of their "national" Sufi movements vis-a-vis those in the other parts of the Muslim world. In the end, there remains a critical and probably unbridgeable divide between those who approach Sufism from outside in an attempt to comprehend its social, political, economic, practical, and doctrinal dimensions and those who make a personal commitment to it and strive to live out its implications.

Резюме

А.Д. Кныш
Историография исследований по суфизму на Западе и в России

В данном очерке изложена история изучения суфизма (мусульманского мистицизма) на Западе и в России. Особое внимание уделено тому, как западноевропейские, американские и российские исследователи пытались объяснить возникновение и развитие этого сложного и многогранного течения в исламе. Их взгляды на суфизм формировались под воздействием общих представлений, которые имели хождение в Европе, США и России в XIX–XX вв., об исламе и его последователях, а также под влиянием расхожих интеллектуальных стереотипов, присущих той эпохе. В конечном счете, западные и российские ученые сумели воссоздать достаточно адекватную картину развития мусульманского мистицизма со времени его возникновения до наших дней. В то же время в их исследованиях остается немало пробелов, которые предстоит восполнить исламоведам XXI столетия.

[220] *Morris*. Situating Islamic 'Mysticism'. P. 320–321, note 16 and P. 319, note 14.

[221] *Eickelman D.* The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach. 3d ed., Upper Saddle River, NJ, 1998. P. 277.

Е.И. Кычанов

Источник по истории тибетского права в китайском переводе

В 1994 г. в Пекине было опубликовано уникальное по своей значимости для изучения истории и истории права Тибета «Собрание древних тибетских законов»[1]. Перевод на китайский язык был сделан двумя тибетцами Сижо Нима и Солан Баньцзюе. В 2001 г. во время своего пребывания на Тайване по приглашению известного лингвиста, специалиста по сино-тибетским языкам академика Гун Хуан-чэна, я имел возможность ознакомиться с этой книгой в библиотеке Фу Сы-няня (Академия Синика, Тайбэй).

Вероятно, первые тибетские законы были записаны в 655 г., когда советник Тонгцэн Юлзунг «написал текст закона»[2]. В более поздних источниках сохранились упоминания о законах первой половины VII в., времени формирования тибетского государства. Это были законы, «указывающие на хорошее, дурное и среднее», определявшие отношения государя и советников, субординацию и ранги чинов. Закон предписывал соблюдать государственную тайну, не допускать на заседания высших государственных советов женщин[3].

Виновных в возникновении вражды и несогласия наказывали плетьми, убийцы предавались смертной казни. Лжецам и лжесвидетелям отрезали языки. Украденное имущество возмещалось в восьмикратном размере[4]. Есть сведения о том, что компенсация за украденное у простого человека имущество была девятикратной. Если же было похищено государево имущество, то стократной. Когда закон не содержал точных указаний на меру наказания, то обращались к традиции, прецеденту: «Если определить характер поступка невозможно, то спрашивать, что делали в таких случаях раньше»[5].

За убийство существовали откупы (композиции), плата зависела от социального положения личности убитого и убийцы[6]. Она могла взиматься товарами, имуществом, деньгами. Если убийца, его семья, его род были не в состоянии заплатить, допускалась кровная месть, и убийца на законных основаниях мог быть убит представителями семьи (рода) убитого.

Компенсация за причинение ранения была в десять раз меньшей, чем за убийство[7].

---

[1] Сицзан гудай фадянь сюаньбянь (Собрание древних тибетских законов). Пер. Сижо Нима и Солан Баньцзюе. Пекин, 1994.

[2] *Bacot J., Thomas F.W., Toussaint Ch.* Document de Touen-Houang relatif à l'histoire du Tibet. P., 1940–1946. P. 13.

[3] См.: *Богословский В.А.* Очерк истории тибетского народа. М., 1962. С. 170–171.

[4] См.: там же. С. 171.

[5] См.: там же. С. 172.

[6] См.: *Cassinelli C.N., Ekvall R.B.* A Tibetan Principality. The Political System of Sa Skya. N. Y., 1969. P. 155, 178–179.

[7] См.: *Duncan M.H.* Custom and Superstitions of Tibetans. L., 1964. P. 231–232.

© Е.И. Кычанов, 2006

Суд не был отделен от органов государственного управления. В низших административных звеньях за незначительные преступления, например за кражи на сумму меньшую, чем стоимость трех овец, судил глава данной общины или административной единицы. За более значительные преступления могли судить, условно говоря, правители волостей. Однако если дело касалось убийства или крупных краж, поджога, отравления воды и т.п., то оно поступало в высшие инстанции вплоть до правительства.

Кроме светских судов существовали суды религиозные, монастырские. Во всяком случае, свои дела они необязательно должны были доводить до сведения местной администрации. Г.Н. Потанин приводит такой пример. В монастыре Гумбум ламу уличили в воровстве. Его одели в белое платье и водили по всему монастырю, предали наказанию позором. Затем вывели за пределы монастыря и, нанося удары палками, прогнали прочь[8], т.е. наказали изгнанием из монашеской общины.

Что касается рабов и крепостных (*трэнов*), то они были подсудны своим хозяевам. Сарат Чандра Дас сообщает, что крупным землевладельцам было предоставлено право суда над крепостными[9].

В процессе следствия в случае неясности или спорности дела судья мог прибегнуть к ордалиям. Подозреваемый должен был вытащить из сосуда с мутной водой или молоком белый или черный камень. Вытащенный белый камень свидетельствовал о невиновности подозреваемого, черный означал виновность и проигрыш тяжбы. В особых случаях ордалии были жестокими — те же камни вытаскивали из кипятка, кипящего молока или масла. Заведомо следствием такого испытания становилось причинение увечья.

После ареста на подследственных надевали цепи, ручные и ножные кандалы, *кангу*. Арестованных, как правило, не кормили, еду им приносили родственники или их заставляли просить милостыню. Известно, что основателя династии Пагмодупа и ниспровергателя власти Сакья Чангчуба во время их пребывания под арестом выставляли на рыночной площади для сбора подаяния. Сарат Чандра Дас писал об арестованных: они были «закованы в тяжелые цепи... у некоторых были скованы руки, на руках других были набиты деревянные колодки... их не кормят, велят просить милостыню на рынке»[10].

Мы предлагаем читателю краткое изложение содержания «Тринадцати законов» Далай-ламы V, которые представляли собой кодифицированный свод законов, состоявший из тринадцати разделов. По традиции этот памятник полагают наиболее упорядоченным сводом старых тибетских законов. Мы еще раз напоминаем, что наше изложение основывается не на тексте тибетского оригинала, а на его переводе на китайский язык.

В первом, вводном разделе провозглашается, что все должностные лица государства в своей повседневной деятельности обязаны полагать главным служение общественному (государственному) делу. При ведении дел отказываться от корысти и личных пристрастий. Всеми силами служить буддизму, «не менять шапки», т.е. своей школы буддизма, и не почитать другие религии и верования. Должностное лицо помыслами, речью и своим телом обязано славить будд, думать о буддах, постоянно молиться и делать подношения. Чиновники не должны притеснять народ. Они обязаны охранять закон, быть справедливыми судьями, не выносить приговора, не уяснив полностью сути дела. Необходимо отметить, что если исключить то, что связано с буддизмом, то выдвигаемые законом требования и в наши дни являются обязанностью и долгом любого должностного лица и судьи.

[8] См.: *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. С. 388.
[9] См.: *Сарат Чандра Дас.* Путешествие в Тибет. СПб., 1904. С. 276.
[10] Там же.

Раздел второй был отведен процессуальному праву, правилам рассмотрения тяжб. Закон устанавливал, что во время рассмотрения тяжбы в суде судья должен равно относиться к тяжущимся сторонам, в нем вновь подчеркивалось, что, не уяснив сути дела, не следует принимать решения о том, кто прав и кто виноват. Нельзя допускать возможности из корыстолюбивых побуждений решить дело неправедно. После проведения следственных действий, дело о виновности или невиновности подозреваемого (подсудимого) должно решаться только на основании закона. Лжедоносчики должны быть подвергнуты суровому наказанию. При невозможности точно установить, кто прав, а кто виноват, следует прибегнуть к ордалиям. Если виновными окажутся обе тяжущиеся стороны, то наказанию подлежат и те и другие в зависимости от меры виновности.

В третьем разделе изложены предписания о взятии под арест. Закон предписывал подвергать аресту тех, кто затевал свары и скандалы, тех, кто затевал драки и дрался, особенно в тех случаях, когда в драке применялись ножи. Задержанию подлежали бродяги и воры, в особенности те, которые залезали в чужие дома. Следовало немедленно подвергать аресту всех, кто выступал против начальников и пререкался с вышестоящими лицами. На подозреваемых в совершении тяжких преступлений предписывалось сразу же надевать оковы.

В этом же разделе были детально указаны правила выплаты композиций за совершение убийства — взимания платы за жизнь в зависимости от социального положения убийцы и убитого.

Раздел четвертый был отведен характеристике мер наказания, прежде всего за тяжкие преступления. Подобные наказания предусматривались за убийство отца или матери, за убийство монаха, за разрушение монастырских построек, за умысел против ламы, за хищение имущества монахов и монахинь, хищение государственного имущества. Кроме того, такие же меры наказания предусматривались за убийство, в особенности с использованием средств магии и ядов, за угон лошадей, за ограбление. «Тринадцать законов» предусматривали шесть основных видов наказаний: ослепление; отрубание ног; отрезание языка; отрубание рук; сбрасывание со скалы; утопление.

Два последних способа наказания были квалифицированными формами смертной казни.

В пятом разделе определялись размеры откупа от наказания за особо тяжкие преступления. Откупиться можно было деньгами или золотом. В зависимости от тяжести наказания откуп золотом предусматривался в пределах от 75 до 550 г. При этом при откупе от особо тяжких мер наказания не допускалась замена золота имуществом, т.е. для взноса откупа имущество предварительно должно было быть продано за золото. Откуп имуществом, скотом или зерном допускался за наказания, которые не квалифицировались как особо тяжкие. Законом было специально оговорено, что при откупе от наказания скотом один як приравнивался по стоимости к одной золотой монете.

Раздел шестой касался одной из норм административного права, связанных со сбором налогов. Сборщикам налогов категорически запрещалось требовать с налогоплательщиков больше того, что ранее было установлено налоговой ставкой. Закон регулировал нормы прокормления сборщиков налогов налогоплательщиками. Главе группы налогосборщиков полагалось два раза в день выдавать по ноге небольшого барана, пиво и пять упаковок чая.

Раздел седьмой целиком отведен детальному изложению правил откупа за совершение убийства для всех девяти сословий (групп населения), выделенных кодексом с учетом социального положения субъекта и объекта преступления. По контексту «Тринадцати законов» можно определить «девять сословий», на которые было поделено тибетское общество: тибетские князья и живые будды; тибетская аристократия;

монахи-чиновники; светские чиновники; монахи; торговцы; крестьяне и пастухи; ремесленники; ремесленники, изготовляющие орудия убийства (кузнецы), те, кто пользуются орудиями убийства (мясники), нищие.

Девять сословий подразделялись на разряды: 1) князья и живые будды, аристократия, монахи-чиновники; 2) светские чиновники, монахи, торговцы; 3) крестьяне и пастухи, ремесленники, ремесленники, изготовляющие орудия убийства, те, кто использует орудия убийства, нищие.

В восьмом разделе продолжена тема предыдущего. В нем столь же детально изложены полагающиеся размеры откупа за причинение ранения людьми девяти сословий друг другу, с учетом тяжести причиненного ранения и социального статуса субъектов и объектов преступления.

Раздел девятый отведен преступным действиям, связанным с лжедоносами, клеветой, обманами и мошенничеством. В этом же разделе указаны правила применения ордалий, названных «очищениями», подтверждениями «чистоты», невиновности. Конкретно говорится о вытаскивании камня из кипящей мутной воды или кипящего масла. Закон запрещал применять ордалии к ламам, наставникам в вере, женщинам и детям. Ордалии также не должны были быть использованы для установления виновности или невиновности тех, кто совершил какой-то проступок или преступление из-за нужды, «из-за холода и голода», как сказано в тексте.

В десятом разделе сформулированы законы о наказаниях за кражу имущества. Там помимо перечисления чисто уголовных наказаний детализировались размеры компенсаций за похищенное имущество.

Раздел одиннадцатый определял такую норму гражданского права, как развод. В нем говорится, что в древности действовало правило: «Та, которая оставляет мужа, уплачивает в качестве штрафа 18 монет. Тот, кто оставляет жену, платит в качестве штрафа 20 монет». По новому закону при разводе муж давал жене одежду, средства на пропитание и ее обслугу. У мужа оставалось приданое, полученное им за женой, и все то, что жена получила от мужа за время их совместной жизни. При разделе детей устанавливалось, что сыновья остаются с отцом, а дочери — с матерью. Земля, дома, хозяйственные постройки и прочее нажитое при совместной жизни имущество подлежало разделу. Если в семье, где происходил развод, имелся монах, покинувший семью, то ему при дележе имущества выделялась доля на пропитание и одежду.

В двенадцатом разделе предусматривались штрафы за прелюбодеяние.

Раздел тринадцатый регулировал нормы права раздачи в аренду скота. Арендатор, погубивший взятый в аренду скот, был обязан возместить его стоимость. Если арендатор не был виноват в гибели скота, не допустил недосмотра, и скот погиб по независящим от арендатора причинам, то закон воспрещал возлагать на него вину за гибель скота. Устанавливались штрафы за вытаптывание скотом по недосмотру его хозяина пахотной земли и потраву посевов, за выпас скота на чужом пастбище. Последняя норма прямо свидетельствует о том, что существовала частная, монастырская и, вероятно, государственная (казенная) форма собственности на пастбища.

Таким образом, «Тринадцать законов» содержат нормы уголовного, процессуального, гражданского и хозяйственного права. Очевидно, что до середины XVII в. тибетское право сохраняло архаические черты — наличие в системе наказаний талиона и композиций, особенно в случаях совершения преступления против личности (убийство, причинение ранения). Об этом же свидетельствует и сохранение в процессуальном праве ордалий. Очевидно и наличие двух судебных систем — светской, административной и монастырской (церковной).

В правосознании тибетцев преступность объяснялась кармой и считалась прежде всего уделом низших слоев общества. Тибетская пословица гласила: «Живущий

в достатке думает о религии, живущий в нужде думает о совершении кражи»[11]. Таким образом, с позиций тибетской идеологии преступность вечна и неистребима, как и греховность людей. Старое тибетское право было достаточно самобытно и по праву занимает свою нишу в истории права народов Центральной Азии.

Я надеюсь, что данная публикация побудит отечественных тибетологов сделать перевод «Тринадцати законов» с текста оригинала.

Summary

Ye.I. Kychanov

Chinese translation of a source on the history of Tibetan law

The article deals with a Chinese translation of the codes of Tibetan law which were compiled by two Tibetans and published in Beijing in 1994.

[11] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975. С. 145.

Р.С. Бейсебаев

К вопросу о соотношении текстов ал-Истахри и Ибн Хаукаля в разделе о Мавараннахре

Классическая арабская географическая литература конца IX — X в., как и произведения других жанров арабской литературы того времени, характеризуется компилятивностью. Но в отличие от исторической, биографической или юридической литературы, она по существу не содержит указаний на источники сведений, лишь во введениях упоминаются имена нескольких предшественников. Поэтому трудно определить, являются ли приводимые сведения о каких-то городах и странах современными автору или они на несколько десятилетий старше автора. Иногда даже само авторство неясно. Так, долгое время сочинение ал-Истахри принимали за произведение более раннего автора, ал-Балхи. Даже И.Ю. Крачковский довольно осторожно писал о соотношении текстов этих авторов[1].

Только о соотношении двух географических сочинений этого периода можно говорить с уверенностью. Это «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» («Книга путей и государств») Абу Исхака Ибрахима ал-Истахри, уроженца Истахра в Южном Иране, и одноименное сочинение Абу-л-Касима Мухаммада Ибн Хаукаля ан-Нисиби из Нисибина в Северной Месопотамии. Биографии обоих авторов нам неизвестны, и о роде их занятий можно только догадываться — скорее всего, они были торговцами, много ездившими по мусульманскому миру.

Ибн Хаукаль упоминает свою встречу с ал-Истахри в Синде около 950/951 г., во время которой последний познакомил его со своим сочинением. Ибн Хаукаль отметил несколько ошибок в изложении и в картах и получил от автора разрешение дополнять и переделывать свое сочинение[2]. До нас дошли три рукописи полного текста, переработанного Ибн Хаукалем к началу 70-х годов X в. Текст «Книг путей» обоих авторов был опубликован М.Я. де Гуе в 1870 и 1873 гг[3]. Однотипность издания позволяет легко установить, что текст второго сочинения на $^1/_6$ превосходит объем первого.

Сохранив всю композицию исходного текста, Ибн Хаукаль внес в «Книгу путей» много стилистических изменений и, что наиболее важно для нас, дополнил ее новым материалом о Египте, Северной Африке, Сицилии, Ираке и отчасти Мавараннахре.

Казалось бы, определенное различие между текстами родственных сочинений позволяет считать все эти дополнения к тексту ал-Истахри несомненно принадлежащи-

[1] *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.–Л., 1957. С. 194.

[2] Там же. С. 199.

[3] Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars Prima. Vitae Regnorum Descriptio Ditionis Moslemicae Abu Ishak al Farisi al-Istakhri. Lugduni Batavorum, edidit D.J. Goeje. Pars Secunda. Vitae Regnorum Descriptio Ditionis Moslemicae, apud E.J. Brill, 1870 (далее — BGA I); Bibliotheca Geographorum Arabicorum auctore Abu-l-Kasim Ibn Haukal. Lugduni Batavorum, apud E.J. Brill, 1873 (далее — BGA II).

© Р.С. Бейсебаев, 2006

ми Ибн Хаукалю и относить их к третьей четверти X в. Однако это верно не во всех случаях. Прежде всего невозможно судить о том, какой именно текст был передан Ибн Хаукалю и продолжал ли ал-Истахри работать над своим сочинением после встречи с Ибн Хаукалем, ведь, скорее всего, он отдал в руки последнему не единственный существовавший у него экземпляр. Какой же текст ал-Истахри передал Ибн Хаукалю? Вопрос остается открытым.

На мысль о том, что могла существовать более полная, чем изданная Де Гуе, версия «Книги путей» ал-Истахри, которой мог воспользоваться Ибн Хаукаль, наводит изданное в Каире в 1959 г. сочинение ал-Истахри, где в подстрочных примечаниях приводятся дополнения из рукописи № 199 Египетской национальной библиотеки к известному нам тексту. Эти дополнения и разночтения в основном небольшие по своему объему, но во второй половине главы о Мавараннахре они составляют несколько десятков строк, совпадая с текстом Ибн Хаукаля.

Дело в том, что текст первой половины этой главы вплоть до описания *рустаков* Самарканда у обоих авторов практически совпадает, за исключением некоторых стилистических переделок. Во второй же половине текст Ибн Хаукаля значительно подробнее, чем у ал-Истахри в издании де Гуе. И все эти дополнения считаются принадлежащими Ибн Хаукалю[4]. Сомнения в этом появляются при знакомстве с упомянутым Каирским изданием сочинения ал-Истахри[5], где, как уже было сказано, в подстрочных примечаниях приводятся дополнения к тексту, изданному в BGA I, взятые из Каирской рукописи № 199. Особенно большие отличия в тексте Каирской рукописи обнаруживаются в конце раздела о Мавараннахре.

Нашей целью является установить степень совпадения текста этой главы в Каирской рукописи ал-Истахри с текстом соответствующего раздела, изданного в BGA I, и с текстом того же раздела в сочинении Ибн Хаукаля.

Мы не будем касаться мелких многочисленных разночтений. В данном случае нас интересуют те дополнения в Каирской рукописи ал-Истахри, которые совпадают с текстом Ибн Хаукаля и отсутствуют в тексте, изданном в BGA I. Для сопоставления текста Ибн Хаукаля и ал-Истахри мы используем издание М. Крамерса как наиболее полное; Каирское издание ал-Истахри обозначается буквой «К». В сопоставляемых отрывках текстов Ибн Хаукаля и Каирской рукописи сочинения ал-Истахри, приводимых далее в концевых сносках, применяются следующие обозначения: полужирным шрифтом переданы разночтения, квадратные скобки отмечают отсутствие двух или более слов в любом из этих двух текстов.

Первая половина раздела о Мавараннахре в обоих сочинениях не имеет существенных различий. Они начинаются во второй половине с описания *рустаков* Самарканда. Между текстом ал-Истахри Каирской рукописи и BGA II[2] существует и стилистическая разница. При описании *рустаков* Самаркандского согда в тексте Каирской рукописи ал-Истахри присутствуют фрагменты, которых в BGA II[2] нет[i]. Мы не будем останавливаться на всех этих пропусках, поскольку они встречаются часто.

Сравнивая тексты, принадлежащие разным авторам, но описывающие один и тот же район, можно неоднократно столкнуться с ошибками переписчиков. То же обнаруживается и при сравнении текстов в нашем случае. Так, описание расстояния от Самарканда до Харканы в тексте Каирской рукописи ал-Истахри дословно приведено

[4] Для сопоставления взят текст Ибн Хаукаля по изданию Крамерса — Opus Geographicum auctore Ibn Haukal (Abu-l-Kasim Ibn Haukal al-Nisibi), secundum textum et imagines codicil Constantinopolitani conservati in Bibliotheca antiqui Palatii № 3346 cui titulus est, edidit collato textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J.H. Kramers. Lugduni Batavorum, apud E.J. Brill; Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1939 (далее — BGA II[2]) — поскольку в нем учтены не две, как у де Гуе, а три рукописи.

[5] Al masalek wal mamalek by Istakhri (4th cent. H.) Reedited by Muh. G. Abdel Hini, under the supervision of prof. Muh. Shafik. Ghurbal. Cairo, 1960 (далее — ал-Истахри, К.).

в BGA II[2], и только в последнем примечании указаны различные расстояния между этими городами[ii].

Особенно большое дополнение к тексту BGA I (50 строк) касается района Шаша и Исфиджаба. Ниже мы приводим отрывок ал-Истахри из Каирской рукописи и для сопоставления приводим отрывок из текста Ибн Хаукаля[iii].

Таким образом, Каирская рукопись ал-Истахри значительно полнее издания де Гуе и совпадает с текстом Ибн Хаукаля[6].

Очевидное совпадение текстов Ибн Хаукаля и ал-Истахри в рукописях раздела о Мавараннахре может свидетельствовать как о том, что этот текст принадлежит к версии, использованной Ибн Хаукалем, так и о том, что какой-то переписчик включил в этот раздел часть материала из сочинения Ибн Хаукаля. Второе менее вероятно, потому что в тексте ал-Истахри по Каирскому изданию есть дополнения, отсутствующие у Ибн Хаукаля, что было показано нами.

Либо данный текст принадлежит к какой-то из версий сочинения ал-Истахри и в таком виде Ибн Хаукаль использовал его, либо один из переписчиков сочинения ал-Истахри скопировал часть текста Ибн Хаукаля. В то же время можно сказать, что известный нам текст ал-Истахри не был скопирован Ибн Хаукалем в соответствующей части главы о Мавараннахре, в той версии, которая представлена Каирской рукописью, потому что у ал-Истахри встречается информация, отсутствующая у Ибн Хаукаля. Но иногда текст Ибн Хаукаля оказывается полнее. Рассказывая о Кешских воротах Самарканда, ал-Истахри сообщает: «...И видел я на Кешских воротах железную плиту, на которой была написана надпись, о которой местные жители утверждали, что она на химьяритском языке...»[7].

Это сообщение от первого лица может создать впечатление, что ал-Истахри был в Самарканде. Однако Ибн Хаукаль, приводя то же сообщение, предваряет его словами: «...Сообщил мне Абу Бакр ад-Димашки, который сказал: „...И видел я на Больших воротах железную плиту...“»[8]. Эти слова не мог вставить Ибн Хаукаль: в таком случае необходимо было бы предположить, что он специально искал в каком-то источнике ссылку на информатора, чтобы уточнить сообщение ал-Истахри, а это совершенно невероятно. Не приходится сомневаться, что упоминание имени информатора было первоначально у ал-Истахри, именно в таком виде текст был воспроизведен Ибн Хаукалем, с некоторыми редакционными изменениями, а в дальнейшем при переписывании сочинения ал-Истахри имя информатора выпало. Это показывает, что не все дополнения Ибн Хаукаля принадлежат ему и что текст сочинения ал-Истахри в оригинале несколько отличался от того, который дошел до нас. Выяснение этого обстоятельства помогает несколько уточнить время восстания самаркандцев, когда была уничтожена эта плита с надписью: оказывается, надпись видел не ал-Истахри, а некий Абу Бакр ад-Димашки. Исходя из этого, можно заключить, что ал-Истахри побывал в Самарканде после исчезновения железной плиты.

Таким образом, очевидно, что Ибн Хаукаль пользовался более полной рукописью ал-Истахри, чем та, на которой основано издание де Гуе. Это заключение подтверждается фактом, что ал-Истахри передал Ибн Хаукалю вариант текста, который был опубликован Египетской национальной библиотекой. Ибн Хаукаль исправлял и дополнял ал-Истахри в разделе о Мавараннахре, о чем говорят объемы сочинений обоих авторов, но, как выяснилось, не более чем стилистически.

[6] ал-Истахри, К. С. 179–192, BGA II[2]. С. 497–525.

[7] BGA I. С. 318, ал-Истахри, К. С. 178.

[8] BGA II[2]. С. 494. Кешские ворота также назывались «Большими воротами».

[i] ал-Истахри, К. С. 181, примеч. 4.

...**ليس بهذا رسطاق منبر فى** هذه ستة رسطاق من جنوبى **الوادي** [...] وستة من شمالية **وسائرها ما زكرت فاما رسطاق فانه كان من سمرقند ايام الافشينة من بغداد الي اشروسنة بسمرقند اثنا عشر رسطاقا على مذا ذكرناه يكون ما بين رسطاق ورسطاق ما بين مرحلتين اينى نسف مرحلة**...

BGA II[2]. C. 500.

...[...] **الذى بهذا العمل** من الرسطاق من شمالية ستة رساطق [...] ومن جنوبية ستة رساطق [...]...

[ii] ал-Истахри, К. С. 183, примеч. 14.

...فمن سمرقند الى حرقانه **سبع** فراسخ...

BGA II[2]. C. 505.

...فمن سمرقند الى حرقانه **تسع** فراسخ...

[iii] ал-Истахри, К. С. 186, примеч. 1.

...وهى فى **مستوى** من الاراض وبينها وبين اقرب الجبال اليها نحو ثلثة فراسخ. وللمدينة اربعة ابواب فباب منها يعرف نوجكت وباب فرخان وباب **سواكرائة** وباب **بخارى** واسواقها فى المدينة الداخلة [...] وهى مدينة **على غاية** الخصب **ولا اعلم بمكان بخرسان** كلها ما وراء النهر بلد لا خراج عليه الا اسبيجاب مما يقع من المدن فى نواحيها بدخكث سبانيكث والطراز واطلخ وشلجي وكدر **وبيسكند** وشاوغر صبران ووسيج فاما سبانيكث فانها قصبة كورة **كنجيدة** واما وكدر فانها قصبة **كورة فاراب** ووسيج ايضا من مدن **فاراب** [...] وصبران **هى مدينة تجتمع** بها الغزية للصلح [...] والتجارات اذا **كانوا صلحا** وهى مدينة حصينة وفاراب اسم الناحية ومقدارها فى الطول والعرض اقل من يوم **الا ان** بها منعة و **بأسا** وهى ناحية سبخة لها عياض لهم مزارع فى غربي الوادى **تاخذ** من نهر الشاش

وبيسكند بها منبر **على غربية وادى الشاش** وهى مجمع الاتراك وقد اسلموا[...] حركاهات[...] من **اجناس** للغزية والخزلجية لهم بأس ومنعة فى التراك بين **فراب** كنجنده...[...] ابنية ابتناها نحو **من** الف بيت **من التراك قد اسلموا** وهم مقيمون بها فى خركاهات لهم [...] والطراز متجر للمسلمين من التراك **وحوليها** حصون **منيعة** منسوبة اليها ولم يتجازها احد[...] **لا انك اذا جزتها** دخلة فى خركاهات **الخزلجية فهذا هو حد الشاش ونواحيها واما حجنده فانه متاخمة لفرغانة**...

BGA II[2]. C. 510–511.

...وهى فى **مستواة** [...] وبينها وبين اقرب الجبال اليها نحو ثلثة فراسخ وللمدينة اربعة ابواب فباب منها يعرف بباب نوجكت وباب فرخاز وباب **سراكرائه** وباب **بخارا** واسواقها فى المدينة **الربض جميعا ودار الامارة والحبس والجامع فى**

المدينة الداخلة وهى مدينة **ذات خصب وسعة وليس** بخراسان كلها ما وراء النهر بلد لا خراج اليه الا اسبيجاب مما يقع من المدن فى نواحيها بدخكث وسبانيكث والطراز واطلخ وشلجي وكدر **وستكند** وشاوغر وصبران ووسيج فاما سبانيكث فانها قصبة كورة كنجيدة واما وكدر فانها قصبة **باراب** ووسيج ايضا من مدن **باراب ومنها ابو نصر البارابى صاحب كتب المنطق المفسرلكتب القدماء المتقدم فى ذلك على كلمن كان فى زماننا وعصرنا ايامنا** وصبران **مدينة يجتمع** بها الغزية للصلح **والهدنة** والتجارات اذا **كان صلح** وهى مدينة حصينة **وباراب** اسم **للناحية** ومقدارها فى الطول والعرض اقل من يوم **وبها** منعة **أناس فيهم كثرة** وهى ناحية سبخة لها غياض[...] مزارع فى **عرض** الوادى **الاخذ** من نهر الشاش **وستكند** بها منبر[...] وهى **مجمع** الاتراك وقد اسلموا **منهم احياء شتى ودخل فى اسم اسلام قوم من الغزية والخرلخية** ولهم بأس ومنعة فى الاتراك وبين **باراب** وكنجنده **والشاش مراع خصبة بينها**[...] نحو الف بيت من التراك قد اسلموا وهم مقيمون بها فى حركاهات لهم **على زيهم ولا بناء لهم** والطراز متجر للمسلمين من **من** الاتراك **وبينهم** حصون [...] منسوبة اليها ولم يتجازها احد **من الإسلام لان العابر بها**[...] **داخل** فى خركاهات **الخرلخية مذكور هذه الناحية حدود الشاش ونواحيها**...

Summary

R.S. Beisebaev

On the problem of correlation between the texts of al-Istakhri and Ibn Haukal in the chapter on Transoxiana

Transoxiana is described in Arabic, Persian, Chinese written works of the 9th–12th centuries. We know that the famous work written by al-Istakhri and Ibn Haukal—*Kitab al-Masalek wal-Mamalek* contains the chapter about Transoxiana.

In fact, the text of al-Istakhri coincides with the text of Ibn Haukal at the first half of the chapter about Transoxiana until the description of Samarkand *rustaks*. But the second half of this chapter does not coincide with the corresponding part of the Ibn Haukal's text. The work of Ibn Haukal is more detailed than that of al-Istakhri published by M.J. de Goje.

The article describes the correlation of two texts of al-Istakhri and Ibn Haukal in the chapter about Transoxiana to the works "Kitab masalek wal-mamalek". The investigation opened the fact that Ibn Haukal used the text of al-Istakhri.

As a result, after the texts were correlated it became clear, that the Cairo variant did not much differ from Ibn Haukal's one. Mostly, Ibn Haukal made stilistical changes, and no more.

Л.И. Чугуевский

Шиллинг Павел Львович [Обозрение фонда № 56 Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН]

Вступление и публикация И.Ф. Поповой

Обозрение фонда П.Л. Шиллинга было составлено Леонидом Иоакимовичем Чугуевским (03.VIII.1926–23.VI.2000)[1] в 1962 г. для второго выпуска «Бюллетеня Архива востоковедов», справочника для служебного пользования, подготовленного в пяти машинописных экземплярах. Четыре экземпляра предназначались для библиотеки Института востоковедения, для библиотеки Ленинградского отделения (ныне — Санкт-Петербургского филиала) Института востоковедения, для Отдела Китая Института востоковедения и для Архива Академии наук СССР (Архива Российской академии наук). Пятый экземпляр «Бюллетеня» хранится в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН, крупнейшем в нашей стране хранилище документов по истории отечественного востоковедения, насчитывающем более 60 тыс. единиц хранения.

Первый выпуск «Бюллетеня Архива востоковедов» был собран в 1961 г. силами работавшего тогда заведующим Архивом востоковедов Л.И. Чугуевского, а также его заместителя Дмитрия Евгеньевича Бертельса (р. 04.09.1917), для того чтобы шире представить сотрудникам Академии наук содержание этого уникального собрания.

В помещенной в первом выпуске «Бюллетеня» статье «От составителей» о целях и задачах издания сообщалось следующее: «В Архиве востоковедов хранятся рукописные научные материалы как русских и советских востоковедов, работавших в институтах и учреждениях Академии наук, так и материалы других лиц, непосредственно с Академией не связанных, но посвятивших себя научным занятиям в области изучения Востока. Среди их наследия можно встретить неопубликованные труды и подборки материалов к исследовательской работе по различным вопросам: языку, литературе, искусству, философии, религии, истории, археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии большинства стран Востока. Большое место в собраниях занимают всевозможные словари на восточных языках. Значительную часть составляют дневниковые записи лиц, совершавших путешествия по Востоку или же находившихся там на службе. Кроме того, богато представлено наследие ученых, занимавшихся изучением народов, населяющих территории нынешних Среднеазиатских республик, Кавказа, Сибири и Крайнего Севера.

Комплектование Архива востоковедов, продолжающееся и по сегодняшний день, имеет длительную историю. Его первые поступления можно отнести к моменту образования Азиатского музея. В наши дни, когда изучению истории отечественной науки уделяется большое внимание, специальными Постановлениями Совета Министров СССР № 246 от 7 февраля 1956 г. и Президиума Академии наук СССР № 158 от 13 апреля того же года всем советским архивам, в том числе и академическим, вменено в обязанность принять меры, которые обеспечили бы лучшее использование архивных материалов.

В Архиве уже проделана и продолжается работа по выявлению материалов. Ведущаяся сейчас систематизация и детализация как личных фондов, так и отдельных единиц хранения,

[1] Биографию и список основных научных трудов Л.И. Чугуевского см.: *Меньшиков Л.Н.* Памяти Леонида Иоакимовича Чугуевского (03.VIII.1926–23.VI.2000) // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002. С. 543–550.

© Л.И. Чугуевский, 2006
© И.Ф. Попова, вступление и публикация, 2006

зачастую содержащих даже по нескольку десятков самостоятельных единиц хранения, позволяет выявлять все новые и новые материалы, которые могут быть широко использованы в нашей работе.

Подчас неосведомленность сотрудников об имеющихся у нас под рукой архивных материалах приводит к ненужному параллелизму и нерациональной трате времени. В настоящее время в Архиве востоковедов накопилось достаточно материалов, которые позволяют приступить к выпуску машинописного «Бюллетеня», с целью шире оповещать как сотрудников Института в Ленинграде, так и в Москве о характере и тематике архивных материалов, выявленных в процессе работы. Издание информационного бюллетеня такого типа первоначально предполагается осуществлять три-четыре раза в год.

В заключение хочется обратиться ко всем сотрудникам Института [с просьбой] высказать свои соображения как о задуманном мероприятии в целом, так и по вопросам форм его осуществления»[2].

В итоге было собрано три выпуска «Бюллетеня», где были широко представлены архивные материалы по нескольким разделам: «Обозрение фондов», «Краткие сообщения», «Публикации», «Описания архивных материалов», «Информация». Первый выпуск был подготовлен в мае 1961 г., второй — в сентябре 1961 г., третий — в июне 1963 г. Во второй выпуск «Бюллетеня» вошли подробные указатели к первому и второму выпускам.

Большинство из помещенных в «Бюллетенях» обозрений позже было передано авторами для публикации в № 1 (11) и № 2 (12) «Библиографии Востока». В начале 1960-х годов в Ленинградском отделении Института народов Азии АН СССР, как назывался тогда СПбФ ИВ РАН, велась работа по возобновлению этого прерванного в 1937 г. издания, во главе которого прежде стоял С.Ф. Ольденбург (1863–1934). К сожалению, нам не удалось обнаружить материалов, относящихся к подготовке 1-го (11-го) номера. 2-й (12-й) номер был представлен Ученому совету ЛО ИНА председателем редколлегии Петром Емельяновичем Скачковым (1892–1964) и секретарем редколлегии Лией Яковлевной Медведевой (1925–2002) 13 мая 1963 г.[3]. Сборник состоял из 21 статьи, из которых две — «Шиллинг Павел Львович» и «Рудаков Аполлинарий Васильевич» — были написаны Л.И. Чугуевским. Содержание письменных отзывов К.И. Шафрановского[4] и П.Е. Скачкова[5] позволяет с большой долей уверенности предполагать, что именно эти статьи прежде вошли в «Бюллетень Архива востоковедов».

Попытка издания «Библиографии Востока» так и осталась одним из нереализованных проектов Института востоковедения 1960-х годов. Позже многие авторы «Бюллетеня» и «Библиографии» опубликовали свои обзоры, большинство в переработанном виде, в других научных сборниках и периодических изданиях.

Для трех выпусков «Бюллетеня» Л.И. Чугуевский подготовил описания личных фондов семитолога Ионы Иосифовича Гинцбурга (1871–1942)[6], китаеведа и дипломата Павла Андреевича Дмитревского (1852–1899)[7], китаеведа Петра Ивановича Каменского (1765–1845)[8], государственного деятеля и дипломата Дмитрия Константиновича Кантемира (1674–1723)[9], японист Евгении Максимовны Колпакчи (1902–1952)[10], китаеведа Аполлинария Васильевича Рудакова (1871–1949), историка науки Владимира Павловича Тарановича (ум. в 1941)[11], востоковеда и физика Павла Львовича Шиллинга (1786–1837)[12], а также сообщения «Китайская пресса периода Синьхайской революции»[13] и «Словари Архива востоковедов»[14]. Многие из

[2] Бюллетень Архива востоковедов (далее — БАВ). Вып. 1. Л., 1961. С. II–III.
[3] Архив востоковедов (далее — АВ) СПбФ ИВ РАН. Ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 1597. Л. 4.
[4] АВ. Ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 1597. Л. 10.
[5] Там же. Л 30–31.
[6] БАВ. Вып. 1. С. 6–7.
[7] Там же. С. 8–10.
[8] Там же. С. 14–20.
[9] БАВ. Вып. 2. Л., 1961. С. 23–27.
[10] Там же. Вып. 1. С. 21–22.
[11] Там же. Вып. 2. С. 28–38.
[12] Там же. Вып. 3. Л., 1963. С. 63–86.
[13] Там же. Вып. 1. С. 40–42.
[14] Там же. Вып. 1. С. 47.

этих материалов были опубликованы позже, после авторской доработки и внесения дополнений[15].

Эти публикации отразили лишь часть результатов архивной работы Л.И. Чугуевского. Согласно персональному отчету о научной деятельности за 1957–1962 гг., Л.И. Чугуевский осуществил обработку фондов еще 10 востоковедов: ираниста, этнографа, языковеда Михаила Степановича Андреева (1873–1948); основателя отечественной синологии Никиты Яковлевича Бичурина (1777–1853); тюрколога Ильи Николаевича Березина (1819–1896); китаеведа, библиографа Юрия Владимировича Бунакова (1908–1942); арабиста Пантелеймона Крестовича Жузе (1871–1942); историка Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Николая Васильевича Кюнера (1877–1955); тюрколога Хасана Исхаковича Муратова (1907–1941); китаиста Георгия Феофановича Смыкалова (1877–1955); индолога Дмитрия Александровича Сулейкина (1900–1948); индолога, тибетолога, монголиста Михаила Израилевича Тубянского (1893–1943), а также фонда Пекинской миссии[16].

В 1971 г. Л.И. Чугуевский опубликовал статью[17] о П.Л. Шиллинге, в которой использовал незначительную часть материалов публикуемого нами обозрения, в соответствующих местах мы ссылаемся на эту статью. Тем не менее, публикация первоначального полного текста кажется целесообразной, поскольку вводит в научный оборот документы, отражающие востоковедную деятельность П.Л. Шиллинга, и дает всестороннее представление о его фонде в АВ СПбФ ИВ РАН.

И.Ф. Попова

Павел Львович Шиллинг фон Канштадт родился 5 (16) апреля 1786 г. в Ревеле в семье офицера. До одиннадцатилетнего возраста жил в Казани, куда был переведен по службе его отец. В 1797 г. был принят в Первый кадетский корпус в Петербурге. В 1802 г., по окончании корпуса, молодой подпоручик был причислен к Генеральному штабу, где проработал немногим более года. В мае 1803 г. семейные обстоятельства вынудили его оставить военную службу и перейти в Коллегию иностранных дел переводчиком русского посольства в Мюнхене, куда его отчим был назначен посланником.

В 1812 г., в связи с обострением отношений России с наполеоновской Францией, П.Л. Шиллинг вернулся с посольством на родину. Вскоре после начала Отечественной войны он добивается зачисления на военную службу и уходит в действующую армию. За активное участие в боях на французской территории П.Л. Шиллинг был удостоен боевого ордена, а вскоре и еще одной почетной награды — сабли с надписью «За храбрость»[1].

После победоносного завершения Отечественной войны ничто больше не удерживало П.Л. Шиллинга в армии. 28 июня (10 июля) 1814 г. он подал прошение о возвращении на службу в Министерство иностранных дел. Барклай де Толли поддержал его своим рапортом, и 3 (15) октября П.Л. Шиллинг приступил к работе в Азиатском

[15] Китайская пресса периода Синьхайской революции в русских переводах // Народы Азии и Африки. 1968. № 5. С. 135–138; Рукописи неопубликованных работ А.В. Рудакова и материалы к ним // Народы Азии и Африки. 1971. № 4. С. 218–222; [совместно с Л.Н. Меньшиковым]. Китаеведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 81–141; Архив востоковедов (б. Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 23. Ч. 3: Материалы по истории отечественного востоковедения. М., 1990. С. 5–128.

[16] АВ. Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 350. Л. 17.

[17] *Чугуевский Л.И.* Из истории издания восточных текстов в России в первой четверти XIX в. (Литографические опыты П.Л. Шиллинга) // Страны и народы Востока. Вып. XI. М., 1971. С. 280–294.

[1] В «Биографическом словаре деятелей естествознания и техники» об этом периоде жизни П.Л. Шиллинга сказано: «С 1813 г. сражался в рядах Сумского гусарского полка и за боевые заслуги был награжден орденами и именной саблей» [Биографический словарь деятелей естествознания и техники. Т. II. М., 1959. С. 378].

департаменте МИД, где стал заведовать Цифирной частью (с 1832 г. — [одной из цифирных][2] экспедиций). В 1816 г. ему прибавляются обязанности управляющего литографией[3]. С 1827 г. П.Л. Шиллинг совмещает пост председателя особого комитета по надзору за деятельностью типографий, печатавших Полное собрание законов Российской империи. В 1835 г. [он] назначен старшим советником МИД.

Умер П.Л. Шиллинг 25 июля (6 августа) 1837 г. в Петербурге.

Павел Львович Шиллинг по праву занимает одно из виднейших мест в истории русской науки. Он принадлежит к той плеяде ученых начала XIX в., которая заложила основы отечественной науки в различных ее отраслях. В русской и зарубежной специальной литературе П.Л. Шиллинг известен главным образом как выдающийся деятель электротехники — изобретатель электромагнитного телеграфа, а также способа воспламенения подземных и подводных мин посредством гальванического тока[4].

Представление востоковедов о П.Л. Шиллинге до настоящего времени ограничивается случайными упоминаниями общего характера как в востоковедческих работах, так и в воспоминаниях его современников. Однако деятельность П.Л. Шиллинга в области востоковедения весьма многообразна.

П.Л. Шиллинг не имел специального востоковедного образования, но живо интересовался литературой и историей, культурой и нумизматикой Востока, а главное, был большим энтузиастом собирания восточных ксилографов и рукописей, среди которых были собраны письменные памятники по различным вопросам истории, экономики, этнографии, нумизматики, культуры Китая и сопредельных с ним государств и народов Азии.

Своей любовью к собиранию рукописей и ксилографов, не угасшей до конца его жизни, П.Л. Шиллинг завоевал заслуженное признание современников. И потому не случайным было его избрание в 1827 г., одновременно с Н.Я. Бичуриным (1777–1853), членом-корреспондентом Российской академии наук именно по разряду литературы и древностей Востока.

Чтобы представить, какой вклад этот ориенталист-практик внес в историю русской науки и культуры, достаточно ознакомиться с его сохранившимися рукописными материалами. Большинство этих документов ныне утратило практическое значение, но в историческом плане они не лишены научного интереса. Основные материалы, относящиеся к деятельности П.Л. Шиллинга в области востоковедения, хранятся в Архиве востоковедов Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР [в настоящее время — СПбФ ИВ РАН]. Это — документы, характеризующие П.Л. Шиллинга как организатора литографии и собирателя восточных ксилографов и рукописей; материалы о состоянии русско-китайской торговли в 1820–1830 гг.; сведения о пограничной линии России с Китаем к востоку от Кяхты и статистические материалы по Забайкальскому краю, относящиеся к поездке П.Л. Шиллинга в 1830–1832 гг. в Сибирь[5].

[2] См.: Очерки истории Министерства иностранных дел России. В трех томах. Т. I. 1860–1917 гг. М., 2002. С. 314–315.

[3] П.Л. Шиллинг «в 1816 г. устроил министерскую литографию», а с 12 июня 1818 г. был назначен ее управляющим. См.: Очерк истории министерства иностранных дел. 1802–1902. СПб., 1902. С. 95.

[4] См. список, приложенный к статье П. Гуревича о Шиллинге, в: Русский биографический словарь. Т. Шебанов-Шютц. Изд. Императорским Русским Историческим Обществом. СПб., 1911. С. 276–280; *Пашенцев Д.С.* Россия — родина электрической телеграфии // Вопросы истории отечественной науки. Общее собрание АН СССР, посвященное истории отечественной науки, 5–11 января 1949 г. М.–Л., 1949. С. 196–227; *Ярошкий А.В.* Павел Львович Шиллинг. Изобретатель электромагнитного телеграфа. М.–Л., 1953; *он же*. Павел Львович Шиллинг. Изобретатель электромагнитного телеграфа. 1786–1837. М., 1963 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[5] Кроме Архива востоковедов материалы П.Л. Шиллинга имеются в Архиве внешней политики России [ныне — Архив внешней политики Российской империи], в Центральном Государственном историческом

Значительную часть фонда составляют письма к П.Л. Шиллингу Н.Я. Бичурина, А.В. Игумнова (1761–1834), П.Е. Кириллова, О.М. Ковалевского (1800–1878), М.В. Ладыженского, А.В. Попова, Е.Ф. Тимковского, Аввакума Честного и многих других. Кроме писем русских корреспондентов в фонде имеются документы, свидетельствующие, например, о том, что П.Л. Шиллинг познакомился с Александром Гумбольдтом и установил прочные связи с известными знатоками и пропагандистами восточной литературы, французскими ориенталистами А. Ремюза, С. Жюльеном и другими учеными. Переписка П.Л. Шиллинга ждет отдельного изучения и освещения.

Часть материалов фонда П.Л. Шиллинга относится к его попытке организовать в России [книго]издание на восточных языках.

Первые в Европе издания с применением китайских, санскритских и арабских знаков были предприняты Российской академией наук (в работах Т.З. Байера (1694–1738)[6]), правда не в виде подвижного набора, а с деревянных клише отдельных слов и начертаний. Дальнейшее развитие отечественного востоковедения привело к появлению таких научных работ, для публикации которых требовались восточные шрифты, отсутствовавшие в России. П. Савельев в одной из своих статей о русских ориенталистах писал, что большая часть членов Пекинской миссии «возвращалась в отечество не только с глубокими знаниями в голове, но и с готовыми учеными трудами, которые составили бы немаловажное приобретение для науки, если бы все были изданы в свое время... так, например, архимандрит Петр Каменский, кроме многих других своих трудов о Китае, оставил в рукописи „Китайско-маньчжурско-русский лексикон" в нескольких фолиантах»[7].

Как видно, П. Савельеву не было известно, что 2 июня 1817 г. были утверждены «Правила», на основании которых предполагалось приступить к напечатанию этого словаря. Издание было возложено на П.Л. Шиллинга, организовавшего в конце 1816 г. при Министерстве иностранных дел первую в России литографию[8].

Пятиязычный «Китайско-маньчжуро-монголо-русско-латинский словарь» П.И. Каменского поставил перед П.Л. Шиллингом вопрос, каким же образом воспроизвести маньчжурский, монгольский и особенно китайский тексты.

Европейцы, предшественники П.Л. Шиллинга, повторяли опыт китайцев, т.е. применяли или резьбу на дереве (способ медленный и несовершенный), или резьбу на меди (способ слишком дорогостоящий). П.Л. Шиллинг решил прибегнуть к новому способу, который, по его мнению, больше всего соответствовал природе китайской письменности, а [именно] к зарождавшейся тогда литографии. Здесь, пожалуй, уместно упомянуть, что в Китае литография получила распространение только в последней четверти XIX в. Впервые она была применена миссионерами в 1874 г.[9].

архиве СССР в Ленинграде [Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге], в Архиве Академии наук СССР [Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук] и в Центральном музее связи им. А.С. Попова в Ленинграде [Центральный музей связи им. А.С. Попова в Санкт-Петербурге] (примеч. Л.И. Чугуевского). Под «Архивом АН СССР» Л.И. Чугуевский имеет в виду нынешний Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (ПФА РАН): когда была написана статья, Архив АН находился в Ленинграде, а в Москве существовало Московское отделение Архива АН СССР. После перевода дирекции Архива в Москву в 1963 г. Архив АН СССР в Ленинграде был преобразован в Ленинградское отделение (с 1991 г. — Санкт-Петербургский филиал) Архива РАН. См.: Архивы России. Москва и Санкт-Петербург. Справочник-обозрение и библиографический указатель. Русское издание. Гл. ред. В.П. Козлов и Патриция Кеннеди Гримстед. Отв. сост. Л.В. Репуло. М., 1997. С. 343.

[6] См.: *Bayeri Th.S.* Museum Sinicum. Tomus primus. St.-Pb., 1730. Tomus secundus. St.-Pb., 1730 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[7] *Савельев П.* Восточные литературы и русские ориенталисты // Русский вестник. 1856, март. Т. 2. Кн. 1. С. 121 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[8] Литография при МИД была учреждена для размножения документов, прежде всего дипломатических циркуляров. См.: Очерки истории Министерства иностранных дел России. С. 270.

[9] См.: Материалы по истории печати в Китае в новое время. Т. II. Шанхай, 1954. С. 423 (примеч. Л.И. Чугуевского).

В фонде П.Л. Шиллинга [в Архиве востоковедов] имеются документы, воссоздающие как историю организации литографии, так и процесс подготовки восточных шрифтов для словаря [П.И. Каменского]. Из документов сохранились: «Правила, на основании коих предполагается приступить к напечатанию Китайского словаря, сочиненного коллежским асессором Каменским», «Примерное исчисление, во что может обойтись напечатание словаря», «Повествовательное начертание средств, представляемых Англиею к напечатанию словаря г-на Каменского», записка А. Ремюза по поводу типографских возможностей Франции, отзывы и замечания на этот словарь Н.Я. Бичурина, Сильвестра де Сасси, А. Ремюза и других лиц. Пробные оттиски первых страниц словаря свидетельствуют об упорном стремлении П.Л. Шиллинга усовершенствовать технику воспроизведения восточных знаков, а переписка позволяет установить имена граверов-литографов, специализировавшихся на воспроизведении китайских (Христиан Кек), маньчжурских и монгольских (Федор Иванович Гасс) литер. Многие материалы проясняют, почему же этот словарь, несмотря на очень удачные опыты П.Л. Шиллинга, все же не был напечатан.

Опыты П.Л. Шиллинга в процессе подготовки издания словаря П.И. Каменского создали условия для напечатания в виде пробы небольшого по объему памятника китайской литературы. Выбор пал на «Сань цзы цзин», содержащий небольшое количество (1068) знаков.

В фонде П.Л. Шиллинга [в Архиве востоковедов] есть материалы, связанные с этим изданием: отдельные листы опытных оттисков, калькированный макет иероглифического текста, а также обширная переписка, которая позволяет исправить укоренившееся в нашей литературе ошибочное мнение, что П.Л. Шиллинг только «в 1829 г. разработал особый литографский способ воспроизведения китайских текстов, которые впервые применил при печатании переведенного Н.Я. Бичуриным китайского „Троесловия“»[10]. Как показывают архивные документы, первым литографированным изданием на китайском языке в России было «Троесловие», но только не бичуринское 1829 г.,[11] а отдельное самостоятельное издание «Сань цзы цзин», выполненное тем же П.Л. Шиллингом десятью годами раньше — в 1819 г.[12].

В переписке П.Л. Шиллинга находятся самые восторженные отзывы [А. Монтуччи и А. Ремюза][13] о технических достоинствах этого издания. Наиболее ранним из них является сохранившееся письмо А. Монтуччи от 22 ноября 1819 г.[14]. В унисон А. Монтуччи прозвучал и отзыв А. Ремюза[15].

Удача с напечатанием «Сань цзы цзин» натолкнула П.Л. Шиллинга на мысль осуществить издание двух других памятников китайской литературы. Он привел в полное замешательство «недоверчивых» тем, что издал в 1823 г. в еще лучшем виде книги «Да сюэ» и «Чжун юн», которые выглядели куда элегантнее, чем «Сань цзы цзин»[16].

Другие материалы фонда П.Л. Шиллинга свидетельствуют о том, что он занимался также подготовкой к изданию тибетских книг. Для этого специально начал изучать

[10] Биографический словарь деятелей естествознания и техники. Т. II. М–Я. Отв. ред. А.А. Зворыкин. М., 1959. С. 378 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[11] [*Бичурин Н.Я.*] Сань-цзы-цзин или Троесловие. С литограф. кит. текстом. Пер. с кит. монахом Иакинфом. СПб., 1829 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[12] См.: *Чугуевский Л.И.* Из истории издания восточных текстов в России в первой четверти XIX в. (Литографические опыты П.Л. Шиллинга) // Страны и народы Востока. Вып. XI. М., 1971. С. 288.

[13] Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки (ныне — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки). Ф. 85, оп. 3, ед. хр. 65. Л. 5 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[14] Архив АН [ПФА РАН]. Ф. 85, оп. 3, ед. хр. 65. Л. 5 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[15] АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 67. Л. 106 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[16] О изображении китайских письмен и любопытных изданиях барона Шиллинга // Азиатский вестник. Кн. V, 1825. С. 370 (примеч. Л.И. Чугуевского). См.: *Чугуевский Л.И.* Из истории издания восточных текстов. С. 289.

тибетский язык и письменность. Уже среди материалов 1824 г. мы находим «Тибетско-латинский словарь», начатый П.Л. Шиллингом в Милане 7 июля. Как видно из документов, при освоении печатания тибетских литер П.Л. Шиллинг не ограничивался достигнутыми успехами, а продолжал совершенствовать технику печати. Так, например, в бытность свою в Кяхте в 1830 г. он поручил Ф.И. Гассу отпечатать золотом текст тибетской молитвы[17]. Там же, в Кяхте, у П.Л. Шиллинга возник план издать факсимиле индекса к Данджуру и Ганджуру. Для этой цели он привез с собой в Санкт-Петербург бурята, которому поручил копирование индекса. Работа была завершена в 1833 г. и сохранилась в виде пяти томов среди материалов П.Л. Шиллинга[18] [в Архиве востоковедов].

Написанное к этому индексу «Предисловие»[19] является единственной известной нам печатной работой [по востоковедению] П.Л. Шиллинга и в рукописи пока не обнаружено. Из сочинений на тибетском языке по образцам П.Л. Шиллинга были напечатаны две работы[20].

В Архиве востоковедов сохранились также материалы, свидетельствующие об опытах П.Л. Шиллинга в литографировании персидского, арабского, грузинского и, по предположению специалистов, авестийского текстов. Они относятся примерно к 1823 г. Необходимость в них, по всей вероятности, подсказывалась П.Л. Шиллингу практическими интересами МИД[21].

Среди оттисков на этих языках, выполненных под руководством П.Л. Шиллинга, в фонде сохранились первые листы из «Шах-намэ» и «Панд-намэ», а также тексты из Корана и образец персидского частного письма. Вероятно, под его же руководством был выполнен сохранившийся в фонде П.Л. Шиллинга [в Архиве востоковедов] персидский текст мирного договора между Россией и Персией, ратифицированный в 1826 г. в Москве, и приложение к этому договору на турецком языке.

К сожалению, архивные материалы не позволяют установить полный перечень изданий, выполненных [под руководством] П.Л. Шиллинга[22].

Наконец, нам остается коснуться еще одной стороны литографической деятельности П.Л. Шиллинга — выполнения им картографических изданий. Хотя в Архиве востоковедов нет экземпляров подобных работ, имеющиеся в документах косвенные данные позволяют сделать вывод, что П.Л. Шиллинг, безусловно, производил опыты в издании литографическим способом восточных карт и планов[23].

Заканчивая обзор материалов, отражающих литографическую деятельность П.Л. Шиллинга, следует подчеркнуть, что сохранившиеся документы не дают ответа на вопрос о сущности технических секретов П.Л. Шиллинга. Все его опыты как

---

[17] АВ. Ф. 56, оп. 2, ед. хр. 16. Л. 1–2 (примеч. Л.И. Чугуевского). См.: там же.

[18] Index du Gandjour. Imprimé dans le Couvent de Tchoni dans le Tübet. Composé par le Baron Schilling de Canstadt., Kiakhta, 1831; Index du Danjour. Imprimé dans le Couvent de Poutala prés de H'lassa dans le Tübet. Composé par le Baron Schilling de Canstadt., Kiakhta, 1831. См.: АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 174, 466 л.; ед. хр. 175, 423 л.; ед. хр. 176, 365 л.; ед. хр. 177, 205 л.; ед. хр. 178, 303 л. (примеч. Л.И. Чугуевского). Еще несколько томов указателей к Данджуру и Ганджуру из коллекции П.Л. Шиллинга находится среди материалов тибетского фонда СПбФ ИВ РАН.

[19] Bibliothèque bouddhique ou Index du Gandjour de Nartang, composé sous la direction du Baron Schilling de Canstadt. Avant-propos (Lu le 26 novembre 1847) // Bulletin de la Classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie Impériale des sciences de Saint-Petersbourg. Tome IV, № 22. P. 322–339 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[20] Smon-lam-btschu-tham-abyor-bai-smon-bsngo-ba. Ein tubetisches Gebetbuch, Leipzig, 1835; Das ehrwurdige Mahajanasutra mit Namen: "Das unermessliche Libensalter und die unermessliche Erkenntniss". St. Petersbourg, 1845 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[21] Очерк истории министерства иностранных дел. С. 95–96 (примеч. Л.И. Чугуевского). «В 1823 г. учреждено при министерстве иностранных дел *учебное отделение восточных языков*» [там же. С. 95].

[22] *Чугуевский Л.И.* Из истории издания восточных текстов. С. 290–291.

[23] АВ. Ф. 56, оп. 2, ед. хр. 67. Л. 2 (примеч. Л.И. Чугуевского).

в области литографии, так и телеграфии не нашли своего отражения в каких-либо специальных записях описательного типа. Так, например, «Описание электромагнитного телеграфа П.Л. Шиллинга» было составлено по черновикам недавно обнаруженных писем и опубликовано только в 1956 г.[24].

Некоторые сведения по вопросу о технике воспроизведения китайских знаков нам дают воспоминания Н.И. Греча (1787–1867), который писал, что П.Л. Шиллинг «не ограничился обыкновенною литографиею, а старался ее усовершенствовать и приложить к новым производствам» и с этой целью «вздумал воспроизводить китайские письмена посредством литографии, не простым рисованием их на камне, а произведением выпуклых букв, которые потом отпечатывались на обыкновенных типографских станках. Для этого вытравлял он поверхность камня, оставляя только именно то, что покрыто начертанием письмен. Никто в целой Европе не мог догадаться, как это делается»[25].

Воспоминания Н.И. Греча дополняются М.И. Броссе (1802–1880), свидетельствовавшим, что П.Л. Шиллинг «вздумал испытать еще другие средства. Он приказал вырезать на дереве доски наподобие китайских, оттиснул из них другие *en creux*, без сомнения из алебастра, а потом отлил в эти матрицы массу, подобную нашим типографическим буквам. Каждая строка отлита была особо, и все они были потом соединены вместе, сверстаны, и этими-то рельефами, отличавшимися особенною чистотою, начал он печатание...»[26].

Сохранившиеся в фонде П.Л. Шиллинга оттиски различных текстов свидетельствуют о том, что маньчжурские и монгольские знаки печатались с набора, а все остальные, в том числе и китайская иероглифика, несмотря на попытки создать подвижной шрифт, все же воспроизводились с литографского камня.

Следующая группа материалов фонда П.Л. Шиллинга относится к его поездке в 1830–1832 гг. в Сибирь, на границу с Китаем, [куда] П.Л. Шиллинг был командирован для разрешения острого и наболевшего в то время вопроса, связанного с распространением в Забайкальском крае буддизма и вытекающим отсюда непрерывным увеличением количества лам[27].

В то время деятельность лам лишь косвенно подпадала под утвержденный в 1822 г. «Устав об управлении инородцами», а отсутствие «для управления духовенством монголо-бурятов... твердых законоположений» пугало сибирские власти тем, что если и ныне «всю власть управления монголо-бурятским духовенством предоставить бандидо-хамбо-ламе, то он не упустит [случая] усилить еще более средств к распространению буддизма»[28]. В результате Министерство иностранных дел вынуждено было командировать чиновника для обследования положения ламаитов на месте. Выбор пал на П.Л. Шиллинга, он должен был подготовить проект «Устава», который способствовал бы пресечению своевольных действий ламаистского духовенства путем установления для них самых строгих правил и ограничил бы тем самым произвольное посвящение новых лам без ведома местных властей.

---

[24] Описание электромагнитного телеграфа П.Л. Шиллинга // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1956. Вып. 1. С. 246–250 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[25] *Греч Н.И.* Барон Павел Львович Шиллинг // Северная Пчела. 1853, № 142. С. 568 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[26] [*Броссе М.И.*] Отчет экстраординарного академика Броссе о китайской библиотеке Азиатского музея Императорской Академии наук // Журнал Министерства народного просвещения. 1841. Ч. XXX. Отд. III. С. 4 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[27] К моменту поездки П.Л. Шиллинга, несмотря даже на образование в 1810 г. Управления духовными делами, а в 1817 г. — Министерства духовных дел и народного просвещения, «заведование инородцами» по-прежнему оставалось в ведении МИД. Только после 1841 г. эти «второстепенные» для МИД вопросы были переданы в ведение Министерства внутренних дел (примеч. Л.И. Чугуевского).

[28] ЦГИАЛ [РГИА]. Ф. 1264, оп. 1, ед. хр. 284. Л. 187 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

В поездке по Сибири П.Л. Шиллинга сопровождал Н.Я. Бичурин, чьи энциклопедические знания и прекрасная осведомленность в местных условиях значительно способствовали успеху экспедиции. От иркутского губернского управления к экспедиции был прикомандирован В.Д. Соломирский, имевший поручение собирать и готовить все необходимые П.Л. Шиллингу сведения по материалам из местного архива.

Выехав в мае 1830 г. из Петербурга, П.Л. Шиллинг почти два года провел в разъездах по дацанам Забайкальского края и провел там ревизию[29].

От этой поездки среди бумаг П.Л. Шиллинга сохранились разнообразные статистические сведения: «Списки лам Хоринских дацанов также и сметы оных», перечни названий дацанов с указанием количества комплектных и некомплектных лам и хувараков, различные «ведомости» о числе душ, о состоянии кумирен, а также обширная переписка с представителями духовенства по вопросу выработки проекта «Устава».

Сам «Проект Устава для монголо-бурятского духовенства» сохранился в фондах Центрального Государственного исторического архива СССР в Ленинграде [ныне — РГИА в Санкт-Петербурге] в делах Сибирского Комитета[30]. Черновые материалы к нему, где, кстати, имеются и рукописи Н.Я. Бичурина, хранятся в Архиве АН СССР [ПФА РАН] в фонде Я.И. Шмидта (1779–1847)[31].

Помимо изучения вопроса о положении монголо-бурятского духовенства П.Л. Шиллинг имел еще одно поручение — обследовать состояние торговли на русско-китайской границе. Русское правительство, стремясь к развитию торговых отношений с Китаем, было заинтересовано в принятии мер, которые активизировали бы торговлю через Кяхту, регламентировавшуюся договором 1728 г. Действия кяхтинских купцов при производстве торга с китайцами ограничивались изданными русским правительством в 1800 г. особыми «правилами», согласно которым к торговле допускались определенные категории лиц, а все их операции регулировались со стороны купеческих «компаний». Меры, предусмотренные в этих «правилах», должны были способствовать постепенному улучшению торговли, но вопреки всем ожиданиям в правительство шли постоянные жалобы на заметный упадок, который приписывался слабому таможенному надзору, несоблюдению купцами условий, определявшихся компаниями, а также несоразмерному завозу товаров.

В «Записке о прежнем и нынешнем положении кяхтинской торговли» П.Л. Шиллинг предлагал в основном сохранить существующую систему, а относительно поднятого тогда вопроса о введении свободной торговли высказал мнение отложить его решение «до того времени, пока в Англии не кончатся прения касательно введения свободной торговли в Кантоне»[32]. После этого «меры, какие приняты будут Великобританским правительством, также и влияние оных на самый ход торговли покажут преимущество, которое должно дать той или другой системе»[33].

Кроме того, в фонде П.Л. Шиллинга имеется еще ряд документов, относящихся к вопросу русско-китайской торговли через Кяхту. Это в основном, по-видимому, докладные записки местных купцов, поданные в свое время в канцелярию иркутского губернатора и извлеченные В.Д. Соломирским для П.Л. Шиллинга. Среди них записки: Д.С. Аскашева «О торговле с Китаем» (16 л.), Котельникова «Записка о методах торговли, ведущейся в Кяхте» (5 л.), Маслова «Замечания о китайской торговле в Кяхте» (8 л.), Мейендорфа «О Кяхтинской торговле» (34 л.), Кузнецова «О торговле

[29] См.: *Шиллинг П.Л.* Роспись разным поездкам, сделанным по делам службы в бытность мою в Восточной Сибири в 1830 и 1831 годах // Архив АН СССР [ПФА РАН]. Ф. 85, оп. 3, ед. хр. 27 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[30] См.: Проект устава для монголо-бурятского духовенства. Составлен в Министерстве иностранных дел в 1832 г. бароном Шиллингом // РГИА. Ф. 1264, оп. 1, ед. хр. 311 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[31] См.: Архив АН СССР [ПФА РАН]. Ф. 785, оп. 1, ед. хр. 45–48 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[32] АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 1. Л. 31.

[33] Там же. Л. 31 об. (примеч. Л.И. Чугуевского). Здесь речь идет о сравнении «системы компаньонов» и системы свободной торговли.

с китайцами» (19 л.). Есть докладная записка (В.Д. Соломирского П.Л. Шиллингу?) с «некоторыми замечаниями российского купечества о настоящем состоянии кяхтинской меновой торговли» (18 л.), а также «Записка, составленная в 1831 г., о купцах первой гильдии, производивших на Кяхте торговлю в 1810 году» (10 л.) и несколько «Ведомостей о выменных в Кяхте… товаров…» (11 л.).

Однако кроме Кяхты существовал ряд пограничных пунктов, где также производились торговые сношения, не предусмотренные никакими трактатами. Велась эта торговля тайно, без ведома обоих правительств.

П.Л. Шиллингу было поручено, проехав вдоль границы от Акши до Большого Нерчинского завода, определить характер и объем тайных меновых торгов. Обследовав этот участок русско-китайской границы, П.Л. Шиллинг в своей «Записке о тайном промене скота по границе Нерчинского округа» пришел к выводу, что поскольку объем торговли не превышает потребностей местного населения, то следует «не только оставить оную в ее настоящем виде, но даже некоторым образом допустить беспошлинное производство оной»[34].

Поездка П.Л. Шиллинга вдоль границы отражена в фонде также документами, содержащими некоторые сведения о пограничной линии России с Китаем. Среди них: записка (П.Л. Шиллинга?) «О положении китайской границы от Кяхты к востоку» (6 л.) с данными о расположении, структуре и составе китайских пограничных частей, стоящих против русских крепостей; «Наименование российских и китайских караулов, расположенных по ведомству Цурухайтуевского отделения» (2 л.); а также копия «Ведомости о состоящих на китайской границе российских пограничных караулах, редутах, форпостах, крепостях и о находящейся при оной страже» (12 л.) с указанием даты их основания, расстояния между ними и названиями «караулов китайских, против российских состоящих»[35].

Особое внимание правительства привлекала также и неофициальная караванная торговля через Чугучак и Кульджу. Отсутствие соответствующих данных и сведений о ней, а также возможные перспективы ее развития независимо от Кяхтинской, по-видимому, и побудили Министерство иностранных дел поручить П.Л. Шиллингу на обратном пути в Петербург собрать доступные о ней материалы. Состояние здоровья не позволило П.Л. Шиллингу самому проехать к западным границам Китая, а потому эту часть задания он препоручил участнику экспедиции Н.Я. Бичурину, который исполнил его «с примерным усердием и прозорливостью»[36].

В личном архиве Н.Я. Бичурина хранится фрагмент «Записки» с изложением кратких сведений о торговле, производящейся на западном [участке] границы. Наблюдения Н.Я. Бичурина легли в основу отчета П.Л. Шиллинга по этой части его экспедиции[37]. Для более детального изучения вопроса П.Л. Шиллинг предлагал специально отправить с одним из караванов в Чугучак и Кульджу Н.Я. Бичурина, который, по его мнению, смог бы не только «доставить нам о сей торговле дальнейшие и основательнейшие сведения», но и использовать поездку для собирания исторических материалов о западной части Средней Азии, что принесло бы «ученому свету существенную пользу»[38].

Участие Н.Я. Бичурина в экспедиции П.Л. Шиллинга способствовало тому, что деятельность ее вышла далеко за пределы поставленных задач. Как сам руководитель

[34] АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 3. Л. 7 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[35] АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 25. Л. 12.

[36] Выписка из донесения П.Л. Шиллинга в Министерство иностранных дел от 24 июня 1832 г. // АВ. Ф. 7, оп. 1, ед. хр. 37 (5). Л. 1 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

[37] См.: *Шиллинг П.Л.* Записка о торговле с Китаем на западных пределах Чжуньёгарии (1832) // АВ. Ф. 56, оп. 1, ед. хр. 2. Л. 8–8 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

[38] Там же. Л. 8 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

П.Л. Шиллинг, так и его помощник Н.Я. Бичурин, не ограничивались выполнением возложенных на них административно-политических функций, а сумели сочетать их со своими научными интересами.

Характеризуя деятельность Н.Я. Бичурина в период пребывания в Кяхте, П.Л. Шиллинг писал в своем отчете: «Сверх занятий по должности он не оставлял в восемнадцатимесячное пребывание в Кяхте продолжать и ученые свои труды. Во-первых, он окончательно отделал свой перевод Истории Тибета и Хухунора с китайского языка, который я честь имею при сем представить[39]; во-вторых, при упражнении в монгольском языке перевел словарь «*Сань хэ бянь лань*», изданный на трех языках: маньчжурском, монгольском, китайском, и расположил его по монгольскому алфавиту; в третьих, успешно положил в Кяхте первое основание училищу китайского языка»[40].

Научные интересы самого П.Л. Шиллинга в этой поездке в основном были подчинены собиранию восточных рукописей и ксилографов. К моменту поездки в Сибирь у П.Л. Шиллинга была уже огромная коллекция. Сохранившиеся в фонде каталоги дают четкое представление об его библиотеке, насчитывавшей в общей сложности более 2 тыс. томов восточных сочинений, среди которых были единственные экземпляры произведений, не имевшихся ни в одном из европейских собраний.

Наиболее богато и полно была представлена лингвистическая часть собрания, содержавшая главным образом словари на китайском, маньчжурском, тибетском и монгольском языках, кроме того, в него входили произведения на китайском и маньчжурском языках по истории и географии, философии, математике и астрономии, по естествознанию и медицине, исторические и другие романы, сочинения смешанного содержания, коллекция богословских сочинений католических миссионеров на китайском языке, японские произведения, преимущественно нумизматического и географического содержания, а также сочинения на тибетском, монгольском и индийском языках.

Комплектование этой коллекции в значительной степени производилось через посредство членов Русской Духовной православной миссии в Пекине. Так, например, сохранившиеся в фонде документы говорят о том, что П.Л. Шиллинг во многом [был] обязан стараниям Петра Каменского, Николая Вознесенского, Захара Леонтьевского, Аввакума Честного и других [лиц], специально занимавшихся выполнением его заказов в Китае.

Некоторую долю в собрании П.Л. Шиллинга составили приобретенные им коллекции известного монголоведа А.В. Игумнова и переводчика Парышева. Нельзя обойти молчанием и добровольные приношения, поступившие в коллекцию П.Л. Шиллинга и от ряда членов миссии, и других частных лиц. Так, например, П. Кириллов, врач миссии и один из многочисленных корреспондентов П.Л. Шиллинга, которые в своих письмах из Пекина информировали его о событиях текущей жизни в Китае и сообщали различные сведения о быте, истории и культуре страны, писал в одном из посланий: «прошу… принять и гостинец китайской: шесть томов в императорском переплете на монгольском языке истории монгольских и татарских князей…»[41]. Владельцы таких небольших коллекций, безвозмездно передавая П.Л. Шиллингу свои книги, обычно выражали уверенность в том, что у него они найдут большее применение.

Четкая классификация коллекции и сохранившиеся в фонде отдельные фрагментарные записи П.Л. Шиллинга свидетельствуют о том, что его собрание представляло

[39] См.: [*Бичурин Н.Я.*] История Тибета и Хухунора. С 2282 года до Р.Х. до 1227 г. по Р.Х. С картою на разные периоды сей истории. Пер. с кит. монахом Иакинфом Бичуриным. Ч. 1 и 2. СПб., 1833 (примеч. Л.И Чугуевского).

[40] Выписка из донесения П.Л. Шиллинга в Министерство иностранных дел от 24 июня 1832 г. // АВ. Ф. 7, оп, 1, ед. хр. 37 (5). Л. 1 об.–2 (прим. Л.И. Чугуевского).

[41] АВ. Ф. 56, оп. 2, ед. хр. 21. Л. 1 (примеч. Л.И. Чугуевского).

собой хорошо систематизированную библиотеку, которой пользовались в своей практической и научной работе не только сам владелец, но и все желающие русские ориенталисты. Охотно предоставляя редкие и ценные рукописи своим соотечественникам, П.Л. Шиллинг удовлетворял и просьбы европейских ученых, высылая во временное пользование интересующие их книги.

В 1830 г., когда встал вопрос об организации при Петербургском университете Отделения восточных языков, академики К.Д. Френ (1782–1851), и Я.И. Шмидт выразили пожелание, чтобы собрание П.Л. Шиллинга «перестало быть только кабинетом редкостей, а вместо того сделалось достоянием казны дабы приносить в институте, посвященном на обучение юношей восточным языкам, всю ту пользу, какую справедливо можно ожидать от оного»[42]. Однако, по стечению обстоятельств эта коллекция не вошла в состав университетской библиотеки и в 1835 г. была передана Азиатскому музею Академии наук[43].

Решившись на продажу библиотеки накануне экспедиции в Сибирь, П.Л. Шиллинг, по-видимому, надеялся обеспечить себя средствами для комплектования новой коллекции. Собирание рукописей и ксилографов в условиях того времени было связано с большими трудностями. Незадолго до поездки в Сибирь А.В. Игумнов писал П.Л. Шиллингу: «...здесь как и по всей китайской границе тангутские (тибетские) и особенно монгольские книги редки и поэтому очень дороги, так что разве по одному тесному знакомству и нужде, по случаю, можно их доставать, но чтобы кто объявлял их в продажу, того я не слыхивал. Китайцам же торгующим на Кяхте привозить туда и продавать нам запрещается»[44].

Поскольку поездка П.Л. Шиллинга не простиралась дальше Забайкальского края, то закупку книг в Китае он опять должен был поручить членам Миссии, а сам ограничился разысканием их в крае. Здесь П.Л. Шиллингу удалось все же собрать значительное количество монгольских и тибетских произведений. Среди приобретений, составлявших гордость самого П.Л. Шиллинга, был комплект Ганджура[45].

Успеху П.Л. Шиллинга в собирании рукописей и ксилографов среди монголов, которые, по мнению В.П. Васильева (1818–1900), «не согласились бы выпустить их из своих рук, тем более, что между ними много заветных, которых набожный лама и не покажет профану»[46], способствовало, вероятно, доверие к П.Л. Шиллингу. Возможно, он в какой-то степени расположил к себе монголов составлением вполне приемлемого для них проекта «Устава» а также и тем, что изобретенный им способ воспроизведения

[42] ЦГИАЛ [РГИА]. Ф. 783, оп. 12, ед. хр. 428. Л. 6 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

[43] М.И. Броссе так писал о передаче коллекции П.Л. Шиллинга Азиатскому музею: «Когда эта коллекция достигла до 252 сочинений, составлявших 323 тома в 1 813 тетрадях, барон в 1830 г. по предложению тогдашнего министра народного просвещения князя Ливена уступил ее правительству. Так как г. министр имел намерение ввести в Санкт-Петербургский университет пространное преподавание восточных языков, то эта коллекция должна была служить началом библиотеки, которая там набиралась. В ней замечательны между прочим: довольно большое число экземпляров лучших китайских и маньчжурских словарей, превосходное издание классических творений в 24 томах, составляющих 185 тетрадей, славный географический словарь на шести языках, о котором так много рассуждали в Академии, два экземпляра знаменитого романа King-Ping-Mei, маньчжурского перевода, и множество исторических и географических книг. Все эти произведения по недостатку места в Университете были на время размещены в залах Азиатского музея, но когда нынешний г. министр отложил, или лучше сказать изменил предположение учреждения восточного факультета, Академия была извещена через г. вице-президента, что его величество государь император благоволил подарить ей эти богатства. От того коллекция Академии вдруг увеличилась почти вдвое». См.: [*Броссе М.И.*] Отчет экстраординарного академика Броссе о китайской библиотеке Азиатского музея. С. 6–7.

[44] АВ. Ф. 56, оп. 2, ед. хр. 17. Л. 1 об. (примеч. Л.И. Чугуевского).

[45] [Э..... .....ВА]. Жизнь и судьба в Симбирске // Русская старина. Т. XXIII. 1878. С. 633 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[46] *Васильев В.П.* Записка о восточных книгах в С.Петербургском университете // Русский вестник. Т. XI. 1857. С. 309 (примеч. Л.И. Чугуевского).

восточных текстов прельщал возможностью организовать более продуктивное издание буддийских сочинений и молитв.

Собранная во время экспедиции в Сибирь вторая коллекция П.Л. Шиллинга впоследствии также поступила в Азиатский музей. По своему объему это собрание значительно превосходило первое. Оно насчитывало более 4800 томов. Подробное описание этой коллекции было сделано Я.И. Шмидтом и Н.Я. Бичуриным. Первый описал тибетско-монгольскую часть[47], а второй — произведения на китайском, маньчжурском, японском и корейском языках. Описания книг, сделанного Н.Я. Бичуриным, к сожалению, обнаружить пока не удалось. Однако из предварительного обозрения, сделанного до Н.Я. Бичурина М.И. Броссе, явствует, что оно насчитывало 3983 тетради[48].

Заканчивая обзор рукописного наследия П.Л. Шиллинга, следует подчеркнуть, что всей своей деятельностью он способствовал созданию базы для дальнейшего развития отечественного востоковедения.

Побуждаемый стремлением обогатить востоковедение новыми произведениями на восточных языках, П.Л. Шиллинг составил свои коллекции не из случайных приобретений, а в результате планомерных и многолетних поисков, осуществлявшихся при непосредственном участии многих китаистов. Заняв достойное место в рукописных фондах Академии наук, книги, собранные П.Л. Шиллингом и сегодня продолжают служить ценным источником для научных изысканий в самых различных областях китаистики, монголоведения и тибетологии. Однако, нельзя без сожаления не упомянуть и о том факте, что более поздние поступления в Азиатский музей коллекций А.О. Ивановского (1863–1903), П.А. Дмитревского (1852–1899) и других сохранили имена своих собирателей, а ценное во всех отношениях собрание П.Л. Шиллинга вошло в состав хранилища китайских ксилографов ЛО ИВ [СПбФ ИВ РАН] под общим названием «коллекция Броссе»[49], ее описавшего, заслонив тем самым роль их собирателя в деле развития отечественного востоковедения.

То же бескорыстное отношение П.Л. Шиллинга к науке, побудившее его к организации изданий трудов русских востоковедов с восточными текстами или приобретенных им письменных памятников, не нашло ни поддержки, ни достойного продолжателя, отодвинув тем самым на многие годы решение такого важного для востоковедения вопроса.

Вклад П.Л. Шиллинга в отечественное востоковедение до сих пор остается «белым пятном» в истории нашей науки. Задача востоковедов — изучить его наследие и дать правильную и всестороннюю оценку деятельности П.Л. Шиллинга в этой области.

---

[47] См.: Архив АН СССР [ПФА РАН]. Ф. 2, оп. 1, ед. хр. 3. Л. 19–22 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[48] См. там же. Л. 31 (примеч. Л.И. Чугуевского).

[49] *Горбачева З.И.* Китайские ксилографы и старопечатные книги собрания Института востоковедения Академии наук СССР // Ученые записки Института востоковедения. Т. XVI. М.–Л., 1958. С. 309–351; *она же.* Китайские географические сочинения из коллекции рукописей и ксилографов Ленинградского Отделения Института востоковедения АН СССР // Страны и народы Востока. Вып. 1. М., 1959. С. 286–294; *она же.* Китайские медицинские труды в коллекции Ленинградского Отделения Института народов Азии Академии наук СССР // Страны и народы Востока. Вып. 2. М., 1961. С. 243–250.

Summary

L.I. Chuguevsky

Schilling Pavel L'vovich [The overview of Schilling's documents (Fund No. 56) in the Archives of the Orientalists at St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, RAS]

Preface and publication by I.F. Popova

The overview of the documents of Pavel L'vovich Schilling von Canstadt (1786–1837) in the Archives of the Orientalsists at St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies was written by the late L.I. Chuguevsky (1926–2000) in 1962 for the reference book "The Bulletin of the Archives of the Orientalists. Vol. 2", which was never published and existed only in 6 draft copies.

P.L. Schilling is an outstanding figure in the history of Russian science and technology. He was famous for his achievements in the field of electrical engineering and electromagnetic telegraphy; in 1826, he devised an original system of lithographic printing in the Chinese language. Serving since 1814 at the Asiatic Department of the Ministry of Foreign Affairs, P.L. Schilling started researching languages and history of Asia. In 1828, he was elected a corresponding member of Russian Academy of Sciences for his studies of literature and antiquities of the East. Throughout his life, P.L. Schilling maintained friendly relations with N.Ya. Bichurin, who is recognized as one of the most prominent researchers of China to this day.

P.L. Schilling's enthusiastic work in collecting manuscripts and blockprints in Tibetan, Mongolian and Chinese languages was of great importance for further development of Oriental studies in Russia. Schilling's book collections came to the Asiatic Museum and considerably expanded its library.

Analyzing P.L. Schilling's documents in the Archives of the Orientalists, L.I. Chuguevsky concluded that it contains a great number of papers connected with Schilling's activities in lithography and with his expedition to the Eastern Siberia in 1830-32. It also represents P.L. Schilling's vast correspondence, which reveals new biographical and historical details, his numerous reports on commerce between Russia and China, the documentation on statistics in Siberia and Baikal region in the 1830s, the book lists of his collection.

The archival materials of P.L. Schilling remain of a great value for the solving of certain academic matters and for the study of the history of science in Russia.

Н.В. Кюнер

Н.Я. Бичурин и изучение истории Центральной Азии (по материалам его «Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена»)

Вступление и публикация А.М. Решетова

В связи со столетием со дня кончины выдающегося российского ученого, основоположника отечественного научного китаеведения, чл.-корр. Императорской Академии наук Никиты Яковлевича Бичурина, в монашестве отца Иакинфа (1777–1853), которое исполнялось в 1953 г., Сектор восточных рукописей Института востоковедения АН СССР в Ленинграде[1] решил подготовить небольшой юбилейный сборник. Эту работу возглавил зав. Сектором канд. ист. наук Д.И. Тихонов. Среди авторов были сам Д.И. Тихонов со статьей «Русский китаевед первой половины XIX века Иакинф Бичурин», проф. Н.В. Кюнер — «Н.Я. Бичурин и изучение Центральной Азии», канд. ист. наук З.И. Горбачева — «Неопубликованные труды Н.Я. Бичурина», с.н.с. Б.И. Панкратов — «Н.Я. Бичурин как переводчик» и др. Примерно за полгода до окончания работы над сборником дирекция Института приняла решение обсудить его в Секторе Китая в Москве.

28 августа 1952 г. в Секторе Китая Института востоковедения АН СССР в Москве состоялось обсуждение рукописи сборника, посвященного Н.Я. Бичурину[2]. Заседание проходило под председательством и.о. зав. Сектором канд. экон. наук Г.В. Астафьева, при секретаре канд. филол. наук А.А. Калимове. В заседании участвовали проф. Б.К. Пашков, Т.Н. Акатова, Н.М. Гольдберг, В.П. Леонтьев, В.Н. Никифоров, А.И. Стадниченко, Н.П. Шастина и др. Представлявший рукопись сборника Д.И. Тихонов признавал, что из-за недостатка специалистов в Секторе рукописей не все вопросы, связанные с деятельностью Н.Я. Бичурина, освещены в достаточной степени. Так, например, в сборнике отсутствует статья об о. Иакинфе как о лингвисте. В процессе обсуждения был сделан ряд замечаний относительно качества статей, а также высказаны пожелания дополнить сборник новыми статьями. В результате были приняты следующие решения:

1. Одобрить инициативу Сектора восточных рукописей на создание сборника, посвященного столетию со дня смерти Н.Я. Бичурина.

2. Считать необходимым значительно расширить тематику сборника в целях всестороннего освещения личности и научной деятельности Н.Я. Бичурина как историка, географа, общественно-политического деятеля, надо доказать его связь с передовыми людьми своего времени, следует остановиться на характеристике русско-китайских отношений и роли Н.Я. Бичурина в сближении народов и т.д.

3. Наметить в качестве авторов дополнительных статей Б.К. Пашкова, Л.В. Симоновскую, А.А. Драгунова, А.И. Стадниченко, чл.-корр. АН СССР А.Ю. Якубовского.

4. Рекомендовать авторам сборника Д.И. Тихонову, Б.И. Панкратову и З.И. Горбачевой учесть замечания.

5. Срок представления после доработки — конец октября с.г.

---

[1] Так называлась оставшаяся в Ленинграде часть Института востоковедения АН СССР после перевода его центра в Москву вплоть до 1956 г., когда было создано Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР во главе с акад. И.А. Орбели.

[2] Протокол заседания Сектора хранится в Архиве Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, ф. 8, оп. 1, д. 462, л. 19–21.

© Н.В. Кюнер, 2006
© А.М. Решетов, вступление и публикация, 2006

Д.И. Тихонов согласился с необходимостью доработки статей и расширения состава авторского коллектива. Однако судьба сборника оказалась печальной: в конечном итоге он в таком расширенном варианте не был подготовлен и соответственно не был издан. Некоторые из статей сборника в разное время были напечатаны в различных изданиях: в 1954 г. статья Д.И. Тихонова[3], в 2002 г. — статья Б.И. Панкратова[4].

Относительно статьи проф. Н.В. Кюнера не было сделано никаких серьезных замечаний. Н.П. Шастина высказала суждение, что, по ее мнению, название статьи не соответствует ее содержанию, поскольку она затрагивает более узкий аспект. Очевидно, почтенный автор согласился с мнением рецензента и добавил подзаголовок (по материалам его «Собраний сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена»), указывавший, что именно эта книга стала основой его статьи. Тот факт, что автор сконцентрировался на одном источнике, с моей точки зрения, объясняется тем, что именно в конце 40-х — начале 50-х годов он работал над подготовкой нового издания этой книги своего великого предшественника. Очевидно, сразу опубликовать доработанный текст статьи Николаю Васильевичу Кюнеру не удалось, а 5 апреля 1955 г. его не стало. Рукопись данной статьи хранится в Архиве Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН[5].

Несмотря на то что со времени написания этой статьи Н.В. Кюнера прошло уже полвека, она и сегодня представляет значительный интерес для специалистов, изучающих проблемы истории и этнографии народов Центральной Азии. Можно не сомневаться, что ее публикация будет полезной для всех изучающих разные аспекты центральноазиатской историко-этнографической области[6].

А.М. Решетов

История Центральной Азии является одним из важнейших разделов всемирной истории и вместе с тем включает историю определенного этапа — пастушеского, или скотоводческого, — в развитии человеческой культуры. Поэтому изучение истории Центральной Азии начинается с раннего времени существования историографии у тех из оседлых народов, которые по причине соседства или ради удовлетворения тех или иных потребностей — политических, экономических или культурных — вступали в отношения с народами Центральной Азии.

Наиболее ранними или, во всяком случае, наиболее известными эти отношения оказывались у китайского народа, который на протяжении всей северной и западной границы своей страны был с давних времен или даже всегда непосредственным соседом кочевых народов Центральной Азии. И этим объясняется, что китайская историография так полно и широко отразила на страницах многих трудов последовательный ход отношений с кочевыми народами и связанных с ними событий внутреннего развития указанных народов.

Эта сторона китайской историографии придает в глазах исследователей особое значение китайским источникам среди других ранних письменных источников, изображающих историю (с момента ее зарождения) народов Центральной Азии.

---

[3] См.: *Тихонов Д.И.* Русский китаевед первой половины XIX века Иакинф Бичурин // Ученые записки ЛГУ, № 179. Серия востоковедческих наук. Вып. 4. Л., 1954. С. 281–308.

[4] См.: *Панкратов Б.И.* Н.Я. Бичурин как переводчик. Публикация И.Ф. Поповой и В.С. Мясникова // Проблемы Дальнего Востока. 2002, № 4. С. 145–158.

[5] См.: Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 8, оп. 1, д. 462, л. 1–18.

[6] Далее в публикации все ссылки на работу Н.Я. Бичурина (о. Иакинфа) «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» принадлежат Н.В. Кюнеру. О Кюнере см.: *Решетов А.М.* Основные этапы жизни и научной деятельности профессора Н.В. Кюнера // Немцы в России. Российско-немецкий диалог. СПб., 2001. С. 108–123.

На основе китайских источников в первую очередь велось изучение истории Центральной Азии, когда это изучение сделалось специальной отраслью востоковедения и у нас и за рубежом.

Советская наука успешно использует достигнутые старым китаеведением результаты изучения китайских источников по истории Центральной Азии и при помощи марксистской методологии углубляет и расширяет исследование этих источников в направлении вновь выдвигаемых советской наукою задач.

Над практическим освоением богатства фактов китайских источников и введении его через переводы в научный обиход немало потрудились представители старого китаеведения, особенно Никита Яковлевич (Иакинф) Бичурин[1]. Его замечательный труд «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена», вышедшей в 1851 г., в трех частях и переизданный Институтом этнографии Академии наук СССР в 1950 г.[2], целиком относится к истории Центральной Азии (по терминологии И. Бичурина — Средней Азии)[3]. Вследствие высоких достоинств этот труд поныне продолжает служить неизменным пособием по изучению истории народов этой области азиатского материка за древний период и раннее средневековье (до начала X столетия).

Ценность китайского текста, в основном из династийных историй (от *Ши цзи*[4] до *Тан шу*[5] включительно), и надежное качество перевода Бичурина остаются непоколебленными, несмотря на более 100 лет, истекших со времени первого издания этого труда. Единственное изменение, в котором этот труд ныне нуждается, это дополнение сделанных Бичуриным переводов выдержками из других китайских сочинений, не использованных Бичуриным, или из тех же сочинений, которые были использованы им, но взятых в улучшенной редакции китайского текста и с новыми комментариями.

Материалы, изложенные Бичуриным в рассматриваемом труде, как сказано, относятся к изучению истории Центральной Азии в определенных рамках времени. Поэтому ознакомление с трудом наилучшим образом показывает общие задачи изучения данной истории, как их понимал сам Бичурин. Несомненно, что когда Бичурин работал над китайскими источниками, он руководствовался определенными установками китайской историографии в отношении оценки роли народов Центральной Азии при изучении их внутренней и внешнеполитической истории.

---

[1] О Никите Яковлевиче Бичурине, в монашестве о. Иакинфе (1777–1853), существует значительная литература. См.: *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977; *Денисов П.В.* Никита Яковлевич Бичурин: очерк жизни и творческой деятельности ученого-востоковеда. Чебоксары, 1977; Н.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. (К 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. Ч. 1–2. М., 1977; *Хохлов А.Л.* Н.Я. Бичурин и его труды о Монголии и Китае // Вопросы истории. 1978, № 1. С. 55–72.

[2] См.: *Бичурин Н.Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I–II. М.–Л., 1950; т. III. 1953.

[3] Вопрос о соотношении понятия «Центральная и Средняя Азия», о границах Центральной Азии является дискуссионным. Об этом см.: *Решетов А.М.* Центральная Азия как историко-этнографическая область // V Международный конгресс монголоведов. Доклады советской делегации. III. Археология, культура, этнография, филология. М., 1987. С. 127–136.

[4] *Ши цзи* («Исторические записки», «Записки историка», «Записки историографа») — сочинение основоположника китайской историографии, «отца китайской истории» Сыма Цяня (145?–86? гг. до н.э.), первое в Китае историко-биографическое произведение с применением хронологического принципа при написании истории от легендарного Хуанди (Желтого императора) до середины династии Восточная Хань (начало I в. до н.э.). Труд Сыма Цяня стал образцом для китайских историков при создании исторических сочинений. См.: *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Под общей ред. Р.В. Вяткина. Т. I–VIII. М., 1972–2002. О Сыма Цяне и его сочинении см.: *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970.

[5] *Тан шу* — династийная история эпохи Тан. Династийные истории по традиции составлялись, как правило, уже после падения соответствующей династии. Об истории создания сочинения см.: *Флуг К.Л.* История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. М.– Л., 1959; *Доронин Б.Г.* Историография императорского Китая XVII–XVIII вв. СПб., 2002. С. 127–135.

При чтении китайских исторических сообщений о народах и племенах, обитавших по соседству с Китаем, наше внимание останавливается на весьма примечательном обстоятельстве: китайское повествование о любом народе или племени обязательно начинается с указания его происхождения или просто связи с определенным, ранее известным народом или племенем. В этом обстоятельстве надо видеть не только преемственность изложения истории других народов у разных китайских авторов, но и нечто большее — стремление китайских историков связать между собою различные народы и племена единством происхождения и последующего развития и посредством такой связи наметить для отношений с этими народами наилучшую политическую линию[6].

Китайская политика по отношению к другим народам всегда исходила из практических соображений, обычно подсказанных прежним опытом отношений с ними, причем направляющая линия политики менялась применительно к тому или другому народу. Для выработки такой линии китайскому правительству всегда было важно знать о наличии связи между различными народами и племенами. Важно было также знать степень хозяйственного и общественного развития этих народов и племен и сходство их политической организации и культурного состояния. Этим объяснялось неизменное внимание китайских историков, учитывавших интересы руководящих кругов, к обстоятельному выяснению происхождения отдельных народов. В простейшей форме это делалось посредством указания их предков или предшественников в лице ранее известных Китаю народов, хотя бы уже сошедших с исторической сцены.

Ниже приводим несколько примеров, взятых из названного труда Бичурина, для подтверждения существования такого обычного правила, характерного для китайских историков, в первую очередь у историков Ханьской[7] и Танской[8] эпох.

«Предок хуннов был потомок Дома Хя-хэу-ши (т.е. древней династии Ся, 2205–1784 гг. до н.э. — *Н.К.*), по имени Шунь-вэй. Еще до времен государей Тхан и Юй (императоров Яо, 2357–2368 гг., и Шунь, 2255–2208 гг. до н.э. — *Н.К.*) находились поколения Шань-жун, Хяньюнь и Хуньюй (из китайских комментариев видно, что племенами Хяньюнь и Хуньюй ранее назывались позднейшие хунны. — *Н.К.*). Обитая за северными пределами Китая, переходят со своим скотом с одних пастбищ на другие»[9].

«От удела Янь на север находились поколения Дун-ху и Шань-жун»[10] (это сообщение относится ко времени правления Циньского князя Му-гуна, 654–621 гг. до н.э. — *Н.К.*). Китайский комментатор Янь Шы-гу пишет, что «поколения Дун-ху и Шанъ-жун суть предки Дома Ухуань, впоследствии сделавшегося известным под названием Сяньби»[11].

---

[6] Вывод Н.В. Кюнера, сделанный на основе китайских источников, о стремлении китайских историков связывать между собою различные народы и племена единством происхождения и последующего развития и посредством такой связи наметить наилучшую политическую линию для отношений с этими народами представляется весьма значительным. Современные китайские ученые это единство различных народов и племен Китая называют китайской нацией (*чжунхуа миньцзу*). См.: *Фэй Сяотун и др.* Китайская нация — плюралистическая цельная структура (Чжунхуа миньцзу доюань ити гэцзюй). Пекин, 1989.

[7] Ханьская эпоха (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) — о ней см.: Очерки истории Китая. С древности до «опиумных» войн. Под ред. Шан Юэ. М., 1959. С. 37–118; *Синицын Е.П.* Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975; *Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983; Малявин В.В. Гибель древней империи. М., 1983; История Китая. Под ред. А.В. Меликсетова. М., 1998. С. 111–147.

[8] Танская эпоха (618–907) — об ней подробнее см.: Очерки истории Китая. С древности до «опиумных» войн. Под ред. Шан Юэ. М., 1959. С. 197–258; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII). М., 1984; *Смолин Г.Я.* Они бросили вызов Небу. Т. 1. СПб., 1997; т. 2, 2000; История Китая. Под ред. А.В. Меликсетова. М., 1998. С. 165–198; *Попова И.Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999.

[9] *Бичурин Н.Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах. Т. I. С. 39.

[10] Там же. С. 43.

[11] Там же. С. 43, примеч.

«Предки тукюеского (в первоиздании: дулгаского. — *Н.К.*) Дома обитали от Западного моря на запад и одни составляли аймак. Это есть отдельная отрасль Дома Хунну, по прозванию Ашина»[12].

«Предки Дома ойхор (хойху) были хунны (т.е., по мнению Бичурина, владетельный Дом ойхоров (хойху) происходил из дома Хунну. — *Н.К.*). Они обычно ездили на телегах с высокими колесами; почему при династии Юань-Вэй (с 386 г.) еще называли их Гаогюй»[13].

«Ухуань есть Дунху. В начале династии Хань хуннуский Модэ уничтожил Дом Дун-ху. Остатки его осели при Ухуаньских горах, от которых приняли и название себе»[14]. «Сяньбийцы также составляют отрасль Дома Дун-ху, отдельно осевших при горах Сяньби-шань: почему от них и название себе приняли»[15].

«Дом Кидань есть отрасль Дома Дун-ху. Предки его, пораженные хуннами, осели у Сяньбийоких гор»[16].

«Дом Хи [Си] собственно называются Кумохи. Предки его произошли из Дома Юйвынь, принадлежавшего к восточному Ху»[17].

Приведенные примеры могут быть умножены; во всех них происхождение ряда народов ведется от двух народов (Домов), хорошо известных китайцам в III в. до н.э. и раньше, так что китайская политика в действиях по отношению к позднейшим народам, по мере их появления на исторической сцене, могла ориентироваться по давно знакомым прецедентам. Кроме того, эти указания китайских историков правильно отмечают племенные и иные связи между названными народами и устанавливают нередко общность происхождения, а в дальнейшем изложении также общность или близость прочих признаков (политических, экономических, культурных, языковых), свойственных всем этим народам.

Конечно, в своих сообщениях о происхождении того или другого народа китайские историки того времени, как и многие позднейшие историки и этнографы, были далеки от современных представлений относительно этногенеза, проблемы которого столь успешно разрабатываются советской наукою. Однако они ясно излагали генетическую связь между различными народами, так что современным исследователям при изучении вопросов о происхождении народов Центральной Азии достаточно бывает проследить соответствующие китайские указания для решения вопросов этногенеза народов Центральной Азии.

Правильно устанавливая связь между различными народами по признакам общего или близкого происхождения, китайские историки времен Ханьской и Танской династий еще не решали вопроса об их племенной (этнической) принадлежности. Задачу эту раньше приходилось самостоятельно решать представителям русской и западноевропейской науки; однако в новейшее время этим же делом занялись и передовые китайские историки и этнографы. Принятое в отношении одного народа решение о его происхождении охватывало, естественно, все остальные народы, связанные, по китайским сообщениям, общей линией происхождения. В таких случаях необходимо было избегать любой предвзятой точки зрения, иначе вся цепь доказательств оказывалась ошибочной от первого звена до последнего, как противоречащая китайскому порядку взаимосвязи между отдельными народами.

Предложенное Бичуриным решение данного вопроса было четким и недвусмысленным. Он исходил из общего положения, подкрепляемого китайскими историческими со-

[12] Там же. С.220.
[13] Там же. С. 301.
[14] Там же. С. 142.
[15] Там же. Т. I. С. 149.
[16] Там же. С.362.
[17] Там же. Т. II. С. 72.

общениями о народах Центральной Азии с древнейших времен: «На всей полосе Средней Азии (что, по терминологии Бичурина, включало и понятие Центральной Азии. — *Н.К.*) от Восточного (Тихого) океана на запад до Каспийского моря искони обитали те же самые народы, которые и ныне населяют сию страну; вели тот же самый образ жизни, какой ведут потомки их по прошествии 2000 лет, находились в тех же пределах, в которых последние и ныне живут, с небольшим изменением в пространстве»[18].

В другом месте Бичурин уточняет это высказывание так: «Географы разделяют Азию на две половины: восточную и западную; а восточную сама природа разделила на две части, Азию южную и среднюю. Цепь первозданных гор, под различными названиями идущая от Корейского залива на запад до Памира, составляет как бы естественный рубеж между южною и среднею Азией. От сего рубежа по склону к юго-западу обитают разные народы индийского происхождения... по склону к северу живут одни среднеазийские племена. Из них тунгусы издревле заняли восточное поморье от Корейского залива на север до Большого Хинганского хребта; потом от Яблонного хребта пошли далее к северу по Витиму, Олекме, Лене, Илиму и двум Тунгускам; на западе ограничились степями по рекам Гиринь-уле, Нон-мурени и Аргуни; от Лены не простирались далее Енисея. Монголы раскинули свои юрты от Ляо и Аргуни на запад до озер Тэмурту-нора и Хонхоту-нора, на северо-запад по Ангаре до Енисея; и сим образом они заняли монгольскую степь и песчаный бассейн между Небесными горами (Тяньшань. — *А.Р.*) и Алтаем; на западе они не переходили за Памир. Тюрки расселились в плодоносных долинах между Южными (Наньшань или Куэнь-лунь) и Небесными горами от Халхи до Кашгара и Тюркистана; далее от Памира к западу они заняли обширный песчаный бассейн между Аму- и Сир-дариею; потом, поворотив от плоских аральских и каспийских берегов на север по Уралу, обогнули большое пространство земель прямо на восток и прошли по северную сторону Алтая к Енисею. Вот очерк земель, в древности занимаемых тремя среднеазийскими народами!»[19].

К этому очерку дается следующее важное пояснение:

«История древних среднеазийских народов хотя не говорит определительно, сколь давно существуют они и откуда ведут свое происхождение: но некоторое сходство у монголов в обыкновениях и грамматических формах языка с тунгусами и тюрками довольно обнаруживает, что помянутые три народа произошли от одного корня, но разделение корня их на три ветви, т.е. на три племени, без сомнения, случилось во времена отдаленные от нас: потому что почти за двадцать пять столетий до Рождества Христова монголы и тунгусы в китайской истории представляются как два самобытные народа. Одни тюрки, по причинам отдаленности, несколько позже познакомились с жителями Срединного государства»[20].

Однако, в представлении И. Бичурина, монгольский народ, игравший, как он говорит далее, такую преобладающую роль в Центральной Азии с древнейших времен, в различные эпохи своего существования не был одинаков, а менялся, так что необходимо проводить разницу между ранними и позднейшими или современными монголами или, пользуясь словами Бичурина: «И так происхождение монгольского народа и Дома Монгол, от которого сей народ получил народное название, суть две вещи, совершенно различные между собою. Начало монгольского народа уходит за двадцать пять веков до Рождества Христова; Дом Монгол, напротив, возник в начале IX, усилился в начале XII, основал Монгольскую империю в начале XIII столетия до Рождестве Христове»[21]. Происхождение Дома Монгол разъясняется Бичуриным так:

[18] Там же. Т. I. С. 12.
[19] Там же. С. 375–376.
[20] Там же. С. 375.
[21] Там же. С. 380.

«С возвышением киданей показались с Амура Черноречные Мохэ под народным названием Татань. Пользуясь тогдашним совершенным изнеможением монголов, они спокойно перешли через границу их на запад и, спускаясь по юго-западному склону гор к Чахару, наконец, осели на опустевших северных отлогостях хребта Инь-шань. От сих-то Черноречных Мохэ монголы получили нынешнее народное название монгол... И так основатели Монгольской Империи были не коренные монголы, а тунгусы, которые пришли в Южную Монголию с Амура»[22].

Позднейшими исследованиями доказано, что татани (или дада, китайская транскрипция наименования монголов — татар) составляли особое монгольское, а не тунгусское племя, жившее в районе Амура и его южных притоков. Сам Бичурин в сущности подтверждает это: «Хотя в Истории не означено место, из которого Черноречные тунгусы тронулись в Монголию: но это видно из соображения местностей и обстоятельств. Черноречные тунгусы занимали правую сторону Амура в верховьях сей реки; на юге они граничили с Фуюй; на западе были в соседстве с ойхорами [хойху]. Они еще назывались Мынву-Шивэй»[23]. О племени Шивэй нам теперь известно, что они были монголами и что именно к ним относится наименование татар орхонских надписей. О близости шивэйцев к киданям, которые также были монголами, говорит и Бичурин, называя тех и других монголами. Вот его собственные слова: «Киданьцы не одной отрасли с Кумохи (см. выше. — *Н.К.*), но от одного корня или племени»[24]. К этому Бичурин делает примечание: «Т.е. Киданьский Дом происходит от первобытных монголов»[25]. И еще: «Шивэй одного племени с киданью»[26]. Здесь Бичурин также делает примечание: «Т.е. владетельный Дом Шивэй происходит от племени монголов»[27].

Называя киданей первобытными монголами, Бичурин как их, так, следовательно, и их предшественников, более ранние монгольские племена, противополагал определенно позднейшим монголам чингисовских времен, от которых идут и современные монголы, в первую очередь халхасцы. Таким образом, нельзя говорить, что Бичурин смешивал оба понятия — ранних (у него «первобытных») монголов и позднейших (у него «Дома Монгол»), в чем упрекали Бичурина его современники и позднейшие исследователи, обвинявшие его в увлечении теорией монголизма.

Действительно, на первый взгляд его утверждение, что хунну, дулгасцы (как называл Бичурин народ тукюе) и ойхоры (как называл Бичурин хойху или уйгуров) — все были монголы, идет вразрез с установленными уже в его время и позже окончательно подтвержденными фактами о принадлежности тукюесцев и уйгуров к тюркской народности и языку. Сам Бичурин отмечал в своем труде: «Ориенталисты Западной Европы пренебрегли уверением китайской истории, а обратили внимание на созвучность тугю с тюрки и приняли в основании, что монголы, известные под народным названием дулга, были тюрки; а как предки дулгаского Дома происходили из Дома хуннов, то и хунны были народ тюркского же племени. Сие-то смешение монголов с тюрками повело ученых Западной Европы к превратным понятиям о народах монгольского племени, обитавших в Средней Азии в древние времена»[28].

Следовательно, Бичурин, вопреки этому мнению востоковедов Западной Европы, в своих построениях относительно связи между монголами и тюрками целиком исходил из свидетельства китайской истории, а китайская история уверяет, как понимал ее Бичурин, что имя «Ди» было общее название разным поколениям монгольского

[22] Там же. С. 376.
[23] Там же. С. 380.
[24] Там же. Т. II. С. 74.
[25] Там же. С. 74, примеч. 1. Разрядка моя. — *Н.К.*
[26] Там же. С. 76.
[27] Там же, примеч. 1.
[28] Там же. Т. I. С. 220.

происхождения, кочевавшим на севере Китая, в нынешней южной Монголии, почему китайцы еще называли их «Бэй-ди, северные Ди»[29].

Это наименование «бэй-ди» прилагается китайскими авторами в дальнейшем к хуннам и восточным ху (дун-ху). В настоящее время нам известно, что дун-ху, как и народы, вышедшие из среды их, — ухуань, сяньби, юйвынь, хи (кумохи), кидань, шивэй и пр. — все были монголами (точнее, ранними монголами). Следовательно, в этой части мнение Бичурина о монгольском происхождении бэй-ди и вышедших из этой этнической группы народов вполне подтверждается новейшими исследованиями.

Что касается монгольского происхождения хунну, то близость обоих народов — хунну и дун-ху — в отношении обычаев и языка и принадлежность тех и других к числу «ди» вполне оправдывало установку Бичурина о монгольском происхождении хунну, во всяком случае не противоречило китайским сообщениям об этом народе.

Но как же объяснить, что связанные с хунну позднейшие народы тукюе и уйгуры по языку оказались тюрками. Очевидно, как говорит Бичурин, разделение тюркского и монгольского языков тогда еще не было столь резким, как впоследствии, и хунну и дун-ху говорили на общем или близком для обоих народов языке. Когда же хунну захватили Западный край, где Бичурин указывает, по китайским данным, присутствие тюрков с раннего времени, этнический состав хунну изменился в сторону преобладания тюркских и прочих элементов. Возможно, началось и обособление языка. Еще более изменился этнический состав тукюесцев, родоначальник которых Ашина вышел с Алтая, где уже давно жили тюрки, почему и язык тукюесцев стал определенно тюркским, как и язык уйгуров, вышедших в лице Гаогюй из северо-западного района Китая.

В этом отношении необходимо в свете современных наших знаний внести соответствующую поправку в воззрение Бичурина, тем более что и у него в данном случае проскальзывают соответствующие оговорки, когда он употребляет термин «тюрко-монголы». Но для большей половины Центральной Азии, именно восточной, мнение его о монгольском происхождении смежных народов и племен остается в полной силе.

С предложенной поправкой можно признать правильной общую точку зрения Бичурина на давнишнее и широкое распространение монгольских и монголоязычных народов и племен в Центральной Азии и примыкающей полосе Северного Китая и на раннее выступление их на исторической сцене Восточной и Центральной Азии. Если даже некоторые из народов в позднейших разветвлениях, исходивших от ранних монголов, сказываются тюркоязычными и как бы выпадают из соответствующей линии монгольских народов, какими они должны быть, по классификации Бичурина, то, во всяком случае, на более ранней стадии развития их предки могли быть монголами, какими их принимал Бичурин.

Поэтому мы должны всегда помнить, что Бичурин лишь следовал китайской линии установления взаимосвязи между народами, обычно оправдывающей себя, когда, установив монгольское происхождение хунну, по их соплеменности с дун-ху, делал естественный вывод, что и тукюесцы и уйгуры, происходившие от хуннов, были также монголами, и называл их монгольскими именами.

В этом случае он мог ссылаться также на азиатских (мусульманских) историков, которые устанавливали близость и даже родство между тюрками и монголами. Об этом может свидетельствовать следующая выписка из труда Бичурина: «Персидский историк Хондемир, почитая Тюрка главою двух Домов — Татар и Монгол, господствовавших в Монголии, называл Монголию Тюркистаном (См. Историю Монголов, переведенную с персидского Г. Григорьевым, стран[ица] 2)[30]. Тюркский историк

[29] Там же. С. 11.

[30] История монголов от древнейших времен до Тамерлана. Пер. с перс. В.В. Григорьева. СПб., 1834. О В.В. Григорьеве подробнее см.: *Веселовский И.И.* Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. 1816–1881. С приложением портрета и факсимиле. Издание Императорского Русского археологического общества. СПб., 1887.

Абюльвази-кази-хан хотя производит монголов от Тюрка, но нынешние тюркские племена, т.е. говорящие татарским языком, почитает не одного племени с монголами. (См. Историю о татарах. Ч. II, гл. 2, стран[ца] 52.) Он называет Монголию Могульской державою, а под Тюркистаном разумеет оседлые владения в Средней Азии, как то: Коканд и пр[очие]». (См. Ч. III, гл. I, стран[ица] 421 и следующие)[31].

«Странно, — продолжает Бичурин, — что на монгольском языке нет слова тюрки; а персидский историк, производя монгольских владетелей от Тюрка и называя их владения Тюркистаном, самих монголов не называет тюрками и разделяет сей народ на татар и монголов, по имени двух близнецов, родившихся от Или-хана (потомка Тюрка в седьмом поколении. — *Н.К.*). По сему разделению азиятские историки восточных монголов называли татарами, а северных монголами» (См. Историю о татарах. Ч. II, гл. 2, стран[ица] 62)[32].

В другом месте Бичурин поясняет: «Хунну, по азиатским историкам Дом Могулл-хана, царствовал в западной половине Монголии... владения его простирались от Калгана к северу за Байкал, к западу до Тарбагайских гор. Дун-ху, по азиатским историкам Дом Татар-хана, господствовал в восточной Монголии; орда его находилась в средоточии сей страны (в Ка́рцинь); владения его простирались на запад до Калгана, на север до Хинганского хребта... Потомки обоих сих Домов взаимно возвышались и упадали, и сим образом в двух линиях попеременно господствовали в Монголии тринадцать столетий. В продолжение столь длинного периода из Дома Хуннов произошли Жужань, Дулга (Тукюэ), Ойхор (Хойху); из Дома Дун-ху произошли Ухуань, Сяньби, Кидань; Муки и Тоба считались отпрысками Дома Дун-ху. С падением Дома Кидань пресеклась первая монгольская династия Хунну, продолжавшаяся в родовых поколениях с 1864 года до Р.Х. (когда Шунь-вэй, сын последнего государя из дома Хя-Ся, удалился в Монголию и основал монгольскую династию Хунну. — *Н.К.*) до 1115 года по Р.Х. Место его, после краткого промежутка (31 года) заступил Дом Монгай, доныне продолжающийся в поколениях монгольских князей»[33].

Таким образом, Бичурин использует свидетельство мусульманских историков для подтверждения единоплеменности домов Хунну и Дун-ху и устанавливает совпадение этого свидетельства с сообщениями китайских историков.

Из этих историков Сыма Цянь в 110-й главе «Шицзи» говорит, что еще до времени государей Тхан (Яо) и Юй (Щунь) — оба они царствовали до 24–23-го столетия до н.э. — находились поколения Шань-жун, Хяньюнь и Хуньюй[34]. Последние два поколения впоследствии стали называться «хунну», как видно из свидетельства китайского комментатора[35], тогда как первое поколение, Шань-Жун, или Горных Жуков, было ближайшим соседом Дун-ху и многими китайскими комментаторами отожествляется с теми же Дун-ху[36].

Следовательно, уже в столь раннее время обнаруживается близкое соседство и соплеменность[37] (монгольская) Хунну и Дун-ху как основной факт, в дальнейшем подтвержденный многими примерами из китайской истории.

---

[31] *Бичурин Н.Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах. Т. 1. С. 227.

[32] Там же.

[33] Там же. С. 32–33.

[34] *Кюнер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока, М., 1961. С. 307.

[35] *Бичурин Н.Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах. Т. I. С. 39.

[36] Там же. С. 43, примеч. 9.

[37] Интересно употребление Н.В. Кюнером здесь и на с. 270 термина «соплеменность» в начале 50-х годов. Примерно через четверть века его впервые в советской этнографической науке совершенно самостоятельно стал употреблять Н.Н. Чебоксаров для обозначения группы племен как своего рода этноса, одного из типов этнических общностей первобытной эпохи. См.: *Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы. Расы. Культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1935. С. 71.

Все приведенные данные и результаты новейших исследований убеждают нас в правильности взглядов Бичурина относительно монгольского происхождения многих народов, которых его современники и позднейшие исследователи не признавали за монголов. И только в наше время, при значительном содействии со стороны передовой китайской науки их монголизм был вновь подтвержден, а с Бичурина снято тяготевшее на нем столь долгое время обвинение в ошибочности и преувеличенности его воззрений по данному вопросу.

Так как во всех этих случаях Бичурин опирался на китайские исторические сообщения, то отсюда следует единственно возможное заключение.

Китайские историки уже в ранний период истории отношений Китая с другими народами правильно изображали генетическую связь между различными народами, вступавшими последовательно в сношения с Китаем. Поэтому достаточно бывает определить с помощью современных данных, которыми еще не располагали ранние китайские историки, племенную (этническую) или лингвистическую принадлежность одного какого-нибудь народа из числа упоминаемых в китайской истории, чтобы подойти ближе к решению вопроса о происхождении или этнической и лингвистической принадлежности всех прочих народов, с которыми данный народ был связан, по свидетельству китайских историков.

Так и поступал Н.Я. Бичурин, неизменно следовавший этому правилу в своих высказываниях о происхождении различных народов. Правильность основного положения позволила Бичурину разработать широкую и продуманную классификацию народов Центральном Азии по трем этническим группам. Эта классификация, ранее нередко подвергавшаяся сомнению, ныне почти полностью, за отдельными исключениями, получает признание, а остающиеся еще исключения постепенно находят объяснения и убедительные доводы в пользу устойчивости и правильности классификации в целом.

«Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии с древних времен» — один из важнейших вкладов, внесенных Н.Я. Бичуриным (о. Иакинфом) в изучение истории Центральной Азии.

Данный труд по-прежнему остается основой нашего изучения истории Центральной Азии, поскольку она разрабатывается с помощью переводов из богатейшей китайской исторической литературы.

Summary

N.V. Küner

N.Ya. Bichurin and the studies of the Central Asian history (based on the materials of his "Collection of information on the peoples who inhabited the Middle Asia in ancient times")

Introduction and publication by A.M. Reshetov

In his article N.V. Küner shows that the work by Bichurin on the peoples of the Central Asia in ancient times is based on the Chinese documents which are a precious source for the studies of the origin of the Central Asian peoples and their ethno-genetic relations. The material on the Mongols, who appear under various names in the Chinese sources, allowed Bichurin to subdivide their history into two periods. The early period is the time when the Turko-Mongolian unity was hidden under a common ethnonym (thus ethno-genetically related Hunnu, Tukye and Uighurs became Turks). The later period is the Mongolian period proper.

И.В. Кульганек

Конференция «215 лет изучения монгольского фонда Азиатского музея — СПбФ ИВ РАН: от первого списка до трехтомного каталога»

(Санкт-Петербург, 6 июня 2005 г.)

6 июня 2005 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН прошла организованная сектором тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН однодневная конференция на тему: «215 лет изучения монгольского фонда Азиатского музея — СПбФ ИВ РАН: от первого списка до трехтомного каталога». Председатель Оргкомитета — зав. сектором С.Г. Кляшторный; секретарь — с.н.с. И.В. Кульганек.

Основную тематику конференции составили проблемы каталогизации и изучения памятников монгольской письменности и культурного наследия монгольских народов. В программу были также включены доклады, посвященные вопросам, преподавания востоковедных дисциплин, а также касающиеся истории малых групп населения Северо-Западной Монголии и особенностей кочевого менталитета монголов.

Открывший утреннее заседание председатель Оргкомитета С.Г. Кляшторный в своем вступительном слове отметил большие заслуги в развитии российского монголоведения Алексея Георгиевича Сазыкина, безвременно ушедшего из жизни 30 марта 2005 г. За свою более чем тридцатипятилетнюю работу в стенах Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (ЛО ИВ АН СССР) он выпустил 10 книг по монголоведению, опубликовал более 100 научных статей. В круг научных интересов А.Г. Сазыкина входили вопросы каталогизации, периодизации, издания письменных памятников монгольской литературы. Им была проведена инвентаризация и каталогизация монгольского фонда СПбФ ИВ РАН и издан трехтомный «Каталог монгольских рукописей и ксилографов», находящихся в одном из крупнейших хранилищ мира. Он также провел каталогизацию монгольских рукописей и ксилографов Тувинского республиканского краеведческого музея им. «60 богатырей» г. Кызыла и Музея истории религии Санкт-Петербурга. После его смерти в Киото вышел еще один большой труд А.Г. Сазыкина, связанный с каталогизацией, — «Каталог бурятских ксилографированных и литографированных изданий из коллекций Санкт-Петербурга». Из текстологических работ наиболее значительными являются: История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина. М., 1990. 253 с. (Памятники письменности Востока XC, Bibliotheca Buddhica XXXVII); Раднабхадра. Лунный свет. История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи. Пер. с ойратского Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина. Транслитерация текста, предисл., коммент., указатели и примеч. А.Г. Сазыкина. СПб., 1999. 176 с. (Памятники культуры Востока. Санкт-Петербургская научная серия. Т. VII); Пятый (анонимный) монгольский перевод «Алмазной сутры» // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. T. 52, № 2. Budapest, 1999. С. 129–222; Агван Доржиев. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света. (Автобиография). Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского А.Д. Цендиной. Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указатели А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. — Памятники письменности Востока CXXXIII. М., 2003. 160 с.; Видения буддийского ада. Предисл.,

© И.В. Кульганек, 2006

пер., транслитерация, примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина. СПб., 2004. 256 с. + 24 иллюстрации.

На этом заседании прозвучали главным образом доклады коллег и учеников А.Г. Сазыкина. В докладе Н.С. Яхонтовой, с.н.с. сектора тюркологии и монголистики, «Вклад А.Г. Сазыкина в изучение монгольского фонда СПбФ ИВ РАН» была проанализирована деятельность ученого в период работы над созданием Каталога монгольских рукописей и ксилографов.

Доцент кафедры монгольской филологии СПбГУ З.К. Касьяненко в своем выступлении о полиглоте, имеющемся в монгольском фонде библиотеки Восточного факультета СПбГУ, отметила неразрывное единство рукописного наследия, находящегося в СПбГУ и СПбФ ИВ РАН, единство целей и задач, стоящих перед специалистами «обоих берегов».

В.Л. Успенский, с.н.с. сектора восточных рукописей и документов, в сообщении «Монгольские рукописи в тибетском фонде СПбФ ИВ РАН» обратил внимание на то, что основную массу книг на монгольском языке, хранящихся в рукописном фонде СПбФ ИВ РАН, составляют буддийские книги, а для монголов языком буддизма был тибетский, почему значительное количество тибетских книг в собрании СПбФ ИВ РАН — монгольского происхождения. Нередко они являются двуязычными тибетско-монгольскими рукописями и ксилографами. Хорошо представлены в фонде как пекинские, так и бурятские издания тибетско-монгольских словарей. Имеется также немалое количество двуязычных буддийских текстов. Во время проверки тибетского фонда в 2004 г., было обнаружено немало целых и неполных книг на монгольском языке, главным образом бурятских ксилографов.

Доклад с.н.с. сектора Дальнего Востока Т.А. Пан «Монгольские книги в маньчжурском фонде СПбФ ИВ РАН» содержал обзор 33 текстов (7 рукописей и 26 ксилографов), имеющих параллельный маньчжуро-монгольский или маньчжуро-монгольско-китайский текст. Большинство из них являются словарями и учебниками для монголов по изучению маньчжурского языка. Среди ксилографов есть параллельные издания буддийских сутр и переводы китайских дидактических сочинений. Наибольший интерес представляют два императорских диплома, удостаивающих офицеров монгольского знамени восьмизнаменных маньчжурских войск наследными титулами. Подобные тексты издавались Палатой внешних сношений, которая в период правления династии Цин (1644–1911) вела переписку с монгольскими знаменными офицерами на маньчжурском и монгольском языках.

И.В. Кульганек, с.н.с. сектора тюркологии и монголистики, в докладе «Монгольский фольклор в рукописном фонде СПбФ ИВ РАН» дала характеристику монгольских фольклорных материалов фонда, где насчитывается почти 200 ед. хр., содержащих рукописи по различным фольклорным жанрам: эпосу, сказкам, панегирической поэзии, песням, афористической поэзии, а также народной прозаической литературе, приписываемой Чингис-хану. Фольклорные памятники, нередко представленные в фонде своими вариантами, очень перспективны для общефилологических и текстологических исследований, так как дают возможность изучать особенности их бытования и распространения.

Бывшая аспирантка Алексея Георгиевича Сазыкина, а ныне канд. филол. наук, с.н.с. сектора Монголии и Кореи ИВ РАН К.В. Орлова сделала сообщение о монгольских рукописях и ксилографах, находящихся на территории Калмыкии. Отметив объективные политические причины сохранения там незначительного количества рукописного материала, она заметила, что уцелевшие художественные исторические памятники позволяют судить о репертуаре и содержании ойратских рукописей. Ойратские рукописи и ксилографы сосредоточены в Калмыкии в научном архиве и научной библиотеке Калмыцкого института гуманитарных исследований (КИГИ), РАН, Национальном

архиве Республики Калмыкии (НА РК), Калмыцком республиканском краеведческом музее им. Н.Н. Пальмова (КРКМ). Общее число их составляет 144 ед. хр.

Аспирантка СПбФ ИВ РАН К.А. Эдлеева (рук. — И.В. Кульганек) дебютировала на конференции с сообщением «Проблемы бытования и собирания монгольских *магталов* в трудах Х. Сампилдэндэва, М. Гадаамбы, Ц. Цэрэнсоднома». Она отметила большую роль этого фольклорного жанра в культуре монгольских народов, остановилась на характеристике изданных в Монголии сборников *магталов* и разнообразных формах функционирования хвалебной поэзии.

На вечернем заседании прозвучали доклады, темы которых базировались на рукописном наследии или имели отношение к культурному фону монгольских народов. В совместном докладе зав. кафедрой монгольской филологии СПбГУ П.Л. Грховского и доцента кафедры истории стран Дальнего Востока Е.Н. Афониной «Практика преподавания тибетского языка на Восточном факультете СПбГУ» затрагивались общетеоретические проблемы преподавания, был представлен разбор учебного материала, необходимого для усвоения различных аспектов тибетского языка, уделено внимание характеристике учебников, которые используются в учебном процессе. Кроме того были приведены данные о конкретном ходе обучения, программе, планировании занятий, темах, формах усвоения материала. Бывший аспирант СПбФ ИВ РАН (рук. — С.Г. Кляшторный), а ныне канд. ист. наук н.с. ИЛИ РАН П.О. Рыкин выступил с сообщением «Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270): опыт интерпретации». Доклад получил большой резонанс у слушателей и был рекомендован к печати. П.О. Рыкин проследил традицию, существовавшую по отношению к пленным и врагам в монгольском военно-политическом обществе. Доцент кафедры монгольской филологии М.П. Петрова в докладе «Отражение кочевого менталитета в современной монгольской литературе» проанализировала преломление в поэзии конца XX — начала XXI в. категорий *время*, *пространство*, особенности которых заключаются, по ее мнению, в их нелинейности, движении «от настоящего к настоящему», в возможности сравнении «со сном». Неотъемлемой частью не только кочевого быта, но и образной системы современной монгольской прозы и поэзии является юрта, о чем свидетельствуют многочисленные поэтические примеры, приведенные автором доклада.

Интерес вызвал также доклад бывшего аспиранта, а ныне стажера СПбФ ИВ РАН (рук. — С.Г. Кляшторный) из Элисты Б.С. Задваева «О „турецком народце хотонах", в исследованиях Б.Я. Владимирцова». Докладчик показал этнографические, языковые диалектные особенности этой малочисленной группы населения, проживавшей в начале XX в. на Северо-Западе Монголии, к настоящему времени постепенно ассимилировавшейся, однако сохранившей яркие воспоминания о времени своей этнической самобытности.

Все доклады, прозвучавшие на конференции, активно обсуждались аудиторией. Среди присутствовавших были не только сотрудники СПбФ ИВ РАН и преподаватели Восточного факультета СПбГУ, но и бывшие сокурсники А.Г. Сазыкина, его соавторы, а также внучатая племянница видного монголоведа К.Ф. Голстунского М.Л. Ткаченко.

При подведении итогов была дана высокая оценка научного наследия А.Г. Сазыкина и подчеркнута большая научная значимость деятельности этого видного российского ученого-монголоведа.

Т.А. Пан

2-я Северо-Американская международная конференция по маньчжуроведению

(Гарвардский ун-т, США, 27–29 мая 2005 г.)

Среди востоковедов всего мира постепенно утверждается мнение о том, что маньчжуроведение является самостоятельной, междисциплинарной наукой и уже давно перестало быть придатком китаеведения, как это считалось в XIX — I половине XX в. Подтверждением этому являются периодически организуемые в разных странах мира международные конференции по маньчжуроведению. В настоящий момент особый интерес к этой области востоковедных знаний проявляется в США, где в 2003 г. в Портланде была проведена первая Северо-Американская международная конференция по маньчжуроведению, которую организовал проф. Стефан Вэдлей. Вторая — под руководством проф. Марка Эллиота, состоялась в Гарварде в 2005 г. В работе этой конференции приняли участие маньчжуроведы из различных университетов США, Германии, Италии, Японии, Китая и России, которые обменялись опытом преподавания и научной работы, а также информацией о текущих исследованиях, проводимых отдельными учеными. Представленные доклады отразили весь спектр основных направлений маньчжуроведения.

На заседании под названием «Маньчжуроведение: общие исследования» (председатель — Т.А. Пан) были прочитаны доклады: «Маньчжуроведение и изучение Центральной Азии» (Н. ди Козмо, Принстон), «Маньчжуроведение в Японии периода Эдо» (Като Наото, ун-т Нихон), «Краткая история изучения и преподавания маньчжурского языка в США» (С. Вэдлей, Портланд), наглядно продемонстрировавшие то внимание, какое уделяется сейчас в США маньчжурским источникам и, соответственно, преподаванию языка. В своем докладе «Неожиданные открытия: о чем может рассказать маньчжурская версия китайского текста» Дж. Стари (Венеция) на примере различных маньчжурских документов показал, каким образом маньчжурский оригинал текста был использован в создании его различных китайских версий. Во время свободной дискуссии Т.А. Пан сделала краткий обзор современного состояния маньчжуроведения в России и ознакомила аудиторию с курсом лекций «Введение в маньчжуроведение», который она читает на Восточном факультете СПбГУ.

На заседании, посвященном маньчжурским историческим документам (председатель — Н. ди Козмо), были представлены исследования по отдельным текстам. Японский профессор Ё. Хосоя (ун-т Тохоку Гакуин) познакомил с документом Шан Кэси, хранящемся в Гарвард-Яньцзинской библиотеке; Хуа Ли (Осакский ун-т экономики и права) проанализировала донесения из Тарбагатая о пограничной администрации в период правления Цзяцин; Т.А. Пан (СПбФ ИВ РАН) рассказала о возможных решениях проблемы датировки и авторства первого маньчжурского ксилографа — «Обращение Нурхаци к династии Мин»; М. Моска (Гарвард) сделал обзор предисловий Цяньлуна к хрестоматиям по маньчжурскому языку, таким образом раскрыв отношение императора к важности этого языка.

© Т.А. Пан, 2006

На заседании «Маньчжурская литература» (председатель — Дж. Стари) Е. Цзю (Калифорнийский ун-т, Лос-Анджелес) выступила с докладом о жанре *цзыдишу*, развившемся в XIX в. под влиянием рассказов Пу Сунлина, а Хун Тей То (Гарвард) — о маньчжурском ученом-литераторе Мин Юпу.

Заседание под председательством М. Эллиота было посвящено проблемам маньчжурской истории. Л. Ким (Гарвард) на материале маньчжурских документов 1700–1701 гг. показала роль и судьбу сибинских женщин в формировании маньчжурской знаменной системы. Дин Ичжуан (Академия общественных наук КНР) представила результаты полевой работы в маньчжурском гарнизонном городе Цинчжоу, провинции Шаньдун и анализ самосознания маньчжуров этого поселения с конца XVIII в. до настоящего времени. Доклад Э. Роски (Питтсбургский ун-т) был посвящен маньчжурским походам на Корею в 1627 и 1636 гг. и противоречивости информации корейских и маньчжурских материалов. Лю Сяомэн (Академия общественных наук КНР) проанализировал этническую ситуацию в маньчжурских гарнизонных городах. Используя китайские гравюры, он на примере Пекина показал, как и в каком качестве китайцы постепенно заселяли запретный город. П. Пердю (Массачусетский технологический институт) в докладе «Маньчжурский фактор» представил свою новую книгу о пограничном вопросе в период династии Цин.

На заседании, где обсуждались вопросы маньчжурской лингвистики (председатель — С. Вэдлей), К. Нэер (Боннский ун-т) предложил критический обзор работ по гармонии гласных в маньчжурском языке; Дж. Норман (Вашингтонский ун-т) сделал доклад «Наблюдения по маньчжурскому произношению» о том, как мог звучать маньчжурский язык в XVII–XVIII вв.; в совместном докладе М. Ваерса и К. Нэера был поднят вопрос о проблемах грамматического описания маньчжурского языка и о недостаточном его освещении в лингвистической науке, несмотря на недавно появившиеся в России несовершенные грамматики Л.М. Гореловой и А.В. Аврорина; Дж. Боссон (Калифорнийский ун-т, Беркли) объяснил этимологию слова *gacuha* «кость», относящегося к игре в кости. В совместном докладе Д. Керен и К. Нэера был представлен проект по реконструкции чжурчжэньского языка на материалах китайских словарей *Цзиньго юйцзе* и *Да Цзиньго чжи*.

Последнее заседание было полностью посвящено маньчжурским коллекциям (председатель — П. Пердю), которые хранятся в Первом историческом архиве Китая (У Юаньфэн), в Академии Синика, Тайвань (Т. Наками, Токийский ун-т зарубежных исследований) и в Гарвард-Яньцзинской библиотеке (М. Эллиот, Гарвард). Представленные доклады имели общее построение: сначала приводились сведения о формировании коллекций, затем демонстрировались наиболее интересные и важные тексты, касающиеся истории завоевания Синьцзяна (У Юаньфэн) или администрации маньчжурских знамен (М. Эллиот).

Некоторые доклады, в частности К. Наото, Лю Сяомэна, У Юаньфэна и М. Эллиота, были проиллюстрированы цифровыми изображениями различных маньчжурских документов.

Все доклады в той или иной мере были основаны на анализе письменных маньчжурских источников с историографической, текстологической или филологической точек зрения, что еще раз подтвердило значение этих материалов для различных направлений востоковедения. Особенно подчеркивалась необходимость привлечения бóльшего внимания китаистов, монголоведов и кореeведов, а также специалистов по Центральной Азии к изучению текстов на маньчжурском языке, в частности, касающихся истории пограничных территорий и их администрирования. Поэтому был поднят вопрос о регулярности подобных встреч маньчжуроведов из различных стран, чтобы общими усилиями привлекать внимание к этой науке. Печатным органом американских маньчжуроведов с 1996 г. является журнал «Saksaha», издающий статьи

и рецензии специалистов со всего мира. Избранные доклады, представленные на конференции, планируется опубликовать отдельным сборником, некоторые будут напечатаны в следующем, девятом номере этого журнала.

2-я Северо-Американская международная конференция по маньчжуроведению показала, что центр науки постепенно перемещается из таких традиционно занимавшихся маньчжуроведением в XIX–XX вв. стран, как Россия, Франции, Германия, в университеты США. Подтверждением этому является участие в конференции трех аспирантов Гарвардского университета, сделавших интересные научные сообщения по маньчжурским источникам. Фактически уже подготовлено поколение молодых американских ученых, которые смогут самостоятельно исследовать маньчжурские исторические и официальные тексты. В плане глобализации науки, постоянных активных контактов и обмена литературой между учеными разных стран появление новых национальных школ следует только приветствовать. Однако, с другой стороны, печально наблюдать то, что традиционные европейские школы практически исчезли и представлены лишь отдельными учеными в разных странах.

И.Ф. Попова, Таката Токио

Семинар «Дуньхуановедение на берегах Невы»

(Санкт-Петербург, 4–6 июля 2005 г.)

С 4 по 6 июля 2005 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН прошел семинар «Дуньхуановедение на берегах Невы», который был организован как ежегодное расширенное заседание Международного координационного совета по дуньхуанским исследованиям (敦煌學國際聯絡委員會, International Dunhuang Liaison Committee for Dunhuang Studies). Совет был учрежден на специально созванной конференции в Университете Киото 8 марта 2003 г. тремя научными организациями — Обществом дуньхуанских и турфанских исследований Китая, а также Обществами дуньхуанских исследований Японии и Тайваня для всемерного содействия изучению Дуньхуана, развитию научных контактов между дуньхуановедами всех стран, проведения международных конференций и семинаров. За последние годы мировое дуньхуановедение достигло выдающихся результатов, накопило множество научных и практических проблем, которые могут быть решены совместными усилиями ученых из разных стран. В совет были избраны ведущие дуньхуановеды Китая, Тайваня и Японии, а также были приглашены ученые из западных стран, где изучение Дуньхуана и Турфана достигло больших успехов, — Франции, России, Великобритании, Германии и США. Международный координационный совет по дуньхуанским исследованиям публикует «Вестник» («Newsletter of International Liaison Committee for Dunhuang Studies»), выходящий два раза в год и содержащий информацию о последних публикациях и мероприятиях по дуньхуановедению.

Семинар оказался последним научным событием, в котором принял участие Л.Н. Меньшиков.

Л.Н. Меньшиков, которого очень тепло приветствовали коллеги, кратко изложил историю российского дуньхуановедения. Он рассказал о каталогизации фонда и работе дуньхуанской группы СПбФ ИВ РАН, а также об основных трудах, изданных российскими учеными в области дуньхуановедения.

Профессор Хао Чунь-вэнь (Шанхайский педагогический ун-т) ознакомил присутствующих с состоянием дуньхуноведения в КНР в настоящее время. Эта дисциплина со столетней историей является совсем молодой для китайской науки. Основными центрами изучения дуньхуанского наследия в Китае традиционно остаются Дуньхуанская академия в Дуньхуане, Пекинский, Ланьчжоуский, Шанхайский педагогический и Нанкинский педагогические университеты. Количество исследователей Дуньхуана в КНР составляет сейчас несколько сотен человек. Все они занимаются самыми разными проблемами, ежегодно публикуя десятки книг и множество статей. В докладе были представлены последние монографии Жун Синь-цзяна, Чжэн Бин-линя, Лю Цзин-бао и Чэнь Го-цаня.

Профессор Чай Цзянь-хун (ученый секретарь Общества дуньхуанских и турфанских исследований, КНР) посвятил свой доклад контактам китайских ученых с дуньхуано-

© И.Ф. Попова, 2006
© Таката Токио, 2006

ведами ЛО (СПбФ) ИВ РАН. В России к исследованию рукописей из Дуньхуана приступили позже, чем в других странах, имеющих аналогичные коллекции. Основатели мирового дуньхуановедения Ван Го-вэй и Ло Чжэнь-юй прибыли в Японию в 1911 г. и долгие годы посвятили исследованию материалов, хранящихся в Киото. П. Пелльо тесно сотрудничал с китайскими исследователями. В 1920-х годах началось активное знакомство китайских ученых с дуньхуанскими коллекциями Франции и Англии. Хотя в Китае были известны многие публикации об экспедициях С.Ф. Ольденбурга, первые контакты с советскими дуньхуановедами были установлены только в 1950-х годах. Выдающийся китайский литературовед, исследователь простонародной литературы периодов Лючао и Тан, Чжэн Чжэнь-до в 1957 г. посетил Ленинград, где познакомился с коллекцией ЛО ИВАН, в которой обнаружил несколько, нигде в мире более не представленных уникальных памятников, что произвело на него сильное впечатление. Занимавший в ту пору должность заместителя министра культуры КНР Чжэн Чжэнь-до стал одним из инициаторов совместной советско-китайской программы изучения дуньхуанской коллекции, хранящейся в Ленинграде. К обсуждению этой программы вернулись только в середине 1980-х годов, когда между РАН и АОН КНР было подписано соглашение об издании факсимиле дуньхуанских памятников из СПбФ ИВ РАН. Опубликованные в результате 17 томов «Дуньхуанских документов из собраний России» (俄藏敦煌文獻) стали существенным вкладом в мировую науку. В настоящее время почти все китайские ученые, серьезно занимающиеся исследованием дуньхуанских памятников, осознают значение санкт-петербургской коллекции и ценят усилия российских ученых по ее сохранению и изучению.

Проф. Чжэн А-цай (Ун-т Наньхуа, Тайвань) начал свой обзор истории тайваньского дуньхуановедения с рассказа о визите Пань Чжун-гуя в Ленинград в 1973 г. Впечатления об этой поездке, в том числе о встрече с Л.Н. Меньшиковым, были описаны в книге «Записки о десяти днях в Ленинграде». Впоследствии Пань Чжун-гуй, известный языковед и текстолог, специалист главным образом по классической китайской литературе, неоднократно привлекал внимание своих учеников к памятникам, хранящимся в России. В результате тайваньские ученые Ван Сань-цин в работе «Сопоставительное исследование древних *лэйшу* из Дуньхуана», Чжэн А-цай в «Исследовании лексики девяти сутр из новых изданий дуньхуанских свитков», Чжу Фэн-юй в «Исследовании поэзии Ван Фань-чжи» обратились к материалам из российской дуньхуанской коллекции. Докладчик особо отметил работу Чжу Фэн-юй, которая идентифицировала фрагменты Ф 256 из СПбФ ИВ РАН и S 4277 из Британской библиотеки как части единого стихотворного произведения Ван Фань-чжи. В завершение Чжэн А-цай указал, что одной из самых насущных задач современного дуньхуановедения является необходимость создания единого сводного каталога дуньхуанских рукописей на основе всех существующих в мире собраний. Такая работа вполне по силам мировому сообществу дуньхуановедов, поскольку в настоящее время усилиями многих поколений уже созданы каталоги большей части всего дуньхуанского наследия.

Большой интерес присутствующих вызвало сообщение Таката Токио (Ун-т Киото) «Японские дуньхуановеды в России», посвященное почти столетней истории контактов между Россией и Японией в изучении Дуньхуана и Центральной Азии. Первым японским исследователем, который отправился в Европу с целью изучения дуньхуанских документов, был Кано Наоки (1868–1947). Во время своего краткого визита в Санкт-Петербург в 1912 г. он получил возможность ознакомиться с материалами китайской части фонда П.К. Козлова. До этого с фондом работали только А.И. Иванов и П. Пелльо. Тесно был связан с российскими учеными Ханэда Тору (1882–1956) — первый японский исследователь древних письменностей Синьцзяна. Обнаружив в 1909 г. среди копий дуньхуанских документов, полученных японскими учеными

от Ло Чжэнь-юя, фрагмент манихейского содержания, он принял решение посвятить себя изучению религий и языков народов древней и средневековой Центральной Азии. В 1914 г. он отправился в Петроград, для того чтобы изучать древнеуйгурский язык у В.В. Радлова. Пройденная в течение двух лет школа российского уйгуроведения позволила Ханэда Тору впоследствии подробнейшим образом изучить рукописи буддийского содержания на уйгурском языке из коллекций А. Стейна в Лондоне и П. Пелльо в Париже. Ябуки Кэйки, прибывший в Россию в 1916 г., оказался первым иностранным ученым, увидевшим российскую дуньхуанскую коллекцию, но потом он в основном работал с материалами, хранящимися в Британском музее. Летом 1928 г. В.М. Алексеев передал Кано Наоки фотографию фрагмента китайской рукописи из Дуньхуана с предложением исследовать ее и написать статью для «Известий АН СССР». Спустя две недели Кано передал ученику В.М. Алексеева Ю.К. Щуцкому для перевода рукопись своего исследования, написанную по-китайски в форме старокитайских трактатов. Статья Н. Кано «О фрагменте старой рукописи „Литературного“ изборника» 文選, хранящегося в Азиатском музее Академии наук» увидела свет в 1930 г. (ИАН. ОГН. VII сер. 1930. С. 135–144) и оказалась самой первой научной работой, написанной на основе материалов российской дуньхуанской коллекции. Бурные исторические события XX в. надолго прервали связи российских и японских дуньхуановедов. Восстановились они после визита Ёсикава Кодзиро (1904–1980), который во время проходившего в Москве Международного конгресса востоковедов вместе с французским китаеведом П. Демьевилем приехал в Ленинград для знакомства с дуньхуанской коллекцией. После этого в Ленинградском отделении Института востоковедения побывали в 1964 г. Огава Тамаки, а в 1964 и 1970 гг. Фудзиэда Акира (1911–1998).

Чэнь Го-цань (Уханьский ун-т) посвятил свой доклад «Турфанские рукописи из Дуньхуана» проблеме локализации происхождения древних рукописей. В результате многолетних исследований автор пришел к выводу о том, что многие рукописи, местом происхождения которых считается Дуньхуан, на самом деле происходят из достаточно отдаленных от него районов нынешнего Синьцзяна. В период активного археологического освоения Восточного Туркестана в начале XX в. очень часто однотипные китайские рукописные материалы «по умолчанию» считались дуньхуанскими. Хотя между рукописями, переписанными в Турфане и Дуньхуане существует множество археографических различий. В хранящейся в Санкт-Петербурге дуньхуанской коллекции содержится довольно много именно турфанских документов. Вопрос об отделении турфанских рукописей от общей массы дуньхуанских материалов — одна из перспективных задач современного дуньхуановедения.

Помимо научных участники семинара обсудили некоторые организационные вопросы, в частности, о проведении ряда конференций по проблемам дуньхуановедения, о координации усилий в создании электронных архивов и библиотек, о привлечении в дуньхуановедение молодых исследователей.

«Уцухо-моногатари» («Повесть о дупле»). Введение, перевод и примечания В.И. Сисаури. СПб.–М., Петербургское востоковедение — Наталис, 2004.

В последнее время в нашей японистике уже стало правилом, что выход в свет новых публикаций, будь то исследования, переводы или популярные издания для широкого читателя, остается не замеченным критиками и рецензентами. Даже самые интересные и значительные работы оказываются большей частью в зоне полного умолчания, в безвоздушном пространстве равнодушия и отсутствия какой-либо публичной реакции со стороны коллег. Конечно, специалисты читают работы друг друга и обмениваются мнениями, но это происходит в основном на уровне личных знакомств — устойчивой научной среды фактически не существует, исследователи разобщены и, по-видимому, лишены потребности (впрочем, как и возможности) высказать свое мнение по поводу появления новых публикаций.

В этом ряду совершенно незамеченным прошло издание перевода средневековой «Повести о дупле», написанной неизвестным автором в эпоху Хэйан (VIII–XII вв.), между тем как публикация этого двухтомного издания, на мой взгляд, бесспорно является незаурядным событием в японоведении. Созданная во второй половине X в. повесть из жизни придворной аристократии не так часто может держать в напряжении современного читателя, с увлечением следящего за нешуточными страстями, бушующими вокруг выбора будущего наследника. Подобные литературные произведения чаще представляют профессиональный интерес для узкой аудитории специалистов и редких любителей книги. В случае с «Повестью о дупле» это не так. И дело здесь не только в поворотах сюжета повести, сочетающей в себе разнородные элементы волшебной сказки, буддийской житийной литературы и куртуазного романа, но и в великолепном слоге, которым выполнен русский перевод В. Сисаури, выпускника Восточного факультета Ленинградского университета, ныне проживающего в Париже. Легкий увлекательный стиль прозы, умело сочетающий тонкую архаическую стилизацию с изяществом живой разговорной речи, создает обманчивое впечатление о прозрачности и простоте языка оригинала — на самом деле этот памятник, до сегодняшнего дня никогда полностью не переводившийся на другие языки, чрезвычайно сложен, не в последнюю очередь и из-за «испорченности» текста, дошедшего до нас в поздних редакциях XVI–XVII вв. Отметим, что переводчик честно указывает в примечаниях все трудные и неясные места, предлагая свою интерпретацию того или иного фрагмента. Именно трудность для перевода объясняет, почему этот памятник так долго оставался вне поля зрения японоведов, не решавшихся взяться за столь трудоемкий и объемный проект (русский перевод насчитывает свыше тысячи страниц!).

Но чем же еще знаменателен этот перевод? Чем он выделяется из числа многочисленных переводов с японского, в изобилии появившихся в последнее десятилетие?

Прежде всего, отменным качеством литературы самого оригинала. «Повесть о дупле» — выдающееся произведение японской литературы, сопоставимое по своему масштабу только с одним современным ему текстом классического романа — «Гэндзи моногатари». Благодаря сложности сюжета, многочисленности персонажей, большому количеству побочных линий, психологической прорисован-

ности характеров, внушительному объему (двадцать глав) это сочинение, по словам В. Сисаури, «с достаточным основанием... можно назвать романом». С одной стороны, переводчик и исследователь отмечает огромный разрыв, который отделяет «Повесть о дупле» от предшествующих ей произведений, с другой — сам факт ее существования объясняет появление романа о любовных похождениях принца Гэндзи. По-видимому, появление русского варианта «Повести о дупле» заставит литературоведов несколько пересмотреть историю японской литературы, уделив больше внимания генетической связи «Уцухо-моногатари» и «Гэндзи моногатари». В подробном и очень интересном введении, предваряющем перевод, В. Сисаури предлагает обратить внимание на то, что, в противоположность женскому миру «Повести о Гэндзи», в «Повести о дупле» изображен мужской мир, это замечание особенно важно в свете того, что хэйанскую литературу часто называют женской литературой. Вообще, текст обширного введения к переводу представляет самостоятельную ценность — в нем автор не ограничивается обязательными для этого жанра сведениями о самом источнике, но касается таких сугубо литературоведческих вопросов, как генезис романа, характеристика произведения, его основная тема, стиль и особенности. Среди прочего, на мой взгляд, во введении особый интерес заслуживают две темы: тема музыки и влияния индийской повествовательной традиции.

Перу В. Сисаури, имеющего и прекрасное музыкальное образование, принадлежит монография о музыке древнего Китая и Японии (*V. Sissaouri.* Cosmos, magie et politique. La musique ancienne de la Chine et du Japon. P., 1992), и, как мне кажется, именно интерес и любовь к музыке предопределили выбор этого произведения. Хотя повествование построено вокруг истории Киёвара Тосикагэ и трех поколений его семьи, главная тема книги — музыка, ее предназначение и магическая сила. Прекрасно владеющий материалом, В. Сисаури в небольшой главке введения, посвященой «музыке буддийского рая», не ограничивается рассмотрением буддийской концепции музыки, но и обращается к конфуцианскому пониманию музыки как эффективного средства умиротворения подданных. Вдобавок автор рассказывает о дальневосточных музыкальных инструментах и касается китайской музыкальной теории, подкрепляя свои слова выдержками из китайских сочинений. По словам автора, «правильное понимание роли музыки в романе и комплекса буддийских и конфуцианских идей, с ней связанного, помогает понять жанр „Повести о дупле“: это произведение философского характера, рассказывающее о подвиге бодхисаттвы, оно призвано утвердить ценность буддийского учения» [т. 1, с. 20]. Насколько я знаю, это первый в нашем японоведении очерк, в котором в сжатом виде раскрыты основные представления о роли и значении музыки в традиционной дальневосточной культуре. Единственная известная мне публикация на сходную тему — статья М.В. Есиповой «Музыкальный инструмент в традиционной культуре Японии» в сб. «Вещь в японской культуре» (М., 2003) посвящена более узкой проблематике музыкального инструментария.

Интерес представляют и соображения исследователя и переводчика об истоках «Уцухо-моногатари», при этом особо подчеркивается, что нельзя ограничиваться только влиянием буддийской и конфуцианской традиций. В. Сисаури выдвигает предположение о влиянии индийской повествовательной литературы, основанной на мифологии, и подкрепляет свою гипотезу конкретными примерами, указывая на типологическое сходство между мотивом отшельничества (уход в лес Накатада и его матери) в «Повести о дупле» и индийским эпосом «Махабхарата» и «Рамаяна».

К числу бесспорных достоинств книги относится высокое качество перевода, делающее текст интересным, увлекательным и не утратившим живости за столетия, прошедшие с момента его написания. Особенно удачна вторая часть книги, рассказывающая о жизни придворных аристократов. Первый том более насыщен поэтическими вкраплениями — в текст романа включено около тысячи стихотворений, и тут, к сожалению, надо признать, что поэтические переводы несколько уступают прозаическим. Не вполне уместным мне кажется неоднократное присутствие в поэтических строках глагола «мочить» («...но мочит того рукава, кто в одиночестве страждет» [с. 191] или «но вижу, что ветку одну не мочит ни дождь, ни роса» [с. 254]), который у современного российского читателя неминуемо вызывает вполн-

не определенные ассоциации. Несколько выпадающим из общего стиля представляется мне и глагольная форма «мучусь», тоже не раз встречающаяся в стихах («не хочешь ты знать, как я в одиночестве мучусь» [с. 134]). Конечно, вовсе не все поэтические переводы менее удачны, чем перевод прозы, есть превосходные образцы, как, например, стихотворение:

При утреннем блеске
На вершины дальние гор
Гляжу, красотой изумлен, —
Горных зубцев касаясь, висит
Луны диск прозрачный.
[с. 223]

Прекрасный литературный оригинал, мастерски выполненный перевод, продолжающий лучшие традиции отечественной переводческой школы, глубокое и насыщенное мыслью исследование, представленное в жанре «введения», без сомнения, делают появление книги «Повесть о дупле» заметным событием в мире японистики. Сочетание качественного перевода, профессионально написанного введения и примечаний, надеюсь, привлекут широкую читательскую аудиторию. Читатели получили не только перевод средневекового литературного памятника первого ряда, но и отличную исследовательскую статью (т.е. введение), в которой впервые в нашем японоведении дан литературоведческий и культурологический анализ «Уцухо-моногатари», рассмотренного в контексте истории японской литературы. Отныне наименее известный до сих пор памятник японской литературы второй половины X в. «Повесть о дупле» в сознании отечественных читателей займет положенное ему по праву достойное место наравне с романом «Гэндзи моногатари».

К.Г. Маранджян

Views from the West. Collection of nineteenth century pith paper watercolours donated by Mr. Ifan Williams to the City of Guangzhou. 西方人眼里的中國情調。伊凡.威廉斯捐贈十九世紀廣州外銷通草紙水彩畫/ 中山大學歷史系, 廣州博物館編。北京, 中華書局, 2001. — 212 с., илл.

Некоторое время назад в библиотеку пришло письмо от некого Ифана (имя, как выяснилось впоследствии при встрече, следует читать именно так — чтобы было почти как у Ивана Грозного) Вильямса из Йоркшира (Великобритания). В конверте помимо собственно письма оказалось несколько красивых открыток. Автора послания интересовало, имеются ли в библиотеках, музеях и архивах Петербурга аналогичные изображения. Получив утвердительный ответ, он прислал красиво изданный альбом, а вскоре приехал с супругой.

Историю своего внезапного увлечения практически забытым жанром китайской экспортной акварели, к которому искусствоведы относятся с пренебрежением, Вильямс неоднократно описал в своих статьях. Случайное приобретение его супругой на рынке в Кембридже нескольких ярких картинок на необычной бумаге предопределило дальнейшую жизнь пожилой четы. Вильямс стал коллекционером, исследователем и реставратором. Вместе с женой они объезжают музеи по всему миру, отыскивая в хранилищах часто никому не нужные, запертые в запасниках акварельки. В 2001 г. он организовал в Гуанчжоу выставку части своей коллекции, экспонаты которой впоследствии подарил городу. Ее каталог, изданный крупнейшим пекинским издательством на китайском и английском языках, представляет собой самую крупную публикацию Вильямса. Помимо этого он является автором нескольких статей, опубликованных в основном в журнале «Arts of Asia»[1].

Предмет увлечения Вильямса — это так называемые акварели на рисовой бумаге, которые в огромных количествах производились в Кантоне в XIX в. исключительно на экспорт. В самом Китае образцов этого искусства — или производства — практически не осталось, именно в этом состоит смысл дара англичанина китайскому музею.

[1] No Got Eye, No Can See: Chinese Export Watercolours on Pith // The Study of Art History. Vol. 4. 2002. P. 433–444; Views from the West: Chinese Pith Paper Paintings // Arts of Asia. 2001.; Vol. 31, No. 5. P. 140–149; Painters on Pith // Arts of Asia. 2003, Vol. 33, No. 4. P. 56–66.

Этот жанр экспортного искусства по-английски называется ныне «pith paper watercolours» — акварели на «бумаге из древесной сердцевины». В XIX–XX вв. использовался обычно термин «rice paper» — «рисовая бумага». Вильямс полагает, что это название возникло из-за бытующего мнения, что рис каким-то образом применялся при изготовлении необычного материала, а также по аналогии со съедобной «рисовой бумагой» в кулинарии.

Картинки рисовались на тонком срезе особого дерева, которое растет только на юге Китая и на Тайване. Дерево называется *тунцао* — (通草), в более современном варианте — 通脫木 «тетрарпанакс бумажный», "*tetrapanax papyrifere* Koch". Строго говоря, именно рисунки, сделанные на древесине тетрапанакса, а вовсе не отпечатанные на простой бумаге народные картинки *няньхуа* 年畫 следовало бы называть «лубком».

В ремеслах Китая необычно плотная, с красивой поверхностью, на которую хорошо ложится краска, древесина *тунцао* использовалась давно, в основном для изготовления искусственных цветов для причесок и головных уборов. С начала XIX в. — нет доказательств их существования ранее 1820 г.— художники Кантона стали использовать этот материал для создания акварелей для продажи иностранным морякам и торговцам. Напомним, что с 1757 по 1842 г. Кантон — единственный порт страны, имеющий право торговли с западными державами. Основными странами, ведущими здесь торговлю были Дания, Швеция, Франция, Нидерланды, Соединенные Штаты и Великобритания.

Будучи истинным энтузиастом, Вильямс отыскал в Китае мастерскую, где до сих пор рисовая бумага производится традиционным образом. Он сфотографировал весь процесс, и очень интересно сравнивать его фотографии, запечатлевшие производство необычного материала, с подлинными акварелями. Образцы подготовленного для рисования тетрапанакса Вильямс обычно дарит как сувениры.

В Кантоне изготовлением акварелей занималось около десятка мастерских-студий, возможно, аналогичное производство было и в Шанхае, месторасположение еще одной неизвестно, а одна мастерская работала в Пекине уже в конце XIX в. Вильямс пытается установить как можно более точное количество мастерских, вовлеченных в процесс рисования акварелей на рисовой бумаге. В студиях работала целая артель мастеров, объединенная вокруг одного художника. Работа в мастерских часто была объектом изображения на самих картинках. Художники, как правило, не подписывали свои картины. Лишь несколько очень известных художников имели свои печати. Отсюда — сложность атрибутики картинок: мастерские нещадно копировали произведения друг друга. Авторское право в этой отрасли, несомненно, не действовало.

Самые знаменитые имена в отрасли — приведем их в той орфографии, как они известны на Западе, — Fouqua 發呱, Lam Qua (Guan Qiaochang 關橋昌), Sunqua 新呱, Tingqua 庭呱, Chou Kwa 周呱. Слово «qua» (пекинское *gua*) — уважительное добавление к фамилии в Южном Китае, аналогичное современному *xiansheng*, возможно, произошло от мандаринского *guan* 官 — «чиновник». Об этих людях мало что известно, мы употребляем даже не их настоящие имена, а творческие псевдонимы. Более того, известны имена только тех художников, которые помимо *тунцао* занимались еще и другими искусствами, более почитаемыми.

Тематика картинок на рисовой бумаге была довольно разнообразна, хотя все это разнообразие в общем сводимо к понятию «китайская экзотика». Обычно на чистом листе без фона были нарисованы: китайцы, относящиеся к различным социальным группам в соответствующих одеяниях, уличные сценки, ремесла, китайские лодки, фрагменты театральных спектаклей и актеры, сцены пыток и казней. Отдельная тема — изображение представителей специфической китайской флоры и фауны. Более сложными по композиции являются картинки с панорамами приморских китайских городов — Гонконга, Макао, они делались на листах максимально возможного для *тунцао* формата. Эта тематика характерна для всего экспортного искусства Китая XIX в., но с некоторыми нюансами. Так, картинки *тунцао* с изображением цветов и животных менее достоверны с биологической точки зрения, чем те акварели на бумаге, которые профессиональные китайские художники делали по заказу европейцев. Уличные сценки, страшноватые зрелища наказаний отобраны явно

на потребу самой широкой европейской публики. Китайские художники очень быстро поняли, **что** в китайском быте привлекает интерес западных людей.

Листы *тунцао* из-за хрупкости материала сложно переплетать, картинки обычно вкладывались в папки, обтянутые шелком, в каждой такой папке содержались листы (по 10–12 штук), посвященные либо одной конкретной теме, либо разным, произвольно выбранным.

Картинки *тунцао* отличает почти миниатюрная акварельная техника, блестящая поверхность дерева прекрасно сохранила яркость красок, вследствие чего эти картинки выглядят более «гламурными», чем традиционные акварели на бумаге.

Изданный каталог выставки Вильямса в Гуанчжоу является единственным на сегодняшний день монографическим изданием об акварелях *тунцао*. Книга состоит из предисловия главного редактора и координатора проекта выставки Чэнь Юйхуана, большой статьи самого Вильямса «Предварительное изучение акварелей на рисовой бумаге, произведенных в Гуанчжоу в XIX в.», статьи Чэн Цуньцзе «Введение в коллекцию акварелей на рисовой бумаге, подаренную музею Гуанчжоу мистером Ифаном Вильямсом». Далее следует собственно каталог — 107 прекрасного качества иллюстраций, о каждой из которой сообщено следующее: название картинки (так как изначально все картинки не озаглавлены, авторы приводят свой вариант названия), техника исполнения, размеры — листа и самого рисунка, датировка — везде одинаковая и очень широкая — XIX век.

В начале каталога представлены 13 листов из альбома известного художника Суньква — портреты чиновников, изображения цветов, птиц, кораблей и насекомых. Далее нас знакомят с несколькими альбомами неизвестных авторов: альбом из 12 листов с уличными сценами, 2 альбома с изображением чиновников и их развлечений, отдельно — подборка городских панорам, 8 картинок наказаний и пыток, 14 театральных сцен, 23 картинки с изображением насекомых, птиц, плодов и цветов. Завершается издание приложением: «Некоторые европейские и американские общедоступные коллекции китайских экспортных акварелей на рисовой бумаге», где приведено 21 название музеев и библиотек.

В рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН хранится один альбом, выполненный в этой технике. Есть подобные произведения и в Государственном Эрмитаже, и в Кунсткамере. Следует отметить, что российские коллекции альбомов акварелей на рисовой бумаге сильно уступают западноевропейским и американским, так как Россия торговала с Китаем в основном через свои восточные сухопутные границы, а все производство было сосредоточено на приморском юге. И если западные моряки и купцы регулярно доставляли на родину множество красочных акварелей, то их поступления в Россию имели случайный характер.

Альбом имеет шифр Н-15, состоит из 36 листов акварелей на рисовой бумаге, есть 2 дублетных экземпляра, а также изображения, очень похожие одно на другое, что наводит на мысль о том, что альбом предполагалось в дальнейшем разукрупнить, разделив на 2–3 комплекта без дублетов. Тематика акварелей строго выдержана — портреты придворных: 12 женских, 11 — мужских в костюмах чиновников и 13 — охранников.

На листе Н-15/10 представлено изображение мужчины в кресле, очень похожее на то, которое Вильямс публикует из альбома Суньква, ил. 1 под условным названием «Китайский император». Мы видим ту же композицию, костюмы различаются лишь в деталях, другое лицо — Суньква изображает человека с усами европейского типа, в этой акварели чувствуется более уверенная рука портретиста. Есть еще одно изображение сидящего мужчины на листе Н-15/15, в аналогичном одеянии, которое предлагается считать императорским. Лист Н-15/3 похож на ил. 3 из книги Вильямса «Императрица Китая», акварели различаются креслами и деталями костюмов. Портретом императрицы также можно признать лист Н-15/26. Сидящая дама кажется более пожилой, чем на первой картинке.

Здесь сразу следует оговориться (и Вильямс это также признает), что из всех костюмных акварелей *тунцао* картинки с изображением китайских императоров и императриц более всего далеки от реальности. Это сейчас мы знакомы с официальными императорскими портретами, провинциальный китайский художник во времена империи этим похвалиться не мог, как, конечно, не мог он претендовать и на то, чтобы запечатлеть реального правителя. Знания художника об

императорском облике условны, во многом подчинены каким-то расхожим представлениям о том, как должны выглядеть император и императрица, каковы их атрибуты. Официальные портреты императоров — строго фронтальные, а все акварельные императоры сидят вполоборота. Обычный цвет императорского парадного платья — желтый, наши — все в синем. Отдельные детали костюмов похожи на настоящие, но даны в обобщенном виде. Павлинье перо с тремя глазами, прикрепленное к шапке, было атрибутом военного чиновника высшего ранга, а отнюдь не императора, все акварельные императоры и императрицы держат в руке благопожелательный жезл *жу'и* 如意. Изображение этого очень важного в символике Китая предмета — жезла с головкой в форме гриба бессмертия *линчжи* 靈芝 присутствовало в парадном императорском одеянии, в частности, оплечье поверх халата должно было напоминать о *жу'и*, но жезл вместо скипетра, в отличие от некоторых даосских бессмертных, императоры не держали. Таких деталей можно привести еще множество, они лишь подтвердят положение о явной условности императорских изображений.

Портреты чиновников и придворных дам как в китайских, так и в маньчжурских одеяниях в принципе могли быть более достоверными, хотя бы потому, что они не являются изображениями сакральных личностей. Однако анализ показывает, что представленный в акварелях на рисовой бумаге парад официального цинского костюма не слишком отличается точностью изображения.

Цинский чиновничий костюм очень точен, каждая деталь его свидетельствует о ранге носителя костюма. Положение и звания изображенных на акварелях чиновников не всегда понятны именно из-за неточностей и условности в передаче деталей костюма. Художники обычно очень тщательно воспроизводят нагрудные квадратные вышивки на халатах, так называемые *буфаны* 補方, другие детали, более мелкие, но не менее значимые, довольно условны.

Наиболее достоверен, очевидно, женский костюм, представленный в самых разных вариантах — парадный и повседневный, обычный и утепленный.

Особого упоминания заслуживают изображения охранников на 13 листах из нашего альбома: на каждом нарисован солдат, вооруженный каждый своим — ни разу не повторяющимся — колюще-режущим оружием. Это, несомненно, очень интересно для историков оружия. С искусствоведческой точки зрения именно эти 13 листов привлекают внимание наивной попыткой запечатлеть охранников в динамичных боевых позах, с экспрессией в подражание западной традиции. Эффект усиливается тем, что многие изображены голыми по пояс и видно, как старательно художник пытался запечетлеть напряженные мускулы, согласно западным анатомическим канонам.

Альбом акварелей *тунцао* в собрании СПбФ ИВ РАН выполнен в неизвестной мастерской, возможно даже в разных мастерских, учитывая большую стилистическую разницу в изображении чиновников и охранников. Портреты чиновников выполнены в подражание образцам, вышедшим из мастерской Суньква, к сожалению, ни один из листов не подписан.

Случай Ифана Вильямса в синологической науке весьма поучителен. Он не китаист и не искусствовед. Именно это позволило ему избежать предубеждения, которое китаисты и искусствоведы традиционно испытывают по отношению к акварелям на рисовой бумаге — самом низком жанре в иерархии китайского экспортного искусства. Заслуга Вильямса не только в том, что он открыл собрания забытых картинок во многих музеях и рассказал о них их владельцам. С тревогой он пишет о том, как часто в своей практике сталкивался с тем, что при современной, казалось бы достаточно совершенной, каталогизации музейные работники не обращают внимания на материал, на котором нарисована картинка, не различая *тунцао* от бумаги китайского и западного образцов. Таким образом, многим акварелям *тунцао* суждено раствориться в общей массе китайского экспортного искусства. Своевременно поднятая проблема, несомненно, должна заставить людей быть более внимательными. И. Вильямс своей деятельностью показал, что недопустимо, чтобы застарелые эстетические предрассудки мешали чисто научному знанию, как это, к сожалению, еще очень часто бывает. Хотелось бы, чтобы альбом Вильямса заинтересовал профессиональных китаистов, потому что в акварелях *тунцао* спрятан до сих пор неисследованный массив знаний о китайской жизни XIX в.

Т.И. Виноградова

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Алимов Игорь Александрович — к.и.н., зав. отделом Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН, дир. изд-ва «Петербургское Востоковедение»

Баньковская Марианна Васильевна — хранительница и публикатор наследия акад. В.М. Алексеева

Бейсебаев Рахат Сансызбаевич — аспирант сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Болтач Юлия Владимировна — м.н.с. сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН

Виноградова Татьяна Игоревна — к.и.н., н.с. отдела Библиотеки Академии наук (БАН) при СПбФ ИВ РАН

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — д.и.н., зав. сектором Южной и Юго-Восточной Азии

Зограф Ирина Тиграновна — д.ф.н., вед.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Иванов Александр Евгеньевич — зав. лаб. химического фак-та СПбГУ

Кныш Александр Дмитриевич — проф., декан фак-та ближневост. исследований Мичиганск. ун-та (США, с 1997)

Кульганек Ирина Владимировна — к.ф.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН

Кычанов Евгений Иванович — д.и.н., проф., гл.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Кюнер Николай Васильевич (1877–1955) — д.и.н., зав. сектором Восточной и Юго-Восточной Азии ЛО Ин-та этнографии АН СССР (1934–1955)

Маранджян Каринэ Генриховна — к.и.н., с.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Надиров Ильнур Ильбарисович — к.и.н., н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН

Невелева Светлана Леонидовна — д.ф.н., вед.н.с. сектора Южной и Юго-Восточной Азии СПбФ ИВ РАН

Османов Евгений Магомедович — к.и.н., ассистент кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного фак-та СПбГУ

Пан Татьяна Александровна — к.и.н., с.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Попова Ирина Федоровна — д.и.н., дир. СПбФ ИВ РАН

Прозоров Станислав Михайлович — к.и.н., зам. дир. по науке СПбФ ИВ РАН

Решетов Александр Михайлович — к.и.н., вед. н.с. МАЭ РАН

Степанова Екатерина — стажер-исследователь сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН

Таката Токио — проф. ун-та Киото

Успенский Владимир Леонидович — д.и.н., с.н.с. сектора восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН

Фу Сянь-чжань — ст. ред. изд-ва «Гуцзе чубаньшэ», Шанхай, КНР

Чугуевский Леонид Иоакимович (1926–2000) — с.н.с. СПбФ ИВ РАН (с 1955)

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 18.05.2006. Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 23,4
Усл. кр.-отт. 24,7. Уч.-изд. л. 28,5. Тираж 500 экз. Изд. № 8235. Зак. № 3618

Отпечатано в ППП "Типография "Наука" 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К авторам журнала «Письменные памятники Востока»

Редакция и редколлегия журнала «Письменные памятники Востока» приглашают российских и зарубежных авторов направлять в журнал статьи, посвященные проблемам изучения памятников письменности Востока, отражающие результаты исследования источников по истории, литературе, религии, культуре, этнографии Азиатского региона, а также содержащие публикации текстов письменных памятников, их переводы и исследования из российских и зарубежных собраний рукописей, библиотек, архивов и музеев

Редакция принимает статьи
на русском языке (для отечественных авторов)
и на иностранных языках (английский, французский, немецкий — для зарубежных авторов)
объемом до 3 авторских листов, рецензии, письма и заметки — до 0,5 авторского листа

Статьи представляются в электронном виде на дискете в формате MS Word или RTF с распечатками текста в двух экземплярах через два интервала.

В случае необходимости термины, имена и названия на языке оригинала воспроизводятся средствами MS Word для Windows 2000 (Windows XP).

Статьи на русском языке должны содержать резюме на английском языке; статьи на английском, французскоми немецком языках должны сопровождаться резюме на русском языке.

Все цитаты и ссылки должны быть тщательно выверены. Ссылки и примечания помещаются постранично, их нумерация по всей статье сплошная. Порядок библиографических ссылок: фамилия и инициалы автора (авторов), название работы, место и год издания, страницы. При ссылке на статью в журнале после названия работы следует указать название журнала (полностью), год издания, том, выпуск или номер, страницы. При ссылках на интернет-издания указать также полный электронный адрес. При повторном упоминании работы в тексте или в сносках необходимо давать ее сокращенное название.

В случае использования сокращенных названий письменных источников, периодических изданий и научных серий, организаций, фондов, институтов и т.п. к статье следует приложить список сокращений.

Иллюстрации представляются отдельно в файлах формата TIFF, JPEG, PSD или EPS (разрешение не менее 300 dpi для изображений в натуральную величину) с распечатками для макетирования. В исключительных случаях по согласованию с редакцией принимаются фотографии в пригодном для воспроизведения виде в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации (распечатки) указывается фамилия автора и номер иллюстрации. Отдельно прилагается список иллюстраций и подписи под иллюстрациями (с указанием на местонахождение оригинала, шифра рукописи и номеров листов оригинала, если необходимо).

Рукопись статьи должна быть подписана автором и содержать следующие сведения о нем: фамилия, имя и отчество, ученая степень, место работы и должность, адрес и телефоны (домашний, служебный), адрес электронной почты.

Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

Редакция оставляет за собой право редакторской правки.

Рукописи авторам не возвращаются и не рецензируются.

Перепечатка материалов без согласия редакции не разрешается.

По вопросам публикации
просим обращаться в редакцию журнала
Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65
E-mail: spbios@orientalstudies.ru

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

ISSN 1811-8062 ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, 2006, №1(4) Индекс 11254