ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА
1970

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

1970

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ежегодник

1970

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1974

901
П 35

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Л.Н. Меньшиков, С.Б. Певзнер (секретарь),
А.С. Тверитинова (председатель), А.В. Халидов

П $\frac{0162-2007}{042(02)-74}$ 150 - 72

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1974

БЛИЖНИЙ
И СРЕДНИЙ ВОСТОК

1-2 534

В. М. Бейлис

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ТЕКСТОМ МАС'УДА ИБН НАМДАРА

II. Стихи и афоризмы Мас'уда ибн Намдара

Фигура поэта-чиновника - одна из самых типичных для арабской поэзии времени господства Сельджукидов. Наиболее выдающиеся поэты XI-XII вв. состояли на государственной службе и достигали высоких степеней при дворах сельджукских государей и багдадских халифов. Так, видный поэт конца XI - начала XII в. Абу Исма'ил ал-Хусайн ат-Тугра'и (453-515/1061-1121) дослужился до должности главы диванов ат-тугра' и ал-инша', а другой знаменитый поэт этого времени - Абу-л-Музаффар Мухаммад ал-Абиварди (ум. в 507/1113 г.) закончил свои дни в должности мушрифа державы[1]. Должностное положение чиновников обязывало их владеть не только навыками составления официальных документов по определенным канонам, но и литературными знаниями в широком смысле слова. Султан Санджар в письме к мустауфи Мерва отмечает, что тот является мастером в стихосложении и прозе[2]. Такое мастерство не было в ту пору большой редкостью, но в полном виде до нас дошли сочинения наиболее известных поэтов, и стихи второстепенных авторов сохранились большей частью в отрывках, приведенных в антологиях, и отчасти в исторических сочинениях. Нужно отметить, что основной источник, сохранивший арабские поэтические тексты этой эпохи, - антология "Харидат ал-қаср ва джаридат ал-'аср", составленная 'Имад ад-Дином ал-Исфахани, - предоставляет нам воз-

можность лишь общего знакомства с деятельностью авторов. На подбор стихов в антологии определенно влияли традиции иерархии и чинопочитания: иракская часть ее начинается со стихов, принадлежащих багдадским халифам, их везирам и т.п.[3]. Несомненно, в Иране, Средней Азии, Закавказье в эпоху Сельджукидов поэзия на арабском языке оставалась доступной лишь сравнительно узкому кругу чиновников, факихов, кади. Панегирики в честь владетельных лиц сочинялись чаще на языке фарси, а поэты, писавшие на арабском языке, избирали обычно объектом своего восхваления везиров. Разумеется, Багдад во времена Мас'ӯда ибн Нāмдāра оставался важным центром литературы на арабском языке, и сам халиф ал-Мустаẓхир, как многие Аббасиды, не был чужд литературных занятий[4].

Сочинения Мас'ӯда ибн Нāмдāра[5] были предназначены в основном для местных чиновников. Почти все его адресаты - везиры, мустауфӣ, 'амӣды в Ширване или Арране. Но в отношении литературного мастерства Мас'ӯд несомненно был фигурой незаурядной не только для этих областей. Даже перед 'амӣдом Ирака ал-Мухаẓẓабом Мас'ӯд считает возможным похваляться своим даром красноречия и образованностью[6].

Возможно, пути нашего автора и сходились с путями знаменитостей его времени. Так, 'Убайдаллаха Му'аййид ал-Мулка - сына знаменитого везира Низāм ал-Мулка - воспевали такие известные в свое время поэты, как аṭ-Ṭуграā'ӣ, ал-Арраджāнӣ, и др.[7]. А Мас'ӯд ибн Нāмдāр обращался к нему с письмом - просьбой об устройстве на службу[8]. Восхвалением другого сына Низāм ал-Мулка, Ḍийāʾ ал-Мулка Аḥмада - везира султана Муḥаммада ибн Маликшāха, Мас'ӯд открывает прозаическую часть сборника своих сочинений[9]. Между тем того же Ḍийāʾ ал-Мулка прославляли ал-Ғаззӣ, ал-Арраджāнӣ

и ал-Абīвардī[10]. В своей работе о везирате в эпоху Сельджукидов ʿАббāс Иḳбāл черпает из стихов упомянутых поэтов сведения о различных сторонах деятельности везиров, в том числе и сыновей Низāм ал-Мулка. Но обращения Мас'ӯда ибн Нāмдāра к этим везирам являлись лишь эпизодами в его деятельности, и его свидетельства не могут существенно дополнить их характеристики. Гораздо важнее для нас сведения Мас'ӯда ибн Нāмдāра о положении в Арране и Ширване, содержащиеся не только в его письмах и рассказах, но и в стихах.

Панегирики нашего автора адресуются лишь одному правителю - ширваншаху Фарīбурзу ибн Саллāру (около 1067 - не ранее 1111 г.). Больше всего стихов посвящено его везиру, а также мустауфī Гянджи, который, как выясняется из одного стихотворения Мас'ӯда ибн Нāмдāра, был подчинен везиру Ширвана[11].

В стихах и прозе Мас'ӯда Ширван предстает перед нами как оплот ислама и феодального порядка, пристанище для "образованных" людей, арбитр в конфликтах. В другом месте мы имели возможность показать, как правительство ширваншаха Фахр ад-Дīна Фарīбурза - маджлис ал-фахрī - противостояло домогательствам эмиров, стоявших во главе тюркских и туркменских отрядов[12], хотя само оно, как это видно из сообщений Мас'ӯда, имело на службе такие отряды[13]. Некоторые панегирики нашего автора представляют своеобразную оценку политики ширваншахов современником - тем более интересную, что Мас'ӯд ибн Нāмдāр не происходил из Ширвана и его служба там, о которой он вспоминал с гордостью, была все же временной. Мы приводим перевод одной из двух касид, адресованных ширваншаху Фарīбурзу:

1-4 534

... Стал на земле для входящего
Фарибурз справа от Ка'бы.
Когда стала смутной жизнь князей (мулук),
очистилось место, где пьет /этот/
доблестный князь.
Будут чисты до Суда его дни,
назло врагам освежаемые росой.
Не обманулся у его дверей посетитель,
а полагавшийся на него никогда не был
разочарован.
Он обильно пролил на народ поток серебра -
как ливень, проливающий влагу.
Стал он склонен к здравой цели -
он не склонен ко злу.
Явилась его проницательная мудрая мысль -
и показывает тебе скрытое в утробе.
Ты видишь, что Хатим в сравнении с ним -
скуп, а Сахбан[14] - молчаливее травы.
Я посетил его высочество, когда узнал
о его всеобъемлющих благодеяниях.
Не хотел я там даров, хотя это
море для того, кто получает их.
В его подарке - честь, однако я стремился
к необходимому для меня покровителю.
Раб (т.е. Мас'уд) - не поэт, выпрашивающий
/дары/, и не алчущий прохожий.
Он, однако, первенец племени и провел
время в стремлении к цели.
Когда ему бросили вызов превратности
времени, он вышел победителем и
не был беспомощен.

Не ты ли, о князь, обратившийся за
помощью /к Аллаху/, был поддержан
против чудовищного времени.
Ты овладел Мӯқа̄ном[15] /как/ владением присяги
и владеешь землями до берега[16],
Побеждаешь Абха̄з[17] в набеге и поспешно
овладеваешь Арраном.
Назначаешь над Гянджей ʿа̄мила, и вот я –
мушриф этого ʿа̄мила[18].
Не удивляйся милости божественной
и грядущему успеху твоей державы.
Разве отряд войска Вашего не совершил набег
и Ғумӣқом[19] не овладел врасплох?
Уже бросился Сулва̄р[20] – Ваш раб – на ал-Ла̄н
с многолюдным полчищем.
Он вернулся назавтра со всем, чего хотел,
и повергает безбожие[21] в состояние
унижения.

О луна, тебя нельзя скрыть!
О гора, ты не кратковременна.
Вот море – только ты, князь, ему соперник,
Вот лев – нет укротителя /для него/,
кроме тебя!
Да продлит для тебя Аллах остаток жизни
в твоей державе на вечные времена,
И оставит при тебе богатство и славу
назло твоему немощному завистнику.
Да пребудут постоянно твои подлые враги
под отточенным острым лезвием[22].

Если приведенная касида верно указывает размеры владений ширваншаха, то нужно признать, что Фарӣбурз в тече-

ние некоторого времени объединял под своей властью все Восточное Закавказье. Так же как и таинственный Сулвар, гумики и лакзы были вассальными племенами, подвластными Ширвану, а население Мукана, по всей вероятности кочевники, принесло присягу ширваншаху. Мас'ūд ибн Нāмдāр точно оценивает успехи Фарīбурза, замечая, что они были достигнуты как раз тогда, когда "стала смутной жизнь князей". Действительно, в начале своей деятельности Фарīбурз вместе с правителем Аррана шаддадидом Фадлом ибн Шāвуром в конце 459/1067 г.[23] изъявил покорность сельджукскому султану Алп-Арслану. Но судьба соседних княжеств сложилась по-разному: Шаддадиды утратили Арран, а ширваншах, несмотря на сложные условия и угрозы со стороны сельджукских султанов, грузинских отрядов, кочевых отрядов тюркских и туркменских эмиров, сумел, как видно, расширить свои владения.

Среди стихов Мас'ūда ибн Нāмдāра есть касида, которая определенно имеет целью демонстрацию автором знания редких слов арабского языка и навыка версификатора. Эта касида в сто рифм включает специально подобранные и зарифмованные слова, образованные от четырех- и пятибуквенных корней и редко употребляемых пород глаголов. Осмысленный перевод касиды вряд ли возможен из-за нарочитого нагромождения близких по смыслу слов. Начинается касида так:

يا دار ليلى بالوى فالانقر حيّتك السنة الهوامى الهمّر
بمرقرقٍ مغرودقٍ مهرورق معلنطفٍ مثعنجرٍ مسحنفر[24]

О жилье Лайли в песках, тянущихся извивами и углублениями,
тебя приветствует речь надвигающихся дождей,

Журчащих, текущих слезами, льющихся, темных, как
ночь, движущихся потоками, широких.

В конце касиды имеется посвящение Фаḫр ад-Дīну - несомненно, тому же ширваншаху. Нужно полагать, при ширванском дворе могли найтись ценители подобных словесных упражнений, хотя ни антология "Ḫарīдат ал-ḳаṣр", ни другие наши источники, до сих пор известные, ничего не говорят о местной традиции арабоязычной поэзии в Арране и Ширване в XI в.[25]. По-видимому, наш автор имел и личные основания восхвалять ширваншаха:

Это Фаḫр ад-Дīн, да продлится его величие, -
сокровище для бедняка, возвышение для униженного.
. . . . . .
Это благородный, охраняющий правого от лжеца,
как залив, отделяющий поле от пустыни.
О, если бы я знал, в день, когда я войду в
свой город,
Что рассказать тому, кто спросит, собирая
известия![26]

Здесь "свой город" - это, несомненно, Байлакан. Мы знаем из других разделов сочинений Мас'ӯда ибн Нāмдāра, что в Байлакане он постоянно отстаивал интересы Ширвана в противовес раису города и, вероятно, значительной части горожан. Один из восторженных панегириков Ширвану мы находим в описании посольства Байлакана к ширваншаху. Горожане направили ширванскому правительству просьбу о помощи против эмира 'Абд ал-Джаббāра. "Они, - пишет Мас'ӯд, - начали с того, из чьего дома возникло царство, кому творец дал во владение людей еще раньше, чем плавали в ковчеге. Адам завещал его деду власть заместителя на земле, и тот остался после него судьей отпускающим и держащим. Он оживил дома

отдаленности поддержкой и укрепил столпы земли руками и силой. /Это/ - "первый из домов, который установлен для людей"[27], и ходили вокруг него ал-Хидр и Илйас[28]. Он остался населенным после опустошения веков и опередил дома населенной части /земли/ честью и славой... Его (Ширвана) реки заменят для тебя Замзам, его камни - Черный камень; /заменит/ самый рай его величайший сад (ал-баг ал-акбар) и /лучше/, чем ал-Марва и ас-Сафа[29], - скала (сафатун) из Джулистана[30]. Ас-Сураййа всю ночь гладит ее подножие, полная луна ждет пожеланий, ал-Фаркад нежится возле нее, а звезды ан-На'а'им[31] целуют ее подошву. Достаточно для тебя вместо поста подняться к нему... Тебе придется забыть о вечности из-за его замков и жилищ, о рае - из-за его садов и деревьев, об ал-Каусаре[32] - из-за его водоемов... Заставит тебя забыть о площадях его диван, о весах - его платежи, о людях и демонах - его подданные. Ты забудешь о твари земной, увидев его войска. Воображение не охватит его описания, даже "если бы все то, что на земле из деревьев, - перья"[33].

Как видно, Мас'уд в усердии панегириста не остановился перед некоторым принижением мусульманских святынь. Но эти преувеличения Мас'уда показывают, что он знал о династических претензиях ширваншахов - Йазидидов. Вместе с тем Мас'уд отказывается от роли придворного поэта, который, по его мнению, лишь выпрашивает подарки.

По служебному положению Мас'уд был в подчинении везира Ширвана. Наш источник дает некоторое представление об этом сановнике и его взаимоотношениях с автором.

Баха' ад-Дин Абу-л-Фарадж Мухаммад ибн ал-Хусайн ал-Какуи, происходивший, по-видимому, из рода дейлемских Какуидов[34], был наследственным везиром ширваншахов. Нам кажется весьма вероятным, что Какуиды состояли в родстве с

ширваншахами, поскольку нисба ал-Кāкӯӣ может происходить от дейлемского "кāкӯ" 'дядя по матери'[35]. Обращает на себя внимание и то, что имя Фарӣбурз (Фарамурз) было распространено среди Какуидов[36]. Из текста стихов Мас'ӯда ибн Нāмдāра Баха'ад-Дӣн предстает перед нами как влиятельный вельможа, покровитель образованных людей. Ему же приписывает Мас'ӯд основную заслугу в возвышении Ширвана:

Среди достоинств и совершенств благородного -
то, что он обуздывает людей и его
покровительством пользуются чужеземцы,
О сын везира и внук везира, защити юношу,
которого надежда приблизила к твоему крову,
Дом везирата и эмирата - Ваш дом,
не удивительно, что его окружают адӣбы.
Я ничтожен в славе для Вашей страны,
но в какой земле умы вершат /дела/?
Благодаря Вашему успеху Ширван стал таким,
что его землям завидует небо[37].

Подобного рода восхваления Мас'ӯд не уставал адресовать везиру по самым различным поводам: то он просит коня для путешествия, то приносит извинения за отсутствие в диване по болезни или просит более подходящей должности и т.п. По всей видимости, стихи на арабском языке и риторические послания были в ходу среди чиновников диванов. Мас'ӯд ибн Нāмдāр находил возможным упрекать своего покровителя за недоступность:

Да поразит Аллах Вашего привратника
и избавит надолго Ваши двери от этого лица.
Он опорочил добродетельность Вашего характера
и осрамил славу Вашей воспитанности.

Великих украшают их помощники, а такой -
позорит их знатность.
Да оскорбит Аллах этого козла навеки
и сохранит его врагов - Ваших просителей.
. . . . . .
Да простит Аллах сборище нуждающихся в Вас
и посетителя, пришедшего к Вам.
Они умрут от ярости перед Вашими воротами,
так и не получив доступа к Вам[38].

Несмотря на некоторую резкость, этот стихотворный упрек-ʿитāб не содержит ничего необычного: обвинение вельмож в недоступности и привратников-баввāбов в зазнайстве - мотив, довольно распространенный в арабской поэзии. Современник Масʿӯда багдадский поэт Абӯ-л-Қāсим ʿАлӣ ибн Афлаḥ открыто упрекал самого везира Дийā' ал-Мулка Аḥмада:

Все стоят перед дверью, желая войти,
а дверь - как неподвижная скала[39].

Впрочем, Ибн Афлаḥ мало зависел от Дийā' ал-Мулка, а от нашего автора требовалось известное сознание своего достоинства для того, чтобы упрекать своего покровителя:

Ты обманывал меня,/проявляя/ то
небрежность, то медлительность, отказывал
мне - то отговариваясь, то затягивая.
Я представил должностным лицам
все это в различных письмах,
излагающих /мои/ доводы.
Завтра выяснятся обстоятельства: щедрость
будет достойна похвалы и похвалят
щедрого, а медлительного подвергнут
осмеянию[40].

Баха' ад-Дӣн ал-Кӑкӯӣ был покровителем Мас'ӯда в Ширване. Такими же покровителями нашего автора в Гяндже были 'амӣд Ирака ал-Мухаззаб Абӯ Тӑхир Аҳмад ибн Муҳаммад ибн 'Алӣ, а также мустауфӣ Амӣн ал-Мулк Абӯ Джа'фар Муҳаммад. В одном из стихов Мас'ӯд титулует первого из них "'амӣд обоих Ираков", но мы, к сожалению, не знаем, как 'амӣд Ирака очутился в Гяндже. Ал-Мухаззаб - это, по всей вероятности, брат везира ал-А'азза Абӯ-л-Маҳӑсина 'Абд ал-Джалӣла ибн Муҳаммада ад-Дихистӑнӣ (ум. в 495/1101 г.), упомянутый Ибн ал-Асӣром в связи с прибытием в Багдад в раби' ал-аввале 495 / декабре 1101 - январе 1102 г.[41]. Из писем и стихов Мас'ӯда выясняется, что ал-Мухаззаб был весьма влиятельным чиновником:

Абӯ Тӑхир, чистый честью и величием,
'амӣд обоих Ираков, высокий ал-Мухаззаб -
Порядок державы земли, светоч щедрости,
к нему усердно стремится каждый нуждающийся в защите.

Если судьба разрешит /кому-либо/ взойти к его престолу, то /взошедшие/ будут поселены не в "бесплодной четверти".
Он обладает положением между двумя звездами ал-Фарқад, и место его таково, что некий ҫадр /находится/ под защитой некой /т.е. его/ должности[42].

Вероятно, нахождение между двумя звездами - это двойственное положение 'амӣда Ирака, подчиненного и халифу и султану. Какому ҫадру (т.е. везиру) покровительствовал ал-Мухаззаб, судить трудно.

Власть ал-Мухаззаба простиралась, по меньшей мере номинально, и на Арран. После описания одного из своих конфликтов с населением Байлакана Масʿӯд пишет ал-Мухаззабу: "Пусть наш господин не спешит с упреками проклятому сборищу и выставлением его на позор, с искоренением проклятого дерева и его уничтожением, - это обернется для меня большой бедой и не будет для меня от них пользы"[43].

Знакомство и связи с ʿамӣдом Ирака представляли, как видно, больше чести для нашего автора, чем конкретной пользы. В тяжелое для нашего автора время его поддержал третий его благодетель - мустауфӣ Гянджи Амӣн ал-Мулк Сиқат ал-Ҳадратайн Абӯ Джаʿфар. Амӣн ал-Мулку посвящен особый цикл стихов "Амӣнийӓт"[44].

Мотивы стихов "Амӣнийӓт" не отличаются разнообразием: это главным образом стихи в благодарность за денежные выплаты. Из стихов выясняется, что Амӣн ал-Мулк после бегства Масʿӯда ибн Нӓмдӓра из Байлакана поддержал его, предоставив ему убежище в Гяндже и средства к жизни.

Нет на земле такого /человека/, кто беспокоился бы
о пище раньше, чем не приблизится срок этого.
Голодный желудок мучительнее любого недуга,
хуже бедствия для того, кого оно постигло,
Когда за мной закрылись двери, а время лишило меня
возможности просить,
Земля стала тесной для меня, и я нуждался так,
что от голода был жаден и на собачьи отбросы[45].

Даже если учесть, что Масʿӯд мог преувеличить истинные размеры постигших его бедствий и писать с единственной целью разжалобить высокопоставленного адресата, то все же ясно, что немолодой уже чиновник, вынужденный бежать

из Байлакана и утративший привычные доходы, не мог надеяться на то, что "законные" его права будут восстановлены без вмешательства его покровителей:

Я один стал против глупости на пути благоразумия,
но был одет в одежды заблуждения в Арране,
Сколько бедствий претерпел я от времени
и ослеп так, что не видел дивана.
Я подал жалобу на развратного, необузданного,
вымогателя, лентяя.
Свидетель Аллах, что я не верил тому,
что говорилось - тайно или явно (?),
Однако же когда я оберегаю благочестие и порядок,
то /даже/ при моей смиренности становлюсь
шайтаном...[46]

Вместе с тем воспевание подарков и пожалований составляет один из важных мотивов стихов нашего автора:

От Вас каждый год мне благодеяние -
подарок, просимый и получаемый, -
В виде идрāра, осыпающегося на меня
жемчугом, и тасвīга, чистота
которого дозволена мне.

Во втором бейте характерная для Мас'ūда игра слов:
بادرارٍ يُدِرّ عليّ دُرَرًا وتسويغ يُسوِّغ صفوه لي[47]

Мас'ūда мало заботит то, что его покровители назначают ему выплаты из налоговых сумм, а не из личных средств, и он пытается в стихах соблазнить их славой в качестве награды за благодеяния:

Тело тлеет под землей, остается/лишь/ хвала, -
а благодарность и воспоминание следуют
за ушедшим.

Владение - вещь, данная в долг, век - бедствие,
Душа бренна, а жизнь похищена.
Благодетельствуй, если владеет твоя десница,
запасая благодарность благородных, как
установили предки[48].

Уже в стихах "Амīнийāт" мы встречаемся с многочисленными обвинениями Мас'ūда ибн Нāмдāра по адресу жителей Байлакана. Конфликт автора с населением этого города составляет главное содержание всего сборника, и в этом отношении сочинения нашего автора занимают исключительное место во всей современной ему арабской литературе. Для выяснения причин конфликта Мас'ūда с жителями Байлакана приходится обращать внимание на отдельные детали, так как упреки Мас'ūда носят слишком общий характер - это чаще всего более или менее изощренная брань по адресу своих врагов, характерная для жанра сатиры - хиджā'. Из прозы Мас'ūда нам известны вожак городских ремесленников - Башāра и некий 'амīд, собравший "простонародье" в крепости. В прозаическом тексте нет недостатка в упреках по их адресу, а также по адресу жителей Байлакана. В стихах повторяются эти же мотивы:

Нет среди них никого, кроме чужеземного мужичья,
а их начальники - косноязычные и холопы.
Их делом заведовали отпущенники (мавāлī),
а унизил их и сделал их презренными опекавший
их всех 'амīд.
. . . . . .
Они силой заставляют друг друга бунтовать.
Там преграда, /отвращающая/ с пути благочестия.
Если кто служит им, они погубят его и высмеют, -

ведь поистине невежда неблагодарен по отношению
к своему господину.
А если ты держался от них в стороне, воздерживаясь,
или бежал от них, то проклянет тебя злорадный[49].

В касиде, написанной тому же Амӣн ал-Мулку в качестве прощальной, Мас'ӯд пишет:

Вера среди них стала редкостью,
а наука обернулась глупостью.
Там знатный не встречает адӣба,
и не жалует вельможа чужестранца[50].

Разумеется, жители Байлакана не читали обличительных стихов Мас'ӯда; эти стихи предназначались для ширванских и гянджинских чиновников. Особенно много таких стихов адресовано Амӣн ал-Мулку. Имеются они и в цикле стихов "Байлақāнийāт" - "байлаканские". Проклятия по адресу горожан, опасения за судьбу семьи, оставленной там, жалобы на утраченные права[51] свидетельствуют о том, что антипатии Мас'ӯда относились не только к "простонародью" (ал-ʿавāмм), но и к влиятельным лицам в Байлакане. Это подтверждается и спорами между Мас'ӯдом, с одной стороны, и раисом Байлакана и местным факихом - с другой. Но отношения Мас'ӯда ибн Нāмдāра с жителями Байлакана, судя по некоторым признакам, были далеко не всегда такими враждебными, как это представляется из его обличительных стихов. В стихах Мас'ӯда встречаются отрывки, посвященные отдельным эпизодам его жизни в городе, и это своеобразие следует отметить, поскольку обычные - бытовые, как бы мы сказали ныне, - сюжеты не были популярны среди поэтов сельджукской поры. Мас'ӯд пишет о свадьбе своего брата, о вине, об ограблении байт аш-шарāб

"питейного дома". Например, таковы стихи, посвященные свадьбе брата Мас'ӯда:

Брат мой любимый, круглый сирота, был
на моем попечении с младенческих лет.
Я вскормил его до двадцати лет, а господь воспитал
его искренним.
Он перевалил холм зрелости, достиг совершеннолетия
обученным юношей.
А когда юность ушла и он влюбился,
любовь сняла пену с волны.
Он приучился к вину и обильной пище,
но затем долго продолжалось его сожаление
как у соучастника пира.
Он порвал узы дружбы с собутыльниками,
и начала смягчаться /его/ кожа.
/Затем/ он обнаружил непокорность и отчужденность,
и из-за него затопил меня ливень забот.
/Тогда/ я приготовил выкуп и сковал его браком,
потому что супружество - выправляющие оковы.
Я пригласил всех, кто был в городе,
и в тяжелых обстоятельствах затруднил себя.
Я передал приглашение к угощению
'амӣду и кади этого древнего города.
Я пригласил в свидетели тех, кто был в Байлакане,
не осталось никого, кроме негодного и больного.
Я позвал по выбору "людей рядов", и стало
тесниться огромное войско из них.
Пришли преданные друзья - сваты и добродетельные люди
числом как звезды[52].

Далее Мас'ӯд не забывает указать сумму калыма - "три тысячи" (очевидно, дирхемов) и сообщает, что брачной церемонией руководил некий ученый "брат" (аḫун) из родни невесты, а на следующий день были розданы одежды и деньги. В конце стихов выясняется, что они обращены к какому-то другу Мас'ӯда и содержат просьбу отвести несправедливое обвинение, выдвинутое против его брата[53]. Мас'ӯд ибн Нāмдāр хочет представить себя в качестве благодетеля брата, но, с другой стороны, он подчеркивает дружественные отношения с горожанами.

В этом же цикле и далее мы находим стихи, которые могли оценить и понять только местные жители. Таковы шуточные стихи по поводу "ограбления питейного дома":

О, разве не горе мне и моему питью
и для несчастных людей беда!
Удивительно, что совершил предательский век
и сколько в этот век удивительных дел.
Уста сдули неприступную стену
и ворота радости, да какие ворота!
Я запечатал полные кувшины, спрятав их еще
с дней юности.
Но вот они (?) сорвали мои печати,
когда племя прелюбодеев совершило набег
на напитки.
Не осталось ничего от обильных /запасов/,
они не оставили даже чаши /вина/ в кувшине,
Не осталось ничего для старика-пьяницы,
не смогли бы выпить юноши для увеселения.
Не сказать ли здесь раису высокому:
приди и утешь меня в том,
что /у меня/ увидишь!

Давай поставим в утешение вино –
да не останется воров,
а одно лишь /пьяное/ марево...[54]

Хотя во многих местах сочинений Мас'ӯд подчеркивает приверженность к религиозным догмам и запретам, он не считает нужным скрывать своей любви к вину, даже тогда когда объявляет себя "раскаявшимся":

Я оставил вино вопреки /велению/ сердца,
а то, что я оставил его, удивительнее того,
что я жаждал...
Обязательно должен быть перерыв
после исполненного обета: я поклялся
правдой и не лгу...[55]

И в стихах, посвященных воздержанию от вина, Мас'ӯд пишет о своей внутренней борьбе:

Я удивляюсь моему веку и удивительному времени:
тягостно для друзей то, что я раскаялся.
Разве вслед за жизнью не спешит смерть,
а за удовольствиями – заботы и беды.
Разве после сегодняшнего дня не последует
ночь тоски, в которой светят звезды горестей[56].

Но Мас'ӯд ибн Нāмдāр совершенно чужд каких-либо мистических или аскетических настроений. Обычно он жалуется лишь на житейские невзгоды, неудачи на службе и неизменно подчеркивает свою независимость и чувство достоинства.

Стихотворные отрывки и касиды, не вошедшие в перечисленные выше циклы, Мас'ӯд объединил под названием "Ихвāнийāт" – "дружеские". Иногда встречаются и здесь стихи, написанные с разговорной интонацией. Вот 'амīд Байлакана, ко-

торого Мас'ӯд именует ал-Мунтаджаб, забыл или не захотел посетить нашего автора, когда тот вернулся в Байлакан из Багдада[57]. Такой визит был, вероятно, обязателен, так как Мас'ӯд утверждает, что 'амӣд нарушил "долг прибытия" - (ḥаḳḳ ал-ḳудӯм):

Долг прибытия - старая
и соблюдаемая людьми заповедь.
Разве Вы забыли долг величия? Вот это
удивительное дело!
Или Вам помешали увидеть меня попойка в четверг
и драка!
Вас поздравил Ваш слуга /маула/. Он думал
о Вас на протяжении пути,
Писал Вам, упрекал Вас, но где ответ, такой
как должно?
При всем этом я посещу Вас завтра
с письменным сообщением[58].

В том же духе, но еще более легко и свободно написано шуточное стихотворение - упрек кāтибам за их небрежность в адресовании и соблюдении титулатуры:

عجبتُ لشحّهم في الكتاب الا انّ هذا الشئ عجاب
ولا فرق ما بين شيخ وشابّ ولا فضل يوما لفضل الخطاب
أليس تناسُلهم من تراب فشتّان للمرء فخر وعاب
الا صبّ ربّي سوط العذاب على كل عِلج ثقيل الحجاب[59]

Я удивился их скудости в письме, -
разве это не удивительное дело?
Нет различия между стариком и юношей,
при решении споров /они/ не уважают никого.

Да разве они не происходят из праха:
какая разница для мужа между
прославлением и поношением?
Разве мой господь не обратил бич мучений
на каждого грубияна, к которому
трудно доступиться?

Стихами в форме упрека пытается наш автор привлечь внимание на̄'иба Гянджи диххузы ал-Муваффака к какой-то своей просьбе:

Горе мне после того, как я отчаялся в своей просьбе.
Не осталось ни покоя, ни терпения!
Я жажду, а пучина моря достоинств многоводна.
О нужда жаждущего на берегу моря!
Сколько просьб о моем праве получили бы
утвердительный ответ, если бы Вы облегчили
решение дела!
Мои уста повторяют бейты жалоб,
а они /еще больше/ печалят душу[60].

В собрании стихов Мас'уда ибн На̄мда̄ра есть и касида, написанная в подражание классическим образцам - "плач на следах стоянки":

Я остановился на повороте долины, у следов жилья.
Я плачу, и кричит подо мной верблюд.
Я вспомнил время, которое я провел с хозяевами /жилья/:
ведь был я связан с ними узами дружбы.
Не покидало меня терпение, пока не иссякло,
и не удерживал я слез, пока они не пролились потоком.
Это дом, под сенью которого я провел время детства
и ранней юности[61].

Затем грусть сменяется рассуждением о превратностях времени и восхвалением везира. Заканчивается касида просьбой о предоставлении должности.

Тяготы службы тоже находят в стихах нашего автора некоторое отражение; впрочем, искусственность формы обычно заслоняет конкретные подробности, и мы встречаемся лишь с отдельными картинами жизни чиновника. Таково описание путевых невзгод:

Я покинул своих, но негодное это дело – дорога,
и оставил я свой дом в тяжелый день.
Я терпел незаслуженно превратности бедствий
и перенес различные тяготы и страдания.
Сколько раз ночевал я без кровли и просыпался
между клыками опасности.
Спал на спине решимости и поднимался на край
кругов коварства.
На своем пути я сталкивался с копьем
и встречался в дороге с адом[62].

Описания природы сравнительно редко встречаются в стихах Масʿӯда ибн Нāмдāра, и они не отличаются живописностью и оригинальностью. Некоторые из них, возможно, связаны с непосредственными восприятиями автора:

Спят люди, нет шума от них, джинны
и твари исчезли.
Земля освободилась от движений жизни,
не осталось на ней следящего взгляда.
Подул в темноте прохладный ночной ветер,
и мой путь был орошен дождем.
Опустилась бадья, полная влаги,
наполненная струей ливня.

Молния зажгла свой светильник, и он вспыхнул,
а заря /еще/ не занялась.
Туча над самой горой шумела,
подобно рычанию льва[63].

В своих стихах Мас'ӯд выступает по преимуществу не как поэт-живописец, а как ритор. Так, приведенные выше стихи оказываются лишь фоном для переживаний автора: длинная (сто бейтов) касида повествует о неблагодарности кого-то из покровителей Мас'ӯда:

Друг мой, удивительна эта история,
разве это - не отвратительное дело?
Я имел намерение встретиться с ним,
но встретила меня одна лишь его заносчивость.
Сколько есть у меня страниц, упоминающих о нем!
Их строки стали /ныне/ лишь вызывать досаду.
Он не помог мне в тот час, а ведь я сократил
на службе свою жизнь.
Хотя я /для него/ - первый слуга,
но он, если хотел, делал /мне/ зло,
а если хотел - добро![64]

Впрочем, касида - одна из последних в сборнике, и ее окончание Мас'ӯд посвящает самовосхвалению. Он подчеркивает, что ему удалось одолеть своих противников и добиться всего, чего он хотел:

Я сделал для людей явным то, что было скрыто,
и замыслил для врага /нечто/, одолевшее его.
Я рассеял, как волк, стаю страусов
и, как лев, разделил стадо.
Из силы унизил я то, что возвышалось,
а из множества уменьшил то, что увеличилось.

Я обрел безопасность вопреки проклятым
и получил величие на зло ослам...[65]

Мы привели в переводе некоторые отрывки из стихов Мас'ӯда ибн Нāмдāра, из числа наиболее типичных. Не подлежит сомнению, что этот чиновник и администратор был также подготовленным профессионалом-литератором с определенным тяготением к усложненным литературным формам в стихах и прозе. Двойная рифма (лузӯм), игра слов и аллитерации настолько часто встречаются в его стихах, что создается впечатление нарочитой усложненности, даже в сравнении с современными автору образцами. Многочисленные повторения и варианты одних и тех же мыслей, подчинение смысла текста его литературной форме затрудняют перевод и стихов и прозы Мас'ӯда.

Свою прозу, обычно рифмованную, Мас'ӯд ибн Нāмдāр уснащает цитатами и оборотами из Корана, искусно, "к слову", вставляя их в текст, иногда в рифму с предыдущим. Так, о группах горожан Байлакана Мас'ӯд пишет: они "не отыскали ни расселины в земле, ни лестницы на небо"[66], "Узнаны будут грешники по приметам, и схватят их за хохлы", по поводу убийства 'амӣда Мас'ӯд цитирует: "вот от чего ты уклонялся..."[67]. Иногда цитатой из Корана завершается раздел. Кроме того, Мас'ӯд комбинирует коранические обороты, взятые из разных сур и стихов, и текст нередко превращается в сплошной набор цитат из различных мест Корана, подобранных в соответствии с содержанием рассказа самого Мас'ӯда ибн Нāмдāра и его стилем. Таково, например, окончание "Раздела о моем спасении помимо /воли/ близких и далеких". Жители Байлакана в таких выражениях предлагают нашему автору покинуть город:

فاخرج انّك من الصّاغرين ولا يغرّنك تقلّبهم فى البلاد فمن يضلل الله فما له
من هادٍ ولقد ابتغوا بك الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور فما لك الّا الموافقة
او المسير

В приведенном отрывке четыре цитаты из Корана, следующие подряд: "Выходи же: ты среди оказавшихся униженными", "Пусть тебя не соблазняет их изворотливость в стране", "А кого сбивает Аллах, тому нет водителя", "И раньше они стремились к смуте /против тебя/ и переворачивали перед тобой дела", Вот и для тебя /возможны/ либо согласие, либо отъезд"[68]. Цитаты приводятся, вероятно, по памяти, так как в них есть отступления от канонического текста. Подобных "серий" коранических цитат у Мас'ӯда ибн Нāмдāра много: они встречаются и тогда, когда автор пишет от своего имени, и в тех случаях, когда он излагает официальные документы, например письмо дивана Гянджи населению Байлакана[69].

Конечно, литературная образованность Мас'ӯда простиралась значительно далее знания Корана. В текст его прозаических сочинений вставлены многочисленные изречения, в том числе и бейты известных поэтов. Мас'ӯд ссылается на авторов всего лишь в трех случаях, называя ал-Мутанаббӣ, ал-Фараздака и Ибн ал-Муқаффа'а. В действительности же поэтических цитат у него значительно больше, но Мас'ӯд вводит их, не только не указывая автора, но и не вставляя слова "қāла" 'сказал' или аналогичного. Среди идентифицированных нами цитат на первом месте оказываются, как и следовало ожидать, стихи ал-Мутанаббӣ. Но речь идет не о поэтических цитатах в полном смысле слова, а об отдельных бейтах, ставших "крылатами словами" - маҫал ас-сā'ир. Цитаты в два-три бейта у нашего автора встречаются редко. Цитируемые Мас'ӯдом стихи ал-Мутанаббӣ и других поэтов были широко известны как пословицы: "Если ты увидел обнаженными клыки льва, то не думай, что лев улыбается"; "Для познавшего славу и величие равны и жизнь и гибель!"[70] и т.п. В качестве таких же гномических изречений без упоминания авторов мы

встречаем у нашего автора отдельные бейты ас-Самау'ала ибн ʿĀдийā, Абӯ Нувāса, Абӯ Таммāма[71] и других поэтов.

О том, что Мас'ӯд осознавал в некоторых случаях авторство видных поэтов, свидетельствует упоминание в отдельных случаях их имен. Но в его сочинениях, где вообще преобладает назидательный тон, важным было само по себе меткое и краткое изречение. В такую форму облекаются порой сентенции самого автора, но он не упускает случая использовать и готовые афоризмы. Самый подбор афористических изречений весьма характерен и дает нам представление о морали чиновничьей среды или по крайней мере о проповедуемых моральных нормах. Не менее интересны афоризмы об отношении чиновников к различным слоям общества.

Многие пословицы и поговорки говорят о преимуществах власти и необходимости службы:

العمل وكل عزّ والعزل وكل ذُلّ وحبّذا الامارةُ ولو على الحجارة[72]

"Служба - предоставление величия, а отставка - предоставление унижения. Как хороша власть даже над камнями!"

وغبار العمل خير من عبير العطلة[73]

"Пыль службы лучше, чем аромат бездействия".

С другой стороны, у Мас'ӯда значительно больше сентенций по поводу призрачности власти, неудобств и тягот службы чиновника:

وسكر الولاية لا يفي بخمار الاعتزال والعزل كما قيل طلاق الرجال
ولا ذنب لاحدٍ في البين فالكدر من راس العين[74]

"Опьянение властью не стоит похмелья отставки, ведь отставка, как говорится, развод мужчин. Нет в /этой/ разлуке вины ни на ком: муть в самом истоке родника".

ولم نعمة لله في عرقٍ ساكنٍ وعبدٍ رافهٍ ليس بكاتب ولا ضامنٍ[75]

"Сколько блага у бога для знатного на покое и для благоденствующего раба, /если он/ не кāтиб и не ḍāмин".

Бурное и изменчивое время, зависимость от высших, несправедливость власти также находят известное отражение в пословицах, приводимых Мас'ӯдом:

واذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان[76]

"Если меняется султан - изменяется и время".

الارُبّ موريٍ ليس يصلى بناره وحافر بئرٍ ليس منها بشارب[77]

"Разве не бывает, что высекший огонь не молится у него, а роющий колодец - не напьется из него".

اسجد لقرد السوء فى زمانه[78]

"Поклонись скверной обезьяне, если /пришло/ время".

Все это порождает у Мас'ӯда своеобразную философию приспособленчества и умеренности:

وان لم تكن ما نريد نرد مايكون[79]

"Если нет того, что мы хотим, то пожелаем то, что есть".

وان غلا اللحم فالصبر رخيص

"Если подорожало мясо - воздержание дешево!"

وكلب جوّال خير من اسد رابض[80]

"Бродячая собака лучше лежачего льва".

Часто встречаются у Мас'ӯда пословицы и поговорки, демонстрирующие его ненависть к низшим слоям населения. Мас'ӯд ибн Нāмдāр осыпает упреками и бранью не только жителей Байлакана, с которыми он постоянно враждовал, но и крестьян, а также кочевников тюрок и туркмен. Разумеется, в ненависти к "простонародью" (ʿавāмм) проявились во всей откровенности взгляды, свойственные представителям чиновного сословия времен Сельджукидов. В официальных документах, в частности в грамотах, адресованных различными государями XII - начала XIII в. чиновникам, встречаются порою

упоминания о необходимости внимания к нуждам подданных, улучшения их положения и т.п.[81]. Но Мас'ӯд ибн Нāмдāр в своих письмах и стихах, адресованных чиновникам высоких рангов, нигде не пишет об этом. Напротив, презрение к городскому населению и крестьянам он представляет в своих сочинениях своим служебным долгом и часто ссылается на то, что виновниками его бедствий являются жители Байлакана, хотя, как это видно из приведенных выше стихов Мас'ӯда о свадьбе его брата, вражда нашего автора с городским населением не всегда была непримиримой. Создается впечатление, что постоянные упреки Мас'ӯда ибн Нāмдāра в адрес низших слоев населения – в какой-то мере еще и угождение вкусам высших чиновников.

Особенно охотно Мас'ӯд приводит пословицы, требующие покорности, безропотного повиновения власти:

[82] قد اعطى عبدٌ كراعًا فطلب ذراعًا و الذئب ان صالح الضأن زبنه

"Если рабу дают баранью ножку – он просит плечо, а если волк щадит ягненка, тот лягает его".

[83] ذنب الكلب يقيته و فمه يفيته ويميته

"Хвост собаки кормит ее – а ее рот губит ее" (т.е. когда собака виляет хвостом, ее кормят).

Аналогичные пословицы встречаются и в других местах рассказов и писем Мас'ӯда (лл. $119а_{1-2}$, $179б_{8}$, $217а_{6-7}$ и др.).

Крайнее негодование Мас'ӯда ибн Нāмдāра вызывают выступления населения Байлакана и его стремление к самостоятельности, как бы ограниченна она ни была. Жители города выступали, как это видно из многих мест сборника, лишь против засилья и злоупотреблений чиновников. Но Мас'ӯд ибн Нāмдāр решительно отвергает всякое право населения на участие в управлении городом, рассматривая его как беззаконие. Афоризмов, связанных с таким воззрением автора, в со-

чинении много, и нас могут удивить лишь прямота и настойчивость, с какими Мас'ӯд проповедовал мораль такого рода:

84 متى صاح الدجاج كالديك ذبح

"Закричит курица петухом - ее режут!"

85 لسان الجاهل مفتاح حتفه وكلامه الجع فى كلمه من سيفه

"Язык невежды - ключ его гибели, а его речь ранит его /самого/ лучше, чем его меч".

86 متى ثار رهج العوامّ ضاع قدر الكلام و فلّ حدّ الملام

"Когда поднимается пыль "простонародья", исчезает сила слов и зазубривается лезвие упрека."

Мас'ӯд ибн Нāмдāр присоединяет к проповеди кастовой ограниченности и презрения к ремесленникам и торговцам очень характерное для арабской средневековой литературы восхваление "образованности" - адаба: то противопоставляет он себя закоренелому "невежеству" жителей Байлакана, то, с другой стороны, порицает невежд - кāтибов и ʿāмилей.

Большое место в сочинениях Мас'ӯда ибн Нāмдāра занимает риторическая полемика. В сохранившейся части сборника в качестве его противников выступают раис города Байлакана и факих, и словопрения между ними интересны для нас как полемика главы горожан и главного контролера налогового ведомства в городе, каковым, несомненно, являлся Мас'ӯд. Поскольку она изложена одной стороной, к тому же в условной литературной форме, то, естественно, к ней необходим осторожный подход. В передаче Мас'ӯда не исчезло стремление раиса к примирению с автором, но есть и необходимое условие этого примирения - Мас'ӯд должен считаться с интересами горожан. В данном случае нас интересует то, что и раис и Мас'ӯд приводят много пословиц и, вероятно, к подбору аналогичных по содержанию пословиц в каждом разделе Мас'ӯд подходил сознательно как к литературному искусству.

Доводы своего противника Мас'ӯд излагает так же подробно, как и свои собственные, и в таком же риторическом оформлении. К примеру, следующий эпизод. Раис отговаривает Мас'ӯда ибн Ҳамдӑра от его намерения покинуть город и отправиться в путешествие (по-видимому, в хадж, но об этом говорится ниже). Речь раиса состоит из цепи нравоучительных сентенций:

"Поистине, эти люди (т.е. горожане) - создания мечей притеснения и щиты от копий унижения; не заживают раны жестокости на их членах. Они не устают пристально смотреть вечером и утром, опасаясь насилия, и от страха трепещут все их мышцы, из-за опасности в их головах являются злые мысли. Для бегства в их сердцах распростерты крылья, а для страдания в их душах водружены столбы и укреплена опора... Если бы путешествие было близким, цель достижимой, они следовали бы за тобой. Однако дорога для них далека и тягость ее велика. Куда пойдете - ведь не останавливается мельница суровой войны, не пропадает пыль распри, не скрывается меч в ножнах. А еще натянутые луки, летящие копья, пущенные стрелы, блуждающие глаза, смятенные души, бьющая ключом кровь! Не ослаблена подпруга, не снята узда, не спешится всадник и не отправится в путь кто-либо. Не наступает конец этому, не прекращаются ужасы, не возвращается держава (ад-даула) к ее роду, и не укрепляется государство (ал-мамлака) в своем положении, не успокаивается земля от потрясения. Так потише в пустыне алчности, потише и помягче среди твоих людей, а затем полегоньку /можно/ взять и обязательство покорности, /но/ терпеливо: поистине, рука Аллаха за общиной!"[87].

Далее в подтверждение сказанного раисом приведены пословицы: "Дозволенное зернышко с семьей лучше сокровищ казны", "Близость дома в бедности лучше роскошной жизни

на чужбине"[88], "Кто жаждет большого, тому достается малое, кого соблазнил мираж - тому отрезан путь"[89], "Не всякий раз достигнет цели путник на своем пути"[90], "Не все черное - финик, черен и камешек"[91].

Затем следует саркастический ответ Мас'ӯда - он категорически отрицает возможность пребывания в городе и также приводит ряд афоризмов: "Если люди сидят дома, то считают их слепыми по части знаний, глупыми в отношении выгоды"[92], "Если нет для передвижения ничего, кроме лезвия, то нуждающемуся остается только оседлать его"[93], "Длительное пребывание человека в одном квартале изнашивает его платье, а переселись - обновишься!"[94].

Мас'ӯд не удерживается от презрительной тирады по адресу горожан - своего рода антитезы увещаниям раиса:

"Нет добра в обучении паршивых и в золотой руде, если она в пыли, в сбрасывании корзин и воспитании тряпичников, в утирании носа детям козлов и разделении пары лепешек в четверг.

Нет ничего достойного в науке о сотворении и в законоведении на пепелище, в грамматике на пожарище и в раджазе позади верблюда, в прозе среди прелюбодеев и стихах среди людей рынка. Нет его в обходительности с продавцом харисы и в красноречии с торговцем головами убоины, в делах пекарен и в десятинах с похорон и оград кладбищ, в рассказах о минбарах и просьбах о мостах, в делах о пропавших, в проповедях на дорогах страны, рассказах о Судном дне, в упоминаниях виноградников и просьбах виноградаря, в призывах к Аллаху у палаток и криках "бисмиллах", обращенных к шатрам. Нет смысла в чтении хадиса в садах и пятничных молитвах в диванах, в диктантах на детских дощечках для письма, в написании записок распутных женщин, в рассказах крестьян

(ал-акара) у навозных кучь мол, рассказал нам такой-то и сказал некто... Да, затянулась речь, проголодались собаки, собрались мухи, как на добычу, а мы не можем отогнать их. Для каждой работы-работник, для любых ворот находится входящий в них"[95].

Завершается речь стихом ал-Мутанабби:

По силе тех, кто силен, приходят их намерения.
По размерам слона строится стойло[96].

Стихи и проза Мас'ӯда ибн Нāмдара, выдержанные в духе классических образцов, тем не менее не содержат, насколько можно судить, прямых заимствований. Мас'уд лишь следовал определенным канонам, поскольку этого требовала традиционная форма касиды или прозаического рассказа. Разумеется, основные мотивы его стихов не могут претендовать на оригинальность.

В стихах и прозе Мас'ӯда ибн Нāмдāра мы не находим и следа мистических настроений. Его "житейская философия" практична и конкретна; Мас'ӯд исходит в ней из своих личных и сословных интересов. Он требует прежде всего уважения прав чиновника и адӣба. Ремесленники Байлакана, крестьяне (и дехкане, и ал-акара), торговцы, как мы видели, были объектом ненависти и презрения Мас'ӯда. Вместе с тем и от чиновников Мас'ӯд требует строгого следования законам и обличает ненавистного ему ʿāмила, обманным путем взявшего на откуп Байлакан, малограмотных и невнимательных катибов, везира, к которому трудно доступиться, начальника войска, не выполняющего обещания. Во многих местах сочинения проявляется уважение Мас'ӯда к традиционным порядкам и праву. Он много сетует на бурное и непостоянное время. Смуты и беспорядки кажутся нашему автору основной причиной упадка нравов. Называет он и виновников смут - это не только горожане, восстающие против законных властей, но и предста-

вители феодальной администрации, нарушающие прежние нормы и законы, - это эмиры, подобные ʿАбд ал-Джаббару и Ибн Ṭуғтегину, и их воины - тюрки и туркмены. Неуверенность Мас'уда, его опасения за судьбу его владений и причитающихся ему сумм сказались в том, что для защиты своих прав он обращался и к везирам и к мустауфи Гянджи и, наконец, за утверждением этих прав - к правительству халифа. Положение Мас'уда не напоминает обычную роль придворного поэта или ритора, хотя его литературные способности позволили ему выдвинуться при дворе гянджинского правителя ал-ʿАдуда[97], сына ширваншаха Фарибурза.

Вероятно, последующая разработка материалов доставит новые данные о литературных памятниках на арабском языке, возникших в Арране и Ширване. Сама фигура Мас'уда ибн Намдара свидетельствует о том, что к его времени в Арране и Ширване существовала литературная традиция на арабском языке - ей впоследствии отдавали известную дань и крупные поэты, писавшие на фарси. Но главное значение сборника Мас'уда ибн Намдара - не в принадлежности к местной традиции, которая, конечно, развивалась в общем русле арабской литературы. Думается, что наибольший интерес наследие Мас'уда ибн Намдара привлечет именно как творчество чиновника невысокого ранга, отражающее жизнь города и чиновничьей среды полнее и непосредственнее, чем сочинения его современников - литераторов-профессионалов.

Примечания

1. علي جواد الطاهر ، الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ، الجزء الأوّل ، بغداد ، ١٩٥٨ ، стр. 89 (далее - ʿАли Джавад ат-Ṭахир, аш-Ши'р ал-ʿараби фи-л-ʿИрак). Ат-Ṭуғра'и был впоследствии обвинен в ереси и казнен.

[2] Немецкий перевод см. H. Horst, Die Staatsverwaltung, der Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs (1038-1231), Wiesbaden, 1964, стр. 126 (Akademie der Wissenschaften und Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd XVIII).

[3] خريدة القصر وجريدة العصر تأليف عماد الدين الاصبهانى الكاتب، القسم العراقى، الجزء الاول، بغداد، ١٩٥٥ (далее - "Ҳарīдат ал-ḳаср").

[4] См. "Ҳарīдат ал-ḳаср", ч. I, стр. 21, 27.

[5] Издание текста: Мас'ӯд ибн Нāмдāр, Сборник рассказов, писем и стихов. Факсимиле текста. Предисловие и указатели В. М. Бейлиса, М., 1970 (далее ссылки на листы рукописи даны по этому изданию). См. также: V. Minorsky et Cl. Cahen, Le recueil transcaucasien de Mas'ûd b. Nâmdâr, - «Journal Asiatique», t. CCXXXVII, 1949, fasc. 1, стр. 93-142, и статьи автора этих строк: "Мас'уд ибн Намдар и городское население Байлакана", - "Известия АН Азербайджанской ССР", 1966, № 3, стр. 50- 64 и "Из наблюдений над текстом и терминологией Мас'уда ибн Намдара, 1", - "Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1968", М., 1970, стр. 17-31.

[6] Лл. $17б_6$ - $18а_7$, а также л. 203а и сл.

[7] وزارت در عهد سلاطين بزرگ سلجوقى ... تأليف عباس اقبال، تهران، ١٣٣٨ شمسى، ص ١٢٤ - ١٢٥ (далее - 'Аббāс Иḳбāл, Визāрат).

[8] Л. $94а_{12}$ и сл.

[9] Л. $1б_{1-4}$.

[10] 'Аббас Иḳбāл, Визāрат, стр. 166 и сл. Заметим, что похвальное слово нашего автора Дийā' ал-Мулку (лл. 1б-6а) содержит в основном панегирик его отцу - Низāм ал-Мулку. Ал-Абīвардī и другие поэты также подчеркивали, что их похвалы относятся к Низāм ал-Мулку либо ко всему потомству

везира - банӯ Исḥаḳ (см. стихи ал-Абӣвардӣ в кн. ʿАлӣ Джавāд аṭ-Ṭāхир, аш-Шиʿр ал-ʿарабӣ фӣ-л-ʿИраḳ, часть II, стр. 42).

[11] См. л. $36a_{6-10}$ и предисловие, стр. 51.

[12] См.: "Масʿуд ибн Намдар и городское население Байлакана", стр. 53, 61.

[13] Например, войска ʿАйн ад-Дӣна Алтунтāша и его сына Алпḳуша (см. лл. $107б_{4-10}$, $109a_1$, $110a_7$-$110б_{13}$).

[14] Ḥāтим аṭ-Ṭā'ӣ - недждский поэт (VI в.), великодушие и щедрость которого вошли в поговорку; Саḥбāн - один из проповедников раннего ислама, славившийся исключительным даром речи.

[15] Т.е. Муканской степью.

[16] По-видимому, до берегов Каспийского моря.

[17] Название Абḫāз обычно прилагалось к владениям в Грузии, подчиненным Абхазской династии (см.: В.Ф.Минорский, История Ширвана и Дербенда, М., 1963, стр. 209, прим. 94).

[18] О возможных обстоятельствах, при которых ширваншах завладел Гянджей, см.: Масʿӯд ибн Нāмдāр, предисловие, стр. 42-43.

[19] О народе гумӣḳ (предках современных лакцев) см.: В.Ф.Минорский, История Ширвана..., стр. 131-132.

[20] По-видимому, речь идет о вассальном племени, жившем по соседству с аланами.

[21] Аланы были, как известно, христианами.

[22] Лл. $150a_1$-$151a_4$. Начало касиды отсутствует в тексте.

[23] В. Ф. Минорский, История Ширвана..., стр. 60, араб. текст, стр. 16.

[24] Л. $151a_{13-14}$.

[25] Азербайджан, а также Арран и Ширван посещали, впрочем, видные поэты (см. об этом: ʿАлӣ Джавāд аṭ-Ṭāхир, аш-Шиʿр ал-ʿарабӣ фӣ-л-ʿИрāқ, ч.II, стр.52).

[26] Л. $155a_{7,9,10}$.

[27] Коран, 3_{90} (здесь и далее ссылки на издание Корана в переводе И.Ю. Крачковского (М., 1963).

[28] Мифические пророки – персонажи мусульманских преданий.

[29] Ал-Марва и аṣ-Ṣафā – названия холмов около Мекки.

[30] Джулистан– крепость, вероятно близ столицы Ширвана города Шемахи, служившая резиденцией ширваншахов (см.: В.Ф. Минорский, История Ширвана..., стр. 107, 161). Под "скалой из Джулистана" автор, видимо, разумеет какое-то определенное место в крепости.

[31] Аṣ-Ṣураййā – созвездие Плеяд; ал-Фарқад – звезда в созвездии Малой Медведицы; ан-Наʿāʾим – группа звезд в созвездии Стрельца.

[32] Название мифической реки в рае.

[33] Лл. $167б_{1-8}$, $168a_{1-3}$. Окончание см. Коран, 31_{26}.

[34] См. о них: H.L. Rabino di Borgomale, Les dynasties locales du Gilân et du Daylam, – «Journal Asiatique», t. CCXXXVII, 1949, fasc. 2, стр. 313.

[35] Там же. Впрочем, Рабино считает возможным происхождение нисбы от названия местности.

[36] ʿАббāс Икъбāл, Визāрат, стр. 83. Не в этих ли связях с Дейлемом можно найти ответ на вопрос об изменении ономастической традиции ширваншахов, поставленный В.Ф. Минорским (В.Ф. Минорский, История Ширвана..., стр. 155, 176)?

[37] Лл. $13а_{9}$-$13б_{1}$.

[38] Лл. $12а_{8-11}$, $12б_{9-10}$.

[39] "Харīдат ал-қаср", ч.II. стр. 66.

[40] Л. $14б_{2-5}$.

[41] Об этом см.: «Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur», ed. C.J. Tornberg, t. X, Lugduni Batavorum, 1864, стр. 199-200, 242. Об идентификации см.: Масʿūд ибн Нāмдāр, предисловие, стр. 39.

[42] Л. $18а_{11}$.

[43] Л. $205б_{6-8}$. "Проклятое сборище" - это несомненно, по представлению Масʿūда, горожане Байлакана.

[44] О пожалованиях и подарках Амīн ал-Мулка Масʿūду см.: "Из наблюдений над текстом..., 1", стр. 27.

[45] Л. $25б_{6-9}$.

[46] Лл. $31а_{12}$ - $31б_{4}$. Масʿūд неоднократно в стихах и прозе подчеркивает свое служебное рвение.

[47] Л. $41а_{5-6}$. В тексте بادا, но игра слов говорит сама за себя. О термине "тасвīг" "разрешение" (на получение сумм) см.: H. Horst, Die Staatsverwaltung, стр. 87. Терминологическое значение см. «Liber Mafâtîh al-Olum explicans vocabula technica... auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn

Jûsuf al-Kâtib al-Khowarezmî», ed., indices adjecit G. van Vloten, Lugduni Batavorum, 1895, стр. 55.

[48] Л. $35б_{5-7}$.

[49] Лл. $23а_{8-12}$, $23б_{1-2}$.

[50] Л. $40б_{11-12}$.

[51] См.лл. $47а_{13}$, $48а_{7-12}$, $51б_{1-11}$, $52а_{1-10}$ и др.

[52] Лл. $54а_{3}$-$54б_{2}$. О "людях рядов" (ахл ас̣-суфӯф) см. "Из наблюдений над текстом Мас'уда ибн Намдара, 1", стр. 19.

[53] Л. $55а_{1-9}$.

[54] Л. $55б_{1-9}$. О виноделии в Байлакане см.: Н.В. Минкевич-Мустафаева, Некоторые итоги изучения ремесленного квартала Байлакана, - в кн. "Археологические исследования в Азербайджане", Баку, 1965, стр. 158; ее же, Производственные сооружения ремесленного квартала Байлакана, - "Советская археология", 1968, № 3, стр. 219-220.

[55] Л. $56б_{11-12}$.

[56] Л. $57а_{10-12}$.

[57] Л. $59б_{12}$.

[58] Лл. $60а_{11}$ - $60б_{5}$. Ҳакк ал-кудӯм (можно перевести 'долг за прибытие') было связано с подношениями, чем, видимо, и вызван упрек Мас'ӯда 'амӣду.

[59] Л. $61а_{10-13}$.

[60] Л. $76а_{9-12}$.

[61] Л. $69а_{7-10}$.

[62] Л. $79а_{6-10}$.

[63] Л. $80б_{4-9}$.

[64] Л. $81а_{10-14}$.

[65] Л. $82б_{4-7}$.

[66] Л. $249а_{4-5}$ = Коран, 6_{35}.

[67] Л. 249_{5-6} = Коран, 55_{41}; л. 249_{9} = Коран, 50_{18}.

[68] Л. $252а_{4-7}$; места из Корана соответственно: 7_{12}; 3_{196}; 13_{33}; 9_{48}. Во второй цитате (3_{196}) замена: вместо تقلّب الذين كفروا – وتقلّبهم; в последней(9_{48}) после ابتغوا вставлено بك. Это отражено в переводе.

[69] См. лл. $253б_{2}$ - $255б_{3}$. В тексте письма - полтора десятка коранических цитат.

[70] Л. $190б_{7}$ = ал-Мутанаббӣ, Диван, Бейрут, 1958, стр. 332. Л. $218б_{5}$ = там же, стр. 35. См. также лл. $233а_{4}$, $209а_{8}$ и др.

[71] Соответственно лл. $220б_{2}$, $141б_{5}$, $116а_{1}$.

[72] Л. $109б_{1}$. Заключение пословицы - хорошо известно (см. مجمع الامثال لابى الفضل احمد بن محمد النيسابورى معروف بالميدانى, الجزء الثانى, القاهرة، ١٣٥٢، стр. 383) (далее - ал-Майдӣ, Маджма ал-амṣӑл).

[73] Л. $186а_{9-10}$. Хорошо известная пословица, но смысл слова "'амал" варьирует.

[74] Л. $109б_{6}$, аналогичная пословица на л. $143а_{3}$ - "Отставка - развод мужчин" (ср.: ал-Майдӣ, Маджма' ал-амṣӑл, т.1, стр. 453).

[75] Там же, л. 208б$_{6-7}$. О термине "дӑмин" "поручитель", "откупщик" см. "Из наблюдений над текстом..., 1", стр. 22–23.

[76] Л. 109б$_{8}$.

[77] Л. 108а$_{11}$. Этот стих принадлежит самому Мас'ӯду ибн Ҳамдӑру, и он отмечает это..

[78] Л. 186а$_{2}$.

[79] Л. 149а$_{1}$.

[80] Соответственно лл. 149а$_{2}$ и 188а$_{6}$.

[81] См., например, упоминание о земледельцах, "добывающих пропитание для рода человеческого" в "Китӑб ат-тавассул илӑ-т-тарассул" Бахӑ'ад-Дӣна Багдӑдӣ (см. التوسّل الى الترسّل انشاء وتاليف بهاء الدين محمد بن مؤيّد بغدادى مقابلة وتصحيح احمد بهمنيار، تهران، ١٣١٥، стр. 21), или заботу "об улучшении положения подданных" в письме Гийӑс ад-Дӣна Пӣршӑха (около 1224 г.) неизвестному лицу (немецкий перевод см.: H. Horst, Die Staatsverwaltung, стр. 109).

[82] Л. 179а$_{1}$.

[83] Л. 183б$_{4}$.

[84] Л. 184а$_{5-6}$.

[85] Л. 183б$_{2}$.

[86] Л. 224а$_{5-6}$.

[87] Л. 241а$_{1-7;\ 11-12}$ В речи раиса, вероятно, описывается смутное время междоусобной борьбы сыновей Маликшӑха султанов Баркийӑрука и Мухаммада (492–498/1098–1105).

[88] Л. 243а$_{3}$ и 6.

[89] Л. 243б$_{9-10}$.

[90] Л. $244а_3$.

[91] Л. $244а_4$. Ср. аналогичные пословицы: ал-Майдани, Маджма' ал-амсал, т.II, стр. 148, 236.

[92] Л. $245б_5$.

[93] Л. $245б_{10}$.

[94] Л. $246б_4$-$247а_{10}$.

[95] Л. $246б_4$-$247а_{10}$.

[96] Ал-Мутанабби, Диван, стр. 385 (совпадает лишь первое полустишие).

[97] Мас'уд пишет об этом так: "А тайный смысл эмирского внимания /ко мне/ - это скрытая соль его речей. Если он проявил ее, то я при нем спешу /понять ее/, а если промедлил с нею - не беда (?): ведь я сегодня покажу ему ее явной". Иначе говоря, Мас'уд определенно хвастает своим умением выражать сокровенные мысли эмира ал-'Адуда (см. лл. $125б_9$-$126а_1$).

А.С. Боголюбов

РУКОПИСЬ "АР-РУКН АР-РАБИ' ФИ-Л-КИЙАС" В СОБРАНИИ ЛО ИВАН

Одним из ведущих направлений в исламоведении в последние десятилетия стало изучение мусульманского права. Причем особый упор делается на исследование проблем, связанных с определением места мусульманского права в общем ряду правовых систем Востока. Работы Дж. Шахта, С. Гойтейна, И. Линана де Бельфонда, Э. Розенталя и других дают достаточно полное представление об уровне науки и о круге проблем, привлекающих современных западных исследователей мусульманского права[1].

Видные ученые на Востоке, такие, как М. Абу Захра, С. Махмассани, А. Зейдан, и другие, вводят в научный обиход обширный новый материал. Однако, не будучи полностью свободными от влияния традиционных представлений о сложении мусульманского права, они не дают осмысления этого материала на современном научном уровне[2]. Несмотря на большую насыщенность работ этих ученых фактами, вопросы мусульманского права освещены в них не одинаково. Так, в значительной степени оказалось обойденным вниманием исследователей понятие "ра'й" ("умозаключение"), объединяющее в себе рационалистические источники права и ряд логических приемов, применяемых законоведами в своей деятельности.

Не входя в подробности, напомним, что мусульманское право имеет четыре источника, или основы. Три из них считаются каноническими: Коран - книга Аллаха, сунна - собра-

ние преданий о речениях и деяниях Мухаммада и иджмā' - правовые решения, получившие силу прецедента. Именно эти источники давали и до настоящего времени дают основной материал для мусульманского правотворчества. Четвертый источник - ра'й не дает фактического материала для этого процесса, но он определяет методику подхода к фактическому материалу, что дает возможность сопрячь положения, зафиксированные в канонических источниках, с требованиями повседневной жизни. Ра'й является как бы инструментом, которым законовед обрабатывает и источник права, и факты, нуждающиеся в судебном рассмотрении.

Ра'й имеет несколько категорий, основными из которых считаются: қийāс - суждение по аналогии, истиҳсāн ("одобрение") - единовременное изменение правовых нормативов в зависимости от конкретных обстоятельств, ʿурф, или адāт, - народный обычай, по одним толкованиям, и бытовые нормы - по другим. Большинство законоведов-традиционалистов считает кийас четвертой основой мусульманского права, отождествляя кийас с ра'й, а все остальные категории рассматривают либо как вспомогательные, либо совсем отвергают. Это объясняется тем глубочайшим влиянием, которое оказал на формирование мусульманского права Абӯ Ҳанīфа ан-Нуʿмāн (ум. в 150/767 г.), разработавший методику қийāс применительно к исламу. Благодаря ему мусульманское право сформировалось таким образом, что без кийас оно просто не может существовать как открытая правовая система. Другие же категории ра'й могут применяться очень ограниченно или совсем не применяться, не нарушая основных принципов мусульманского права.

Важность изучения рационалистических источников мусульманского права и, в частности, қийāс очевидна. Однако

законоведов средневековья гораздо больше привлекало изучение канонических источников, так как это было занятие более благочестивое, а затраты сил и времени требовало меньше, а кроме того, не обрекало ученого на вечные столкновения с несогласными. Разработка же кийас сводилась в основном к комментированию положений Абу Ханифы и его последователей и к собиранию наиболее интересных решений на основе кийас, которых с каждым поколением становилось все больше. Количество же работ, посвященных детальной разработке отдельных категорий ра'й, относительно невелико, и поэтому каждое такое сочинение требует пристального внимания.

Среди многих рукописей собрания ЛО ИВАН СССР, относящихся к мусульманскому праву, имеется всего несколько, содержащих сочинения о его неканонических источниках. Самая большая из них - рукопись В 2857. Она не имеет ни титула, ни колофона, ни даже простого славословия с указанием автора и названия. Лишь на первом листе над текстом красными чернилами написано "ар-Рукн ар-рабиʿ фи-л-кийас." Далее сразу начинается текст без обязательного во всех рукописях такого типа обращения к богу. В конце рукописи имеется запись о том, что копия снята в 1209/1795 г. с оригинала, составленного в месяце зу-л-каʿда 1002/ июле-августе 1594 г.

Само сочинение по форме представляет собой комментарий на какое-то большое произведение или часть его, разрабатывающее вопрос об аналогии - кийас. При первоначальном определении сочинение было сочтено за супракомментарий к четвертому разделу третьей части труда известного средневекового энциклопедиста Шамс ад-Дина Мухаммада б. Хамзы ал-Фанари (ум. в 1431 г.) "Фусул ал-бада'иʿ фи усул аш-шара'иʿ". Действительно, слова на первом листе совпадают с одним из подзаголовков труда ал-Фанари (Ahlwardt № 4415),

однако текст не содержит никаких указаний на автора основного сочинения. Нет указаний и на его сына Муḥаммад-шāха Челеби б. Муḥаммада ал-Фанāрī (ум. в 1435 г.), который в фундаментальном справочнике Брокельмана только один упоминается как комментатор труда своего отца. Брокельман ничего не говорит и о том, что работа младшего ал-Фанāрī вообще была кем-либо прокомментирована.

Несмотря на то что связь между произведением ал-Фанāрī и сочинением в нашей рукописи остается гипотетичной, сам текст чрезвычайно интересен для нас тем, что он зафиксировал представления о суждении по аналогии - қийāс, выработанные к концу XУ1 в. мусульманскими законоведами и богословами, которые мы можем сравнить с представлениями фактических творцов мусульманского права Абū Ханīфы ан-Нуᶜмāна и его ближайших последователей в УIII-1X вв. Это большое сочинение (208 листов, текст 16 x 10 см) дает представление о тех случаях правовой практики позднего мусульманского средневековья, когда считалось возможным или, наоборот, было противопоказано применение суждения по аналогии, и о методике его применения, которой отводится первая половина рукописи.

Сочинение начинается с разъяснения самого термина "қийāс", с его грамматического анализа и анализа с точки зрения богословия и права; затем дается понятие о близкой и далекой аналогии (ал-қийāс ан-наḥвī ва-ṣ-ṣарфī), об аналогии, идущей от здравого смысла, и аналогии, в основе которой лежат канонические законоуложения (ал-қийāс навᶜāни ᶜаклī ва шарᶜī). Для автора сочинения рациональное начало в мусульманском праве практически исчерпывается суждением по аналогии. Вторую важнейшую категорию - истиḥсāн ("согласие, одобрение") он рассматривает не отдельно, а только

сопряженно с суждением по аналогии. Говоря об обстоятельствах применения различных источников мусульманского права, автор сочинения стремится подчеркнуть преимущество канонических источников и ограничить неканонические. Так, к суждению по аналогии можно прибегать, только лишь исчерпав все другие возможности.

Большое внимание сочинение уделяет методическим указаниям, как выделить основной смысл, сущность, мотив (ʿилла) в случае, который принимается за прецедент (аṣл), и как эту сущность переносить на факт, подлежащий судебному рассмотрению (интиқāл, таʿдӣйа). Особый упор делается на формальную сторону. Автор вслед за своими далекими предшественниками считает, что раскрытие сущности начинается с грамматического анализа. Для него раскрытие грамматической сущности равно раскрытию самой сути рассматриваемого факта:

ولوكان الادراك بمجرد اللغة سواء كان بمجرد العقل ايضا

"И если сущность была постигнута посредством языка, это равно тому, что она также постигнута посредством разума".

В сочинении также разбираются случаи, когда вообще запрещается обращаться к выяснению первопричины (таʿлӣл). Это в основном касается канонизированных текстов и в первую очередь Корана, которым мог быть нанесен ущерб искажением или неправильным истолкованием. Автор сочинения считает такие действия ненужными, если и без того сущность достаточно понятна, а излишние юридические манипуляции грозят только запутать ее. Если вспомнить, что в судебной практике того времени часто произвольное решение судьи выдавалось за решение, вынесенное на основании суждения по аналогии, а проверить это было трудно, то становится вполне понятным недоверие, которое испытывали широкие массы к этому источнику права. Канонические источники казались более надежными, и

большинство законоведов в своей повседневной деятельности отдавало им абсолютное предпочтение.

Мусульманская судебная практика не знает прокуратуры и адвокатуры, что является одним из основных принципов европейского судопроизводства. В мусульманском судопроизводстве обвинителем выступает сам истец, а обвиняемый или ответчик сам должен защищать себя. В такой обстановке было чрезвычайно соблазнительно воспользоваться некоторой неопределенностью, которая всегда имеется в суждении по аналогии. Поэтому в рукописи особое внимание уделяется предупреждению подобных злоупотреблений. Прежде всего это возражения (и'тирāдāт), которые могут быть выдвинуты в ходе разбирательства против применения кийас. Затем излагаются методические указания судье, если он решился прибегнуть к суждению по аналогии. Сначала он должен точно установить предмет судебного разбирательства (махкӯм 'алайхи), потом выделить основной или влияющий мотив ('илла му'ассира), чтобы не смешивать его с мотивами побочными ('илал тардиййа). Также необходимо уметь отводить недействительные аргументы (худжадж фасида) и учитывать контраргументы (а'сāр). Сочинение содержит также многие другие сведения теоретического характера и практические указания по использованию суждения по аналогии в делах религиозных, гражданских, семейных и др.

Автор сочинения опирается на положения многих авторитетных правоведов и богословов, таких, как Абӯ Ханифа ан-Ну'мāн, ал-Газāлӣ, и др. Терминологические пояснения даются в основном по словарю ал-Байхакӣ "Тāдж ал-масāдир". Упоминается также известный в основном как комментатор естественнонаучных произведений 'Абд ал-'Алӣ б. Мухаммад ал-Бирджандӣ (ум. в 932/1525 г.), который ссылается на "Фāта-

ва' Фахр ад-Дӣна ал-Хасана б. Мансӯра Қāдихāна (ум. в 592/1196 г.).

Внимательное изучение только одного этого сочинения может дать много полезного для исследования мусульманского права. Но будет значительно интереснее, если его удастся сопоставить с другими подобными текстами, например с уже упоминавшимся сочинением ал-Фанāрӣ.

То, что комментарий, составленный в конце XУ1 в., был вновь переписан в конце XУШ в., дает нам основание предполагать, что он считался хорошим учебным пособием или справочником для мусульманских юристов, т.е. положения, зафиксированные в нем, оставались нормативными на рубеже нового времени, что может стать важным свидетельством для истории развития поздней средневековой мусульманской идеологии.

Примечания

[1] J. Schacht, Origins of Muchammadan jurisprudence, Oxford, 1950; его же, An introduction to Islamic law, Oxford, 1964; S. Goitein, Studies in Islamic history and institutions, Leiden, 1966; I. Linant de Bellefonds, Traite de droit musulman compare, Paris, 1965; E. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1962.

[2] S. Mahmassani, The philosophy of jurisprudence in Islam, Leiden, 1961.

محمد ابو زهرة ، ابو حنيفه ، حياته وعصره – اراوه وفقهه، القاهرة ؛ محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، القاهرة ؛ عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ، ط ٢ ، بغداد ١٩٦٦ ؛ عبدالكريم زيدان ، الوجيز فى اصول الفقه ، ط ٣ ، بغداد ١٩٦٧ .

Ю. Е. Борщевский

"МУСУЛЬМАНСКИЙ ГЕОГРАФ МУḤАММАД Б. ЙАḤЙĀ ИЗ ИНДИИ", "ГЕОГРАФИЯ" ḤĀФИЗ-И АБРŪ, "ДЖАХĀН-НĀМЕ" И МУḤАММАД Б. БАḤР АР-РУХНĪ[x]

§ 1. Муḥаммад б. Йаḥйā ал-Хиндī в европейской научной литературе.
§ 2. "Джахāн-нāме" Муḥаммада б. Наджīба Бакрāна и "География" Ḥāфиз-и Абрū.
§ 3. Муḥаммад б. Баḥр ар-Рухнī.

§ 1. Имя Муḥаммада ибн Йаḥйī ал-Хиндī впервые проникло в европейскую востоковедную литературу почти 90 лет назад. Краткий обзор его "странствий", до сих пор продолжающихся по страницам этой литературы, показывает, на каких шатких основаниях производится иногда атрибуция средневековых восточных сочинений.

В 1879 г. Чарлз Рье в своем описании географического труда Ḥāфиз-и Абрū перечислил упомянутые в предисловии к нему источники: "...он упоминает здесь (в предисловии. - Ю.Б.) только пять следующих названий: "Китāб Масāлик ал-Мамāлик" ʿАбдаллāха (так. - Ю.Б.) б. Муḥаммада б. Ḫурдāдбиха; "Ṣувар ал-аḳālīм", написанное в Индии Муḥаммадом б. Йаḥйей; "Джихāн-нāме" Муḥаммада б. Наджīба Макрāна, مكران (sic); "Сафар-нāме" Нāṣир-и Ḫусрау и "Ḳānūн ал-булдāн", без упоминания имени автора"[1]. Таково первое упоминание нашего автора в европейской научной литературе.

В статье, посвященной разбору сочинений Ḥāфиз-и Абрū, В.В. Бартольд снова перечислил источники его "Географии", снабдив упоминание о "Сувар ал-Акалим Мухаммеда б. Яхьи"

следующим пояснением: "...отрывки из этого сочинения, написанного в 748 г. гиджры, напечатаны К.Г.Залеманом (Mélanges Asiatiques, t. IX, стр. 493 sq.)»[2]. Так упомянутые Ḥāфиз-и Абрӯ автор и его сочинение были впервые отождествлены с конкретным, сохранившимся в нескольких списках географическим трудом "Ṣувар ал-акāлӣм", составленным в 748/1347-48 г.

Однако среди исследователей есть разногласия по вопросу о том, кто был автором последнего сочинения. Писавшие о нем до В.В.Бартольда Б.Дорн (1860, 1871, 1876)[3], Ч.Рье (1879)[4], К.Г.Залеман (1888)[5], как и Г.Эте (1903)[6], вообще не связывали этот труд с именем Муḥаммада б. Йаḥйи.

А.-З.Валиди (1915)[7] и Дж.Крамерс (1938)[8] вслед за В.В.Бартольдом приписывают это "Ṣувар ал-акāлӣм" Муḥаммаду б.Йаḥйе; В.Ф.Минорский также упоминает его в посмертно опубликованной статье[9].

Э.Блоше (1905)[10], И.Ю.Крачковский (1955)[11] и Н.Д.Миклухо-Маклай (1955)[12] сомневаются в принадлежности этого сочинения данному автору, Ч.Стори (1958)[13] ограничивается сводкой всех известных сведений, не высказывая своего отношения к вопросу, и только А.Т.Тагирджанов (1962)[14] отвергает авторство Муḥаммада б. Йаḥйи на том основании, что автор "Ṣувар ал-акāлӣм" "жил в Кермане".

Подведем итог:

1. Никто из упомянутых исследователей не сомневался в том, что некий Муḥаммад б. Йаḥйā существовал и написал в Индии географическое сочинение "Ṣувар ал-акāлӣм", которое использовал Ḥāфиз-и Абрӯ.

2. "Ṣувар ал-акāлӣм", составленное в 748/1347-48 г., было приписано В.В.Бартольдом Муḥаммаду б. Йаḥйе только на основании сходства заглавий и, возможно, потому, что оно

было составлено ранее "Географии" Ḥāфиз-и Абрӯ (не ранее 817/1414-15 г.).

3. Сомнения в авторстве Муḥаммада б. Йаḥйи основаны лишь на том, что автор сохранившегося "Ṣувар ал-аḳāлӣм" жил, очевидно, в Кермане, тогда как Муḥаммад б. Йаḥйā должен был жить в Индии, если верить приведенной Ḥāфиз-и Абрӯ нисбе "ал-Хиндӣ".

§ 2. Серьезное изучение "Географии" Ḥāфиз-и Абрӯ затруднено отсутствием критического издания этого текста, однако даже просмотр отдельных рукописей позволяет сделать некоторые предварительные заключения о структуре этого сочинения и манере использования автором его основных источников, а также уточнить ряд деталей[15].

Структура "Географии" довольно своеобразна и представляет своего рода синтез трех различных литературных жанров. Обширное введение содержит географический обзор мира и написано в жанре объяснительных записок к карте мира; основная часть сочинения посвящена описанию отдельных стран и регионов и составлена по схеме, типичной для книг "о путях государств" - масāлик ал-мамāлик; наконец, значительная часть материала оформлена в виде локальных историй, которые в таком объеме обычно не включались в сочинения типа "масалик ал-мамāлик".

Ḥāфиз-и Абрӯ использовал довольно много различных источников, и его "География" в значительной мере компилятивна, причем некоторые особенности текста позволяют предположить, что это сочинение не было окончательно отредактировано автором. Стилистические огрехи, непоследовательность в указаниях на источники, легко устранимая при авторской правке, отсутствие географических карт в большинстве дошедших до нас рукописей, отсутствие заглавия и другие детали наво-

дят на мысль, что мы имеем дело с черновым вариантом сочинения. Однако независимо от того, верна эта догадка или нет, именно недоработанность "Географии" придает ей специфический интерес, ибо позволяет в какой-то мере проникнуть в методы работы средневекового компилятора.

Еще В.В. Бартольд, а вслед за ним И.Ю. Крачковский писали, что Ḥāфиз̣-и Абрӯ пользовался написанной для фатимида ал-ʿАзӣза (365-386/975-996) Ḥасаном б. Аḥмадом ал-Мухаллабӣ "Китāб ал-масāлик ва-л-мамāлик"[16]. Текст "Географии" позволяет уточнить это высказывание:

... صاحب کتاب مسالك الملك (کذا) که اکثر این کتاب ترجمهٔ آن است میگوید[17]

"И автор "Китāб масāлик ва-л-ма/мā/лик", - а бóльшая часть этой книги /представляет/ ее перевод, - говорит...".

В другом месте поясняется, чье это было сочинение:

ودر کتاب مسالك الممالك که منسوب بعزیزی (کذا) که از خلفای فاطمیه بوده است تالیف حسن بن المهلبی چنین تقریر میکند ...[18]

"И в "Китаб масалик ал-мамāлик", посвященной ʿАзӣзу, который был из фатимидских халифов, /и/ сочиненной Ḥасаном б. Аḥмадом ал-Мухаллабӣ, таким образом изложено..."

В тексте несколько подобных упоминаний. По всей видимости, именно это арабское сочинение было в 817/1414-15 г. преподнесено Шāхруḫу и по его велению переведено Ḥāфиз̣-и Абрӯ. Оно и стало своего рода стержнем основной части "Географии", на который были "нанизаны" сведения, почерпнутые из других источников. Ḥāфиз̣-и Абрӯ не было смысла скрывать это, ибо его патрон был в курсе дела. Однако он постарался замаскировать основной источник вводной части своего сочинения. Перечисляя использованные им материалы, Ḥāфиз̣-и Абрӯ пишет в предисловии, что в их числе были

... و دیگر از کتب متعدد در این قسم چون فن هیئت که کلی احوال ارض و بحار و خواص هر موضعی شرح داده اند وکتاب مسالك الممالك از تصنیف عبد الله بن خرداد (کذا) وصور الاقالیم محمد بن نجیبی که در هند تالیف کرده است وجهان نامه مصنف محمد بن نجیب بکرا (کذا) وسفرنامهٔ ناصرخسرو و قانون البلدان مؤلف ...[19] ودیگر رسایل و رقاع وفصول از انواع آنچه معلوم توانست کرد و بعد از مقابله با یکدیگر بر آنچه خاطر قرار گرفت و در نسخ مختلف متفق علیه بود نقل کرده آمده ...[20]

"...и другие из многочисленных книг на эту тему, как /книги/ по искусству астрономии, в которых полностью описано состояние земли и морей и особенности каждой местности, и "Китāб масāлик ал-мамāлик" из сочинений ʿАбдаллаха б. Муḥаммада Ḵурдāд/биха/, и "Ṣувар ал-акāлӣм" Муḥаммада б. Йаḥйи, которую он сочинил в Индии, и "Джахāн-нāме" Муḥаммада б. Наджӣба Бакрā/на/, и "Сафар-нāме" Нāṣир-и Ḵусрау, и "Ḳānӯн ал-булдāн", сочинение..., и другие трактаты, записки и главы /того же/ рода, какие удалось обнаружить. И после сравнения их друг с другом пересказали /здесь/ то, что избрали по /своему/ разумению и в чем различные рукописи совпадали".

По этим словам можно заключить, что Ḵāфиз-и Абрӯ действительно использовал все эти названные и неназванные по титулам источники; собственно говоря, все писавшие о "Географии" так и решили. Однако обращение к другому тексту показывает, что мы имеем дело с мистификацией.

Вот что пишет Муḥаммад б. Наджӣб Бакрāн, автор составленной в 605/1208-09 г. и упомянутой Ḵāфиз-и Абрӯ "Джахāн-нāме":

... مبالغ زیج قدیم وجدید وحدیث وکتب نجوم که در این شیوه بکار

آید حاصل کردیم وجمله با یکدیگر مقابله کردیم چه بیشتر مخالف یکدیگر بود
وبقلت وسع وامکان احتیاط بجای آوردیم تا بعضی از آن محقق شد وهمچنین
کتاب اشکال اقالیم کی محمد بن نجم الرهنی تالیف کرده است وکتاب مسالک
الممالک کی عبد الله بن محمد بن خرداد به جمع کرده است وسفرنامهٔ ناصر
خسرو وغیر آن جمع کردیم وجمله را با یکدیگر موازنه کردیم تا آن اختلاف
باندکی باز آمد ...[21]

"Мы достали /некоторое/ количество древних и новых астрономических таблиц и книг по астрономии, которые потребны для такого дела, и каждую из них сравнили друг с другом, потому что большинство из них противоречили друг другу, и по мере способности и возможности проявили осмотрительность, так что некоторые из них были /нами/ исправлены. И точно так же собрали мы вместе "Китāб-и ашкāл-и аḳāлīм", которую сочинил Муḥаммад б. Баḥр ар-Рухнī, и "Китāб-и масāлик ал-мамāлик", которую составил ʿАбдаллах б. Муḥаммад б. Ḫурдāдбих, и "Сафар-нāме" Нāṣир-и Ḫусрау, и другие /книги/, каждую из них сопоставили друг с другом, чтобы хоть в некоторой степени устранить те противоречия".

Сопоставление приведенных отрывков показывает, что Ḫāфиз-и Абрӯ полностью заимствовал слова Муḥаммада б. Наджīба Бакрāна, лишь перефразировав их и изменив непонятые им места; кроме того, он включил в этот заимствованный перечень источников название той самой книги, из которой он взял этот перечень: совершенно ясно, что мы имеем здесь дело с сознательной маскировкой.

Прямых заимствований из "Джахāн-нāме" в "Географии" Ḫāфиз-и Абрӯ очень много. Структура ее вводной части повторяет в основном построение "Джахāн-нāме". Взятые из "Джахāн-нāме" конкретные сведения иногда снабжены ссылкой на

источник[22], но таких ссылок нет, когда заимствования носят общий характер - рассуждения о цели сочинения, о трудности его составления и т.п. Ограничимся еще одним примером. Ḫāфиз-и Абрӯ пишет:

و این تالیف در شهور سنهٔ سبع عشر وثمانمائه اتفاق افتاده مقصود از ذکر تاریخ در این محل آن است که ممکن است که بروزگار دراز تبدیل در این مواضع و اشکال راه یابد چون خراب شدن موضعی و آبادان شدن دیگری و منقطع شدن جیحونی و روان شدن دیگری وخشک شدن دریائی و پدید آمدن دیگری و تغییر وضع کوهی وآنچه بدین ماند چه این جمله ممتنع و مستحیل نیست و ممکن است[23]

"И это сочинение было составлено в 817 году, а цель упоминания даты в этом месте та, что возможно, что по прошествии длительного времени перемены проложат себе путь в эти местности и изображения на картах, такие, как запустение какой-либо местности и благоустройство другой, пересыхание какой-либо реки и возникновение другой, усыхание какого-нибудь моря и появление другого, изменение положения какой-либо горы и тому подобное, ибо ничего недопустимого и невероятного во всем этом нет, и это /вполне/ возможно".

А вот что пишет Муḥаммад б. Наджӣб Бакрӑн:

و در شهور سنه خمس و ستمائه هجری این شکل تمام شد و مقصود از ذکر تاریخ آن است کی ممکن است کی بروزگار دراز تبدیلی بدین وضع راه یابد چون خراب شدن بعضی مواضع و آبادان شدن دیگری و منقطع شدن جیحونی و روان شدن دیگری وخشک شدن دریائی

و پدید آمدن دیگری و تغییر وضع کوهی و آنچ بدین ماند چه این
جمله ممتنع و مستحیل نیست و ممکن است[24]

"И в 605 году хиджры эта карта была закончена, а дата упомянута потому, что возможно, что по прошествии длительного времени какая-нибудь перемена проложит путь в это состояние, вроде запустения некоторых местностей и благоустройства других, пересыхания какой-либо реки и возникновения другой, усыхания какого-нибудь моря и появления другого, изменения положения какой-либо горы и тому подобное, ибо ничего недопустимого и невероятного во всем этом нет, и это /вполне/ возможно".

Как видим, заимствование текстуальное, Ḥāфиз̣-и Абрӯ изменил лишь год, вместо слова "карта" вставил "сочинение" и добавил еще несколько, в общем совершенно лишних, слов.

Сопоставление вводной части "Географии" с текстом "Джахāн-нāме" приводит к следующим выводам:

1. "Джахāн-нāме" послужила образцом для этой части "Географии", причем Ḥāфиз̣-и Абрӯ постарался скрыть это и представить дело так, будто это сочинение было всего лишь одним из его источников конкретных географических сведений.

2. По всей видимости, с точки зрения Ḥāфиз̣-и Абрӯ заимствования общего, структурного характера умаляли его авторский престиж, тогда как пересказ конкретных сведений из сочинений предшественников был обычен для средневековой литературной практики.

3. Отдельные места списка "Джахāн-нāме", которыми располагал Ḥāфиз̣-и Абрӯ, были им неверно прочтены. Если замечой титула "Джахāн-нāме" на "Джахāн-и дāниш" (см. выше, прим. 22) мы обязаны скорей всего невнимательности

переписчика, то "Ṣувар ал-аḳālīм" Муḥаммада б. Йаḥйи, которую он сочинил в Индии", "создал" сам Ḥāфиз-и Абрӯ.

В ленинградской рукописи имя автора "Ашкāл ал-аḳāлīм" приведено не со всеми точками в форме محمد بن يحر الرهنى (см. рис. 2, строка 20); в парижском списке "Джаханāн-нāме" (л. 167а; см. рис. 3) оно еще более искажено: محمد بن يحر الرهنى. Очевидно, искажено оно было и в списке, которым пользовался Ḥāфиз-и Абрӯ: не разобрав нисбу "ар-Рухнī", происходящую от малоизвестного местечка под Керманом, и имя Баḥр, написанное без точек, Ḥāфиз-и Абрӯ превратил Муḥаммада б. Баḥра в Муḥаммада б. Йаḥйу (يحى похоже по очертаниям на يحر) и пояснил, что писал он в Индии (الرهنى ← الهندى). Так возник "мусульманский географ Муḥаммад б. Йаḥйа из Индии". Перемена заглавия приписанного ему труда с "Ашкāл ал-аḳāлīм" на равнозначное по смыслу "Ṣувар ал-аḳāлīм" ("Изображения, или Карты, климатов") не должна вызывать удивления. Заглавия мусульманских сочинений далеко не так устойчивы и однозначны, как полагают некоторые исследователи: недошедший до нас труд Абӯ Зайда ал-Балḫī именовался и "Ṣувар ал-аḳāлīм", и "Ашкāл ал-билāд", и "Таḳвīм ал-булдāн"; Гардīзī называет утраченную книгу Джайханī то "Китāб ал-аḫбāр", то "Масāлик вал-мамāлик", то "Китāб-и таварīḫ"; Бīрӯнī именует "Масāлик ал-мамāлик" Истаḫрī - "Ашкāл ал-аḳāлīм". Подобных примеров множество, и они лишний раз подчеркивают, что атрибуция арабских и персидских сочинений только по их названиям часто ведет к ошибкам.

В данном случае такая атрибуция в сочетании с ошибкой Ḥāфиз-и Абрӯ не только ввела в научный обиход никогда не существовавших автора и сочинение, но и скрыла реальное, хотя и не обнаруженное пока арабское, скорее всего географическое, сочинение и весьма интересного автора.

§ 3. Йāкӯт сообщает[25], что Абӯ-л-Хусайн Мухаммад б. Бахр ар-Рухнӣ аш-Шайбāнӣ происходил из племени Шайбāн, родился в керманском селении Рухн и жил в Нармāшӣре и был "известен добропорядочностью и осведомленностью" в религиозно-правовых науках. Цитируя по книге "Китāб ар-риджāл" Ахмада ан-Наджжāшӣ (377/982-83-450/1058-59), Йāкӯт пишет, что ар-Рухнӣ "был в мазхабе своем поднявшимся на высшие ступени, а хадис его был близким к безупречности". Другой цитируемый Йāкӯтом автор сообщает, что ар-Рухнӣ "был восприимчивым, памятливым, заучившим восемь тысяч хадисов... Он изучал ал-гарāʾиб (т.е. редкие выражения в Коране и хадисах); прожил до глубокой старости".

Ар-Рухнӣ был крайним шиитом, и тот же автор сообщает, что "был он знатоком генеалогий и известий о людях, шиитах по мазхабу, в чем проявил неумеренность".

В числе сочинений ар-Рухнӣ Йāкӯтом упомянута "Китāб ал-бидаʿ" и "...книга, которую он назвал "Китāб ниха ал-ʿараб" ("Книга вероучений арабов"), в которой он говорит "о расхождениях /среди/ арабов в сей стране во время ислама и о тех, кто из них был шиитом, кто из них был хариджитом или суннитом... И нашел я часть этой книги, в которой он говорил о толках жителей Востока, особенно Кермана, Систана, Хорасана и Табаристана. И сказал он в ней, что у него есть другое сочинение, которое он назвал "Китāб ад-далāʾил илā нихал ал-қабāʾил" ("Книга указаний о толках племен")".

По данным Āгā Бузурга Тихрāнӣ[26], Мухаммад б. Бахр ар-Рухнӣ в 286/899 г. совершил паломничество в Кербелу, возможно, был еще жив в 342/953-54 г., и ему якобы принадлежало около 500 сочинений.

В своем географическом словаре Йāкӯт приводит ряд выдержек географического характера из не называемого им сочи-

нения ар-Рухни[27]. На основании анализа сведений Йакута Маркварт предположил, что ар-Рухни жил в 888–962 гг.[28].

Суммируя эти, сравнительно немногие, сведения, мы можем сказать, что Мухаммад б. Бахр ар-Рухни, живший в Восточном Иране во второй половине IX - первой половине X в. н.э., крайний шиит, знаток фикха, генеалогий и различных религиозных толков, распространенных среди арабов, прожил долгую жизнь, был автором большого количества трудов, из которых пока по титулам известны лишь три книги, причем в этих книгах имелись и сведения географического характера.

Принадлежащее ему географическое сочинение "Ашкал ал-акалим" не упоминается ни в одном из доступных мне источников, кроме "Джахан-наме". Из девяти названных Мухаммадом б. Наджибом Бакраном источников этой книги два до сих пор не обнаружены - это "Ашкал ал-акалим" ар-Рухни и "черновики" некоего имама Шараф ад-Дина Тусси, якобы вывезенные им из Константинополя, а третий ("Тавариж-хулафа") трудно идентифицировать[29]. Поэтому даже после выделения сведений, восходящих к доступным источникам "Джахан-наме", не удалось установить, какие именно данные почерпнуты из "Ашкал ал-акалим": эти данные могли быть извлечены и из записок имама Шараф ад-Дина, и из какого-либо другого источника.

Таким образом, сейчас мы не располагаем сведениями, необходимыми для характеристики этого труда, и можем только предполагать, что он был географическим и действительно послужил источником для Мухаммада б. Наджиба Бакрана - в конце концов у нас нет гарантии в том, что он, подобно Хафиз-и Абру, не заимствовал свое предисловие из какой-то более древней книги.

Примечания

x Тезисы первых двух параграфов этой статьи были опубликованы в сборнике "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов III годичной научной сессии ЛО ИНА, май 1967 г.", Л., 1967, стр. 34–37.

1 Ch. Rieu, Catalogue of Persian manuscripts in the British Museum, vol. I, London, 1879, стр. 423.

2 В. Бартольд, Хафизи-Абру и его сочинения; отд. оттиск из "المظفريه". Сборник статей учеников профессора Бар. В.Р. Розена, СПб., 1897, стр. 3–4.

3 B. Dorn, Über die von wirklichen Staatsrath Chanykov dem Asiatischen Museum zugekommenen Sendungen..., 12/15 Januar, -Mel., as., VI, St.-Pbg., 1863, стр. 54 (первое упоминание сочинения в европейской литературе); его же, Bericht über die Reise ins Ausland,- Mel. as., VI, стр. 574, № 3 (упомянута рукопись Британского музея, впервые определены место и дата составления сочинения); его же, Auszuge aus vierzehn morgenländischen Schriftstellern, betreffend das Kaspische Meer und angränzende Länder,–Mel.as., VII, 1876, стр. 43-44 (первое упоминание патрона, которому посвящено сочинение).

4 Ch. Rieu, Catalogue..., 420–421 (первая характеристика сочинения).

5 K. Salemann, Bericht uber die Ausgabe des Mi'jar i Jamali, -Mel.as., IX, 1888, стр. 493-504 (первое краткое описание рукописи Азиатского музея (старый шифр 603 всс, новый – А253) и публикация отрывков; об авторе ничего не сказано).

6 H. Ethe, Catalogue of Persian manuscripts in the Library of the India Office, vol. I, Oxford, 1903, № 708.

7 А.-З. Валидов, Восточные рукописи в Ферганской области, - ЗВОРАО, XXII, 1915, стр. 310. Упомянута андижан-

ская рукопись из частного собрания; дата составления сочинения ошибочно принята за дату смерти его автора.

[8] J.H.Kramers, - EI, EB, 1938, s.v. DJUGHRAFIYA, стр.75. При ссылке на упомянутую выше работу К.Г.Залемана ошибочно указан т. X вместо IX.

[9] V.Minorsky, A Greek crossing on the Oxus, - BSOAS, vol. XXX, pt I, 1967, стр.45-53 (повторение цитированных выше слов Ч.Рье).

[10] E.Blochet, Catalogue de manuscrits persans (Bibliotheque nationale), vol.I, Paris, 1905, № 664.

[11] И.Ю.Крачковский, Арабская географическая литература, - Избранные сочинения, IУ, М.-Л., 1957, стр. 397-398. Работа написана в 1941-1942 гг., учтена литература до 1950 г., издана посмертно. В указателе (стр. 894), однако, сочинение приписано Мухаммаду б. Йахйе.

[12] Н.Д.Миклухо-Маклай, Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения, вып. 1. Географические сочинения, М.-Л., 1955, № 87, стр. 43-45. Повторение данных Б.Дорна и Э.Блоше о времени, месте написания и патроне автора; авторство Мухаммада б. Йахйи "нельзя считать доказанным".

[13] C.A.Storey, Persian literature. A bio-bibliographical survey, vol.II, pt 1, London, 1958, стр.131-132, № 191.

[14] А.Т.Тагирджанов, Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела Библиотеки ЛГУ, т.1. История, биография, география, Л., 1962, стр. 378, № 153.

[15] Авторское название (если оно было) не установлено; краткую аннотацию и перечень рукописей см.: C.A.Storey,

Persian literature... , vol. II, стр. 132-133, № 192; к этому перечню в первую очередь следует добавить еще два списка из собрания АН УзССР, которые по совершенно непонятным причинам были приняты их описателем за историческое сочинение того же Хафиз-и Абру "Зубдат ат-таварих" (см. "Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР", т. У1, Ташкент, 1963, стр. 17-22). Я пользовался двумя рукописями "Географии": 1) список ГПБ, описан: B. Dorn, Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliotheque imperiale publique de St. Petersbourg, St.-Pbg., 1852, стр. 282-283, № CCXC (далее – ГПБ) и 2) микрофильм рукописи Британского музея Or. 1577 (Ch. Rieu, Catalogue.., vol. I, стр. 421-424 (далее – БМ).

[16] В. Бартольд, Хафиз-и Абру и его сочинения, стр. 3-4; И.Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. 1У, стр. 234.

[17] ГПБ, л. 14б.

[18] ГПБ, л. 17а.

[19] Имя автора в обоих списках опущено.

[20] ГПБ, л. 11а; БМ, л. 9а; в обоих списках лишь мелкие расхождения, не влияющие на смысл. См. рис. 1 – факсимиле л. 9а рукописи БМ.

[21] Мухаммад ибн Наджиб Бакран, Джахан-наме (Книга о мире). Издание текста, введение и указатели Ю.Е. Борщевского, М., 1960, стр. 9 факсимиле (=л. 2а). Иранская перепечатка текста: "Джахан-наме. Матн-и джуграфийайи та'лиф шуда дар 605 хиджри аз Мухаммад б. Наджиб Бакран", ба кушиш-и дуктур Мухаммад-Амин Рийяхи, Тегеран, 1342/1963, стр. 7. См. также рис. 2.

[22] В большинстве таких ссылок "Джахан-наме" ошибочно названо "Джахан-и даниш"; это ввело в заблуждение Ч. Рье, предположившего, что это произведение является одним из источников "Географии" (см. Ch. Rieu, Supplement to the catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, London, 1895, стр. 110). На самом деле астрономическое сочинение "Джахан-и даниш", переведенное в 643/1246 г. с арабского неким Мухаммадом ал-Мас'уди (см. о нем: C.A. Storey, Persian literature..., vol. II, стр. 51, № 89), не было использовано Хафиз-и Абру, и его название появилось в тексте "Географии" либо в результате описки самого автора, либо, что вероятнее, в результате ошибки переписчика.

[23] ГПБ, л. 11а; БМ, л. 9а.

[24] Мухаммад ибн Наджиб Бакран, Джахан-наме, стр. 10, факсимиле (= л. 2б); иранское издание – стр. 8.

[25] "The Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib, or Dictionary of learned men of Yaqut", ed. by D.S. Margoliuth, Leyden, vol. VI, 1913, стр. 417 и 418.

[26] "Аз-Зари'а ила тасаниф аш-ши'а", т. II, Тегеран, 1369/1950, стр. 238, где имя приведено в следующей форме: Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Бахр б. Сахл ар-Рухни ал-Нармашири ал-Кирмани аш-Шайбани.

[27] "Yacut's geographisches Worterbuch" aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford.., hrsg. von E. Wustenfeld, Leipzig, Bd I, 1866, стр. 71; Bd II, 1867, стр. 174, 401; Bd III, 1868, стр. 42-3, 213; Bd IV, 1869, стр. 206.

[28] J. Marquart, Beitrage zur Geschichte und Sage von Eran, – ZDMG, Bd 49, Leipzig, 1895, стр. 630.

[29] См.: Мухаммад ибн Наджиб Бакран, Джахан-наме, стр. 12–16.

З.Н. Ворожейкина

ПРИМЕЧАНИЕ К ДИВАНУ УСТАДА АБӮ-Л-ФАРАДЖА РӮНӢ

Абӯ-л-Фарадж ибн Мас'ӯд Рӯнӣ вошел в историю персидско-таджикской литературы как блестящий и тонкий мастер панегирической касыды. В виртуозном искусстве торжественного придворного стихосложения его почитали своим учителем его младшие современники крупнейшие поэты XII в. 'Алӣ Ауҳад ад-Дӣн Анварӣ (ум. предположительно в 573/1177-78 г.) и Мас'ӯд-и Са'д-и Салма̄н (ум. в 515/1121 г.). Литературная деятельность Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ была связана с газневидским двором, где основными его патронами были султан Ибраха̄м ибн Мас'ӯд (450/ 1058-59 - 492/1098-99) и его сын султан Мас'ӯд ибн Ибраха̄м (492/1098-99 - 508/1114-15). Точная дата смерти поэта не известна; он умер, по-видимому, между 492/1098-99 и 508/1114-15 гг.[1].

Поэтическое наследие Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ, дошедшее до нашего времени лишь частично, составляет небольшой диван с четырьмя традиционными разделами. Он был опубликован в приложении к тегеранскому литературному журналу "Армага̄н" советским иранистом К.И. Чайкиным в 1925 г.[2] во время пребывания последнего в Иране. Опубликованный текст дивана содержит 86 касыд, 18 кит'а, 2 сатирических стихотворения (хаджвийат), 3 газели и 57 руба'и; общий объем дивана - 2295 бейтов.

Текст, воссозданный К.И. Чайкиным по семи иранским рукописям, не учитывал списки европейских хранилищ; их привле-

чение может, по-видимому, содействовать успеху дальнейшего собирания литературного наследия Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ.

Рукописное собрание ЛО ИВАН СССР не располагает списками дивана Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ, вообще не имеющими широкого распространения, но даже выборки из его дивана, представленные в рукописных альбомах и поэтических сборниках, позволяют внести некоторые коррективы в изданный текст.

Рукописный альбом стихов "Сафӣна", составленный известным поэтом XVII в. Муḥаммадом ʿАлӣ Табрӣзӣ Сāʿибом (1010/1601-1081/1671), дополняет издание К.И. Чайкина небольшим стихотворением Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ, относящимся к любопытному жанру "лирических фрагментов". Альбом содержит образцы творчества почти пятисот поэтов Ирана, Индии и Средней Азии, скопированные, как убеждает опыт работы над текстами ранних персоязычных поэтов, с более надежных в ряде случаев и более полных рукописей, чем те, что сохранились до нашего времени[3]. Творчество Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ представлено здесь 73 бейтами - это короткие фрагменты из 17 касыд и 3 газелей и 8 четверостиший. На л. 190а приведено следующее китʿа в два бейта, отсутствующее в издании дивана:

در ان زمین که تو در چشم خلق خوار شوی
مکن درنگ از آنجا برو بجای دگر
درخت اگر متحرک شدی ز جای بجای
نه جور اره کشیدی و نه جفای تبر

Если, случится, в иной земле станешь ты в глазах людей презренным,
Не страдай в одиночестве, ступай оттуда в другие края.

Если б дерево могло передвигаться с места на место,
Не ведало б оно ни насилия, ни жестокости...

Газель Абӯ-л-Фараджа Рӯни "Чи дилбарӣ! Чи аййари...", вошедшая в тегеранское издание дивана в искаженном виде, неожиданным образом была нами обнаружена в одной из рукописей дивана Минӯчихрӣ[4], где она приведена более полно, в художественно завершенной форме (звездочками отмечены полустишия, отсутствующие в издании К.И. Чайкина):

چه دلبری چه عیاری چه صورتی چه نگاری
نه گاه خلوت جفتی نه گاه جلوت یاری
به غمزه عقل گدازی به چنگ چنگ نوازی
به وعده رو به بازی به حیله شیر شکاری
چو بوی خواهم رنگی چو صلح جویم جنگی
چو راست رانم لنگی چه خوست این که تو داری
* نگار یوسف رویی چرا نه یوسف خویی
ولی قرینهٔ اویی اگرچه ترک تتاری
* ز مانند بوالعجبی را ستیزه خویی آورد
* ترا فوده بیاید (؟) چگونه انکه نیاری
نه سازی و نه بسوزی نه کاهی و نفروزی
نه بندی و گشائی چه باشد اینکه تو داری

Что за красавец! Что за плут! Что за картинка!
Что за кумир!
Не делишь ты со мной любовного уединения и чуждаешься,
появляясь во всем блеске на виду /у людей/.
Кокетство /твое/ затмевает разум, руки заставляют
петь арфу,

На обещания ты - хитрей лисы, а в коварстве -
словно охотник на тигров.
Какого аромата требую я /от тебя/? Ведь ты - цвет.
Какого мира ищу я? Ведь ты - война.
Какой прямоты? Ведь ты - хромой. И что это за нрав,
коим ты обладаешь?!
О кумир с лицом Иосифа, почему ты не Иосиф нравом?
Ты - истинный двойник его, но только тюрко-татарский!
Время породило этого поразительного смутьяна,
. . . . . [5]
Не производишь ты ничего и не уничтожаешь, не гасишь
и не разжигаешь.
Не открываешь и не закрываешь - так что же это такое,
что в тебе есть?!

Эта газель, как и вообще все три стихотворения, составившие раздел газелей в опубликованном диване Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ[6], ошибочно приписаны Минӯчихрӣ в нашем списке В 120[7]. К.И. Чайкин включил в издание первую из них, приведенную выше, на основании двух рукописей Абӯ-л-Фараджа; вторую - "Бӣйāмади, ṣанамā..." ("Ты вошла, о кумир...") и третью - "Рӯ-йи чӯн нāме-йи никӯкāрāн..." ("Лицо /ее/ как свиток добрых деяний...") - на основании трех списков. Отсутствие этих стихов в других рукописях дивана Минӯчихрӣ, равно как и в печатных изданиях, убеждает в необходимости снять предположение о принадлежности их перу Минӯчихрӣ.

4 октября 1968 г.

Примечания

[1] См. о нем: В.А.Жуковский, Али Аухад ад-Дин Энвери. Материалы для его биографии и характеристики, СПб., 1883, стр. 40-45; ذبیح الله صفا ، تاریخ ادبیات درایران ، جلد دوم ، تهران ، ۱۳۳۶. صفحه ۴۷۲ - ۴۷۰.

[2] دیوان استاد ابو الفرج رونی مصحح بتصحیح پرفسور چایکین مستشرق متّرجم اول سفارت شوروی روس درایران ، ضمیمهٔ سال ششم مجلهٔ ارمغان، ۱۳۰۴ (далее - "Дйва̄н-и уста̄д Абӯ-л-Фарадж Рӯнӣ"). Имеется также литографированное издание дивана: Бомбей, 1319-1320/ 1901-1902.

[3] Рукопись А 688 (см. "Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР". Краткий алфавитный каталог, М., 1964, № 2251), содержит 232 лл., изготовлена в 1136/1723-24 г. Дефектная, утеряны начало и конец, лакуны в середине. Стихотворения Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ находятся на лл. 180б-181б, 190а. Стихи Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ имеются также в стихотворном сборнике D 10 (см. "Персидские и таджикские рукописи...", № 3919). Сборник содержит 67 лл., изготовлен в XVIII в. Включает образцы творчества 23 ранних поэтов; стихотворения Абӯ-л-Фараджа (147 бейтов) расположены на лл. 23б - 25б. Отдельные строки Абӯ-л-Фараджа см. также в рукописях: E 12 ("Персидские и таджикские рукописи...", № 3590), представляющей собой большой поэтический сборник под названием "Гулшан" (л. 372а), и в сборнике стихов и прозаических произведений C 1132 ("Персидские и таджикские рукописи...", № 3774) на л. 70б.

[4] Рукопись B 120 ("Персидские и таджикские рукописи...", № 1637), л. 74б (ср. "Диван-и устад Абу-л-Фарадж Руни", стр. 134).

[5] Полустишие не поддается переводу.

[6] "Дӣва̄н-и уста̄д Абӯ-л-Фараджа Рӯнӣ", стр. 134-135.

[7] См. об этом: З.Н. Ворожейкина, Диван Минӯчихрӣ, - "Краткие сообщения Института народов Азии", вып. 69, М., 1965, стр. 22-28.

В. В. Кушев

ГРАММАТИКО-ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ "РИЙĀЗ АЛ-МАḤАББАТ" И ЕГО МЕСТО В АФГАНОВЕДЕНИИ

После периода расцвета афганской литературы в XУ1-XУIII вв., в течение которого было написано и размножено в виде рукописных книг большое число поэтических и прозаических произведений, конец XУIII и особенно начало X1X в. ознаменовались появлением первых сочинений по афганской грамматике и лексикографии. Потребность в них естественно вытекала из накопления значительного по объему письменного материала, лексически разнородного, который отражал фонетические и грамматические особенности диалектов авторов и, несомненно, отличался от устных форм речи.

Самым ранним из упоминаемых в литературе сочинений такого рода был труд известного поэта Пӣр-Муḥаммада Кā-кара "Ма'рифат ал-афғāни"[1]. Он относится к 80-м годам XУIII в., однако у нас нет никаких данных о том, что сохранился текст этого сочинения. Несколько позже, может быть уже в начале следующего столетия, появилась краткая грамматика в виде парадигм спряжения афганских глаголов с приложенным к ней словариком наиболее распространенных слов, озаглавленная "Āмаднāма-йи афғāнӣ". Автор ее неизвестен, так же как и точная дата написания[2]. Можно высказать предположение о самом близком ее отношении к названному выше сочинению.

Все же первые труды, большие по объему и отличающиеся более детальным и глубоким изложением грамматики и ши-

ротой представления лексики, относятся к первой четверти XIX в. Если основной причиной составления этих словарей и грамматик была необходимость выявления, осмысления и обобщения языковых фактов, то непосредственным толчком к их созданию послужили, на наш взгляд, политические мотивы. Так, по заказу английских правителей в Индии местные авторы-афганцы составили несколько грамматик и словарей пашто: "Рийāз̤ ал-маḥаббат" (1221/1806-07), рассматриваемую в настоящей статье, "Фарханг-и иртиз̤ā'ī "(1225/1810, вероятно по заказу одного индийского раджи, посвящена некоему "мистеру Сетону")[3] Муḥаммада Иртиз̤ā-ẖāна, сына Наввāба Амāн-ẖāна, "Аджā'иб ал-луġāт" (1228/1813()[4] Илāхйāр-ẖāна, брата автора "Рийāз̤ ал-маḥаббат". К этому же периоду относится, видимо, незаконченное "Китāб-и ẖайāлāт-и замāнī дар луġāт-и забāн-и афġāнī"[5].

Первое среди этих трудов (не только по времени, но и по количеству и значению содержащегося в нем материала) сочинение "Рийāз̤ ал-маḥаббат", один из немногочисленных списков которого хранится в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (шифр D 707, в двух переплетах).

Автор сочинения Наввāб Маḥаббат-ẖāн Шāхбāзджанг, родом из афганского племени баṙец, был четвертым сыном крупного военно-политического деятеля, вождя группы восточных афганских племен в Индии, обычно объединяемых общим названием "рохилла", Ḥāфиз̤ ал-Мулка Ḥāфиз̤-Раḥмат-ẖāна Бахāдура (уб. в 1188/1774 г.)[6]. После неудачных военных действий Ḥāфиз̤-Раḥмата против войск одного из мусульманских владетелей в Индии Шуджā'ад-Даула, закончившихся гибелью Ḥāфиз̤-Раḥмата, все члены его семьи, включая Маḥаббат-ẖāна, оказались плененными. Из плена их вызволил в 1775 г. вновь назначенный в Лакхнау британский резидент Бристоу. Наш автор остал-

ся на службе у англичан до конца своих дней, живя на получаемую от них пенсию. По их заказу, незадолго до смерти (1223/1808), он и написал свой труд по грамматике афганского языка и пашто-персидский словарь. Его перу принадлежат также диваны на пашто, хиндустани и персидском и поэма "Сисӣ о Панӯ", или "Асрӑр-и Маḥаббат", на хиндустани.

В предисловии к "Рийӑз ал-маḥаббат" автор сообщает о том, как ему было предложено написать сочинение (л. 2аб): "Автору этого сочинения однажды случилось принять участие в беседе у... полковника Ẓахӣр ал-Мулка Мумтӑз ад-Даула Джона Колинза. В разговоре участвовали еще несколько господ. Речь зашла о науке, поэзии, о том, что ученые и литераторы нашего времени составили много словарей, но никем из языковедов не составлен еще словарь афганского языка, который, будучи результатом добросовестного исследования, дал бы сведения об этом языке... В ответ на это обладатель восхваляемых степеней /генерал-губернатор/ отверз уста и сказал, что, хотя в прежние времена ученые не составили афганского словаря для блага науки, наш искренний друг постарается по мере сил разъяснить правила этого языка. Поэтому автор этого произведения, по имени Маḥаббат-ẖӑн валад-и H̱ӑфиẓ ал-Мулк H̱ӑфиẓ-Раḥмат-ẖӑн Бахӑдур, из афганского племени баṙец, внимая голосу генерал-губернатора Навва̄ба Ашраф ал-Умарӑ сэра Джорджа Хиларо Барлоу, баронета..., составил словарь афганского языка в порядке букв алфавита..." (Любопытно, что упомянутые и Иртиẓӑ-ẖӑн и Илӑхӣӑр-ẖӑн в предисловиях к своим работам претендуют на приоритет в исследовании афганского языка[7].)

Сочинение, которое, по-видимому, сразу же стало находить практическое применение, вскоре привлекло к себе внимание европейских ученых - исследователей пашто как наибо-

лее ценный в то время, хотя и далекий от полноты, свод сведений об афганском языке. Преимущественно на материале Маḫаббат-ḫāна построена и работа Эвальда[8].

"Пионер изучения афганского языка в Европе" акад. Б.А. Дорн, выполняя перевод "Истории афганцев"[9], уже в 1828 г. сделал выписки из "Рийāз ал-маḫаббат", которые позднее использовал при составлении очерков по грамматике пашто[10]. Многие разделы первой работы Б.А. Дорна "Грамматические замечания о пушту"[11], в том числе объяснения, касающиеся алфавита, изложены на основании рассматриваемого сочинения; переложением его частей являются "Дополнения к грамматическим замечаниям о пушту"[12], дающие парадигмы спряжения глагола. Глоссарий к "Хрестоматии" составлен по текстам из афганских поэтов и по словарю Маḫаббат-ḫāна, и именно эта часть глоссария наиболее надежна с точки зрения толкования значений, и только она указывает чтение афганского слова.

Этнические названия в "Списке афганских племен" извлечены, помимо других сочинений, из словаря Маḫаббат-ḫāна[13].

Б.А. Дорн познакомился с сочинением по двум рукописям, принадлежавшим East-India House в Лондоне, и, придавая большое значение ему, заказал копию для Азиатского музея, но не из Лондона, а из Калькутты. Причину этого можно видеть в том, что Азиатское общество в Бенгалии располагало в то время прекрасной рукописью сочинения, изготовленной под наблюдением автора[14].

Трудно сказать, именно с этой рукописи скопирован наш список или с какой-либо другой. В каталогах В.А. Иванова собраний рукописей Азиатского общества[15] нет упоминаний об этом сочинении, а экземпляр библиотеки India Office[16] (куда могла бы попасть эта рукопись), носящий следы правки

и имеющий примечания на полях, началом немного отличается от нашего, и, кроме того, части в нем названы баḫс, против наших бāб (хотя в конце первой части в нашем списке написано تمت بحث الاول بعونه تعالى . Рукопись была прислана в Петербург из Калькутты в октябре 1855 г., о чем свидетельствует пометка на обороте переплета 1 тома[17].

Сочинение Маḥаббат-ḫāна в той или иной степени учитывали в своих работах и более поздние европейские ученые, в частности Х.Г.Раверти, который, правда в одной из своих работ замечает, что "многие особенности, касающиеся глаголов и времен, которых автор, должно быть, не знал, были им упущены", потому что он был "уроженцем Хиндустана"[18].

"Рийāз ал-маḥаббат" (заглавие приводится на л. 2б) состоит из предисловия, которое в нашей рукописи не озаглавлено (в других списках - Фā'ида), и двух частей - бāб (в других списках - баḫс): первая посвящена спряжению афганского глагола и названа "Дар муштаккат", вторая представляет собой пашто-персидский словарь и носит название "Дар мутафарриқāт". Сочинение завершается стихотворной хронограммой "Қитʿа-йи тāрīḫ аз муштаккат". Согласно этой хронограмме (л. 366б II тома), оно написано в 1221 г. х. (نو نسخهٔ محبت).

В предисловии, вслед за пространным славословием и изложением причин написания книги, отмечаются особенности афганского алфавита: перечислены не вошедшие в него буквы арабского алфавита ث , ح , ذ , ص , ض , ط , ظ , ع , ف ; всем буквам автором даны словесные определения, которыми они обозначаются в тексте сочинения, чтобы предупредить неправильное чтение слов, могущее возникнуть из-за нечеткого письма и ошибок переписчика. Так, буквы одинакового начертания без точек и с точками названы соответствен-

но мухмала и манқӯṭа (сӣн-и мухмала обозначает س, сӣн-и манқӯṭа - ش и т.д.), буквы с точками наверху и внизу имеют определения фауқānӣ и таҳтānӣ (тā-йи фауқānӣ, йā-йи таҳтānӣ), буквы персидские обозначены словом "ʿаджамӣ" (бā-йи ʿаджамӣ, т.е. پ, джӣм-и ʿаджамӣ, т.е. چ, и др.); буквы, служащие для передачи афганских ретрофлексных согласных, названы ṣақӣла (дāл-и ṣақӣла, рā-йи ṣақӣла и др.); некоторые буквы, передающие специфические афганские звуки, получили определение "афғānӣ" (джӣм-и афғānӣ, т.е. څ, ҳ̱ā-йи афғānӣ, т.е. ښ); особое обозначение имеет нӯн, предшествующий заднеязычным смычным, - нӯн-и маġнӯна (как в словах "санг", "джанг"); и, наконец, несколько букв, смешение которых с другими исключено, сохранили свои алфавитные названия (алиф, лāм, мӣм).

Маҳаббат-ҳ̱ān впервые делает попытку как-то описать звуки пашто, обозначавшиеся на письме через ټ, ډ, ړ, ښ, ځ, ږ Произношение ретрофлексных согласных сравнивается с произношением аналогичных звуков в хинди, при этом ретрофлексный ṅ объясняется как сочетание носового г (нӯн-и маġнӯна) с ретрофлексным ṛ. Описание произношения некоторых звуков весьма приближенное: о ц (джӣм-и афғānӣ) говорится, что его артикуляция средняя между джӣм и джӣм-и афғānӣ (т.е. дж и ч), а артикуляция палатального ш̇ - средняя между ҳ̱ā-йи манқӯṭа и кхā-йи хиндӣ.

В перечне букв, кроме обычной хамзы, названа хамза-йи мулайййина 'смягчающая хамза', назначение которой не вполне ясно. О ней сказано, что "это - такая хамза, как в слове دیٔ, что на языке хинди значит "всевышний", и как в слове روکھٔ, что на языке хинди обозначает "чахотку". Эта хамза появляется перед йа в окончаниях 2-го л. мн.ч. глаголов и в ж.р. прилагательных, т.е. как будто характеризует

один из элементов дифтонга ый, который и передает названные морфемы (в сочинении обозначается: фатḥа+хамза=йи мулайййина+йā=йи таḥтāнӣ–йи ма'рӯф).

Выделены маджхульные вāв и йā. Неогласованные буквы названы в зависимости от позиции сāкин, мауқӯф и муттаṣила; последний термин употребляется в особых случаях передачи одного звука двумя буквами (ḫв и иногда нр̣).

Первая часть "Дар муштаққāт". (лл. 4а–312б 1 тома и 1а–226б II тома) содержит парадигмы спряжения 243 глаголов. Она делится на 28 раузат, которые объединяют глаголы по первой букве слова и в свою очередь подразделяются на фаṣлы – по второй букве. Отдельным формам каждого глагола отводятся баḥсы. Автор подчеркивает в предисловии, что он не мог принимать в расчет последнюю букву слова, так как в афганском языке это почти всегда лāм, хā или йā.

Для всех глаголов в парадигмах спряжения дается чтение каждой формы и перевод ее на персидский язык. Наиболее полно и детально представлено спряжение первого глагола ачавыл (л. 4а–28а), который дан во всех лицах обоих чисел в мужском и женском роде (по объекту), в положительной и отрицательной форме действительного и страдательного залога следующих времен и наклонений: неопределенная форма (маṣдар), давнопрошедшее (мāзӣ), прошедшее сослагательное (мāзӣ–йи машкӯк), перфект (мāзӣ–йи қарӣб), прошедшее простое (мāзӣ–йи мутлақ), прошедшее несовершенного вида (мāзӣ–йи ки дар фāрсӣ бā 'алāмат мӣāйад), настоящее (музāри'–и ḥāл), будущее (музāри'–и мустақбал), настоящее сослагательное (амр–и ғāйиб), повелительное (амр–и ḥāзир).

Таким образом, приводятся не все формы времен и наклонений глагола в пашто. Однако очень важным достоинством работы было то, что в ней впервые, ранее европейских

исследований, замечены особенности спряжения переходных глаголов в прошедших временах и выделена категория рода в глаголе. Автор указывает, что у переходных глаголов их род, число и лицо зависят от объекта, тогда как субъект, если он есть, может стоять в любой форме. Перечисляются личные местоимения во всех лицах обоих чисел в тех формах, в которых они выступают в качестве субъекта (т.е. в косвенном падеже, что, впрочем, автором не отмечено). Интересно и то, что конструкцию с переходным глаголом в прошедшем времени автор считает активной, чего не делают многие более поздние европейские исследователи. Остальные глаголы, кроме ачавыл, даны в значительно более кратком изложении, большей частью без спряжения по лицам. Многие глагольные основы в пашто служат образованию и переходного и непереходного глагола, и в таких случаях автор приводит оба глагола с их парадигмами.

Вторая часть "Дар мутафарриқāт" (лл. 226б–336б) представляет собой словарь, содержащий различные части речи, в том числе многие глаголы из первой части. Указывается их чтение, дается перевод на персидский язык и в некоторых случаях на хинди, обозначается род существительных, приводятся формы обоих чисел для имен, обоих родов для прилагательных. Формы косвенного падежа не указываются. В словарь включены редко встречающиеся и малоупотребительные слова; широко представлены этнические названия, часто с пояснениями.

Эта часть делится на главы (раузат и фасл), в которых слова помещены в порядке алфавита, соответственно по первой и второй букве.

Итак, "Рийāз ал-маҳаббат" было первым сочинением, в котором показаны очень существенные и дотоле остававшиеся не выявленными факты афганской грамматики и которое заключает в себе интересный лексический материал. Поэтому оно, при всех его недостатках, выделялось среди подобных работ

того времени и послужило ценным источником для акад. Б.А. Дорна и других европейских ученых в исследовании языка пашто. Оно не потеряло своего значения и сейчас как собрание материала по восточным афганским диалектам и отражение этапа в развитии грамматической мысли афганцев.

Примечание

[1] См., например, Н.А. Дворянков, Язык пушту, М., 1960, стр. 10; "Современный Афганистан", М., 1960, стр. 304; A.H. Habibi, Paxto literature at a glance, – «Afghanistan», vol. XX, № 4, 1346(1968), стр. 61.

[2] J.F. Blumhardt and D.N. Mackenzie, Catalogue of Pashto manuscripts in the libraries of the British Isles, London, 1965, стр. 51 (далее – Blumhardt - Mackenzie).

[3] См. об этом рец. А. Шпренгера на работы Х.Г. Раверти – ZDMG, Bd 16, 1862, стр. 785.

[4] Blumhardt - Mackenzie, стр. 55.

[5] Там же, стр. 52.

[6] Биография последнего, изложенная его сыном Навва̄бом Мустаджа̄б-ха̄ном в книге "Гулиста̄н-и Раḥмат", издана в сокращенном английском переводе: Ch. Elliot, The Life of Hafiz ool-Moolk, Ha̅fiz Rehmut Khan, London, 1831.

[7] M.A. Muqtadir, Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental public library at Bankipore, vol. IX, Calcutta and Patna, 1925, стр. 53; Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, vol. II, London, 1881, стр. 517.

[8] H. Ewald, Ueber das Afghanische oder Puschtu, – ZKM, Bd 2, 1839, стр. 285.

[9] «The history of the Afghans»; translated from the Persian of Neamet Ullah by B. Dorn, pt I, London, 1829; pt II, London, 1836.

[10] См. B. Dorn, A chrestomathy of the Pushtu or Afghan language, St.-Pbg., 1847, стр. III.

[11] B. Dorn, Grammatische Bemerkungen ueber das Puschtu, oder die Sprache der Afghanen, – «Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg», VI[e] série, t. V, St.-Pbg., 1840, стр. 1-163.

[12] B. Dorn, Zusätze zu dem Grammatischen Bemerkungen ueber das Puschtu, – «Mémoires...», t. V, St.-Pbg., 1845, стр. 435-487.

[13] B. Dorn, Verzeichniss afghanischer Stämme, – «Bulletin scientifique», t. III, № 17.

[14] ZDMG, Bd 16, 1862, стр. 785.

[15] V. A. Ivanow, Concise descriptive catalogue of the Persian manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924; его же, Concise descriptive catalogue of the Persian manuscripts in the Curzon Collection, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1926; его же, Concise descriptive catalogue of the Persian manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengal. First supplement, Calcutta, 1927.

Когда статья уже находилась в производстве, автору удалось установить наличие рукописи "Рийāз ал-маḥаббат" в собрании Азиатского общества Бенгалии (см. статью С. Риштина в журнале "Кабул", № 559, стр. 3), по которой, несомненно, и была подготовлена копия для Б.А. Дорна.

[16] Blumhardt – Mackenzie, стр. 53.

[17] «Mélanges asiatiques», t. III, 1859, стр. 499.

[18] H. G. Raverty, A grammar of the Puk'hto, Pus'hto, or language of the Afghāns, London, 1860, стр. 34.

С.М. Прозоров

УЧЕНИЯ ШИИТОВ ОБ ИМАМАТЕ В ТРУДЕ АЛ-ХАСАНА АН-НАУБАХТИ (конец IX в.)

В последнее время возрастающее внимание исламоведов и историков-арабистов привлекает сочинение крупного шиитского теолога конца IX в. ал-Хасана б. Мусы ан-Наубахти "Шиитские секты", впервые изданное Х.Риттером в 1931 г. в Стамбуле и переизданное в 1959 г. в Неджефе. Значение этого труда определяется прежде всего тем, что он является одним из самых ранних сохранившихся опытов изложения истории шиитского движения и его многочисленных сект. Сведения о ранней истории шиитов и об их учениях заимствованы автором из не дошедших до нас трудов его предшественников[1]. Данные, приведенные у ан-Наубахти, о ранней истории шиитского движения позволяют судить об истоках религиозно-политических взглядов шиитов, а его информация о современных ему шиитских сектах и об их учениях освещает один из важнейших этапов на пути формирования шиитской религиозно-политической идеологии.

Возникшая во второй половине VII в. как политическая партия приверженцев ʿАли, зятя Пророка и четвертого "праведного" халифа, шиитская оппозиция вела упорную вооруженную и идеологическую борьбу против династии "узурпаторов" - Омейядов за возвращение власти Алидам[2]. Совместная борьба Алидов и Аббасидов (потомков ал-ʿАббаса, дяди Пророка) в 20-30-х годах VIII в. завершилась в 749 г. свержением омейядской династии[3].

6-2 534

Однако плодами этой длительной (почти столетней) и упорной борьбы воспользовались Аббасиды. С не меньшим ожесточением Алиды повели борьбу против недавних союзников - Аббасидов за возвращение власти в "семью Пророка", под которой они подразумевали только себя как его ближайших родственников.

Аббасидские халифы с самого начала своего правления были вынуждены принимать решительные меры для подавления непрекращавшихся выступлений Алидов, а порой и для физического уничтожения алидских претендентов. В этой же связи стоят их попытки обосновать в глазах общественного мнения законный характер своей власти и тем самым парализовать претензии Алидов ("реформа" халифа ал-Махди).

Все эти действия Аббасидов привели, по крайней мере в центре халифата, к разгрому Алидов как ведущей политической силы. Суннитское большинство халифата признало законность правления Аббасидов. К тому же, по мере численного роста алидских претендентов происходило дробление шиитского движения на множество группировок и сект, а борьба против Аббасидов, также родственников Пророка, сужала его социальную базу. Упрочение аббасидской династии лишало Алидов ближайших перспектив на вооруженное свержение Аббасидов, и энергия шиитской оппозиции неизбежно направляется на догматическую борьбу с ними, на выработку собственных религиозно-политических доктрин. Однако развитие социально-политических процессов в халифате, начало распада аббасидского государства на ряд независимых феодальных владений вскоре вновь открыли путь для выхода шиитского движения на политическую арену и придали этим доктринам вполне актуальное звучание.

В силу того что шиитское движение в центре халифата рано приняло характер скрытой оппозиции и не питало пока

реальных надежд на скорое свержение аббасидской династии, в его идеологическом арсенале прочное место заняли мессианские идеи, вера в пришествие махди ка'има из дома Пророка, который поведет верующих "истинным путем" и установит на земле справедливость и процветание.

Популярность мессианских идей, особенно в удаленных от центра провинциях халифата (например, Северная Африка, позднее - Египет), способствовала созданию напряженной атмосферы среди населения. Последнее обстоятельство придавало специфическую злободневность деятельности шиитских идеологов и пропагандистов и в конечном итоге облегчало создание на окраинах халифата ряда шиитских государств. Наибольший успех выпал, как известно, на долю Идрисидов в Марокко (789-926) и особенно Фатимидов в Египте (909-1171).

Но и в центре халифата, как оказалось, Аббасидам не удалось вырвать корни шиизма. Большинство кочевых племен Сирийской пустыни остались верными шиитскому знамени. В X-X1 вв. значительные районы в Сирии и даже в Центральном Ираке оказались под властью шиитских династий (Хамданиды и Мазйадиды), а с середины X в. и сами аббасидские халифы вынуждены были терпеть власть и покровительство шиитской династии Буидов, пришедшей из Ирана.

Определяющее значение многообразных социально-политических предпосылок политических успехов шиитского движения в 1X-X вв. не только не умаляет роли идеологической работы приверженцев шиитской доктрины, но, напротив, заставляет отнестись к ней с большим вниманием. Было бы ошибкой видеть в этой работе шиитских идеологов конца УШ1-1X вв. образец схоластических изысканий мусульманских теологов, столь хорошо знакомых по позднейшим трудам.

Разработка мессианских идей и учения об имамате, которому посвящена настоящая публикация, в значительной степени подготовила военно-политические победы движений этого периода, проходивших под шиитскими лозунгами.

Приспосабливаясь к новой внутриполитической обстановке в халифате, ранние теоретики шиизма в конечном итоге придали ему такую форму, в которой он нашел путь к сознанию многочисленных социальных группировок в мусульманской общине и стал идейным знаменем ряда крупных антиправительственных движений. Пример Фатимидов лишний раз показал тесную связь между деятельностью шиитских теоретиков Ирака и Сирии и военно-политическими успехами различных претендентов на власть.

Эти соображения и выводят, в частности, рассмотрение материалов труда ан-Наубахти из плоскости узко историко-литературных изысканий и связывают его с историей важнейших социально-политических событий в халифате второй половины VIII-начала X в. Эти материалы, впервые публикуемые на русском языке, не только приносят важные сведения о содержании учения об имамате, важнейшем элементе в системе религиозно-политических воззрений шиитов, не только дают представление о той форме его, в которую оно вылилось к концу IX в. в трудах крупнейших теоретиков и историков шиизма, но и позволяют проследить его связь с деятельностью конкретных шиитских сект.

В политическом отношении шиитское движение уже в середине VIII в. перестает быть единым. Естественно, что каждая отколовшаяся от шиитского потока группировка пыталась как-то обосновать свои действия и притязания и стремилась к выработке собственной системы религиозно-политических догм. Проблема права на верховную власть, с момента смерти про-

рока Мухаммада занимавшая умы мусульман, из области политической борьбы постепенно переносится также и в сферу догматических споров. В процессе этих полемико-догматических споров и под влиянием обширной религиозно-полемической литературы вырабатываются государственно-правовые и религиозные доктрины шиитов, формируется шиитское учение об имамате как верховной власти в мусульманском государстве и об имамах, носителях высшей духовной и светской власти в общине мусульман.

Различные этапы на пути формирования религиозно-политических взглядов шиитов нашли свое отражение в арабской литературе религиозно-политического и религиозно-полемического содержания, среди которой особого внимания заслуживает информация ан-Наубахти о воззрениях на имамат различных группировок современных автору шиитов (конец IX в.).

Значение сведений об учениях этих сект определяется прежде всего тем, что ан-Наубахти воспроизводит религиозно-политические представления своих современников. Излагая раннюю историю шиитских сект, ан-Наубахти приводит сведения своего источника только о наиболее известных группировках и сектах. Естественно, что его информация о современных ему учениях является более полной и в известном смысле более достоверной.

Шииты, в сознании которых идея наследственной передачи имамата стала твердым убеждением, растерялись перед фактом, что их имам умер, не оставив наследника, который управлял бы своей паствой в делах веры. Шиитская община осталась без духовного предводителя, и в результате она распалась на группировки, каждая из которых защищала свое учение как единственно правильный выход из сложившейся ситуации.

Ан-Наубахти говорит главным образом о так называемых умеренных шиитах, вероятно с конца IX в. ставших известными под общим названием "имамиты" и представлявших большинство населения Ирака и Ирана. Несмотря на догматические расхождения, имамиты к началу X в. смогли объединиться в идеологическом плане на основе признания двенадцати имамов и ожидания пришествия ка'има из рода пророка Мухаммада, в частности из потомства ал-Хасана б. ʿАли.

Согласно ан-Наубахти, после смерти десятого шиитского имама ʿАли б. Мухаммада в 254/868 г. основная масса его приверженцев признала имамат его сына, ал-Хасана ал-ʿАскари (одиннадцатый имам шиитов-имамитов). Но когда в 260/874 г. ал-Хасан скончался, "не оставив следа, так что неизвестен его очевидный потомок", как сообщает ан-Наубахти, среди его приверженцев возникли разногласия относительно наследника имамата, и в результате они распались на четырнадцать сект.

Четыре секты (из названных автором четырнадцати) по разным причинам признали имамат брата ал-Хасана, Джаʿфара б. ʿАли. Одни считали, что он стал имамом по завещанию своего отца (или завещанию своих братьев, ал-Хасана или Мухаммада). Другие (среди них, по утверждению автора, "законоведы, благочестивые и подвижники") считали, что передача имамата от брата к брату недопустима в случае, если умерший имам имел наследника "от плоти своей". Если же он скончался, не имея наследника, то имамат по необходимости переходит к его брату. На этом основании они признали законным имамат Джаʿфара б. ʿАли.

Приверженцы двух других сект, одна из которых признавала смерть ал-Хасана, другая - отрицала, сходились в том, что они ожидали возвращения ал-Хасана в качестве ка'има

махди[4]. А когда их спрашивали: как же можно совместить факт смерти имама ("кости такого-то уже сгнили") с ожиданием его возвращения, то они отвечали только, что земля не может оставаться без худжжи[5], "обитающего на поверхности земли или скрытого".

Еще одна секта признавала достоверной смерть ал-Хасана и считала, что "Аллах, разгневавшись на людей, лишил их худжжи". Однако, если он пожелает, он пошлет "ка'има из рода Мухаммада"; а до пришествия ка'има "люди должны руководствоваться повелениями и запрещениями предшествовавших /имамов/", "знанием, которое досталось нам от них".

Три секты признали имамат сына ал-Хасана, Мухаммада, рожденного за два года ("за несколько лет до" или "через восемь месяцев после" смерти) до кончины ал-Хасана. Одни из них считали невозможным, чтобы имам, чьи повеления исполняются в соответствии с завещанием, скончался, не имея потомка. Другие считали недопустимым, чтобы имам скончался, не оставив наследника, "так что прекратился бы имамат и лишилась бы земля худжжи". Так или иначе они считали Мухаммада б. ал-Хасана скрытым имамом и ка'имом.

Особенно подробно ан-Наубахти излагает учение об имамате имамитов, которых он называет "истинными" шиитами, - одной из названных им четырнадцати сект. Имамиты не допускали передачу имамата от брата к брату (после ал-Хасана и ал-Хусайна) и считали, что худжжа должен быть из потомства ал-Хасана б. ʿАли; смерть последнего они признавали, но считали, что у него есть наследник "от плоти его", который будет имамом после него еще до того, как станет "известным и очевидным его дело". Земля не может оставаться без худжжи (учение приверженцев других сект о том, что земля осталась

без худжжи, автор считает недопустимым), но появляться худже или скрываться - решает Аллах. Никому из верующих не дозволено избирать имама по своему суждению - только Аллах "избирает, назначает и показывает его, когда пожелает". Нельзя упоминать об имени худжжи и спрашивать о месте его пребывания. Ан-Наубахти ссылается на практику предшествовавших имамов (Джа'фара ас-Садика и др.), запрещавших своим приверженцам называть себя по имени. Тем более недопустимо это, утверждает ан-Наубахти, "в наше время - при суровости преследований, несправедливости властей и ничтожности их внимания к правам подобных им".

Указания и завещания со стороны имамов становятся действительными при подтверждении их по крайней мере двумя свидетелями.

Таковы общие моменты учения об имамате ("ясный обязательный путь"), которого придерживаются, согласно ан-Наубахти, "истинные шииты-имамиты".

Анализ этих сведений ан-Наубахти показывает, что в результате длительной полемической борьбы и под влиянием религиозно-полемической литературы к концу IX в. вырабатывается особая система шиитских религиозно-политических догм и завершается ранний этап формирования шиитской религиозно-политической идеологии. Сам факт появления сочинения ан-Наубахти, рассматривающего историю шиитского движения как единый процесс, идеологической основой которого является система религиозно-политических и государственно-правовых догм, не был явлением случайным и исключительным. "Шиитские секты" явились естественным следствием формирования шиитской идеологии, выразителем и поборником которой выступил их автор, ал-Хасан б. Муса ан-Наубахти[6].

x x x

Приверженцы ал-Хасана разделились после его /смерти/ на четырнадцать групп. Одна из них утверждала, что ал-Хасан б. ʿАли жив, не умер, – только скрывается он; но он – ка'им, и невозможно, чтобы он умер, не оставив видимого потомка, ибо земля не может быть лишена имама. Имамат его непоколебим. Существует рассказ, что ка'им будет скрываться дважды. Это "скрывание" (гайба) – одно из двух, он обнаружится и будет узнан, затем исчезнет во второй раз. В отношении ал-Хасана они высказывали некоторые взгляды "остановившихся" на /имамате/ Мусы б. Джаʿфара. Когда же у них спрашивали: "Какая разница между вами и вакифитами ("остановившимися")?" – они отвечали, что вакифиты допустили ошибку, остановившись на /имамате/ Мусы (когда смерть его стала уже очевидной), потому что он умер, оставив живого преемника, которому он и завещал, это – ар-Рида – мир ему! – и кроме него он оставил /еще/ десяток с лишним сыновей. Каждый же имам, смерть которого стала очевидной, так же как была очевидной смерть его предков, и у которого имеется видимый известный преемник, есть, несомненно, мертвый. Ка'им махди, только на жизни которого допустимо остановиться, есть тот, смерть которого была очевидной /и который/ не оставил потомства, и его приверженцы вынуждены остановиться на нем до тех пор, пока он /сам/ не обнаружится. И так как недопустима смерть имама, не оставившего наследника, то стало истинным, что он скрывается.

Другая группа утверждала, что ал-Хасан б. ʿАли умер, но /продолжал/ жить после своей смерти; он – ка'им махди. Поистине, мы рассказывали, что ка'им означает: "тот, кто поднимется после смерти, не имея потомства". А если бы у него было потомство, то стала бы истинной его смерть и невозможно было бы его возвращение, ибо имамат уже утверж-

ден за его преемником. И /если/ он никому не оставил завещания, то, несомненно, он - ка'им. Ал-Хасан б. ʿАли действительно умер -, нет сомнения в его смерти; у него нет ни потомства, ни наследника; он не оставил завещания, - раз нет завещания, то нет и исполнителя духовного завещания; и он действительно /продолжает/ жить после смерти. Мы уже рассказывали, что, когда предание о существовании ка'има доходило до людей, они спрашивали: "Как же может быть имамом такой-то, тогда как кости его уже сгнили, а /вы утверждаете, что/ он еще живой, скрывающийся, невидимый, но станет очевидным, чтобы управлять делами людей и наполнить землю справедливостью, как /прежде/ она была наполнена несправедливостью?!" - и они отвечали только, что он /продолжает/ жить после смерти, что он скрывается, опасаясь /за свою жизнь/. Потому что, по их мнению, недопустимо, чтобы земля была лишена худжжи, обитающего на ее поверхности, справедливого, живого и очевидного или опасающегося /за жизнь/, скрытого, согласно преданию, передаваемому со слов ʿАли б. Абу Талиба, который сказал в одной из своих проповедей: "О боже! Ты не оставишь землю без своего худжжи, очевидного или скрытого, дабы не стали ложными твои доказательства и убедительные свидетельства". И это - доказательство того, что он /продолжает/ жить после своей смерти.

Наибольшее различие между этой и предшествовавшей сектой в том, что эта считала истинной смерть ал-Хасана б. ʿАли, а первая утверждала, что он скрылся, будучи живым, и отрицала его смерть. Эта /секта/ также похожа на партию "остановившихся" (вакифа) на /имамате/ Мусы б. Джаʿфара. И когда у них спрашивают: "Откуда вы это взяли и каковы ваши доказательства этому?" - они обращаются к разъяснению преданий.

Третья группа считала, что ал-Хасан б. ʿАли скончался, имамом после него /стал/ его брат Джаʿфар, которому оставил завещание ал-Хасан: от него Джаʿфар принял имамат, от него имамат перешел к Джаʿфару. И когда им говорили, что "ал-Хасан и Джаʿфар в течение всей своей жизни не переставали избегать друг друга, ссориться и /даже/ враждовать между собой, и вы же знали действия Джаʿфара по отношению к наследникам ал-Хасана, его плохое отношение к ал-Хасану при жизни последнего и к его наследникам после смерти ал-Хасана, при разделе его наследства", то они отвечали: "Между ними это /было/ только внешне. Внутренне же они были в добром согласии и проявляли друг к другу искреннюю любовь, - между ними не было противоречия; Джаʿфар постоянно повиновался ал-Хасану и слушался его, и если проявлялось некоторое противоречие с его стороны, то /это/ - по повелению ал-Хасана. /Следовательно/, Джаʿфар - исполнитель духовного завещания ал-Хасана, от которого и достался ему имамат".

Они обратились к некоторым учениям футхитов и утверждали, что Муса б. Джаʿфар стал имамом только благодаря завещанию своего брата, ʿАбдаллаха, - от него, а не от его отца перешел к Мусе имамат. Они признали и утвердили имамат ʿАбдаллаха б. Джаʿфара, /хотя прежде/ они отвергали и отрицали его, и сочли обязательным для себя предписание имамата /ʿАбдаллаха/, чтобы тем самым исправить свое учение. Их предводителем и поборником (даʿи) этого /учения/ был один из теологов Куфы, которого звали ʿАли б. ат-Тахи ал-Хаззаз; известный среди футхитов, он был из тех, кто поддерживал имамат Джаʿфара и склонял к нему людей; он был теологом-полемистом, и в этом ему помогала сестра ал-Фариса б.Хатима б. Махвии ал-Казвини. Однако она не признавала

имамат ал-Хасана б. ʿАли и утверждала, что Джаʿфару завещал его отец, а не ал-Хасан.

Четвертая группа утверждала, что после ал-Хасана имамом /стал/ Джаʿфар и что имамат перешел к нему от его отца, а не от его брата, Мухаммада, и не от ал-Хасана. Мухаммад не был имамом, так же как и ал-Хасан, потому что он умер еще при жизни своего отца, а ал-Хасан скончался, не оставив потомка. Ал-Хасан несправедливо притязал /на имамат/. Доказательством этому /служит/ то, что имам не может умереть, не оставив завещания и не имея наследника. Ал-Хасан же действительно скончался, не оставив ни исполнителя духовного завещания, ни потомка, - /поэтому/ его притязания на имамат несправедливы: не может быть имамом тот, кто не имеет наследника очевидного, известного, указанного. Недопустимо также, чтобы имамат принадлежал ал-Хасану и Джаʿфару согласно высказыванию Абу ʿАбдаллаха Джаʿфара б. Мухаммада и других его предков - да благословит их Аллах: "Имамат не может принадлежать /последовательно/ двум братьям после ал-Хасана и ал-Хусайна". Это указывает нам на то, что имамат принадлежит Джаʿфару и что он перешел к нему от отца его, а не от его братьев.

Что касается пятой группы, то она обратилась к признанию имамата Мухаммада б. ʿАли, скончавшегося при жизни своего отца; она утверждала, что ал-Хасан и Джаʿфар притязали на то, что им не принадлежало; что их отец ничем не указал на них относительно завещания и имамата, - об этом совсем ничего не передают с его слов, - и он не указал на них определенно ничем, что делало бы обязательным их имамат. Они оба не заслужили этого, в особенности Джаʿфар, ибо он известен порицаемыми качествами, - недопустимо, чтобы справедливый имам обладал подобными качествами. А что касается

ал-Хасана, то он скончался, не имея потомка. "Мы знаем, что имамом был Мухаммад, на которого достоверно указал его отец. Ал-Хасан же скончался, не имея потомка, - недопустимо, чтобы имам умер, не оставив наследника. Далее, мы видим Джа'фара - при жизни ал-Хасана и после его смерти - явно порочным, не заботящимся о своей душе, известного ослушанием. Это не является /надлежащими/ качествами того, кто годится для свидетельствования /даже/ на дирхам. Так как же он может годиться на место Пророка? Подлинно, Аллах, великий и славный, не предписывал принимать свидетельствование того, кто показал порочность и распутство. Так как же он может повелеть утвердить имамат за ним, /учитывая/ огромную важность имамата, его достоинство и потребность людей в нем? А так как имамат - путь, через который познается вера Аллаха и постигается его благорасположение, то как же можно допустить, что имамат принадлежит показывающему порочность? Проявление порочности недопустимо /даже/ ради предосторожности (такийа): это - недостойно премудрого /Аллаха/, и недопустимо, чтобы это приписывалось ему, благословенному и всевышнему. И когда мы убедились, что имамат не может принадлежать такому, как Джа'фар, и /что/ прекращается имамат того, кто не имеет наследника, то ничего не остается, как удовлетвориться имаматом Абу Джа'фара Мухаммада б. 'Али, их брата, /который/ проявлял только добродетель и воздержание и который имел потомка, обитающего, известного; и вместе с этим со стороны его отца /было/ высказано указание, подобное которому не может /считаться/ ложным. Неизбежно следует признать его имамат и что он - ка'им махди, или же совсем признать ложность имамата, /но/ это невозможно.

Шестая группа утверждала, что у ал-Хасана есть сын, которому он дал имя Мухаммад и на которого он указал /как на наследника/. И не так обстоит дело, как утверждают, будто он умер, не имея наследника. Как же может имам, имамат и завещание которого твердо установлены и в соответствии с этим осуществляются его повеления и /сам/ он известен среди знати и простонародья, скончаться, не имея наследника? Напротив, наследник его существует, и родился он за /несколько/ лет до его смерти. И они прервали имамат на нем и со смертью ал-Хасана. Имя его - Мухаммад. Они утверждали, что он - скрытый, невидимый, опасающийся Джа'фара и других своих врагов, что это - одно из его "скрываний" (гайба) и что он - ка'им махди; и /так как/ он был известен /еще/ при жизни своего отца, который определенно указал на него и у которого не было потомка, кроме него, то он - имам, нет сомнения в этом.

Седьмая группа утверждала: "Нет! От ал-Хасана родился сын через восемь месяцев после его /смерти/. И те, кто приписал ему сына /еще/ при жизни его, - обманщики и несправедливые в своем притязании. Ибо если бы это было /так/, то это бы не скрылось, как не скрылось другое. Однако ал-Хасан умер, в то время как ребенок от него /был еще/ неизвестен. И невозможно оспаривать подобное этому и отвергать видение воочию, разумное и общепризнанное. Беременность /его наложницы/ в прошлом была очевидной, непоколебимой, по мнению властей и всех людей, и из-за этого воздержались от раздела его наследства; /но/ после этого беременность оказалась, по мнению властей, ложной, и его дело стало тайным. А через восемь месяцев после смерти ал-Хасана от него действительно родился сын, которого он /еще прежде/ повелел назвать Мухаммадом и завещал это. Он - скрытый, невиди-

мый. Для доказательства возможности этого и в подтверждение этого они ссылались на предание, передаваемое со слов Абу-л-Хасана ар-Риды, который сказал: "Вы будете испытаны зародышем младенца в утробе его матери и грудным ребенком".

Восьмая группа утверждала, что ал-Хасан совсем не имел ребенка, "ибо мы это уже проверили и разыскивали его всеми путями, но не нашли. Если бы мы могли сказать относительно ал-Хасана, что у него есть скрытый ребенок, тогда как ал-Хасан действительно скончался, не имея ребенка, то подобное этому притязанию было бы допустимо относительно каждого умершего, не оставившего наследника; подобное этому было бы допустимо сказать относительно Пророка: он оставил сына после себя Пророком, посланником, и подобное же этому /было бы допустимо/ относительно ʿАбдаллаха б. Джаʿфара б. Мухаммада, - что он оставил после себя сына, и что Абу-л-Хасан ар-Рида оставил трех сыновей, помимо Абу Джаʿфара, один из которых - имам. /Если/ следовать преданию о том, что ал-Хасан скончался, не имея потомка, подобно тому как следовать преданию о том, что Пророк не оставил мужского потомства от плоти своей, и /что/ ʿАбдаллах б. Джаʿфар не оставил сына, и /что/ ар-Рида не имел четырех сыновей, - то /рождение/ сына /ал-Хасана/ становится несомненно ложным. Однако беременность его наложницы была достоверной, и она родит сына, который /станет/ имамом, когда бы она ни родила. Ибо недопустимо, чтобы имам умер, не имея наследника, дабы не стал недействительным имамат и дабы не лишилась земля худжжи".

Сторонники /рождения/ ребенка протестовали против них и говорили: "Вы отрицаете у нас /тот/ факт, подобный которому сами признали; но вы не удовлетворились этим, пока не

добавили к нему то, что отрицает разум. Вы сказали, что беременность была /достоверной/. Если вы усердствовали в поисках ребенка, но не нашли его и поэтому вы отрицаете его, то наши поиски достоверности и подтверждения беременности были более энергичны, чем ваши, наши старания относительно этого были сильнее ваших усилий, и мы предельно глубоко изучали это и /также/ не нашли его, но мы более истинны в отношении ребенка, чем вы. Ибо разум, обычай и общепризнанность допускают, что у человека может быть ребенок, скрытый, неизвестный по внешности, который обнаружится после этого и происхождение которого станет достоверным. Положение, на которое вы претендуете, - порицаемое, мерзкое, его отрицает рассудок всякого разумного, его отвергают общее признание и обычай. К тому же относительно этого /имеются/ многочисленные достоверные предания со слов правдивых /имамов/: беременность не может длиться более девяти месяцев, в то время как минули уже годы /той/ беременности, о которой вы утверждаете. Подлинно, вы не имеете для ваших слов ни достоверности, ни убедительных доказательств".

Девятая группа утверждала, что смерть ал-Хасана б. ʿАли, как и смерть его отца, деда и всех его предков, была достоверной согласно преданию, подобное которому не может считаться ложным. И так же достоверно, что после ал-Хасана нет имама, - это допустимо разумом и по общему признанию. Подобно тому как допускается, что пророчество прекращается и нет после Мухаммада пророка, так же допустимо, что прекращается имамат. Со слов правдивых /имамов/ передают, что земля лишается худжжи только /в том случае/, если Аллах разгневается на жителей земли за их ослушание, и /тогда/ он лишает их худжжи на /некоторое/ время, - Аллах, великий и славный, делает то, что захочет. Наши слова

не означают ложность имамата. Это допустимо также и в другом отношении, подобно тому как допустимо, что до Пророка в промежуток времени между ним и ʿИсой не было ни пророка, ни исполнителя духовного завещания. И согласно преданиям, которые нам передали, между пророками /проходят/ промежутки времени (фатра), - /одни/ говорят триста лет, /другие/ - двести лет, - в течение которых нет ни пророков, ни исполнителей духовных завещаний. /Имам/ ас-Садик сказал, что фатра - это /промежуток/ времени, в течение которого нет ни посланника, ни имама.

Сейчас земля лишена худжжи, однако, если пожелает Аллах, он пошлет ка'има из рода Мухаммада, чтобы оживить землю после того, как она /стала/ мертвой. Подобно тому как он послал Мухаммада во время перерыва (фатра) посланников, чтобы он обновил то, что исчезло из веры ʿИсы и веры /других/ пророков до него, подобно этому будет послан ка'им, когда пожелает великий и славный /Аллах/. А до того как будет послан и станет очевидным ка'им, худжжей для нас /являются/ повеления и запрещения предшественников, знание, которое в наших руках и /которое/ досталось нам от них, и следование /повелениям/ предшествующего /имама/ вместе с признанием его смерти, подобно тому как до появления нашего Пророка худжжей для людей были повеления и запрещения ʿИсы, знание, которое досталось от него и от исполнителей его духовного завещания, следование /по пути/ признания его пророчества и его смерти и признание тех исполнителей его духовного завещания, которые были очевидными.

Десятая группа утверждала, что Абу Джаʿфар Мухаммад б. ʿАли, умерший при жизни своего отца, стал имамом согласно завещанию его отца, который ясно и определенно указал на его имя и на него самого. Невозможно, чтобы имам, имамат кото-

рого был утвержден и достовереи, указал на неимама. Когда же Мухаммад предстал перед смертью, он мог только оставить завещание, но не оставлять имама. Он не мог оставить завещание своему отцу, поскольку имамат отца его утверждается его дедом; но он не мог также повелевать и запрещать вместе со своим отцом или поставить того, кто бы повелевал и делил власть с отцом, ибо имамат его был утвержден только после смерти его отца. И когда ему ничего не осталось, как сделать завещание, он завещал молодому слуге своего отца, который прислуживал ему и которого звали Нафис, - по его мнению, Нафис был надежным, верным /человеком/. Он передал ему книги, знания, оружие и то, в чем нуждается община, и завещал ему передать все это его брату, Джаʿфару, когда случится кончина отца, и никого, кроме отца, не извещать об этом. И сделал он это только для того, чтобы уменьшить подозрения и чтобы /никто/ об этом не знал.

Абу Джаʿфар умер. Когда же люди его дома и приверженцы Абу Мухаммада ал-Хасана б. ʿАли узнали историю Нафиса и прослышали о его деле, они позавидовали ему, стали враждовать с ним и причинять ему беды. Почувствовав такое /отношение/ с их стороны и опасаясь за себя и за то, что имамат прекратится и пропадет завещание, Нафис призвал Джаʿфара, вручил ему завещание и передал все то, что вверил ему на сохранение Абу Джаʿфар Мухаммад б. ʿАли, брат Джаʿфара, умерший при жизни своего отца. Нафис передал ему завещание в соответствии с тем, что приказал Абу Джаʿфар. Так же поступил ал-Хусайн б. ʿАли б. Абу Талиб: когда он выступил в Куфу, он передал свои книги, завещание, оружие, которое у него было, и другие /вещи/ Умм Саламе, жене Пророка; все это он отдал ей на сохранение и приказал ей передать все это ʿАли б. ал-Хусайну-младшему, когда он вернется в Медину. И когда

ʿАли б. ал-Хусайн прибыл из Сирии к ней, все это она передала и вручила ему. В такой же степени это относится к имамату,/который/ принадлежит Джаʿфару согласно завещанию, /переданному/ ему Нафисом от /имени/ Мухаммада, брата Джаʿфара.

/Таким образом/, они не признали имамат ал-Хасана и заявили: "Отец его не завещал ему и не изменял своего завещания, /оставленного/ в пользу Мухаммада, своего сына". По их мнению, это - правильно, и на этом основании они признали имамат Джаʿфара и оспаривали его /у других/.

Эта секта распускала усиленные слухи об Абу Мухаммаде ал-Хасане б. ʿАли, считая неверными его и тех, кто признавал его имамат; она придерживалась неумеренных взглядов относительно Джаʿфара, утверждала, что он - ка'им, и отдавала ему предпочтение перед ʿАли б. Абу Талибом - из-за этого она верила, что ка'им - наидостойнейший из людей после посланника Аллаха.

/Что касается/ Нафиса, то он был схвачен /однажды/ ночью и брошен в большой бассейн, полный воды, который был в его доме, и утоплен в нем.

Эта секта получила название "ан-нафисийа".

Одиннадцатая группа. Когда у них спрашивали об этом и говорили им: "Что вы скажете относительно имама: это - Джаʿфар или /кто-либо/ другой?", - они отвечали: "Мы не знаем, что сказать об этом: из потомства ли он ал-Хасана или /один/ из его братьев. Это дело /вызывает/ у нас сомнение. Мы говорим, что ал-Хасан был имамом и он действительно умер. Земля же не может быть лишена худжжи - /на этом/ мы останавливаемся и не осмеливаемся на что-либо /другое/, пока не станет для нас достоверным и ясным это дело".

Двенадцатая группа, а это - имамиты, утверждала: "Не так обстоит дело, как утверждают все эти /люди/. Напротив, Аллах, великий и славный, имеет на земле худжжу из потомства ал-Хасана б. ʿАли. Повеление Аллаха - достигающее /цели/. Он - исполнитель духовного завещания своего отца согласно первоначальному образу действия и минувшим преданиям. После ал-Хасана и ал-Хусайна имамат не может принадлежать /последовательно/ двум братьям, это недопустимо. Имамат принадлежит только потомству ал-Хасана б. ʿАли до тех пор, пока не окончится род человеческий: это неразрывно связано с повелениями Аллаха всевышнего. Даже если бы на земле остались /только/ два человека, то один из них был бы худжжей; и если бы один из них умер, то оставшийся был бы худжжей, пока продолжают существовать повеления и запреты Аллаха среди его созданий. /В то же время/ недопустимо, чтобы имамат принадлежал потомству того, за кем не был утвержден имамат. И необязательно поклоняться как худжже ни тому, кто умер при жизни своего отца, ни /тому, кто умер/ при жизни своего сына. Если бы /все/ это было допустимо, то были бы верными высказывания и учение /приверженцев/ Исмаʿила б. Джаʿфара, был бы утвержден имамат Мухаммада б. Джаʿфара и были бы правы те, кто после смерти Джаʿфара б. Мухаммада признавал его имамат".

То, что мы рассказали, передано со слов правдивых /имамов/, - относительно этого нет противоречий среди этой партии единомышленников и нет сомнения благодаря достоверности места и времени появления предания, надежности его и совершенству цепи его передатчиков.

Невозможно, чтобы земля оставалась без худжжи: если бы земля осталась /без худжжи/ на час, то она погрузилась бы /во мрак/ вместе с теми, кто /обитает/ на ней. Ничто не

допустимо из учений всех этих сект. Мы подчиняемся ал-Хасану и его имамату, признавая /достоверность/ его смерти, признавая, что у него есть наследник от плоти его и что этот наследник /будет/ имамом после него /еще/ до того, как станет известным и очевидным его дело, как стало очевидным и известным дело тех его предков, которые умерли до него. Позволение на это дает Аллах, так как повеление принадлежит Аллаху: он делает то, что хочет, и приказывает то, что хочет,- появляться худжже или скрываться ему. Подобное же сказал повелитель верующих /ʿАли б. Абу Талиб/: "О боже! Ты не оставишь землю без своего худжжи для созданий твоих, - очевидного, известного или опасающегося, скрытого, - дабы не стали ложными доказательство твое и твои убедительные свидетельства". Это нам заповедано и об этом сообщают нам достоверные предания со слов умерших имамов. Люди не должны обсуждать дела Аллаха, судить, не имея знаний, /и/ отыскивать следы того, что скрыто от них; нельзя упоминать его имя и спрашивать о месте его пребывания, пока не будет велено ему /обнаружиться/, так как он - мир ему! - /скрытый, как меч/, вложенный в ножны, опасающийся, защищенный покрывалом Аллаха всевышнего. Мы не должны обсуждать его дело; напротив, обсуждение этого и поиски его - /дело/ запретное, недозволенное и недопустимое, ибо выявление и обнаружение того, что скрыто от нас, /есть/ позволение /пролития/ его и нашей крови, а сокрытие этого и умалчивание о нем /есть/ помеха кровопролитию и защита от него. Ни нам, ни одному из верующих не дозволено избирать имама по /своему/ суждению и выбору; только Аллах назначает его для нас, избирает и показывает его, когда пожелает, ибо он лучше знает, /как/ управлять своими созданиями и /в чем/ их благо.

Имам - мир ему! - /так же/ лучше знает себя и свое время, чем мы.

Абу ʿАбдаллах ас-Садик, хотя дело его /было/ очевидным, местопребывание известно, родство не отвергалось, рождение не скрывалось и известность его /была/ распространенной среди знатных и простолюдинов, говорил: "Тот, кто назовет меня по имени, - /да будет/ проклятие Аллаха над ним!". Даже если повстречается с ним человек из его приверженцев, он должен уклониться от него. Рассказывают с его слов, что один из его приверженцев повстречался с ним на дороге и уклонился от него, отказавшись приветствовать его. /Ас-Садик/ поблагодарил его за это, похвалил и сказал ему: "Однако такой-то повстречал меня и так хорошо меня приветствовал", - и за это он сильно обругал его и обиделся на него.

Подобно этому дошли /до нас/ предания со слов Абу Ибрахима Мусы б. Джаʿфара, который запрещал называть его по имени. Абу-л-Хасан ар-Рида также говорил: "Если бы я знал, чего хотят от меня люди, я погубил бы свою душу, по моему мнению, тем, что не подкрепляет мою веру: игрой с голубями, петухами и подобными этому /вещами/".

Как же допустимо это в наше время при суровости преследований, несправедливости властей и ничтожности их внимания к правам подобных им вместе с тем, что претерпел ал-Хасан от Салиха б. Васифа, от своего заточения? /Как же возможно/ называть по имени того, кто не сообщил ни о себе, ни о своем имени и рождение которого было скрытым?

Передают многочисленные предания, /согласно которым/ рождение ка'има скрыто от людей. Рассказ о нем излагается вкратце: известно только, что он не сможет исполнять /повеления Аллаха/, пока не станет очевидным; известно, что он -

имам, сын имама и исполнитель духовного завещания, сын завещателя, - его признают имамом / еще/ до того, как он станет исполнять /повеления Аллаха/. Вместе с этим неизбежно, что в его дело посвящены его доверенные и доверенные его отца, хотя они и малочисленны, и /что/ не прекращается /имамат/ в потомстве ал-Хасана б. ʿАли, пока продолжаются повеления Аллаха, великого и славного, и не возвращается /имамат/ братьям, - это невозможно. Указание и завещание со стороны имама или кого-либо другого становятся действительными только по свидетельствованию по меньшей мере двух или более свидетелей.

Таковы учения об имамате и ясный обязательный путь, по которому продолжают следовать истинные шииты-имамиты.

Тринадцатая группа высказывала мнение, подобное /учению/ футхитов; среди них законоведы, благочестивые и подвижники, например ʿАбдаллах б. Букайр б. Аʿйан и ему подобные. Они утверждали, что ал-Хасан б. ʿАли скончался, что он был имамом после отца своего и что Джаʿфар б. ʿАли /стал/ после него имамом подобно тому, как Муса б. Джаʿфар был имамом после ʿАбдаллаха б. Джаʿфара согласно преданию, в котором сообщается, что имамат принадлежит старшему в потомстве имама, когда /последний/ умрет. Передаваемое со слов ас-Садика предание о том, что имамат не может принадлежать /последовательно/ двум братьям, - истинно, иное недопустимо. Но это только /в том случае/, если умерший /имам/ имел наследника от плоти своей, - тогда имамат не переходит от него к его брату, а утверждается за его наследником. Если же он скончался, не имея наследника, то имамат по необходимости возвращается его брату. Таков, по их мнению, смысл этого предания.

Подобное этому утверждают, /ссылаясь/ на предание, в котором говорится, что имама может обмывать только имам, - по их мнению, это - верно, иное недопустимо. Они утверждали, что Джа'фара б. Мухаммада обмыл Муса, что повелел ему это 'Абдаллах, потому что он был имамом после Джа'фара; хотя допустимо, чтобы обмывал его не Муса, ибо он - "безмолвный" имам в присутствии 'Абдаллаха.

Это - "чистые" футхиты,[1] которые допускают, /что/ имамат может принадлежать /последовательно/ двум братьям, если старший из них не оставил наследником сына. По их мнению, имамом по необходимости /является/ Джа'фар б. 'Али согласно этому толкованию, этим преданиям и понятиям, которые мы описали.

Примечания

[1] В частности, в основу первой части труда ан-Наубахти положено сочинение крупного имамитского теолога второй половины II/VIII в. Хишама ибн ал-Хакама "Разногласия среди людей относительно имамата" (см.: W. Madelung, Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur, - «Islam», Bd 43, 1967, H. 1-2, стр. 40).

[2] Обзор основных событий первого этапа борьбы Алидов за власть и их освещение в арабской историографии см.: E. L. Petersen, 'Ali and Mu'awiya in early Arabic tradition, Copenhagen, 1964.

[3] Об этом подробнее см.: Cl. Cahen, Points de vue sur la «Revolution abbaside», - RH, fasc. 468, oct.-déc., 1963, стр. 295-338; S. Moscati, Il testamento di Abu Hasim, - RSO, vol. XXVII, fasc. I-IV, Roma, 1952, стр. 28-46; G. van Vloten, De Opkomst der Abbasiden in Chorasan, Leiden, 1890.

[4] Термины шиитской догматики. Буквальный перевод: قائم (بامر الله) - 'исполнитель [повеления Аллаха]'; مهدي (في سبيل الله) 'ведомый [путем божьим]'.

[5] Буквальный перевод حجّة (الله) - 'доказательство веры [Аллаха]'.

[6] Приводимый ниже перевод сделан по тексту (стр. 79–94), изданному Х. Риттером («Die Sekten der Schi'a von al-Hasan ibn Musa an-Naubahti», Istanbul, 1931), с учетом поправок и вариантов, предложенных восточным изданием ("Китāб фирақ аш-шī'а", та'лиф Аби Мухаммад ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти, ан-Наджаф, 1959).

С.Б. Певзнер, А.С. Тверитинова

ВАКУФНАЯ ГРАМОТА ХАНИ-ХАТУН - ВНУЧКИ СУЛТАНА МЕХМЕДА II

Публикуемая ниже копия вакуфной грамоты Хани-хатун переписана на лл. 83б-89б сборной рукописи под шифром В 1882 турецкой коллекции Рукописного отдела Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР[1]. Дата переписки копии вакуфной грамоты - 1069/1659 г. Составление грамоты относится к 20 февраля 1511 г.

Вакуфная грамота составлена на двух языках: традиционное вступление, состав и условия вакфа - на арабском языке, а описание границ передаваемых в вакф деревень (так называемое синур-наме) - на турецком языке. Каждая из этих частей переписана различными почерками, по-видимому разными лицами. Так как оригинал такой грамоты вряд ли мог быть написан разными почерками, напрашивается предположение, что при копировании документа не нашлось человека одинаково грамотно владеющего арабским и турецким. Сомнительно, чтобы обилие неточностей в передаче, особенно арабского текста, было свойственно и оригиналу вакуфной грамоты.

Арабский текст переписан четким насхом среднего размера в начале документа и более крупным к концу его. На лл. 85б-86б, где дается описание границ, вступительные слова на арабском языке, так же как и турецкий текст синур-наме, написаны довольно мелким почерком рик$^{\epsilon}$а.

В графике арабского текста следует отметить некоторые, свойственные турецкой палеографии этого времени, признаки. Так, иногда связываются несоединяемые буквы (л. 83б, строка 7, в слове المفرح связаны две последние буквы; л. 85а, строка 33, в слове ذات – две последние буквы; л. 85б, строка 44, и л. 86а, строка 69, в слове اراضى – две первые буквы; л. 85б, строка 44, в слове المزارع – алиф и ра). В некоторых случаях син изображен в виде вытянутой линии (например, л. 84б, строка 21, в слове النساء; л. 87а, строка 97, в слове سنة; л. 87а, строка 99, в слове سلالة и т.д.). Хамза с кесрой после алифа (например, во мн. ч. типа فعائل) регулярно заменяется йа, за исключением двух случаев – л. 87б, строка 105, в слове الدائم и л. 89а, строка 139, в слове الائمة).

Точки над та марбута поставлены нерегулярно. В трех местах (л. 84а, строка 18; л. 84б, строка 21; л. 87а, строка 102) вместо него написано та мамдуда. (Во всех указанных случаях восстановленное в публикуемом тексте правильное написание специально не оговаривается.)

В тексте имеется ряд описок, неразобранных при переписке мест и ошибок. Довольно много ошибок в расстановке точек к буквам. Чаще они пропущены (например, л. 83б, строка 4, в слове ذاهبة над первой коренной; л. 85а, строка 39 в слове الخافان над первой коренной), иногда поставлены лишние точки (например, л. 83б, строка 2, в слове توحد под второй коренной; л. 83б, строка 3, в слове الافكار над последней коренной), в некоторых случаях они перемещены (например, л. 84б, строка 29, в слове ثبت точки или перемещены, или вообще не поставлены).

В некоторых случаях имеются пропуски букв; в одном случае – л. 88а, строка 121, в слове بحاتها, где пропущены алиф и та, – это, может быть, объясняется чисто фонетической записью.

Ошибкой от "чрезмерной грамотности", видимо, является танвин фатхи над последним словом строки 134 л. 88б, которое представляет двойственное число У1 породы глагола.

Однако значительная часть ошибок, как и ряд стилистических шероховатостей, является, по-видимому, следствием недостаточного знания арабского языка составителем (но, возможно, и переписчиком) документа.

При употреблении относительных местоимений переписчик зачастую не согласовывает их с родом имен, к которым они относятся. Так, в заглавии местоимение мужского рода в слове حرة относится к имени женского рода; к слову دار в одних случаях отнесено местоимение женского рода (л. 85а, строки 36, 37, 38), в другом (л. 86б, строка 91) - местоимение мужского рода.

Такое же несоблюдение согласования можно встретить и в роде прилагательных, существительных и указательных местоимений (например, л. 85б, строка 42, прилагательное мужского рода الحاوى относится к существительному женского рода القرية; л. 89б, в начале колофона هذا относится к имени женского рода). Имеются ошибки в словах, кончающихся на хамзу или алиф максура (например, л. 84б, строка 28; л. 86б, строка 90, в слове الموماء; л. 85а, строка 41, в слове احداهما).

В некоторых случаях переписчик не смог разобрать почерк протографа, вследствие чего произошли такие ошибки, как, например, в заглавии в слове المضأة (первая коренная буква прочтена и передана писцом неверно).

Все случаи описок и ошибок такого рода оговорены в примечаниях к публикуемому тексту.

Что касается турецкой части документа, то в ней грамматических или орфографических ошибок по существу нет. Не-

значительное количество описок, видимо, можно объяснить в одних случаях непониманием переписчиком текста оригинала (например, л. 85б, строка 47: неясно написано имя چوماتك) или в других – невольным подчинением правилам фонетики того времени, когда вместо ايا غندوكى переписчик написал ايا غندوغى (л. 85б, строка 58). Но эти случаи единичны. Они также оговорены в примечаниях.

Описания границ (синур-наме), составляемые обычно при участии местного кади (здесь в первом случае – кади Эдирне, а во втором – кади Кырк-Килисе) и доверенных лиц – землевладельцев данной местности, интересны тем, что они отражают соседство деревень, принадлежавших Хани-хатун, с чифтликами, пашнями, деревнями и даже землями тимара, наличие твердо установленных границ которых иногда отрицается историками. Метод определения границ земельного владения, который мы находим и в данной грамоте, несомненно, представляет значительный интерес для изучения вопросов организации земельной собственности и землевладения в Османской империи.

Чтение, перевод и комментарии арабского текста вакуфной грамоты Хани-хатун принадлежат С.Б. Певзнеру, чтение, перевод и комментарии турецкого текста – А.С. Тверитиновой.

Копия вакуфной грамоты, скрепленной подписью достойного, известного /под именем/ Кара-Сейиди, кади в то время в Кастантинийе 83б

Переписал ее презренный Мехмет мевла при хассах Кастантинийе. Да простится ему!

(1) Слава Аллаху, который единствен свойствами своего величия и совершенства, который свят независимо от безграничности своего блеска и красоты, (2) который единствен в тво-

рении и создании, у которого нет сотоварищей ни в чем из его дел. (3) Умы слабы для проникновения в его сущность и охвата его качеств. Мысли (4)... в представлении его величия бессильны и растеряны. Взоры, видящие (5) чудеса его созданий и диковинки его творений, отступают поверженные. /Он/ - первый и последний (6) в предшествии [2] и остающемся [3], явный и скрытый в гневном и благом /величии/, (7) святой, вечный, не нуждающийся ни в чем, единый, единственный, лишенный (8) подобий и сотоварищей, живой, знающий, от которого не скроется
84а сокровенное, слышащий, видящий, // (9) пред которым равны тайное и явное, устроитель, могучий. Свидетельства могущества его явны и (10) достаточны. Он изрек слово древнее, вечное, благословения коего принесли в сердца успокоение. (11) О, счастье тому, кто возвеличил своего господа подтверждением качеств совершенства, кто сделал слово творца своего (12) руководителем, кто стал /одним/ из рабов его, "которые ходят по земле смиренно, и когда обращаются к ним с речью (13) невежды, говорят "Мир!" [4].

Я славлю его за то, что даровал он нам из обильных даров. (14) Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха единого, у которого нет сотоварищей, господа земли и неба, (15) свидетельством, чистым от сомнения и лицемерия. Я свидетельствую, что Мухаммад - раб его и посланник его, (16) печать посланников и пророков, свидетельством искренним, достаточным для тех, кто его произнес в день сбора и воздаяния [5], (17) да благословит Аллах его и род его и сподвижников его чистых. Вот нанизана речь, и стонут (18) голуби, и смеется земля завершению.

Далее. Поистине, знатная госпожа, (19) великая, сберегаемая, прославленная, высокопочитаемая, госпожа оберегаемых,
84б // (20) опора цариц, чистота счастливых, слава благородных

женщин, отпрыск султанов, (21) венец женщин в мирах, ее высочество Хани-султан, дочь султана (22) Мустафы, да продлит Аллах ее величие до дня Страшного суда и да не перестанет она быть обладательницей благ (23) среди благородных женщин! Когда она была споспешествуема помощью Аллаха и ведома руководством (24) господа бога, так что она поняла, что сей низменный мир не вечен и что благоденствие его (25) преходяще, нет в нем ничего прочного, что всяк умрет и истлеет, затем восстанет живым в день Страшного суда, (26) она препоручила, назначив своим заместителем, гордости образцовых и выдающихся, сокровищу превосходных и знатных, (27) ал-хаджжи Мустафе ибн Муса...[6] то, что она передала в вакф скромнейше и нижайше и завещала (28) согласно тому, что обусловил закон в малом и большом. Она приказала упомянутому доверенному исполнять обязанности своей указанной должности, (29) ибо его полномочия как ее доверенного подтверждаются свидетельством гордости избранных Сулейман-аги ибн (30) Абдуллаха[7] и Махмуда ибн Абдуллаха ад-Дарра'[8] в том, что упомянутая доверительница - да продлит Аллах // (31) всевышний ее величие! - передала в 85а
вакф, завещала навечно, увековечила, посвятила и дала как милостыню (32) весь свой участок, находящийся в квартале Ибн ад-Дабаг из кварталов богохранимого города Кастантинийе (33), включающий отдельный дом, кладовую, конюшню, колодец с водой, уборную и окруженную стеной [площадь], с (34) плодовыми деревьями, и ограниченный общественной дорогой, мюльком Халила ал-Лаббада, мюльком Хюсейна (35) ал-Фарра' и мюльком Мюкриме-хатун[9], во всех его пределах и законных правах, чтобы было построено на земле (36) описанного участка училище, дабы обучать в нем мальчиков Корану преславному и слову божию (37) прославляемому.

Затем она передала в вакф и завещала в пользу упомянутого училища, на (38) довольствие его слуг и прочие его нужды целиком две деревни, которые дал ей в мюльк (39) ее дядя султан величайший и хакан славнейший, царь вый народов, султан (40) арабов и неарабов, султан сын султана Баезид-хан сын султана (41) Мехмед-хана, да будет вечной власть халифата его.

35б Одна из них называется Кештанлу и принадлежит к // (42) каза Эдирне, - да будет он храним от соблазнов и ... Она включает многочисленные дома, (43) в которых живут райяты, вместе с постройками для их скота, птицы, соломы и прочего, (44) и к ней относятся земли под домами, сады, посевы, насаждения, пастбища, места сбора дров, (45) степь, холм и река. Она ограничена по протяжению [ее земель] пределами, которые по царственному повелению установил превосходный кади, (46) гордость судий, господин наш Муслихиддин ибн ал-Хари, кади города (47) богохранимого Эдирне. Вот подробное описание их (границ)[10]: (48) границы тимара Девлет-хана Бекира ибн Хайреддин-бея, границы мюселлемского чифтлика[11] Ильяса ибн Чопан-бея (?), (49) границы деревни Караджа Ресулли и границы деревни султанского врача... Шемседдина, между которыми [деревня Кештанлу] находится. (50) Люди упомянутого Девлет-хан бея, названного Ильяса и Караджа Ресулли, (51) доверенный упомянутого врача Насух ибн Касими и доверенный названной выше Хани-хатун Хызыр ибн Абдуллах, предъявивший согласно закону подтверждение [своих полномочий], собрались вместе (52) и произвели при всем народе осмотр и проверку [границ]. Тогда беспристрастные, верные и добропорядочные мусульмане в согласии с упомянутыми заинтересованными лицами (53) пришли к считающейся с давних пор установленной и определенной границе - деревне Кештанлу.

Начиная от нее, (54) показанная ими граница такова: от долины родника Эргек она идет к источнику Эмрелер, оттуда, следуя по долине, (55) направляется вдоль дороги к рву, оттуда – по старой границе к скале, оттуда – к дороге, что идет по краю леса, (56) оттуда – к границе между *[*землями*]* названных *[*деревень*]* мюселлема Ильяса и Караджа Ресулли, на которой установлен камень; оттуда – к полю (57) Селямет, оттуда – к кустарнику Эгрек-бейде, оттуда – к скале Махмуд-паши, оттуда – к озеру Татар, (58) оттуда – к дороге Эгрек, что *[*идет*]* в направлении к Селимбейли, оттуда – к (59) чинару, который *[*растет*]* у устья источника, оттуда – к долине // (60) Сыра, что вблизи Коджабейлери, 86а
оттуда – к холму Ойюк, оттуда – к дровяной дороге, оттуда – к пещере Харири, (61) оттуда к старой дороге *[*на*]* Гердели, оттуда – по краю долины к инжирному саду, оттуда – (62) к грушевому саду в долине Сыра, оттуда – вдоль зарослей кустарника до чинара, (63) оттуда – к закрытому роднику, оттуда – к упомянутому источнику Эгрек и навстречу к границе названной деревни /Кештанлу/. (64) Когда по известному способу они пришли к соглашению, приняв это размежевание так, что (65) не осталось никаких поводов для споров и распрей, им было выдано на руки свидетельство, относительно обновления *[*границы*]*, копия коего представлена *[*выше*]*[12]. (66) *[*Хани-хатун отказывает в вакф деревню*]* во всех ее пределах и совокупности входящего в нее, принадлежащего по праву, подразумевая дороги (67) и благоустройство, кроме того, что не дозволено передавать в вакф по закону.

*[*Она передает в вакф*]* другую *[*деревню*]*, называемую (68) Кучашлу, принадлежащую к каза богоспасаемого Кырк-Килисе, (69) вместе со всеми землями под ее домами, пло-

довыми садами[13], садами[14], (70) посевами, пастбищами и всем, что в ней, принадлежащим по закону.

(71) Она (деревня) ограничена пределами, которые установил гордость судий и управителей господин наш Юсуф ибн Хызыр кади (72) в Кырк-Килисе по царственному повелению и султанскому указу. Вот подробное описание их (границ) по протяжению[15]: (73) от инжирного сада, находящегося вблизи упомянутой деревни /Кучашлу/, она (граница) идет между двумя домами некоего Мехмеда ибн ал-Хаджжи Хасана (74) к небольшому гроту, оттуда она направляется к камню, поставленному к западу, прямо по пути к Эдирне, так что (75) соединяется с началом границы деревень Емидже, оба Топ-
86 б рак[16] и // (76) упомянутой деревни /Кучашлу и далее/ спускается от указанного пограничного камня к долине Тару через (77) начало поля Инджик-оглу Сефер-шаха, оттуда она идет вверх к полю Шихабеддина, (78) оттуда - к долине Кючюк-бурун. Восточная сторона (79) названной долины граничит с упомянутой деревней /Кучашлу/, западная сторона граничит с оба Сегид; (80) далее по руслу упомянутой долины /Кючюк/-бурун она (81) направляется вдоль долины Мердадже через местность, где соединяются эти две долины, подходя к старым землям деревни Джане Хушек, (82) оттуда - к землям старой мельницы, затем - по краю поля Х.м.т к Уюджек, оттуда - вдоль дороги у деревни Бегимиш (83) направляется к ограде кладбища чужеземцев, оттуда - мимо края поля Ягмур она направляется к дороге в деревню Бегимиш, (84) а оттуда - на дорогу через луг, затем через дорогу у мельницы Аркури (?) спускается к долине Сёгюдлю, (85) оттуда, обойдя ее с юга, подходит к упомянутой деревне /Кучашлу/.

(86) Эта обновленная грамота дана для тайного хранения на руки кади Кырк-Килисе, (87) а копия ее такова, как записано выше[17]. (88) /Она отказывает в вакф деревню/ во всех ее пределах и совокупности входящего в нее, принадлежащего ей по праву, ее холмы, горные проходы, степь и (89) реку, кроме того, что не дозволено передавать в вакф по закону.

Учредительница вакфа обусловила (90) своему доверенному, чтобы он распоряжался упомянутыми двумя деревнями на пользу (91) училища и довольствие его служащим, с тем чтобы было дано учителю из доходов /этих двух деревень/ // 87а (92) каждый день два дирхема за обучение и два дирхема также учителю (93) за чтение одного джуз'а из предвечного слова Аллаха за ее душу (94) славную. Пусть дается также из их доходов каждый день один дирхем (95) заместителю /учителя/ за исполнение должности заместителя и два дирхема также заместителю (96) за его чтение одного джуз'а великого Корана за ее душу (97) славную. И пусть дается из их доходов шесть дирхемов (98) за чтение трех джуз'ов также за ее душу.

Она обусловила управление (99) в пользу своего младшего сына, преемника благородных эмиров, потомка великих (100), прославленных, Ахмед-бея ибн Фаик-паши ибн Абд ас-Селяма (101)-да продлит Аллах его жизнь до дня Страшного суда! Она назначила ему из (102) доходов упомянутых /двух деревень/ пять серебряных дирхемов каждый день за управление.

// (103) Учредительница вакфа обусловила надзор в своих 87б вакфах в пользу своего среднего сына, (104) славы почитаемых и возвеличенных из достохвалимых и прославленных, (105) Мустафы-бея ибн Фаик-паши[18] – да продлит ему Аллах царство вечно!

(106) Она также назначила из доходов обеих деревень три дирхема каждый день (107) для благочестивого человека, молящегося, чтобы он совершал каждый день за душу ее славную добавочную молитву (108) и получал за нее вознаграждение.

Она назначила также (109) из их доходов каждый год сто пятьдесят дирхемов (110) для покупки дров в училище и сто пятьдесят (111) дирхемов каждый год для покупки воды туда, чтобы поить мальчиков. (112) Она назначила также из доходов их каждый год триста (113) дирхемов, чтобы по-
88а купали на сотню дирхемов из них припасы для халвы, // (114) состоящие из пшеничной муки, кунжутного масла (115) и меда, и готовили халву в ночь ар-Рага'иб[19] и разделяли (116) за ее душу славную. И пусть покупают за другую сотню /дирхемов/ также (117) припасы для описанной халвы, готовят в ночь ал-Барат[20] (118) и раздают за ее душу. А за третью сотню /дирхемов/ также пусть готовят /халву/ (119) в ночь ал-Кадр[21] за ее душу.

Она обусловила управление (120) и надзор за собой на тот срок, пока длится /ее/ жизнь, а когда свершится (121) ее спасение и она встретит господа своего, - своему младшему сыну, упомянутому выше, (122) затем другим своим сыновьям - самый благочестивый за благочестивейшим, затем самому благочестивому (123) внуку, - приплод за приплодом, поколение за поколением, ветвь (124) вслед за корнем. А после прекращения мужчин из ее потомства /она обусловила/
88б вступление // (125) женского потомства в управление, также приплод за приплодом - самой благочестивой за благочестивейшей. (126) А после пресечения их и прекращения их потомства, - спаси Аллах (127) от этого! - самому благочестивому из их вольноотпущенников, будь то мужчина или женщина, (128)

а после этого – тому, кого сочтет кади того времени благочестивым (129), набожным и праведным из управителей вакфами истинными (130), законными и условием чистым хранимым. Далее. Если захочет доверенное лицо (131) упомянутых /двух деревень/ отказаться от того, что передала ему в вакф его упомянутая доверительница, отговариваясь (132) необязательностью /условий/, пусть призовет его к ответу Али ибн Абдуллах, назначенный (133) мютевелли упомянутого вакфа указанной учредительницей вакфа, передавшей (134) ему все упомянутые вакфы, и будет спорить и тягаться с ним, так что они вызовут друг друга (135) к кади, подписавшемуся наверху грамоты, да облегчит ему (доверенному или мютевелли) в Судный день // (136) истинность передачи в вакф описанного участка и упомянутых двух деревень. Он истребует решения об обязательности их (условий) (137), решения кади, подписавшегося наверху, да сделает его Аллах всевышний вечным в основах закона (138) и да возвеличит его истинностью и обязательностью их (этих вакфов) в знании разноречий в словах тех, кто рассматривал это (139) из достопочтенных имамов – довольство Аллаха да будет над ними всеми!

И станут (140) упомянутые вакфы отказанным в вакф истинно, законно. Они не могут быть проданы (141) и не могут быть подарены, и не могут быть переданы по наследству, пока не унаследует Аллах землю и тех, кто на ней, (142) и то, что на ней, а он – лучший из наследников[22]. "А кто изменит это после того, как слышал, то грех будет только (143) на тех, которые изменят это. Поистине, Аллах – слышащий, знающий!"[23]. Конец /всего/ свершающегося (144) в /воле/ господа живого, предвечного, благого, пребывающего.

Это произошло и было засвидетельствовано (145) в двадцать второй день благословенного месяца зу-л-ка'де (146) из

месяцев 916 (20 февраля 1511) года хиджры Пророка – да будет над ним мир!

89б // Сеййида ʿАфия
Сеййиди ибн Сулейман
Юсуф ибн ʿАбдуллах
Кемаль-бей ибн ʿАли
Мевлана ʿАид Челеби...
Мурад-бей ибн ʿАбдуллах
ал-хаджжи Мустафа ибн ʿАбдуллах
Мевлана Мехмед ибн Кемаль ал-Хафиз.

(147) Переписана эта копия грамоты правильного законного вакфа в текущие месяцы года (148) в пятнадцатый день благословенного месяца рамадана из месяцев (149) 1069 (8 июня 1659) года.

ТЕКСТ

صورة الوقفية الممضأة[1] امضاء الفاضل الشهير بقره سيدى القاضى
وقتئذ بقسطنطنية حرره[2] الحقير محمد مولى بخواص قسطنطنية عفى عنه
الحمد لله[3] الذى تفرد موصفا[4] عظمته وكماله و تقدس بغير كبرة[5] مائه | وجماله و

---

[1] В тексте المحضأة

[2] Следовало бы حررها

[3] В тексте الله

[4] В тексте يو صفًا

[5] Допустимо также чтение كبريائه

(3) توحّد[6] بالخلق و الابداع فلا مشارك له فى شئ من افعاله | و الافهام
(4) عن ادراك ذاته واحاطة صفاته قاصرة و الافكار[7] |...[8] فى تصور عظمته
(5) ذاهية[9] حائرة و الانظار اذا نظرت | فى عجائب مصنوعاته وغرائب مخلوقاته
(6) رجعت خاسرة الاول و الاخر | بالقدم و البقاء و الظاهر و الباطن بالقهر
(7) و الكبرياء | القدوس الصمد الغنى من جميع الاشياء الواحد المفرد المنزه
(8) عن[10] | الاشباه و الشركاء الحى العليم فلا يخفى عليه خافية السميع البصير
(9) 84a | فسواء عنده السر و العلانية المدبر القدير فشواهد قدرته واضحة[11]
(10) | كافية المتكلم بكلام قديم ازلى اوصلت بركاته الى القلوب عافية
(11) | فيا سعادة من عظم ربه باثبات صفات الكمال وجعل كلامه خالقه
(12) | اماما وصار من عباده الذين يمشون على الارض هونا و اذا خاطبه
(13) | الجاهلون قالوا سلاما احمده على ما اسبغ علينا من جزيل العطاء
(14) | و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له رب الارض و
(15) السماء | شهادة صافية عن الريب و الرياء و اشهد ان محمدا عبده
(16) و رسوله | خاتم الرسل و الانبياء شهادة خالصة كافية لاهلها
(17) يوم الحشر و الجزاء | صلى الله عليه وعلى آله و اصحابه الاصفياء

---

[6] В тексте توحّد

[7] В тексте الافكار

[8] Не разобрано.

[9] В тексте داهية

[10] В тексте عن повторено в начале строки 8.

[11] В тексте واضحته

(18) ما انتظم الكلام وناح الحمام وضحك الارض بالاتمام

(19) اما بعد فان الست الرفيعة المعظمة المحذرة المكرمة المفخمة

(20) سيدة المحذرات عمدة الملكات خلاصة السعاداة مفخر الخواتين[12] 846

(21) سلالة السلاطين تاج النساء فى العالمين حضرة خانى سلطان بنت[13]

(22) السلطان مصطفى ادام الله عظمتها الى يوم الدين ولازالت

(23) صاحبه خيرات بين الخواتين[14] لما كانت موفقة بتوفيق الله ومهدية

(24) بهداية الرب الاله حتى علمت ان الدنيا الدنية[15] لابقاء لها ونعمتها

(25) زائلة لاثبات فيها كل نفس تموت وتفنى ثم تبعث يوم القيامة[16]

(26) حيا وكلت وانابت[17] مناب نفسها فخر الاماثل والاقران ذخر

(27) الافاخر والاعيان الحاجى مصطفى بن موسى ...[18] بما وقفته

(28) نقيرا وقطميرا وتسجيله على ماشرطه الشرع قليلا وكثيرا تأمر

(29) الوكيل الموما اليه[19] بموجب وكالته المزبورة عما[20] ثبت[21] وكالته عنها

---

[12] В тексте الخواين

[13] В тексте بن

[14] В тексте الخوايت

[15] В тексте الدينة

[16] В тексте القيمة

[17] В тексте انابت

[18] Не разобрано.

[19] В тексте الموى

[20] В тексте عنما

[21] В тексте بيث

(30) بشهادة فخر الخواص سليمان اغا بن عبد الله و محمود بن عبد الله

(31) 85a الدباغ[22] بان موكلته المذكورة ادام الله تعالى عظمتها[23] قد وقفت

(32) وحبست وابدت وخلدت و سبلت فتصدقت[24] جميع منزلها

الكائن فى محلة ابن الدباغ من محلات مدينة قسطنطنية المحمية

(33) المحاوى على بيت مفرد و كلار و اصطبل و بئر ماء[25] وكنيف و

(34) محوطة ذات اشجار مثمرة المحدودة بالطريق العام و بملك خليل

(35) اللباد و بملك حسين الفراء و بملك مقرمة خاتون[26] بجملة حدودها

(36) وكافة حقوقها ان يبنى على ارض المنزل المزبور دار التعليم

(37) ليعلم فيها الصبيان قرآنا مجيدا و فرقانا حميدا ثم وقفت

(38) وحبست على مصالح دار التعليم المذكورة وعلى وظائف مرتزقتها

(39) وسائر مهماتها جميع القريتين التين[27] ملكهما لها عمها السلطان

(40) الاعظم و الخاقان الافخم ملك رقاب الامم سلطان العرب

(41) و العجم السلطان بن السلطان بايزيد خان بن السلطان محمد خان

(42) 85б خلدت ملك خلافته المسماة احداهما[29] بكشتنلو من توابع قضاء

---

22 В тексте الدراغ

23 В тексте عضمتها

24 Естественнее было бы وتصدقت

25 В тексте بئرماء

26 В тексте حاتون

27 В тексте اللتين

28 В тексте الحاقان

29 В тексте احديهما

مدينة ادرنة حميت عن الفتنة و الدرنة و(؟)[31] الحاوية[32] على البيوت
المتعددة | التى تسكن فيها الرعايا مع بيوت مواشيها[33] وطيورها وتبنها (43)
وغيرها | المشتملة[34] على اراضى البيوت[35] والحدائق و المزارع والمنابت (44)
والمراعى و المحاطب[36] | والصحراء و التل والوادى المحدودة بالسركة (45)
بالحدود التى حددها مخر القضاة | وذخر[37] الولاة مولانا مصلح الدين (46)
بن الحارى القاضى بمدينة ادرنة المحروسة بالامر الخاقانى و
تفصيلها | هذا دولت خان بن خير الدين بك تيمارى سنورى و (47)
والياس بن چوبانبك[38] مسلمك[39] چفتلك | سنورى و قراجه رسوللى (48)
كوينك سنورى وطبيب سلطان ... شمس الدين سليم بكلى نام[40]
قريه | سنورى ما بينلرينده در مذكور دولت خان بك ومزبور (49)

---

30 В тексте الفسه

31 В тексте написано ясно, но значение слова непонятно.

32 В тексте الحاويه

33 В тексте مواشها

34 В тексте المشتملى

35 В тексте البايت. Чтение на основании параллельного места - л. 86, строка 69.

36 В тексте المحاطب

37 В тексте دخر

38 В тексте چومانمك

39 В тексте مسلم لك

40 Не ясно. Возможно, следует читать سلطانم

(50) الیاس وقراجه رسوللی خلقی | ومذکور طبیبك وکیلی نصوح
(51) بن قاسمی مزبور خانی خاتونك بما هو تحریق النوب شرعًا | وکیلی
اولان حضر بن عبد الله[41] ایله برابر ایدوب ملاءالناس تفتیش
(52) وتفحص ایلدکده | خارجدن مستره ومتعمد مسلمانلر خصماء
(53) مزبوره اتفاقیله مذکور کشتانلو نام قریه نك | قدیمی معین ومعیز
سنوری در دیو اونرنه یوریوب کوسترد کلری سنور بودر که
(54) | ذکر اولنور اکرك بکاری دره سندن امره لر چشمه سنه اندن بر
(55) ودیهٔ کجوب یول | اوستنده کی[42] خندقدن دره یه اندن اسکی سنور
(56) قیاسنه اندن اورمان باشی | یولنه اندن مذکور مسلم الیاس ایله
قراجه[43] رسوللی سنورنه که طاش دکلمشدر اندن سلامت
(57) | تارله سنه اندن اکرك بکده جالیه اندن محمود پاشا قیاسنه اندن
(58) تاتارکولنه اندن | سلیم بکلی سنورنده اکرك یوله اندن چشمه بکاری
(59) ایاغنده کی قره اغاجه اندن دره صریه | قوجه بکلری یاننده کرکی اندن
(60) 86a اویك دیه سنه اندن اودون یولنه اندن حدی | اویرکنه اندن
(61) کرده لینك اسکی یولنه اندن دره کنارنده انجیرلکه اندن دره | صره
امرود اغاجنه اندن اك باشنده چالیلو قره اغاجه اندن قیاقلی
(62) بکاره اندن | مزبور اکرك بکارنه وبالمقابله خصماء مزبوره داخی
(63) قریهٔ مزبوره نك سنوری | وجه مشروح اونده الدوغنه رضا

---

41 В тексте عبد له

42 В тексте اوستنده عی

43 В тексте قواجه

(64) کو سترو ب قبول ایدوب مابینلرنده بوجه|مره الوجوه نزاع و جدال

(65) قالمدی دیو ادرنه قاضی‌سی اللرنه تجدید نامه|ویرمش صورتی بو در

(66) که لیك اولدی|بجملة حدودها وکافة حقوقها داخلة فهام الطرائق[44]

(67), (68) |و المرافق سوی مالایجوز[45] وقفه شرعا والاحزی مسماة|بقوچاشلو

(69) من توابع قضاء قرق کلیسه[46]|المحروسة مع جمیع اراضی بیوتها و

(70) حدائقها و بساتینها|ومزارعها و مراعیها وکل حق داخل فیها

(71) المحدودة|بالحدود التی حددها فخر القضاة و ذخر الولاة مولانا

(72) یوسف بن حضر القاضی|بقرق کلیسه بالامر الخاقانی والحکم السلطانی

(73) وتفصیلها بالترکه[48] هذا قریهٔ مزبوره|قربنده اولان انجیرلکدن

(74) محمد بن الحاجی حسن نام کسنه نك اکی اوینك مابینندن|اویوجکه

واروز اندن ادرنه طوغری غربه یوناصره دکلی طاشه واروز که

(75) مرحوم|مغفور له سلطانم محمد خانه اوقاقندن قریهٔ یملی‌جه نك و

(76) 86б طیراق اوبا سنك|و قریهٔ مزبوره نك سنوری باشی واقع اولمشدور و

(77) مذکور سنور طاشندن انجیك|اوغلی سفرشاه تارلاسی باشندن

---

[44] Составитель документа употребил ошибочно множественное число не от слова طريق , а от слова طريقة

[45] В тексте بخون

[46] В тексте کلنسه

[47] В тексте بالحدودة

[48] В тексте بالترکی . Переписчик, видимо, не понял арабского выражения, употребленного в параллельном месте (л.85б, строка 45).

(78) طارو دره سنه اینر اندن یوقارو شهاب الدین | تارلا سنه واردر

(79) اندن کوجك بجرون دره سنه واردر مزبور دره نك طرف شرقیسی | قریهٔ
مزبوره سنور یدر وطرف غربیسی سکید اوباسی سنور یدر ومذکور

(80) بورون دره سی | اقندیسی واردر مرداجه دره یه قرشو وبر ایکی دره

(81) قرشدوغی یردن قریهٔ | جانه خوشك اسکی یوردنه واردر واندن

(82) اسکی دکرمن یرنه واردر اندن خمت | تارلا سی باسنه واردر و

(83) اندن اویوجکه واردر اندن قریهٔ بکمش یولی صیره | عز یبلر مقبره سنه واردر

(84) واندن یغمور تارلا سی باشندن قریهٔ بکمش یولونه کیدر | واندن
چایر یولونه واردر اندن آرقوری دکرمن یولندن سوکود لو دره یه

(85) | اینر واندن سوکودلو دره نك اقندیسنه قرشو یوقارو قریهٔ مزبوره

(86) قریبنده | اولان مزبور انجیر لکه واروب منتهی اولور دیو قرق کلیسه

(87) قاضی سی الدرینه | تجدید نامه ویرمش صورة بودر که کتب اولندی

(88), (89) | بجملة حدودها وکافة حقوقها و اتلالها[49] و شعابها و صحراءها | و

(90) وادیها سوی مالا یجوز[50] وقفه شرعا وشرطت الواقفة | الموما[51] الیها[52] ان

(91) تصرف علی القریتین المذکورتین علی مصالح | دار التعلیم و وظائف

(92) 87a مرتزقته[53] حیث یعطی للمعلم من محصولهما | کل یوم درهمان جهة

---

[49] В тексте تلا لها

[50] В тексте یجوز

[51] В тексте الومی

[52] В тексте الها

[53] В этом случае составитель документа относит к دار التعلیم местоимение мужского рода, тогда как выше (л. 85а, строки 37, 38) рассматривал его как имя женского рода.

(93) للتعليم ودرهمان ايضا للمعلم | جهة لتلاوة جزء[55] واحد من
(94) كلام الله القديم لروحها | العزيز ويعطى ايضا من محصولهما كل
(95) يوم درهم واحد | للخليفة جهة لخلافته ودرهمان ايضا للخليفة
(96) المزبورة | جهة لتلاوة الجزء[56] الواحد من القران العظيم لروحها
(97), (98) | العزيز ويعطى ايضا من محصولهما ستة دراهم | لتلاوة ثلاث[57]
(99) اجزاء لروحها ايضا وشرطت التولية | لابنها الصغير خلف الامراء
(100) الكرام سلالة الكبراء | الفخام احمد بك بن فائق پاشا بن عبد السلام
(101), (102) | اطال الله بقاءه[58] الى يوم القيامة وعينت له من | محصول المذكورتين
(103) 876 كل يوم خمسة دراهم فضية جهة لتوليته | وشرطت النظارة على
(104) اوقافها لابنها الاوسط | فخر الاماجد والاكابر[60] من حاوى المحامد
(105), (106) والمفاخر | مصطفى بك بن فائق پاشا ابقاه الملك الدائم | وعينت
(107) من محصولهما ايضا كل يوم ثلاثة دراهم | للرجل صالح مصلى يصلى
(108), (109) كل يوم صلوات نافلة | ويعطى ثوابها لروحها العزيز وعينت ايضا | من
(110) محصولهما كل سنة مائة وخمسين درهما | لاشتراء الحطب فى دار

---

54 В тексте ايظًا
55 В тексте جزءُ
56 В тексте الجزءُ
57 В тексте ثلث
58 В тексте بقاه
59 В тексте القيام
60 В тексте الاكار
61 В тексте ثلثة

(111) التعليم ومائة وخمسين | درهما فى كل سنة لاشتراء الماء فيها ليشرب
(112),(113) الصبيان | وعينت من محصولهما ايضا فى كل سنة ثلاثمائة | درهم
(114)88a ليشترى بمائة درهم منه اسباب الحلواء || المتخذ من دقيق الحنطة
(115),(116) ودهن الشيرج | والعسل فيطبخ[63] الحلواء فى ليلة الرغائب ويقسم | لروحها
(117) العزيز ويشرى بالمائة الاخرى ايضا | اسباب الحلواء المزبور ويطبخ[64]
(118),(119) فى ليلة البرات | ويقسم لروحها وبالمائة الثالثة ايضا يطبخ | الحلواء
(120) فى ليلة القدر لروحها وشرطت التولية | والنظارة لنفسها[65] ما دامت
(121) فى قيد الحيوة فاذا قضت | نحبها[66] ولقيت ربها لابنها الصغير
(122) المذكور سابقا | ثم لسائر ابنائها[67] الا صلح فالا صلح ثم لاصلح ابناء
(123),(124) ابنائها نسلا بعد نسل وقرنا اثر قرن وفرعا | بعد اصل وبعد
(125)88б انقراض المذكور من الاولاد مدخل || البنات ايضا فى التولية نسلا
(126) بعد نسل الاصلح فالاصلح | وبعد انقراضهن[68] وانقراض اولادهن
(127),(128) العياذ بالله | من ذلك فلا صلح عتقائها ذكورا كانوا او اناثا | وبعدهم
(129) فلمن يراه حاكم الوقت من الصلحاء | المتدينين المستقيمين من اهل

---

62 В тексте ليشر

63 В тексте فيطخ

64 В тексте يطخ

65 В тексте لنفسها

66 В тексте بحنها

67 В тексте ابنا نها

68 В тексте انقراضهن

(130) التولية وقفا صحيحا | شرعيا وشرطا صريحا مرعيا ثم لما اراد الوكيل
(131), (132) المذكور ان يرجع عما وقفته موكلته المذكورة محتجا | بعدم اللزوم
(133) وادعى المدعو على بن عبد الله المنصوب | متوليا على الوقف المذكور
(134) من قبل الواقفة المزبورة و مسلمة اليه | جملة الاوقاف المذكورة ...
(135) نازعه وخاصمه حتى ترافعا[71] | الى الحاكم الموقع اعلى الكتاب حفف
(136) 89a عند يوم الحساب || صحة وقفية المنزل المذكور والقريتين
(137) المذكورتين وطلب الحكم باللزوم لها | حكم الحاكم الموقع اعلاه ابقاه
(138) الله تعالى فى مسند الشريعة | واعلاه بصحتها ولزومها عالما بالخلاف
(139) على قول من يراه | من الائمة المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم
(140) اجمعين فصارت | الاوقاف المذكورة وقفا صحيحا شرعيا لازما حيث
(141) لا يباع[72] | ولا يوهب ولا يورث الى ان يرث الله الارض ومن عليها
(142) | وما عليها وهو خير[73] الوارثين فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه
(143), (144) | على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم واخر الواقع | على الملك
(145) الحى القديم الكريم المقيم جرى ذلك واشهد عليه | فى يوم
(146) الثانى والعشرين من شهر ذى القعدة المباركة | من شهور سنة
ست عشرة وتسعمائة[75] الهجرية[74] النبوية عليه السلام

---

69 В тексте بعد من

70 Не разобрано.

71 В тексте تر افعًا

72 В тексте الا تباع

73 В тексте ينو ص

74 В тексте الهجيه

75 В тексте النو يه

89б سيدة عافية [76]

سيدى بن سليمان

ويوسف عبد الله

وكمال بيك بن على

ومولانا عائد چلبى ... [77] المحكمة

ومراد بيك بن عبد الله

وحمزة بن جنكى بالى

والحاج مصطفى بن عبد الله

ومولانا محمد بن كمال الحافظ

(147) تحريرا هذه [78] صورة وقفية صحيحا شرعيا فى الواقع الشهور السنة

(148), (149) فى يوم الخامس عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة

تسع وستين والف سنة تسع وستين والف

---

[76] В тексте سيدت عافيه

[77] Не разобрано.

[78] В тексте هذا

Примечания

[1] Полностью эта рукопись подробно описана в издании: "Книга законов султана Селима 1". Издание текста, перевод, терминологический комментарий и предисловие А.С. Тверитиновой, М., 1969, стр. 11–17.

[2] Т.е. от начала времен до составления грамоты.

[3] Т.е. от составления грамоты до конца времен.

[4] Ср. Коран, 25_{64} (здесь и далее перевод Корана по изд.: Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. М., 1963.

[5] Имеется в виду "день Страшного суда".

[6] Ал-хаджжи Мустафа б. Муса - в одном из опубликованных документов он назван амилем - держателем откупных земель (мукаṭa'a) в 1503-1504 гг. См.: M. Tayyıb Gökbilgin, XV-XVI asırlarda Edirne ve Paşa Livası vakıflar-mulkler-mukataalar, İstanbul, 1952, стр. 107 (далее - M.T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası).

[7] Сулейман-ага ибн Абдуллах - личность его не установлена.

[8] Махмуд ибн Абдуллах ад-Дарра' (Кольчужник) - возможно, идентифицируется с Махмудом ибн Абдуллахом, названным в качестве держателя мукаṭa'a рисовых полей в казе Филибе (документ 1487 г.). (см.: M.T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 107).

[9] По-видимому, речь идет о мюльке, принадлежавшем Ситти Мюкриме или Мюкеррем-хатун - одной из жен султана Мехмеда II и матери принца Мустафы, т.е. родной бабке Хани-хатун (см.: M.T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 318-319; I.H. Uzunçarşili, Osmanlı tarihi, cilt II, Ankara, 1964, стр. 141).

[10] Далее следует турецкий текст с описанием границ деревни.

[11] Мюселлемский чифтлик - принадлежавший мюселлему пахотный надел (от чифт "пара, упряжка волов"). Мюселлемы -

одна из категорий военнообязанных мусульман-земледельцев, которые от каждых 30 человек, составлявших "очаг", экипировали и выставляли 5 человек для участия в походе. Отряды мюселлемов выполняли вспомогательную (обозную) службу, за что освобождались от налогов в казну.

[12] Далее снова следует текст на арабском языке.

[13] حدائق.

[14] بساتين.

[15] Далее следует турецкий текст описания границ деревни.

[16] Оба – первоначальное значение: подразделение кочевого племени – род, большая семья. Здесь, видимо, в значении "поселение, деревня".

[17] Далее снова следует текст на арабском языке.

[18] Мустафа-бей ибн Фаик-паша – в одной из записей дефтера в период султана Мурада III (1574-1595) он значится владельцем чифтлика, известного под названием "Чифтлик Фаик-паши" (см. M. T. Gökbilgin, Edirne ve Pasa Livasi, стр. 416).

[19] Согласно преданию, ночь зачатия Мухаммада (первая пятница раджаба).

[20] Согласно преданию, ночь, когда Джабраил возвестил Мухаммаду о его пророческой миссии (15 ша'бана).

[21] Согласно преданию, ночь, когда был ниспослан Коран, 24 рамадана (см. Коран, стр. 638, прим. 1 к суре 97. Ср. там же, прим. 6, где указывается ночь на 27 рамадана).

[22] Ср. Коран, 19_{41}.

[23] Коран, 2_{177}.

А.С. Тверитинова

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ЗНАЧЕНИИ ВАКУФНОГО ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ В ИСТОРИИ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В СВЯЗИ С ПУБЛИКАЦИЕЙ ВАКУФНОЙ ГРАМОТЫ ХАНИ-ХАТУН

За последние десятилетия внимание историков Турции все более привлекают новые материалы о мюльковом и вакуфном землевладении в Османской империи. Наиболее важными из таких материалов являются вакуфные грамоты и записи в реестровых книгах (дефтерах), содержащие сведения о распределении земель и отражающие все дальнейшие изменения в характере разных категорий владений и собственности. Данные этих источников предоставляют ценнейшие сведения не только о деятельности и роли мусульманских религиозных учреждений, но и помогают раскрыть самые разнообразные стороны социальной и хозяйственно-экономической жизни в Османском государстве.

На экономическое значение вакфов и мюльков особое внимание в своих работах обратил Омер Лютфи Баркан. Исследуя названные документы, он показал, что раздача султанами земель в полную собственность (мюльк), образование на основе мюльков обширной системы вакуфного землевладения и параллельное с этим распределение на различных условиях многих земельных угодий в качестве мелких наделов (чифтликов) явились главнейшим средством освоения и колонизации турецкими завоевателями захваченных ими стран, восстановления опустошенных в процессе завоевания земледельческих районов и организации хозяйственной жизни[1].

Наблюдения О.Л. Баркана нашли подтверждение и в работах других турецких историков[2]. Обильный материал для исследователей дают опубликованные в Турции и в других странах вакуфные грамоты[3].

Несмотря на издание известного числа вакуфных документов, разумеется, еще неизмеримо большая часть их остается нетронутой в архивах и рукописных коллекциях Турции и ряда других стран. Поэтому на данном уровне наших знаний этих материалов возможны лишь самые предварительные наблюдения и выводы, а задача дальнейшего выявления и разработки документов, относящихся к вакфам, остается одной из важнейших. При исследовании этих источников наиболее существенна проблема социальной природы вакуфного землевладения и его роли в истории Османского государства.

На основании многих изученных в настоящее время исторических источников можно сделать вывод, что освоение завоеванных земель, поиски и привлечение для этой цели наиболее деятельных общественных элементов стали одной из главнейших забот первых османских правителей с самого начала их экономической политики.

Огромные армии бродячих миссионеров мусульманства - дервишей и всякого рода "шейхов", а также искателей приключений и добычи, по-разному называемых в турецких источниках - газиян-и Рум, алп, алп-эрен, ахиян-и Рум, хлынувших вслед за турецкими завоевателями в Малую Азию из Ирана, Средней Азии, арабских стран, представляли собой свободные кадры, из среды которых в значительной мере и вербовались столь необходимые организаторы хозяйственной жизни в раннем Османском государстве. Именно им щедро раздавали турецкие султаны значительную часть завоеванных земель в качестве чифтликов, мюльков и вакфов с целью заселения и вос-

становления опустошенных городов и деревень, возрождения земледелия и торговли. За счет доходов со своих владений одним из них вменялось в обязанность строительство и содержание караван-сараев, ханов, странноприимных домов (имарет-хане), больниц, крытых базаров, лавок, мельниц, другим - строительство, содержание и охрана дорог, мостов, речных переправ, горных проходов и перевалов, колодцев, источников, обслуживание путников, торговых караванов и т.п.[4].

Выделяемые самими султанами из их домениальных владений и фонда государственных земель, а также отказываемые многими сановными лицами из их мюльков вакуфные земли становились основным условием строительства и содержания мечетей, дервишеских обителей (завийе, текке), духовных училищ (медресе) и множества других мусульманских религиозных учреждений.

Разумеется, важная роль в освоении завоеванных земель принадлежала также владельцам условных служебных пожалований-тимаров, зеаметов и хассов. Но последним доставались угодья из фонда государственной казны, которая, очевидно, присваивала наименее пострадавшие и наиболее продуктивные из завоеванных земель. Для ускорения хозяйственного использования своих земель государство применяло насильственное переселение (сюргюн) значительной части турок, в частности кочевников, татар[5] из малоазиатских владений во вновь завоеванные области[6]. Эти земли вместе с сидящими на них крестьянами и поступающими от последних доходами находились под строгим контролем государства. Таким контролем преследовалась двоякая цель: во-первых, всей силой судебно-правового и военно-полицейского аппарата обеспечить юридическую зависимость земледельцев (райятов) от ленников-землевладельцев (сахиб-и арз) и реализацию права последних на

получение ренты как основного источника их существования и выполнения военно-ленных обязанностей; во-вторых, с помощью фискального аппарата вести учет и сбор поступлений в казну с приписанных к ленным землям крестьян опредённой доли доходов в виде ренты-налога.

Что касается обладателей мюльков и вакфов, то они, как правило, были освобождены от вмешательства фиска и располагали значительными возможностями для хозяйственной самостоятельности и инициативы.

Как известно, в соответствии с шариатом вакуфное землевладение имело своей основой полную безусловную собственность (мюльк), которая свободно отчуждалась путем продажи, дарения, свободно переходила в наследство и могла быть отказана на религиозные и благотворительные цели. Однако в период турецких завоеваний, как это бывало и в иных сходных исторических условиях[7], при необходимости быстрого освоения захваченных земель и обеспечения материальной поддержкой мусульманского духовного сословия, производилась передача в вакф не только мюльковых, но и государственных земель. Вместе с тем в Османском государстве, как и в других мусульманских странах, понятие "вакф" обнимало не только земли, пожертвованные в пользу мечетей, медресе и т.п., но и имущество, завещанное наследодателем на вечные времена в пользу своих потомков, с запрещением продавать его в чужие руки[8]. Эти своеобразные семейные (наследственные) вакфы (вакф-и эвляд) на практике у османов часто сочетались с условиями отчисления части доходов в пользу того или иного религиозного или благотворительного учреждения. Однако на первых порах такого рода вакфы, видимо, мало чем отличались от мюльков[9].

Широко пользовались практикой передачи государственных земель в вакфы прежде всего сами султаны, создавшие крупнейшие вакуфные учреждения для возводимых ими мечетей и других религиозных и благотворительных учреждений[10]. Они же санкционировали создание вакфов везирами и эмирами не только на базе их мюльков, но, возможно на первых порах, и на основе их служебных владений.

Учредитель семейного (наследственного) вакфа сам становился его управителем (мютевелли), назначал из угодных ему лиц всех служителей и их содержание, сам определял все условия, все виды и формы религиозной и благотворительной деятельности и связанное с этим расходование средств, сохраняя притом за собой от одной трети до половины общего дохода, поступавшего с владений вакфа. Все эти права учредителя семейного вакфа переходили по наследству его сыновьям и дочерям, а при отсутствии детей – другим родственникам из поколения в поколение до скончания рода[11].

Исконная шариатская традиция, в соответствии с которой все доходы вакфов считались принадлежащими Аллаху и расходовались только на религиозные и благотворительные цели, позволяла полностью изымать переданное в вакф имущество из-под контроля фиска и освобождать его от отчисления части дохода в казну. Это же установление было распространено и на семейные (наследственные) вакфы, учредители которых по существу продолжали сохранять за собой право собственности на значительную часть доходов. Единственным ограничением их прав оставался обычный для вакфов запрет продажи и дарения их владений.

Пользуясь предоставляемыми им правами и привилегиями, учредители и управители вакфов имели возможность постоянно укреплять свои экономические позиции, тем более что на

основе вакуфных владений происходило непрерывное умножение количества религиозных и благотворительных учреждений. Так, например, по данным одного из дефтеров 1476 г. видно, что уже тогда в Конье имелось свыше 200 вакфов, в Бейшехире - 62, Акшехире - 69, Аксарае - 49 и т.д. Наряду с мелкими вакфами там имелись и весьма крупные, которым принадлежали десятки деревень, пахотных угодий, садов, виноградников, лавок, бань и т.п.[12].

На территории современных югославских земель в период 400-летнего турецкого господства было построено 3500 больших и малых мечетей, 1500 мусульманских школ и 400 медресе, 400 текке, 1000 источников, 500 ханов, 200 бань, 60 караван-сараев и множество других учреждений религиозного и хозяйственного назначения, содержавшихся главным образом за счет доходов с вакуфных владений[13].

В центре Малой Азии, в эйялете Рум, включавшем в себя земли Токата, Амасьи и Сиваса, в соответствии с дефтером начала XУI в., общий доход которого исчислялся в 36 320 818 акче, вакфам уже тогда принадлежала почти 1/6 часть этой суммы (5 714 819 акче). За счет вакуфных владений содержалось 93 больших и 216 малых мечетей, 1275 ханов и завийе, 35 медресе, 10 имаретов, 79 бань и т.д.[14].

На основе вакуфного землевладения происходила консолидация феодально-бюрократической верхушки, из среды которой происходило подавляющее большинство учредителей и управителей вакфов, с огромной армией служителей мусульманского культа, не только получавших содержание за счет доходов от вакуфных владений, но и освобождавшихся к тому же от налогов в пользу казны (аваризов дивана и разного рода так называемых обычных сборов - текялиф-и урфийе). Так, по материалам упомянутого выше дефтера начала XУI в., в

эйялете Рум от авариза были освобождены 17 сейидов, 1285 имамов, хатибов, мюэззинов, множество хафизов, смотрителей мавзолеев и завийе, шейхов завийе, святых старцев и прочих кормившихся за счет вакфов служителей религиозных учреждений[15]. Особое положение таких лиц, как кади, мюдеррисы, мютевелли, назыры, хатибы, имамы, было определено уже в канун-наме султана Селима I[16]. А в канун-наме султана Сулеймана Кануни все они были причислены к служилому (военному) сословию[17], пользующемуся всеми льготами и привилегиями, которое давало такое положение[18].

Таким образом, в тот период, когда тимарное сословие стало проявлять признаки социальной и экономической неустойчивости, придворная и сановная знать, как и мусульманское духовенство, опираясь на незыблемые основы мюлькового и вакуфного землевладения, постоянно усиливали свои позиции, становясь самой мощной группировкой феодального класса в Османской империи.

Публикуемая вакф-наме представляет собой один из образцов вакуфных грамот, на основе которой учреждался семейный (наследственный) вакф внучки султана Мехмеда II Хани-хатун, являвшейся дочерью принца Мустафы. Последний известен как санджакбей Манисы и бейлербей Карамана после первого завоевания его османами в 1466 г. Позже он принимал участие в битве против Узун Хасана (1473) и умер в 1474 г.[19].

Хани-хатун была женой одного из сановников в период царствования султана Баезида II по имени Фаик-паша, который упоминается в источниках в качестве командующего турецкими войсками в сражении против шаха Исмаила (1508). Многочисленные служебные (хассы и тимары) и вакуфные владения его зафиксированы в документах, опубликованных М.Т.Гёкбильгином[20].

Передаваемые Хани-хатун в вакф две деревни находились на землях Эдирне и Кырк-Килисе, т.е. недалеко от владений ее мужа, который в 1530 г. считался уже умершим[21].

Интересно отметить, что вакф Хани-хатун значится в реестре начала XУ1 в. вакуфных владений на землях Румелии в округе Эдирне в числе такого же рода переданных в вакф обширных земель ее дяди султана Баезида II и многочисленных отпрысков султанского рода - ее теток, двоюродных сестер[22]. Как записано в этом реестре, в 912/14.1.1507 г. султан Баезид II передал в мюльк дочери своего брата Мустафы деревню Кешенлу (в нашей вакуфной грамоте-Кештанлу), состоящую из 24 податных единиц - хане[23] с доходом в 3345 акче, относящуюся к казе Эдирне и бывшую ранее тимаром некоего Али Синан-бея, со всеми ее доходами и поступлениями. Хани-хатун же отказала этот мюльк в вакф на содержание построенного ею в Стамбуле мусульманского училища (муаллим-хане)[24]. В дефтере 925/1519 г. эта деревня уже значится в качестве вакфа названного училища. По этой записи можно видеть, что в деревне за прошедшее время увеличилось число податных единиц - хане до 30; кроме того, имеется 14 холостых, а общий доход ее возрос до 3750 акче.[25]

По данным реестра 935/1528-29 г., за Хани-хатун значился еще один мюльк - деревня Кочашлу в составе 24 хане и 10 холостых с общим доходом в 3640 акче. Однако Т.Гёкбильгин не нашел данных относительно передачи ее в вакф[26]. Публикуемая грамота свидетельствует, что и эта деревня одновременно с первой была отказана в вакф на содержание того же училища в Стамбуле.

В соответствии с условиями, изложенными в грамоте, учредительница вакфа отказывала в пользу построенного ею училища для мальчиков принадлежащий ей участок квартала

в Стамбуле вместе с домом, хозяйственными строениями при нем и фруктовым садом, две деревни с живущими в них райятами с их жилыми и хозяйственными постройками, со всеми застроенными и обрабатываемыми землями, пастбищами, садами, посевами, насаждениями, лесами, степями, холмами и реками. Общий доход с обеих деревень составлял, как это можно подсчитать, 7390 акче в год. Расходы определены в условиях вакф-наме в следующем объёме:

Учителю за его обязанности в школе и чтение Корана. . . .	4(2+2)	дирхема[27] т.е. около	1460	в день, дирхемов в год
Помощнику учителя.	3	"	1095	" "
Младшему сыну (мютевелли). .	5	"	1825	" "
На чтение Корана	6	"	2190	" "
На чтение молитв	3	"	1095	" "
На покупку дров	–	"	150	" "
На покупку воды	–	"	150	" "
На покупку продуктов для поминальной халвы. . .	–	"	300	" "
		Всего. . . .	8265	

Таким образом, мы видим, что даже при самом приблизительном подсчете из общей суммы расходов 1825 дирхемов, т.е. примерно 1/5 часть, оставалась в семье учредительницы вакфа в качестве платы ее младшему сыну за обязанности мютевелли. При этом следует учесть, что в грамоте не указано содержание, определенное среднему сыну, назначенному назыром, которое обычно составляло более половины платы, получаемой мютевелли. Так как Хани-хатун до конца своей жизни оставляла за собой обязанности мютевелли и назыра, то по сути дела за нею сохранялась значительная часть дохода с ва-

куфных деревень. При этом важно отметить, что в доходе вакфа указана только сумма, получаемая от двух деревень, и не обозначен доход от городского владения Хани-хатун, который, по-видимому, как и прежде полностью оставался в личном распоряжении учредительницы вакфа и ее семьи.

Итак, публикуемая копия вакуфной грамоты Хани-хатун в сочетании с данными реестровых записей, опубликованных М.Т.Гёкбильгином, которые взаимно дополняют друг друга, позволяют составить известное представление об этом небольшом, но типичном для подобного рода вакуфном владении, принадлежавшем членам султанской семьи, придворной и провинциальной знати. При этом с уверенностью можно сказать, что значительная часть представителей этой среды, в зависимости от своего материального и служебного положения являлась управителями и распорядителями обширнейших, переданных лично ими в вакф разнообразных владений, приносивших огромные доходы[28]. И хотя действительно значительная доля средств, поступавших от переданного в вакф имущества, тратилась на религиозные и благотворительные цели, а также на содержание огромного штата служителей, эти затраты не только не ослабляли социальных устоев сословия вакфодержателей, но, наоборот, служили опорой его экономического благополучия и дальнейшего укрепления. Только этим можно объяснить непрерывный рост доли вакуфного землевладения, которое с течением времени охватило до 1/3 земельных богатств Османской империи.

Примечания

[1] Ö. L. Barkan, Ser'î Miras Hukuku ve Evlâtlık Vakıflar, – «Istanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası», c. VI, № I, İstanbul, 1940, стр. 162-181; его же, Osmanlı İmparatorluğunda İskân ve Kolo-

nizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, – «Vakıflar Dergisi», c. II, Ankara, 1942, стр. 276-386.

[2] M. T. Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar, İstanbul, 1952 (далее – M. T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası); его же, Murad I. Tesisleri ve Bursa İmareti Vakfiyesi, – «Türkiyat Mecmuası», c. X, İstanbul, 1953, стр. 217-234.

[3] См.: «Vakıflar Dergisi», Ankara, c. I, 1938; c. II, 1942; c. III, 1956; c. IV, 1958; «Fatih Mehmet II. Vakfiyeleri», Ankara, 1938; M. A. Simsar, The Waqfiyah of Ahmed Paša, Philadelphia, 1940; Г. Елезовић, Турски споменици, Београд, 1940, кн. 1, св. 1, стр. 14-22, 27-36, 43-63 и др.; H. Šabanović, Dvije najstarije vakufname u Bosni, – «Prilizi», t. II, Sarajevo, 1951, стр. 5-38; t. III, 1953, стр. 403-413; R. Mantran, Les Inscriptions turques de Brousse, – «Oriens», vol. 12, № 1-2, Leiden, 1959, стр. 115-170; Х. Калеши, М. Мехмедовски, Три вакуфнами на Качаникли Мехмед-паша, Скопје, 1958, и др.

[4] Ö. L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda... Vakıflar ve Temlikler, стр. 854; Ö. L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Sürgünler, – «İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası», c. XIII, İstanbul, 1954, № 1-4, стр. 21. Исключительно важное значение имеет последняя публикация реестра вакфов Стамбула за 953 (1546) г., осуществленная О.Л. Барканом совместно с Э.Х. Айверди (Istanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Tarîhli. Neşredenler: Ö. L. Barkan ve E.H. Ayverdi, İstanbul, 1970). Материалы этого документа содержат перечень 2515 объектов из вакуфного имущества (за исключением султанских вакфов) внутри границ собственно Стамбула (без Галаты, Эйюба и Ускюдара). Произведенное авторами в

предисловии сопоставление данных публикуемого ими реестра с данными подобных же реестров за 1578–80 и 1596 гг. позволяет выявить не только характер вакуфного имущества и его роль в экономической жизни Стамбула, но и получить представление об изменениях, происходивших в его составе во второй половине XУI в. О раздаче султанами в покоренных ими землях угодий в качестве чифтликов, мюльков и вакфов с целью возрождения земледелия, благоустройства городов, строительства и содержания других, перечисленных выше объектов, находим мы также много документов в книге: M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine dair Vesikalar, İstanbul, 1940.

[5] Татарами назывались пришедшие в Малую Азию вместе с вторжением армий Тимура и оставшиеся там тюркоязычные племена.

[6] Ö. L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda... Sürgünler, İstanbul, c. XIII, 1953, стр. 56-79; c. XV, 1954, стр. 1-29; M. M. Aktepe, XIV. ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskâna dair, – «Türkiyat Mecmuası», c. X, İstanbul, 1953, стр. 299-312.

[7] См.: И.П. Петрушевский, Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIУ веков, М.–Л., 1960, стр. 248–249.

[8] См.: В.В. Бартольд, История культурной жизни Туркестана, – "Сочинения", т. II (1), М., 1963, стр. 370.

[9] A. H. Berki, İslamda Vakıf, – «Vakıflar Dergisi» c. IV, стр. 23-30; M. T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 160-161.

Реестровые книги вакуфных владений XУI в., в которых содер-

жатся записи относительно перемен в их положении на протяжении длительного времени, свидетельствуют об отсутствии в XIУ–XУ вв. строгих границ между различными категориями землевладения, которые в зависимости от обстоятельств легко переходили одна в другую, попеременно становясь то мюльком, то тимаром, то вакфом. См. Ö. L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda Vakiflar ve Temlikler, vesika № 6, 9, стр. 307; № 20, стр. 310; № 21, стр. 311; № 45, стр. 317; № 105, стр. 327.

[10] Образцом таких колоссальных вакуфных учреждений могут служить вакфы султана Мехмеда II, которые были основаны им после завоевания Константинополя с целью восстановления города, а затем и в пользу построенных в нем мечетей и других религиозных и благотворительных сооружений. Доходы десятков городов, сотен деревень и других владений султана были отказаны в пользу этих вакфов (см. «Fatih Mehmet II. Vakfiyeleri», M. T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 800-318).

[11] Образцы таких вакфов см. в надписи на стене медресе Якуба Челеби в Бурсе: İ. H. Uzunçarşılı, Kütahya şehri, İstanbul, 1932, стр. 79–84 (наш перевод ее опубликован в "Хрестоматии по истории средних веков", М., 1963, стр. 266–268); в вакуфной грамоте султана Мурада 1: «Tarih Vesikaları», c. I, № 4, Ankara, 1941, стр. 241–244 (наш перевод в кн.: "Аграрный строй Османской империи. Документы и материалы", М., 1963, стр. 167–168); M. A. Simsar, The Waqfiyah of Ahmed Paša, стр. 26–161. О семейных вакфах см. также: « Istanbul Vakıfları Tahrîr Defteri», стр. XX-XXX.

[12] F.N. Uzluk, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakifları Fihristi, Ankara, 1958, стр. 7-14.

[13] E.H. Ayverdi, Yugoslavya'da Türk Abideleri ve Vakıflari, – «Vakiflar Dergisi», № III, Ankara, 1956, стр. 151-223. Возможно, что приведенные здесь данные несколько преувеличены. Однако известно, что турецкие завоеватели не охотно строили в захваченных землях жилые дома, придавая большое значение сооружению мечетей и других культовых сооружений, а также светских общественных учреждений (ханов, караван-сараев, бань и т.п.), вследствие чего многие селения вскоре приобретали "мусульманский" облик. Для военно-стратегических целей в широких масштабах осуществлялось строительство крепостей, мостов, дорог, военных складов, казарм и т.п. (см.: П. Миятев, Турецкие эпиграфические памятники по истории культуры болгарских земель XIУ-XIX вв., – "Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы", II, М., 1969, стр. 181-182, 184-186).

[14] M.T. Gökbilgin, XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Kara Deniz Bölgesi, –«Belleten», с. XXVI, № 102, стр. 295-296. По данным О.Л. Баркана, одни только крупные султанские вакфы и вакфы великих везиров в разных провинциях Малой Азии располагали огромными владениями. Доходы их составляли от 5 до 17% общего дохода в каждой области. Эти вакфы содержали множество религиозных и благотворительных учреждений (см.: «İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri», стр. (XVII-XVIII).

[15] M.T. Gökbilgin, XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası..., стр. 295.

[16] См. "Книга законов султана Селима 1". Публикация текста, перевод, терминологический комментарий, предисловие А.С. Тверитиновой, М., 1969, стр. 61 (л. 17б).

[17] «Kanun-name-i Al-i Osman» (Mehmet Arif, İstanbul, 1330), стр. 29.

[18] Ö. Barkan, Edirne Askerî Kassamı'na âit Tereke Defterleri, – «Belgeler», c. III, № 5-6, стр. 4-9.

[19] I. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. II, Ankara, 1964, стр. 90, 94, 98, 101.

[20] M. T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 44-45, 74, 140, 149, 405, 413.

[21] Там же, стр. 413.

[22] Там же, стр. 357-390.

[23] Хане – податная группа (единица налогового обложения) для разных областей империи и в зависимости от имущественного положения налогоплательщиков состоявшая из 3, 5, 10 и даже 15 глав семейств (часто большая неразделенная семья, живущая общим хозяйством) (см.: Ö. L. Barkan, 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına ait Muhasebe Bilânçoları, – «Belgeler», c. I, № I, стр. 5-8; его же, Avariz, – «Islam Ansiklopedisi», c. 2, 1961, стр. 15.).

[24] M. T. Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, стр. 379.

[25] Там же, стр. 380.

[26] Там же.

[27] Денежная единица акче, приводимая в дефтерах, и дирхем в публикуемой грамоте в данном случае однозначны, так как в документах того времени они часто взаимозаменяли друг друга (см.: Г. Елезовић, Турски споменици, стр. 20).

[28] См., например, вакуфные владения одного из сановников султана Мехмеда II, Исхак-паши: V. Tamer, Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa'nın Vakfiyeleri ve Vakıfları, – «Vakıflar Dergisi», c. IV, стр. 107-124.

Л.А.Семенова

ЕЩЕ ОДНА ВЕРСИЯ ТРАКТАТА АХӢ МУХСӢНА

В 1961 г. в Каире был опубликован шестой том всеобщей истории, принадлежащей Ибн Давадару, известному мамлюкскому чиновнику, умершему в 1333 г. Том этот посвящен в основном Фатимидам и называется "ад-Дурра ал-мудийа фи ахбар ад-даула ал-Фатимийа" ("Блестящая жемчужина в известиях о государстве Фāтимидов")[1]. Поскольку Ибн Давāдāр жил гораздо позже описываемого им времени, он использовал исключительно письменные источники. Основной из них - сочинение, принадлежащее Абӯ-л-Ḥусайну Мухаммаду ибн ʿАлӣ ад-Димашкӣ, известному как Ахӯ Мухсӣн (или Ахӯ Мухāссӣн).

Известно, что Ахӯ Мухсӣн был современником фатимидского халифа Муʿизза, т.е. жил в середине X в.[2]. Судя по имени, он происходил из Дамаска. Будучи сам шарифом, т.е. одним из потомков Пророка, Ахӯ Мухсӣн относился к Фатимидам враждебно. Сочинение его целиком до нас не дошло, и до появления шестого тома Ибн Давāдāра было известно лишь в отрывках у позднейших авторов - Шихāб ад-Дӣна Аḥмада ан-Нувайрӣ (1279-1332) и Таḳӣ ад-Дӣна Аḥмада ал-Маḳрӣзӣ (1364-1442), в биографическом словаре "Муḳаффā" и в "Итти'āз"[3]. Судя по этим отрывкам, оно представляло собой трактат, направленный против исмаилизма; название его также не сохранилось.

Что касается источников самого Ахӯ Мухсӣна, то, по известному высказыванию Макрӣзӣ в "Мукаффа", он использовал труд суннита Ибн Ризама (или Ибн Раззама), близкий Ахӯ Мухсӣну по своей антифатимидской направленности. Сам Макрӣзӣ относился к Фатимидам весьма положительно, что ясно отразилось в следующем высказывании: "Шариф Абӯ-л-Хусайн Мухаммад ибн ʿАлӣ, более известный под именем Ахӯ Мухсӣн Димашкӣ, в труде, который он составил с целью обесславить фатимидских халифов Египта, дает на этот сюжет длинный рассказ, который, впрочем, принадлежит не ему, а Абӯ ʿАбдаллаху Ибн Ризаму. Он входил у этого автора в специальный трактат, где опровергались воззрения исмаилитов, откуда шариф позаимствовал его, не указав на это. Это предание, с жадностью воспринятое хронистами Сирии, Ирака и Магриба, распространилось повсюду и буквально воспроизводилось во всех исторических сочинениях. Однако этот рассказ - сплошная ложь, и я не стал бы его переписывать, если бы не опасался показаться с ним незнакомым" [4].

Ибн Ризам, как известно, был современником Ахӯ Мухсӣна, т.е. жил в первой половине X в. Из ранних авторов, кроме Ахӯ Мухсӣна, его сочинение сохранилось лишь в изложении багдадского библиографа X в. Ибн ан-Надима в его "Фихристе" [5]. В сохранившихся отрывках Ахӯ Мухсӣна имя Ибн Ризама не упоминается. Имеется одно упоминание о книге некоего Ахмада ибн Хасана ал-Мисмаʿӣ, в которой он описывал лжепророков, но никаких цитат из нее не приводится [6].

Книга Ибн Давадара начинается традиционной хвалой Аллаху, сразу же после этого он переходит к одному из самых острых вопросов, занимавших ученые круги средневекового мусульманского мира, - о правомерности притязаний фатимидских халифов на происхождение от Пророка. Перечислив нескольких

арабских авторов – сторонников фатимидского легитимизма, Ибн Давадар обращается к Ахӯ Мухсину, извлечения из которого занимают почти всю первую треть его сочинения. Цитирование начинается с описания генеалогического древа, восходящего к первому шиитскому имаму ʿАлӣ ибн Абӯ Талибу[7]; эта генеалогия близка к той, что содержится в "Иттиʿаз" Макризи[8], но более кратка, причем Ибн Давадар отмечает пропущенные места. В остальных версиях Ахӯ Мухсина она отсутствует. Эта родословная излагается с несомненной целью возбудить сомнение читателя в истинности происхождения Фатимидов от ʿАлӣ, предки которых, как подчеркивает Ахӯ Мухсин, в ней не упоминаются; она находится в явном противоречии с официальными аббасидскими документами, содержание которых Ахӯ Мухсину было известно[9].

Далее, следуя Ибн Ризаму, он называет как основателей исмаилизма Маймуна ал-Қаддаха и его сына ʿАбдаллаха. Маймун ал-Қаддах, по его словам, был сыном дуалиста Дайсана; он придерживался крайней доктрины и был последователем Абӯ-л-Хаттаба; созданная им секта получила название "маймунийа". Его сын ʿАбдаллах, отличный знаток религий и преданий, выдавал себя за пророка и создал вероучение из девяти последовательных степеней, последняя из которых представляла собой полный атеизм и безнравственность. Он стремился организовать общину, имуществом которой мог бы распоряжаться, с конечной целью искоренить ислам.

Затем говорится, что ʿАбдаллах ибн Маймун, как и его отец, происходил из Қурх ʿАббаса, близ Ахваза (в Хузистане), а затем переселился в ʿАскар Мукрам и жил в Сабат Абӣ Нух (город и селение в той же области). Его исмаилитская проповедь имела успех и принесла ему состояние. Однако против ʿАбдаллаха выступили шииты (вероятно, двунадесятники), му-

тазилиты и прочие, и ему пришлось бежать в Басру. Там он остановился у вольноотпущенников рода ʿАкӣла (брата ʿАлӣ ибн Абӯ Ṭалиба) и, выдав себя за потомка ʿАкӣла, продолжал свою проповедь в пользу исмаилитского имāма Муḥаммада ибн Исмāʿӣла ибн Джāʿфара, указывая, что не мог этого делать в Фāрсе, где был хорошо известен. Однако Абдаллах был изгнан и из Басры, бежал в Сирию и обосновался в Саламӣи (у Ḫимса), где и оставался до конца жизни. Там у него родился сын Аḥмад, который со временем продолжил дело своего отца[10]. Таково основное содержание этого раздела.

Версия Ибн Давāдāра в первой части несколько полнее "Фихриста"[11], где, однако, подробнее сказано о приемах деятельности ʿАбдаллаха и его отца, несколько детальнее Нувайрӣ[12], "Мукаффā"[13] и "Иттиāзʿ"[14] (упоминание о Фāрсе).

Этот рассказ Ибн Ризāма-Аḫӯ Муḥсӣна лег в основу большинства соответствующих разделов у позднейших суннитских авторов, но в чрезвычайно сокращенном и часто искаженном виде; ничего существенного к нашим знаниям эти сообщения не добавляют[15]. Появление еще одной, сравнительно ранней и обстоятельной версии при всем ее тенденциозно-суннитском обрамлении и хронологических несообразностях /Исмāʿӣл ибн Муḥаммад жил явно позже ʿАбдаллаха, а Дайṣāн (Ибн Дайṣāн, или Бардесан), сирийский философ II в. н.э., близкий к гностикам создатель дуалистической космологической системы, естественно, не мог иметь никакого отношения к исмаилитам/ все же имеет определенное значение. Она может считаться дополнительным доводом в пользу положения об исторической реальности Маймӯна Ḳаддāḥа и ʿАбдаллаха ибн Маймӯна как лидеров экстремистского шиитского движения в его начальной фазе, выдвигаемого рядом современных исследователей. Сообщения о происхождении Маймӯна Ḳадда-

ха и его сына из Ахваза и указания на местности Хузистана (бывшего вместе с прилегающей частью южной Месопотамии, по словам В. Иванова, "колыбелью исмаилитского движения"[16]) и Саламйю как последовательные ставки, откуда осуществлялось руководство сектой, считаются этими учеными вполне надежными[17].

Далее в нашей версии речь идет о миссионерской деятельности потомков ʿАбдаллаха в Саламйи и излагается история бегства одного из них, Саʿйда (позже ставшего известным как ʿУбайдаллах Махдй), в Магриб из-за преследований аббасидского халифа Муʿтадида, - через Фустат и Александрию в Сиджилмасу[18]. Ибн Давадар в этой части значительно полнее "Фихриста"[19]; у Нувайри этот эпизод отсутствует вовсе. Версии "Иттиʿаз"[20] и "Мукаффа"[21] близки к нашей, но имеют в конце дополнительный раздел, где говорится о воспитании Саʿйда его дядей по отцу (Абу Шалаʿлаʿ) и о его деятельности в Магрибе в качестве школьного учителя.

Наша версия обнаруживает явную близость к исмаилитскому источнику конца X в. - "Сират Джаʿфар ал-Хаджиб" ("Жизнеописание Джаʿфара ал-Хаджиба")[22], слуги ʿУбайдаллаха, сопровождавшего его в Магриб из последней резиденции имама Саламйи. Изложение похождений Саʿида ʿУбайдаллаха в обоих этих источниках дается очень живо, и рассказ Ибн Давадара, хотя и гораздо более краткий, читается, подобно "Жизнеописанию Джаʿфара", "как сценарий исторического фильма высокого класса"[23].

После некоторого отступления Ибн Давадар снова возвращается к Аху Мухсину, цитируя его большой раздел о карматах, которых тот, следуя Ибн Ризаму, считает ответвлением исмаилитов[24]. Здесь даются сведения об иракских, сирийских и бахрейнских карматах, начиная с рассказа о проповеди шиит-

ского миссионера в окрестностях Кӯфы[25]. По построению и языку этот раздел очень близок к "Иттиʿāз"[26], хотя Макрӣзӣ и указывает, что дает сведения о карматах на основании Ибн ал-Асӣра. Очевидно, с соответствующей главой трактата Ахӯ Мухсӣна Макрӣзӣ знаком не был, так как, по его собственным словам, познакомился только с первой частью тома, имевшего двадцать с лишним частей[27]. По всей вероятности, Ибн ал-Асӣр использовал сочинение Ахӯ Мухсӣна (без указания на него) или они оба использовали общие, очевидно исмаилитские, источники. Вариант "Мукаффāʾ" неполон и очень краток[28], Нувайрӣ ближе к Ибн Давāдāру, но также краток[29]. С "Фихристом"[30] в этой главе общего очень немного, что наводит на мысль об использовании Ахӯ Мухсӣном в первой части раздела о карматах труда Ибн Ризāма в более полной, не дошедшей до нас редакции[31].

Не пересказывая содержания всего раздела, остановимся на некоторых примечательных деталях нашей версии. Так, лишь в ней имеется перечень наиболее уважаемых жителей Савāда (предместье Кӯфы), обращенных в исмаилизм главой иракских миссионеров Ḥамдāном Қарматом, а также имена миссионеров из бедуинских племен Нижнего ʿИрāқа[32]. Более подробен рассказ о "райском кушании", которым Қармат угощал своих наиболее ревностных сторонников: "И один из жителей Қāдисӣи Абӯ ʿАбдаллах ибн Исмāʿӣл ал-Қāдисӣ сказал, что не едал ничего вкуснее этого и не знает, из чего оно приготовлено"[33].

В рассказе об "общности жен", якобы введенной Ḥамдāном Қарматом среди обращенных, у Ибн Давāдāра есть фраза: "И так же поступали ас-Сӯранӣ и ал-Валӣд и правитель Йемена"[34], причем первые два лица также были исмаилитскими миссионерами в ʿИрāқе, а в Йемене успешно действовал

проповедник ас-Санадики[35]. И далее: "Сказал шариф (т.е. Аху Мухсин): "Дошло до меня, когда я находился в ад-Дарда[36], что многие общины на великом Евфрате поступали так до последнего времени"[37]. Б.Льюис к подобным сведениям относится отрицательно, считая, что относительная свобода, предоставляемая женщинам исмаилитами, фанатичным суннитам могла показаться полной распущенностью[38]. А.Бертельс в объяснении этих фактов, на наш взгляд, стоит ближе к истине, указывая на возможность сохранения пережитков родовых отношений и первобытных форм брака в средние века[39].

Причину отхода иракских карматов (и, следовательно, связанных с ними бахрейнских) от саламийского имама Аху Мухсин в нашей версии, как и у Нувайри и Макризи, видит в отрицании преемником этого имама истинной фатимидской родословной и относит связанные с этим события к 899/900 г.[40] Согласно "Фихристу", они имели место после 875 г.[41]. В "Мукаффа" этот эпизод отсутствует. Истинную сущность упомянутого конфликта на основе текстов Аху Мухсина (как, впрочем, и других известных источников) установить не представляется возможным, "но основа этой истории, а именно радикальная перемена политики саламийской ставки, которая привела к расколу в секте... вероятно, содержит какие-то зерна истины"[42]. Все же эти тексты возбуждают некоторое сомнение в правильности утверждения де Гуе и Льюиса, относящих этот важный факт к более позднему времени. Так, Б.Льюис, видя в нем "конфликт между сторонниками модифицированной официальной государственной религии Северной Африки и строгой революционной традиции ранних дней"[43], датирует его временем после образования фатимидского государства, т.е. началом X в.

В версии Ибн Давадара перечисляются племена бедуинов, выходцы из которых присоединились к сирийскому миссионеру

Хусайну ибн Зикравайху, оставшемуся верным Саламӣи: рассказ о подготовке нападения карматов на Кӯфу и о самом нападении в 905 г. более подробен[44]. Подробнее говорится и о распрях среди вождей бахрейнских карматов после смерти Абӯ Саʿӣда, о битве карматов с войском аббасидского халифа Муктафӣ в марте 903 г., о нападении их на Басру в 923 г.[45] Рассказывая же о борьбе карматов с Аббасидами в последующие годы, Ибн Давадар сознательно опускает некоторые несущественные, на его взгляд, подробности, имеющиеся в "Иттиʿаз"[46].

Далее Ибн Давадар переходит к известиям Ахӯ Мухсӣна о карматской пропаганде: упоминается некий Абӯ ʿАбдаллах Хадим - миссионер, действовавший в Хорасане. Ахӯ Мухсин называет его слугой ʿУбайдаллаха Махдӣ магрибского и перечисляет его преемников - Абӯ Саʿӣда аш-Шаʿрани, Хусайна ибн ʿАлӣ Марвазӣ, Мухаммада ибн Исхака Насафӣ (Нашхабӣ), успешно действовавших среди местной знати. Сообщается, что в Рее успешно проповедовал Халаф ал-Халладж, а затем его сын Абӯ Саʿӣд, в горах Суммак - ал-Хаддад[47].

Параллелью этому разделу может служить "Фихрист", но с существенными разночтениями (например, в последнем подробно говорится об отношениях Саманида Насра ибн Ахмада и его сына с Насафӣ и о гибели этого миссионера, перечисляются преемники Халладжа; ал-Хаддад вовсе не упомянут[48]. В других версиях этот сюжет отсутствует.

Отметив, что сущность учения, распространявшегося миссионерами, уже излагалась им по Ахӯ Мухсину (эта часть сочинения Ибн Давадара не опубликована и, скорее всего, до нас не дошла), он далее переходит к описанию приемов их деятельности. Рассказ о первой степени посвящения (перечисление различных коварных вопросов, задаваемых проповедни-

ками с целью возбудить у правоверных сомнения в истинности их религии), в основном совпадает с версией Нувайри[49]. Однако автор, убежденный суннит, этим и ограничивается: "Я отказываюсь от описания остальных степеней, а их после этой степени - восемь, дабы защитить мою книгу, ибо я не в состоянии писать своей рукой то, чего не могут слышать мои уши, и из ужаса перед чем содрогается мое тело"[50]. Тем не менее из сказанного видно, что в использованной Ибн Давадаром книге речь шла о девяти степенях посвящения, как и у Нувайри[51]. Наличие столь раннего их описания заставляет задуматься над бесспорностью утверждения В. Иванова, считающего представление об этих степенях сложившимся гораздо позже[52].

После некоторого перерыва Ибн Давадар вновь возвращается к Ахӯ Мухсину, включая в свое сочинение письмо халифа Му'изза к вождю бахрейнских карматов Хасану ибн Ахмаду, отправленное им из Фустата в 973 г.[53]. Оно имеется также в "Итти'аз"[54], но совершенно отсутствует в "Мукаффа". Нувайри посвящает этой переписке всего несколько слов[55]. В версии Ибн Давадара говорится, что "целью Му'изза было узнать из ответа Хасана, испугался ли Хасан его после прихода в Египет или нет", и письмо - в отличие от "Итти'аз" - приводится до конца, но с сокращениями. Содержание его в обеих версиях совпадает: Му'изз пытался склонить Хасана к подчинению себе, ставя ему в пример его предков. У Ахӯ Мухсина в нашей версии имеется и ответ Хасана, который называет послание Му'изза очень пространным, но имеющим мало смысла, а появление письма объясняет желанием Фатимидов найти себе союзника для борьбы с 'Аббасидами, ослабевшими в то время из-за поражения, нанесенного им византийцами в Джазире[56]. В остальных версиях этот ответ отсутствует, но имеется в недоступной нам рукописи 'Али ибн Зафира ал-Аздӣ (XII в.), по сло-

вам издателя "Иттиʿāз" Д. Шайиāла, – в более краткой редакции[57]. Первая фраза ответа имеется и у Ибн ал-Асӣра[58]. Письмо Муʿизза наряду с некоторыми другими известиями Ибн Давāдāра использовано в содержательной статье В. Маделунга. Однако категоричность выводов немецкого исследователя, считающего это письмо фальсификацией, кажется нам не вполне обоснованной: в речах и пророчествах карматских вождей, упоминаемых Муʿиззом в его послании, могли подразумеваться и Фāтимиды, а не карматский ʾимāм-махдӣ[59].

На этом цитирование трактата Ахӯ Мухсӣна у Ибн Давāдāра заканчивается.

В целом же из всего сказанного следует, что при всей осторожности, которую требует обращение с суннитскими источниками, новая версия трактата Ахӯ Мухсӣна не может не приниматься во внимание при дальнейшем изучении проблем раннего исмаилизма и истории фатимидского государства.

Примечания

1 «Die Chronik des Ibn ad-Dawadari», t. 6.«Der Bericht über die Fatimiden», hrsg. von S. al-Munaggid, Kairo, 1961 (далее – Ибн Давāдāр).

2 A. J. Silvestre de Sacy, Exposé de la religion des druses, t. I, Paris, 1838, стр. 72 (далее – Нувайрӣ).

3 Макрӣзӣ, Мукаффā: E. Quatremère, Mémoires Historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites;– JA, 1836, t. 29; E. Fagnan, La biographie d'Obeyd Allah, Centenario di Michele Amari, II, Palermo, 1910; تقى الدين احمد بن على المقريزى ، كتاب اتعاظ الحنفا بأخبار الائمة الفاطميين الخلفاء ، القاهرة ، ١٩٤٨ (далее – Макрӣзӣ, Иттиʿāз).

Интересующие нас сведения имеются и в основном труде Макризи "Хитат", но поскольку они являются лишь кратким изложением соответствующих мест "Итти'аз", выделять их как самостоятельную версию было бы нецелесообразно (единственное исключение - прим. на стр. 50).

[4] E. Quatremère, Mémoires Historiques..., стр. 117.

[5] «Kitab al-Fihrist». Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, Bd I, Leipzig, 1871, стр. 186 сл. (далее – «Фихрист»).

[6] Ибн Давадар, стр. 19. Об Ахӯ Мухсине и его труде см. P.H. Mamour, Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs, London, 1934, стр. 160-170. Автор склонен сомневаться в самом существовании Ахӯ Мухсина, однако не подкрепляет свои сомнения убедительными доводами.

[7] Ибн Давадар, стр. 9-16.

[8] Макризи, Итти'аз, стр. 4-24.

[9] Так, судя по "Мукаффа," Ахӯ Мухсину принадлежат следующие слова: "Мой брат Ахмад ибн Али, по его собственному рассказу, рассматривал большой реестр, находившийся в Багдаде и содержавший генеалогии всех 'Алидов, рассеянных по всем краям мусульманской империи. Этот том - наиболее достоверное свидетельство по этому вопросу. Мой брат там видел имя этого обманщика, который бежал из Саламии в Магриб, и подробности его лживых уверений" (E. Fagnan, La biographie..., стр. 42). Интересно, что имя самого Ахӯ Мухсина содержится в генеалогии "Итти'аз" (стр. 24).

[10] Ибн Давадар, стр. 17-19.

[11] "Фихрист", 1, стр. 186.

[12] Нувайри, стр. 444-445.

[13] E. Fagnan, La biographie..., стр. 39; E. Quatremère, Mémoires..., стр. 120.

[14] Макризи, Иттиаз, стр. 28-30.

[15] Изложение вариантов суннитского рассказа о Маймуне Каддахе и его сыне см.: B. Lewis, The origins of ismailism, Cambridge, 1940, стр. 50 сл. Каддахиды упоминаются и в трудах двунадесятников, а также, что чрезвычайно важно, и у исмаилитов (там же, стр. 63-67).

[16] W. Ivanow, The Rise of the Fatimids. Ismaili traditions concerning the Rise of the Fatimids, Oxford, 1942, стр. 71.

[17] См., например: S. M. Stern, Abdallah ibn Maimun, - EI, I^2, стр. 48; B. Lewis, The Origins..., стр. 48; H. I. Hassan and T. A. Sharaf, The Mahdi Ubay'd-ullah, the ismaili imam and founder of the Fatimid Dynasty in North Africa, Cairo, 1947, стр. 47 сл. Историчность упомянутого в рассказе Абу-л-Хаттаба (ум. в 755 г.), одного из основателей исмаилитской секты, сподвижника имама Джафара Садика, сомнений исследователей, как видно, не вызывала.

[18] Ибн Давадар, стр. 19-21.

[19] "Фихрист", 1, стр. 187.

[20] Макризи, Иттиаз, стр. 133-134.

[21] E. Quatremère, Mémoires..., стр. 120-122.

[22] W. Ivanow, The Rise..., стр. 184 сл.

[23] Там же, стр. 12.

[24] Понятия "исмаилизм" и "карматизм" в источниках этого периода, включая и Аḫū Муḫсӣна, обычно являются синонимами.

[25] Ибн Давāдāр, стр. 44-94.

[26] Макрӣзӣ, Иттиʿāẓ, стр. 204-247.

[27] Там же, стр. 25.

[28] E. Fagnan, La biographie..., стр. 38-39.

[29] Нувайрӣ, стр. 196 и сл.

[30] "Фихрист", 1, стр. 186.

[31] Подробный разбор этого раздела Аḫū Муḫсӣна по предшествующим версиям можно найти в классическом исследовании де Гуе, во многом не утратившим своего значения и до нашего времени (M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmates du Bahrain et les Fatimides, Leide, 1886).

[32] Ибн Давāдāр, стр. 46, 48.

[33] Там же, стр. 49. По мнению Л. Массиньона, речь здесь идет об освященном хлебе, употребление которого имело место у мандеев Вāсиṭа (L. Massignon, Karmaten, - EI, II, стр. 821).

[34] Ибн Давāдāр, стр. 50.

[35] Там же, стр. 47, 63.

[36] Ад-Дардā - вероятно, то же, что и ад-Дерна: селение на р. Зиад в предместье Кӯфы (Нувайрӣ, стр. 209).

[37] Ибн Давāдāр, стр. 51.

[38] B. Lewis, The Origins, стр. 96.

[39] А.Е. Бертельс, Насир-и Хосров и исмаилизм, М., 1959, стр. 65.

[40] Ибн Давадар, стр. 65–68; Нувайрӣ, стр. 193–196; Макризӣ, Иттиаз, стр. 224.

[41] "Фихрист", 1, стр. 187.

[42] W. Ivanow, The Rise..., стр. 49. Гипотетическую реконструкцию этих событий см. там же, стр. 59–61. См. также: S. M. Stern, Ismailis and Qarmatians, – «L'élaboration de l'Islam. Colloque de Strasburg, 1959», Paris, 1961, стр. 106.

[43] B. Lewis, The Origins..., стр. 21, 85; M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmates, стр. 106.

[44] Ибн Давадар, стр. 69–83, 93, 97.

[45] Там же, стр. 62, 71–72, 91.

[46] Там же, стр. 92–94.

[47] Там же, стр. 95–96.

[48] "Фихрист", 1, стр. 188.

[49] Ибн Давадар, стр. 97–104; Нувайрӣ, стр. 86 и сл.

[50] Ибн Давадар, стр. 105. В остальных версиях эта глава отсутствует, однако имеется в "Хитат" Макризӣ без указания на источник الخطاط ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢٥

[51] Отметим, что у Нувайрӣ после описания девяти степеней идут два отрывка из инструкции миссионерам – "Китаб ассиаса" ("Книга о политике"), также приписываемой им Ахӯ Мухсӣну, где говорится о желательных темах бесед с предполагаемыми обращенными разных вероисповеданий (стр. 147 и сл.).

К. Беккер приписывает этот трактат Ибн Ризāму (C. Becker, Beiträge zur Geschichte 'Aqyptens unter dem Islam, H.I, Strassburg, 1902, стр. 6. В. Маделунг также считает, что это поучение лишь использовано Аḫȳ Муḥсйном, но написано отнюдь не им (W. Madelung, Fatimiden und Bahrainkarmaten, – «Der Islam», Bd 34, Berlin, 1959, стр. 70.

52 См.: W. Ivanow: The Rise..., стр. 133; Brief survey of the evolution of ismailism, Leiden, 1952, стр. 40, 50, 54.

53 Ибн Давāдāр, стр. 149-154.

54 Макрȋзȋ, Иттиʿāẓ, стр. 251-265.

55 Нувайрȋ, стр. 221.

56 Ибн Давāдāр, стр. 156-157.

57 Макрȋзȋ, Иттиʿāẓ, стр. 265, прим.

58 ابن الاثير، الكامل فى التاريخ، القاهرة، ١٩٣٠، VII، ص ٥٤.

59 W. Madelung, Fatimiden..., стр. 87-88.

К.Б.Старкова

РУКОПИСИ КОЛЛЕКЦИИ ФИРКОВИЧА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ им. М.Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА[x]

Еврейские рукописи, хранящиеся в Советском Союзе, заслуженно пользуются широкой известностью среди востоковедов. После окончания второй мировой войны как в нашей стране, так и за рубежом наблюдается постоянное возрастание интереса к этим материалам. Наибольшей известностью пользуются два собрания А.С.Фирковича, хранящиеся в Государственной публичной библиотеке им. М.Е.Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Их значение отмечает важнейший обзор источников этого рода, сравнительно недавно опубликованный проф. Паулем Кале[1]. Несколько позднее в Америке начал издаваться каталог микрофильмокопий еврейских рукописей из советских собраний, куда вошли описания материалов Библиотеки им. Ленина в Москве, Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина и ЛО ИВАН[2]. Издатель каталога профессор А.И.Кач предпослал каталогу небольшое введение, где сообщается краткая характеристика коллекций и история их создания. К сожалению, во введении встречаются некоторые неточности[3], однако сама попытка подобного описания свидетельствует о большом интересе зарубежных специалистов к хранящимся в советских собраниях еврейским рукописям[4]. Вполне очевидна необходимость возобновления советскими специалистами планомерной работы над систематическим описанием,

изучением и публикацией важнейших источников еврейско-арабской филологии.

До середины XIX в. русская гебраистика не располагала ни одним сколько-нибудь значительным собранием еврейских рукописей. Вероятно, этим объясняется изумление Э.Н. Адлера, который уже в 1921 г. отмечает "открытие" еврейских рукописей в России, где, по его мнению, "их менее всего можно было ожидать" (!)[5]. Открывшийся в 1818 г. Азиатский музей первоначально располагал всего одной еврейской рукописью, пока в 1892 г. туда не поступила библиотека Л.П. Фридлянда, в состав которой входило около 300 рукописей на древнееврейском языке[6]. Публичная библиотека первоначально также получала лишь случайные поступления, к которым присоединились позднее рукописи Г. Фрейтага (1788-1861) и К.К. Тишендорфа (1815-1874)[7]. Редкие из кодексов - старше XУ1 в., большинство же относится к XУIII в. и по содержанию в них преобладают богословские и каббалистические сочинения. Гораздо полнее и ценнее цельное Собрание Антонина (архимандрита, до принятия монашества - Андрей Иванович Капустин, 1817-1894), составленное владельцем в годы пребывания в русских духовных миссиях в Константинополе и Иерусалиме и во время поездок по странам Ближнего Востока[8]. Эта коллекция насчитывает около 1200 рукописей, среди которых много отрывков из Талмуда и комментариев к нему, что существенно дополняет собрания А.С. Фирковича. Здесь много также старинных фрагментов Библии, масоры и экзегетических сочинений. Интересны отрывки из самаританской версии Пятикнижия, собранные здесь в количестве двух десятков. В дальнейшем, в период после Октябрьской революции, в Рукописный отдел поступали лишь случайные приобретения от частных лиц. Среди них можно отметить часть архива семьи Шнеерсон, документы которого могут быть ценны для истории хасидизма в России[9].

Наибольшее значение среди собраний еврейских рукописей имеет фонд А.С. Фирковича. По неполному подсчету, он содержит не менее 10–12 тыс. рукописей и их фрагментов, причем значительная часть их до сих пор хранится в неразобранном виде в так называемых "пачках". Несмотря на то что над их систематизацией трудилось несколько поколений русских и советских ученых, она далеко не доведена до конца. Количество и разнообразное содержание рукописей заставляют высоко ценить результаты деятельности того лица, которое собрало их в одиночку в сравнительно короткий срок. В одной из заметок, посвященных памятникам средневековой письменности, Э.Н. Адлер, сам выдающийся собиратель, отмечает, что личность Авраама Фирковича нуждается в собственном Карлейле. Не зная хотя бы основных фактов его биографии, трудно правильно судить о его деятельности.

А.С. Фиркович родился в 1786 г. в г. Луцке, центре караимской колонии в Литве. Он получил традиционное образование, состоявшее в изучении древнееврейского языка и литературы. Впоследствии ему пришлось пополнять свои знания в различных областях. До 1818 г. он был луцким хаззаном (кантором), затем много лет вел скитальческую жизнь в юго-западных областях России, переселяясь из города в город. В 1822 г. А.С. Фиркович предпринял свое первое путешествие на Восток, в Иерусалим, где отыскал и приобрел некоторое количество старинных рукописей. Затем он направился в Крым и в 1823 г. поселился в Евпатории, которая стала для него второй родиной, как он пишет в своей автобиографии[10]. В течение ряда лет он исполнял должность хахама – духовного главы – сперва евпаторийской караимской общины, затем общины Чуфут-Кале возле Бахчисарая, официально числясь севастопольским купцом 1-й гильдии[11].

Интерес к древнееврейскому языку и литературе зародился у А.С. Фирковича еще в Луцке под влиянием полемики, которую с неослабевающим напряжением вели раббаниты и караимы в течение тысячелетия. В 1834 г. А.С. Фиркович закончил свою книгу "Massā'ū-mᵉrībā" ("Испытание и прение"), явившуюся вкладом в эту полемику. Еще до выхода книги в свет автор принял участие в коллективном предприятии по изданию рукописей и старопечатных публикаций караимских писателей прошлого времени. При участии А.С. Фирковича опубликован трактат "Addereth Eliyya" ("Плащ Илии") - грамматика богослова Ильи Башиячи (Бежици, XУ1 в.) с добавлением двух мелких полемических его сочинений по рукописям, найденным Фирковичем в Константинополе. То же караимское общество издало серию комментариев к Библии разных караимских авторов. Некоторые из них изданы А.С. Фирковичем самостоятельно в сопровождении его собственных толкований текста. Не довольствуясь публикацией уже известного материала, А.С. Фиркович все более увлекался розысками памятников старины с целью найти новые источники, которые могли бы подтвердить богословскую правоту авторитетов караимства. Его внимание привлекли "генизы" - хранилища вышедших из употребления книг и рукописей, существовавшие при синагогах. Занимаясь торговлей, А.С. Фиркович соединял свои деловые поездки с приобретением памятников древней литературы. Объездив все побережье Крыма, начиная с 1839 г. он путешествовал по Кавказу, в 1830 и 1840-1841 гг. побывал в Малой Азии, Сирии, Палестине и в Египте, не оставляя своего интереса к собиранию книг и рукописей[12]. Особенно привлекал его внимание Наблус, древний Сихем, основное место жительства вымирающих самаритан, у которых в те годы А.С. Фиркович приобрел ценную коллекцию рукописей[13]. В начале 40-х годов А.С. Фирко-

вич при посредстве Бецалеля Штерна, директора еврейской школы в Одессе, установил связь с Одесским обществом истории и древностей и стал его корреспондентом. В 1845 г. он продал Обществу свою первую коллекцию рукописей[14]. Тогда же он сумел заручиться поддержкой всесильного наместника Новороссии и Крыма графа М.С.Воронцова, которого он заинтересовал своими археологическими предприятиями. М.С.Воронцов выдал рекомендательный документ, предписывающий местным властям подчиненных ему областей оказывать А.С.Фирковичу посильную помощь в его розысках[15]. Постепенно деятельность Фирковича расширялась, он занимался также изучением погребальных и строительных надписей на древнееврейском языке, а также памятников еврейской материальной культуры. Сведения о его коллекциях проникли в печать. Первая публикация, посвященная материалам Собрания Фирковича, именно рукописям с "вавилонской" системой пунктуации, появилась в 1841 г.[16]. Первое обзорное описание его коллекции было издано С.М. Пиннером в Одессе[17]. Сведения о ней вызвали большой интерес специалистов в России и за границей[18]. В 1859 г. А.С.Фиркович обратился к дирекции Имп. публичной библиотеки в Петербурге с предложением приобрести его собрание. Заключение известного ориенталиста К.К. Тишендорфа указывало, что подобной коллекции до сих пор не существовало. То же подтверждали профессор Петербургского университета Д.А. Хвольсон и сотрудник Публичной библиотеки Беккер. После этого Академия наук назначила экспертную комиссию, куда входили академики Броссе, Куник, Шифнер и Вельяминов-Зернов. Специальный доклад комиссии имел место на заседании Историко-филологического отделения Академии 7 марта 1862 г.[19]. В результате в октябре того же года был издан правительственный указ о приобретении всей коллекции

за 25 тыс. руб. серебром при условии включения в нее и той части рукописей, которая ранее принадлежала Одесскому обществу истории и древностей.

Расставшись с первым собранием, А.С.Фиркович уже в следующем 1863 г. предпринял новое путешествие по странам Ближнего Востока, причем Министерство иностранных дел России снабдило его рекомендательными письмами к своим резидентам на Востоке[20]. Эта поездка оказалась еще более плодотворной, главным образом благодаря приобретениям рукописных сокровищ Старой синагоги в Каире. Несмотря на преклонный возраст, А.С.Фиркович продолжал свою деятельность, но уже с помощью сыновей и в особенности зятя Гавриила Фирковича. В то же время он пытался описывать и изучать собранные материалы и писать труды по истории караимства и еврейского народа вообще. Однако в этой области ему явно не хватало специальных знаний, что понимал сам автор. В целях пополнения своего образования он уже в 85-летнем возрасте предпринял новое путешествие, на этот раз на запад, в Австрию и Германию[21]. В 1872 г. в Вильне вышла в свет его книга «S.'abne zikkaron» ("Книга памятных камней") - свод надгробных надписей на древнееврейском языке из Крыма. Этому изданию предпослано обширное введение с автобиографическим очерком[22]. 26 мая /6 июня 1874 г. А.С.Фиркович умер в Чуфут-кале в Крыму, где он провел конец своей жизни. Его дом возле кенасы (синагоги) сохраняется ныне как музей. Две громадные коллекции еврейских, арабских и самаританских рукописей навсегда останутся памятником его деятельности, свидетельствуя о его неутомимой энергии и горячем интересе к прошлому своего народа.

Большой труд А.С. Фирковича и его несомненно искреннее стремление сделать общественным достоянием собранные им

сокровища не могут не вызывать чувства признательности у каждого, кто понимает значение этих материалов для науки. Однако нельзя обойти молчанием того факта, что имя его сопровождается печальной славой фальсификатора. Увлеченный желанием доказать древность караимской традиции и подтвердить это источниками, он снабдил некоторые рукописи приписками, датирующими их У, III и даже II веками нашей эры. Стремление вызвать широкий интерес к своим коллекциям и тем повысить их денежную оценку, толкнуло его на создание приписок на полях пергаментных списков Библии, которые сообщали "интересные" сведения для русской или мировой истории[23]. Его недостаточное знание истории раскрывало специалистам этот обман, чему также способствовали данные еврейской палеографии, несмотря на то что эта отрасль науки находилась тогда еще в начальной стадии развития. Вызывали часто нарекание и те методы, которыми А.С.Фиркович пользовался при собирании своих материалов. Иногда местные общины караимов и раббанитов сопротивлялись вскрытию гениз и извлечению рукописей, опасаясь, что такие действия навлекут на общину несчастье. В этих случаях собиратель вместо терпеливого убеждения прибегал к полицейской власти, опираясь на авторитет канцелярии М.С.Воронцова[24]. Случалось, что он мало церемонился и в отношении интересующих его надгробий с надписями[25]. Причина, как нам кажется, лежит здесь в глубоких пережитках средневековой идеологии, отразившихся не только на научной подготовке, но оставивших прочный след в самом сознании А.С.Фирковича. Идея авторского права, чуждая древности и средним векам, породившим столько псевдоэпиграфов, осталась в достаточной степени далекой и от него, особенно в приложении к рукописным и эпиграфическим памятникам[26]. Точно так же отсутствие настоящего научного обра-

зования сделало из него самоучку, который не в состоянии был понять исторической неизбежности предубеждений, бытовавших в современной ему иудейской или караимской среде. Преодолев сам, как ему казалось, эти предрассудки, он не считал себя обязанным применяться к невежественным, с его точки зрения, понятиям простого народа, не отличаясь в этом отношении от многих других деятелей, подходивших к идеологии массы с тех же позиций. Мы должны также дать себе отчет и в том, что если А.С. Фиркович и рассчитывал на материальную выгоду, составляя свои коллекции, то не это все же было его первичной целью[27].

В последнее время снова поднимается вопрос о личности А.С.Фирковича в связи с его деятельностью. С реабилитацией его выступил на XXIУ Международном конгрессе ориенталистов в Мюнхене известный историк караимства проф. С.Б.Шишман (Франция)[28]. Он посвятил этому же вопросу специальное исследование[29]. С другой стороны, некоторые ученые в связи с возникшим вопросом о подлинности источников, обнаруженных в районе Мертвого моря, ссылались на рукописи А.С.Фирковича как на прецедент, показывающий возможность массовой подделки[30]. Здесь сразу следует указать, что в случае с А.С.Фирковичем не может быть и речи о подделке рукописей в целом, т.е. о рукописях, написанных в XIX в., но выдаваемых за списки древнего происхождения. Лично мне не известно о существовании таких рукописей и не приходилось слышать о них[31]. Единственно, о чем шла речь в полемике А.С.Фирковича с А.Я.Гаркави, А.А.Куником и другими, - это о вопросе правильности и оригинальности датировки источника, который сам по себе не вызывал сомнения в своей подлинности, однако не относился к столь давнему периоду, который желал ему приписать А.С.Фиркович. Иногда априорное недоверие к рукопи-

сям, прошедшим через его руки, приводит к курьезным результатам. Как пример можно указать рукопись В 416 из еврейской коллекции Института востоковедения АН СССР, которая была в свое время приобретена у А.С. Фирковича и сохранила его пометки. Переписчик датировал ее 1376 г. Описывая собрание, И.И. Гинцбург в своем каталоге изменил датировку по "палеографическим признакам" на четыре века позже, пометив ее XVIII в.[32]. Между тем западная бумага, на которой написана рукопись, помечена филигранью "фляга пилигрима", которая полностью подтверждает четкую дату писца. Таким образом, осмотрительность в определении даты рукописи требует непременного учета всех наличных палеографических признаков без предвзятого к ним отношения в ту или иную сторону.

Собрания Фирковича разделяются на I и II; между ними занимает особое место Самаританская коллекция, купленная дирекцией Публичной библиотеки отдельно и поступившая туда в 1870 г.[33]. Состав I Собрания отражен в кратком рукописном каталоге-инвентаре, составленном на немецком языке Германом Штракком (Hermann L.Strack). Рукописи систематизированы по содержанию по 13 разделам, не считая библейских. Каждый из них имеет внутреннюю порядковую нумерацию и начиная с III раздела и до конца наряду с ней идет общая нумерация, достигающая номера 830. Для I Собрания характерно преобладание рукописей на древнееврейском языке, меньшее количество произведений написано на караимском языке. В 1 разделе собраны документы, письма, брачные контракты, торговые акты караимских общин, большей частью из Крыма. Затем идут: (II) комментарии к Библии[34], (III) словари талмудической лексики, (IV) грамматические сочинения, (V) молитвенники, Талмуд и комментарии к нему[35], (VI) мидраши и проповеди, (VII)

гадание и толкование снов, (УШ) гномика, художественная литература, фольклор, (1Х) каббала, (Х) медицина, (Х1) математика и астрономия, (ХП) философия. Затем следует раздел специально караимской литературы, в котором в аналогичном порядке выделены те же подразделы с той только разницей, что на первом месте помещены переводы Библии и комментарии на арабском языке, место же Талмуда занимают караимские богословские и юридические сочинения.

1 Собрание Фирковича характеризуется хорошей сохранностью рукописей, в большинстве представляющих целые сочинения и сборники. Их сходство по внешнему виду с той частью собрания Института востоковедения, которая происходит из караимских общественных библиотек Крыма, заставляет думать, что основа коллекции была составлена из приобретений частных лиц, державших книги в большой сохранности. Интересно, что как в I Собрание, так и в Собрание ИВАН попали рукописи, принадлежавшие некогда караимской семье Фируз[36] и очень схожие между собой по переплетам, бумаге, почеркам и характеру приписок к тексту.

К I Собранию примыкает также отдельно хранящаяся Коллекция самаританских рукописей, написанных в большинстве изводом старого ханаанского письма, положившего начало всем современным буквенным алфавитам. Эта коллекция также систематизирована по содержанию на десять разделов: самаританское Пятикнижие, комментарии, богословские и культовые сочинения, исторические хроники и легенды, грамматики и словари. Из естественных наук представлены главным образом медицина и математика, встречаются календари и трактаты по астрономии. В 1874-1875 гг. А.Я. Гаркави опубликовал описание списков Пятикнижия и предполагал издать в дальнейшем каталог всей коллекции, но это намерение осталось невыполнен-

ным[37]. Разделы У1 (исторические хроники и жития) - УШ (смешанный, где трактаты по медицине и математике чередуются с астрологическими и гадальными книгами) были описаны А.Я. Борисовым[38]. При I Собрании хранится также личный архив А.С. Фирковича в пяти больших пакетах ("пачках"), который содержит ценные материалы для его биографии.

Особенно примечательно по количеству и содержанию рукописей II Собрание, которое распадается на несколько больших разделов по признаку языка и письменности[39]. По содержанию выделен лишь раздел "Еврейский Б", где сосредоточены рукописи богослужебного характера. Каждый раздел имеет отдельную нумерацию, поэтому целесообразно отметить здесь порядок и особенности этих частей Коллекции.

Наиболее обширен 1-й раздел - еврейско-арабские рукописи, который состоит из двух серий: 1-я серия включает № 1-4933. Все эти рукописи, большей частью во фрагментарном состоянии, разобраны, систематизированы и внесены в инвентарь рукою А.Я. Гаркави. Все они на арабском языке, но написаны еврейским шрифтом. При этой части Коллекции хранятся 25 так называемых пачек - больших пакетов с еще неразобранными материалами. Естественное продолжение этой части Коллекции составляет большая группа арабских рукописей, обозначенных в инвентарях как "Арабские рукописи II Собрания Фирковича". Систематизацией их занимался недолгое время арабист-византиновед А.А. Васильев, который довел описание только до 32-го номера, тогда как инвентарная опись арабских рукописей включает 85 номеров, после чего следует девять "пачек" рукописей и их фрагментов, куда входит также большая группа арабских документов на пергаменте. После смерти А.Я. Гаркави (1919) разбор и инвентаризацию еврейско-арабских рукописей продолжил акад. П.К. Коковцов, который та-

ким образом составил "Новую Серию" с нумерацией от 1 до 1253. Он не смог завершить систематизацию материала, и при этой серии также хранятся 14 пачек неразобранных и нешифрованных текстов.

Чисто еврейская часть Собрания образует также два раздела, которые разграничиваются по содержанию рукописей. Раздел А ("Еврейский II А") включает рукописи светского содержания: грамматику, филологию, комментарии к Библии, каноническое право, художественную литературу, документы и пр. Раздел насчитывает 1042 номера. Разбором этой части занимались И.И.Равребе и А.Я.Борисов. Намного раньше был составлен раздел Б, по инвентарному журналу обозначающий "Рукописи еврейские богослужебные". Этот раздел делится внутри на три части, определяемые латинскими литерами: подраздел А включает свитки Пятикнижия и megilloth на коже и на пергаменте; подраздел В объединяет пергаментные кодексы (№ 1-1582) и раздел С - списки Библии на бумаге (№ 1-725). При этой части Собрания хранится отдельный пакет с еврейско-арабскими брачными контрактами и другими документами. Во все части фонда входят также материалы скорее архивного характера, оставленные всеми его хранителями: первоначальные описи, фоторепродукции и выписки из текстов, подготовляемых к исследованию и изданию, несколько памятников эпиграфического характера: копии надгробий и дощечки с дарственными надписями, увековечивающими пожертвования общине списков Библии и молитвенников.

Из этой простой схемы распределения рукописей в обоих собраниях видно, что один и тот же порядковый номер повторяется в разных разделах, поэтому крайне неудобно обращение за рукописью, называющее только ее номер в I или II Собрании, без указания серии или хотя бы содержания интересующего текста[40].

Следует отметить также, что некоторые ученые для ориентации в Коллекции до сих пор обращаются к старым статьям А.Я. Гаркави и А. Нейбауера, которые называют шифр рукописи сообразно ее порядку в первоначальной описи А.С.Фирковича. Однако А.С. Фиркович разобрал свои материалы лишь предварительно, рассмотрев их по содержанию приблизительным образом, и в дальнейшем из одного его обозначения были выделены иногда десятки отдельных сочинений и их частей, обозначаемые особыми номерами, каждый из которых часто сопровождается показателями степеней, достигающих нескольких десятков[41]. Иногда под одним и тем же порядковым номером, дающим рукописи шифровое обозначение, скрываются несколько фрагментов разных списков одного сочинения или даже нескольких сочинений.

В результате многолетней работы в Рукописном отделе И.И. Раврebe к концу 30-х годов составил систематический каталог всего II Собрания в форме картотеки. Правда, в основном он только повторяет данные, обозначенные на вкладных карточках, приложенных к каждой рукописи, и дублирующие сведения, внесенные в инвентари, составленные А.Я.Гаркави и П.К. Коковцовым[42]. И тем не менее ценность картотеки каталога огромна, так как только она дает возможность найти нужное сочинение по содержанию или имени автора, не прибегая к просмотру подряд сотен листов инвентарных списков. Давно назрела необходимость опубликовать этот каталог в том виде, в каком он составлен, с тем чтобы в дальнейшем постепенно дополнять и заменять его части систематизированными описаниями и библиографией на уровне современного состояния науки[43].

Большая часть литературы, хранимой в описываемых коллекциях, возникла в ту эпоху, когда Восток был богаче Запада в культурном отношении и обладал значительно большими

познаниями истории природы и общества. Процесс обмена культурными ценностями происходил через территории, где сложилась и окрепла арабская и значительно зависящая от нее еврейская культура, многие элементы которых стали естественным достоянием Запада, и передатчиками здесь были в первую очередь евреи, продолжатели арабской научной и философской традиции, популяризаторы ее и, наконец, просто образованные переводчики. Это особенно чувствуется в области философии и богословия.

Ни один современный обзор истории философской мысли не в состоянии обойтись без учета своеобразной спекулятивной системы, которая получила в исламе название мутазилитства. Во многих отношениях история мутазилитского движения еще не исследована, и здесь могут быть очень полезны материалы II Собрания Фирковича. Сравнительно недавно выяснилось, что караимы нашли для себя много точек соприкосновения с этой системой мировоззрения, пользовались ею и переписывали для себя подлинники мутазилитских сочинений, дошедших при их посредстве до нашего времени[44]. Разыскивая мутазилитские памятники, А.Я. Борисов обнаружил попутно фрагменты автографов известного караимского экзегета Али ибн Сулаймана ал-Мукаддаси, что дало возможность точно определить время и место его деятельности[45]. Тот же исследователь нашел в Собрании Фирковича особый вариант арабского текста так называемой "Теологии Аристотеля", который лежит в основе переводов этого памятника на латинский и итальянский языки[46]. Литературное наследие некоторых еврейских философов, писавших по-арабски, пополняется новыми материалами на основании наших коллекций. Еще А.Я. Гаркави обнаружил здесь фрагменты грамматических, экзегетических и поэтических сочинений основоположника еврейской светской науки Саадии

Гаона (892-942)[47]. Позднее были открыты неизвестные сочинения философов Исаака Исраели, Йусуфа ал-Басира, Вениамина Нахавенди и Йаʿакуба ал-Киркисани (1X-X1 вв.)[48]. Издание и исследование многих текстов, принадлежащих этим авторам, - все еще дело будущего.

Если обратиться к изящной литературе евреев, то и в этой области Собрание Фирковича сохранило целую сокровищницу первоисточников. Здесь представлены диваны почти всех крупнейших поэтов средневековья. История еврейской литературы и научные издания стихотворных произведений арабо-испанского периода не могут обойтись без привлечения этих материалов. Благодаря Собранию Фирковича впервые стали известны светские стихотворения Самуила Нагида (X1 в.)[49]. Диван его современника поэта-философа Ибн Габироля отдельно не представлен в наших материалах, но группы его стихотворений разбросаны во многих сборниках произведений других авторов, откуда их тексты были собраны и привлечены к первому полному научно-критическому изданию произведений поэта, осуществленному Бяликом и Равницким[50]. Для стихотворений поэта Моисея ибн Эзры (1070-1130) наши рукописи дают большое количество вариантов и разночтений[51]. Не менее были популярны стихи Иехуды Халеви и "Макамы" переводчика и литератора ал-Харизи (ум. в 1204 г.)[52]. Помимо еврейских классиков наше собрание представляет их менее известных и малоизученных современников - как Иехуда бен Барзел, Иосиф ибн Цаддик, Элеазар ха-Бабли, Иешуʿа Хаззан и др. Очень важны для историка литературы списки литературной энциклопедии Моисея ибн Эзры "Китāб ал-муḫāḍара ва-л-музāкара" ("Книга беседы и упоминания"), до сих пор сохраняющей значение первоисточника для наиболее блестящего периода еврейской письменности. В настоящее время в Израиле подготавливается издание арабского оригинала по ру-

кописи Бодлейянской библиотеки[53]. Однако вряд ли это издание вполне оправдает труд издателя, если для него не будут привлечены четыре фрагмента II Собрания Фирковича, в совокупности представляющие сочинение целиком. Самый крупный отрывок датирован 1274 г., немного уступая возрастом Бодлейянскому списку (дата 1240), но не уступая тому в качестве, как отметил в свое время П.К. Коковцов[54]. Не менее ценен трактат того же автора "Китāб ал-ḥадīқа" ("Книга сада"), арабский оригинал которого подготовил к печати, но не успел издать П.К. Коковцов[55].

Филология не исчерпывается в нашем собрании историко-литературными произведениями. Здесь содержится также богатый запас грамматических сочинений, ряд которых ввели в науку публикации А.Л. Гаркави и П.К. Коковцова. Последний на основе найденных первоисточников задумал издание серии "К истории средневековой еврейской филологии и еврейско-арабской литературы", из которой были опубликованы два первые тома, куда вошли: "Книга сравнения /арабского языка с еврейским/" Ибрахима ибн Баруна[56], капитальный лексикографический труд Самуила Нагида "Китāб ал-истигнā" ("Книга, удовлетворяющая целиком"), а также "Китāб ан-нутаф" ("Книга выдержек") крупнейшего средневекового лингвиста Иехуды Хайюджа и некоторые другие сочинения[57]. В архиве П.К. Коковцова сохранился план дальнейших изданий, на основе которого продолжение этой работы предпринял недавно советский специалист М.Н. Зислин, подготовляющий в настоящее время критическое издание и перевод "Китāб ал-кāфī" ("Полный свод") - грамматики караима Абу-л-Фараджа Харуна (XI в.,), за которой последуют публикации других грамматических трудов[58].

Обширный раздел II Собрания занимают переводы Библии на арабский язык и арабоязычные комментарии к ней. Последние

служат своего рода энциклопедиями еврейской и мусульманской науки, они содержат богатейшие сведения всех видов, в том числе и исторические. В наших собраниях широко представлены в старых и очень хороших списках комментарии идеологов караимства Салмона бен Иерухама, современника и противника Саадии Гаона (X в.), и уже упоминавшегося Али ибн Сулаймана, Иафета ибн Али (Хасана ал-Басри, X в.), не говоря о многих других авторах.

Особое значение приобретают древние списки Библии и толкований к ней в последнее десятилетие, после открытия в области Мертвого моря целой библиотеки ессейской (предположительно) литературы. Проблемы, выдвинутые этими находками, делают неизбежным новое изучение истории масоретской версии Библии в свете вновь найденных, еще более древних текстов, представляющих библейские книги почти в полном составе. Библейские рукописи Собрания Фирковича принадлежат к старейшим датированным спискам еврейского оригинала текста. Особенно знаменит в этом отношении хорошо известный в научной литературе кодекс позднейших пророков 916 г.[59]. Помимо того, рукописи Мертвого моря снова выдвигают в числе других проблем вопрос о происхождении караимства и его связи с древнейшими сектами Израиля. Изучение караимской интерпретации Библии, караимского права и обрядности может во многом разъяснить этот сложный вопрос, и для этой цели Коллекция А.С.Фирковича также располагает обширным материалом.

Естественные науки и медицина представлены во II Собрании менее широко, чем право и филология, но и здесь исследователь встретит труды таких крупнейших авторитетов средневековья, как ар-Рази (X в.), Авиценна (Ибн Сина, XI в.), Исаак Исраели (X в.), Моисей Маймонид (XII в.), очень рас-

пространенные анонимные комментарии к подлинным и псевдоэпиграфическим трудам Гиппократа и Галена.

Для истории средневековой науки могут быть любопытны также сочинения по алхимии и астрологии, часто объединенные с математическими и физическими трактатами. Почти все отрасли средневековой науки, философии и богословия отражены в этой огромной библиотеке. Здесь обширное поле деятельности для многих поколений исследователей. Тем большее внимание должны уделять ей советские востоковеды, изучающие прошлое арабоязычных народов Ближнего Востока [60].

Примечания

[x] Настоящая статья представляет переработку доклада, прочитанного в 1946 г. на юбилейной сессии Ленинградского университета и ставившего своей задачей привлечь внимание востоковедных кругов к коллекциям, только что возвращенным на свое место после эвакуации. За истекшие годы не произошло существенных изменений в области их изучения, и автор считает нужным вновь напомнить о них и кое в чем дополнить ранее известные сведения. (Тезисы доклада были опубликованы в сборнике: "Ленинградский государственный ордена Ленина университет. Научная сессия 1946 г. Тезисы докладов по секции востоковедения", Л., 1946, стр. 52-54.)

[1] P. Kahle, The Cairo Geniza, London, 1947; 2nd ed., Oxford, 1959 (о Собрании Фирковича см. стр. 5-7, 131-135).

[2] A.I. Katsh, Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR, pt 1, New York, 1957.

[3] См., например, стр.2 предисловия о дате приобретения Коллекции Фирковича. Караимские рукописи Собрания ЛО ИВАН происходят в преобладающем большинстве из караимских биб-

лиотек Крыма. Также не вполне верны количественные показатели арабских и еврейских рукописей Собрания Фирковича.

[4] Значение советских собраний А.И. Кач осветил также в специальном докладе на XXУ конгрессе ориенталистов в Москве: «Hebrew and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Collections USSR, an appraisal» ("Труды XXУ Международного конгресса востоковедов", т. 1, М., 1962, стр. 421-430).

[5] E.N. Adler, Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler, Cambridge /Mass./, 1921, стр. V.

[6] Краткий очерк поступлений в еврейские коллекции Азиатского музея см. "Азиатский Музей Российской Академии наук, 1818-1918. Краткая памятка", Пг., 1920, стр. 104-106 (очерк, составленный Самуилом Винером, касается главным образом печатных изданий). Специальную характеристику рукописей см.: И.И. Гинцбург, Краткий обзор еврейского фонда Рукописного отдела Института востоковедения Академии наук СССР, - "Библиография Востока", вып. 10, 1936, стр. 125-131; К.Б. Старкова, Предисловие, - в кн.: И.И. Гинцбург, Каталог еврейских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР, вып. 1 (в печати).

[7] Теперь обозначается как "Новая Серия 1У", № 1-112. Некоторые рукописи отдела "Новая Серия 1У" на выбор отмечены в "Кратком отчете Рукописного отдела за 1914-1938 гг.". Под ред. Т.К. Ухмыловой и В.Г. Геймана, Л., 1940, стр. 259-260. Происхождение и время поступления рукописей не указывается.

[8] В списках еврейских коллекций ГПБ Коллекция Антонина имеет инвентарное обозначение "Еврейский (отдел) Ш".

[9] См. выше, прим. 7.

[10] Автобиография А.С. Фирковича напечатана в его книге: "Abnē zikkaron" ("Памятные камни"), Вильна, 1872.

[11] Автобиографические сведения содержатся также в полемической статье А.С.Фирковича "Ответ на статью "История приобретения некоторых весьма дорогих рукописей" /К. Гаузнера/, напечатанную в № 21 Одесского вестника", - газ. "Голос", Пб., 1863, № 118-120 (имеется также отдельный оттиск-брошюра).

[12] А.С. Фиркович, Ответ... /К. Гаузнеру/... (см. выше, прим. 11).

[13] В собрании Института востоковедения АН СССР хранится рекомендательное письмо на арабском языке от 1840 г., поручающее А.С. Фирковича вниманию руководителей самаританской общины Луза (= Наблуса). Другое письмо того же характера на персидском языке от 1254 г.х. (1838-39) адресовано еврейской общине Тифлиса (вшиты в дефтер XVIII в. караимских общин Солхата (Старый Крым) и Кафы (Феодосия) - Еврейская коллекция С 130).

[14] "Записки Одесского общества истории и древностей", Одесса, т.1, 1844, стр. 640-649.

[15] О связи с наместником Кавказа М.С. Воронцовым см. А.С. Фиркович, Ответ... /К.Гаузнеру/..., стр. 10. В архиве А.С. Фирковича в ГПБ в Ленинграде хранятся документы, освещающие этот период его деятельности.

[16] В еврейской газете «Ṣiyyōn» ("Сион") (Frankfurt a/M) были опубликованы литографированные тексты с вавилонской пунктуацией. Такие же материалы были изданы в журнале

"Halīkhōth Qedem", Amsterdam, 1847; помимо введения самого Фирковича, см. "Ответ... /К. Гаузнеру/...", стр. 10.

17 /E.M./ Pinner, Prospectus der Odessaer Gesellschaft fur Geschichte und Altertumer gehorenden altesten hebraischen und rabbinischen Manuscripte, Odessa, 1845, 92 стр. + 2 табл. (факсимиле книги Хабаккук из кодекса 916 г.). Описаны первые поступления от А.С. Фирковича. По мнению специалистов того же времени, описание было малоудовлетворительным (ср. мнение А. Гейгера - «Wissenschaftliche Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», Bd VI, стр. 109). Русское извлечение из каталога обзорного характера, составленное И. Михневичем, опубликовано в "Записках Одесского общества...", т.П, 1848, стр. 47-77: "О еврейских рукописях, хранящихся в Музеуме Одесского общества истории и древностей".

18 См. выше, прим. 16; "Отчет Имп. публичной библиотеки за 1862 (1863)", стр. 14-17. Информационное сообщение опубликовал «Journal Asiatique», sér. VI, 1865, vol. VI, стр. 534-558): «Rapports faits à M. le Ministre de l'Instruction Publique sur les manuscripts hébreux de la Collection Firkovitz par M. Neubauer et observations sur ces rapports faits... par M. Munk». См. также: Ad. Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäerthums..., Leipzig, 1866.

19 "О собрании рукописей и других древностей, предложенных гг. Фирковичами в продажу имп. Публичной Библиотеке. Донесение акад. Броссе, Куника, Шифнера и Вельяминова-Зернова", - "Записки Академии наук", т. 1, 1862, Протоколы, стр. 255-261. Весь отчет напечатан позднее (там же, т. ХУ, 1869, стр. 252-264); перепечатан в журнале "День", Одесса, 1869. Вообще литературу по вопросу см.: А. Гаркави, По вопросу о иудейских древностях, найденных Фиркови-

чем в Крыму, - ЖМНП, ч. 192, 1877, стр. 98-121, библиогр., стр. 99.

[20] Отношение кн. А.М. Горчакова М.А. Корфу (архив А.С. Фирковича, пачка № 2). Об этом же упоминает А.А. Куник - "Тохтамыш и Фиркович", СПб., 1876, стр.8-12.

[21] Много раньше, в 1853-1856 гг., в период Крымской войны, А.С.Фиркович снова провел три года в Вильне и Троках, где он также стремился собирать памятники старины среди местных караимских общин. По поручению главного хахама он также вел общественные дела общин, укреплял их культурные и религиозные учреждения, даже ходатайствуя по их делам в правительственных органах (см.: А.С. Фиркович, Ответ... /К. Гаузнеру/..., стр. 12, где приводится выдержка из свидетельства, выданного виленским гражданским губернатором).

[22] Как отмечает Г.Л. Штракк, к автобиографическим сведениям А.С.Фирковича следует относиться с некоторой осторожностью: A. Harkavy, H. L. Strack, Catalog der hebraischen Bibelhandschriften, Einleitung, стр. III.

[23] Там же, стр. III-XУ1. Ср. также: P. Kahle, The Cairo Geniza, стр. 31; А.А. Куник, Тохтамыш и Фиркович.

[24] А.С. Фиркович сам признавал эти факты, передавая их в смягченном виде (см. его "Ответ... /К.Гаузнеру/...", стр. 14; ср. статью К. Гаузнера - "Одесский вестник", 1863, № 21).

[25] Образцы жалоб, на которые ему приходилось давать объяснения, сохранились в материалах его архива ("пачки").

[26] По-видимому, того же мнения держался А.А. Куник (см. "Тохтамыш и Фиркович", стр. 4-27, где эта проблема

рассматривается подробно). Он считал, что снабжение рукописей эпиграфами с течением времени "превратилось у Фирковича в манию" (там же, стр. 22). Позднейшая апологетическая статья Ю.Д. Кокизова "В защиту памяти А. Фирковича" (М., 1912), касается только каменных надгробий и научных доказательств не приводит.

[27] Само его проникновение одним из первых в Каирскую генизу говорит об его особой настойчивости и умении не жалеть себя для дела (см. характеристику старой синагоги Каира и ее генизы: E.N. Adler, An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible, - «Jewish Quarterly Review», IX, 1897, стр. 669-673).

[28] S. Szyszman, Un siècle après les découvertes de Firkowitcz,- «Akten der 24-sten Internationalen Orientalisten-Kongresses München», Wiesbaden, 1959, стр. 194-196).

[29] Текст в машинописи любезно мне предоставил автор, которому приношу здесь искреннюю благодарность. В СССР исследованием деятельности А.С. Фирковича занимается инженер Г.М. Маневич (Москва), который собрал большую библиографию по вопросу.

[30] В особенности S. Zeitlin в ряде статей о находке рукописей в районе Мертвого моря (см., например, его работы: Scholarship and the Hoax of Recent Discoveries, - «Jewish Quarterly Review», vol. 39, (1948/49), стр. 337-363; The Antiquity of the Hebrew Scrolls and the Piltdown Hoax. A Parallel, - там же, vol. 45, 1954/55, стр. 1-29).

[31] Уже сто лет назад это энергично подчеркивал полемист А.С. Фирковича историк А.А. Куник: "Слух о том, что Фирковач фабриковал рукописи, совершенно несправедлив" (см. "Тохтамыш и Фиркович", стр. 5 и сл.).

[32] И.И. Гинцбург, Каталог еврейских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР, вып. 1, № 104 (в печати).

[33] См. "Отчет имп. Публичной Библиотеки за 1870 г.", СПб., 1872, стр. 9-23.

[34] Списки Библии из I Собрания хранятся отдельно от других частей Коллекции. Описаны в печатном каталоге Гаркави и Штракка (см. выше, прим. 22).

[35] В тексте два раза проставлен У раздел.

[36] О семье Фируз см.: S. Poznanski, Die karäische Familie Firuz, - «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Jg. 57, 1913, стр. 44-58.

[37] А.Я. Гаркави, Описание рукописей самаритянского Пятикнижия, хранящихся в имп. Публичной библиотеке, СПб., 1875 (в предисловии указано распределение коллекции по содержанию); см. также: A. Harkavy, The Collection of Samaritan MSS. at St. Petersburg, - в кн.: J.W. Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, London, 1874, стр. 153-167.

[38] А.Я. Борисов, Собрание самаританских рукописей А. Фирковича (Отделы УI и УIII), - "Палестинский сборник", 15 (78), 1966, стр. 60-73.

[39] II Собрание было куплено Библиотекой в 1876 г. См. "Отчет имп. Публичной Библиотеки за 1876 г. (1877)", стр.9-24. Информационное сообщение А. Нейбауера: «Reports of Hebrew-Arabic Manuscripts at St. Petersburg, - «Oxford University Gazette», vol. VII, № 237, 1876. См. библиографию о коллекциях Фирковича: А.Я. Гаркави, По вопросу о иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму, - ЖМНП, ч. 192, 1877, стр. 98-121, библиогр. стр. 99.

[40] Порядковый номер рукописи является ее шифром наряду с обозначением Собрания и его части, например: "II Собрание, Б (=Рукописи еврейские богослужебные), раздел С, № 14" или "II Собрание, евр.-араб., 1-я серия, № 358^{-2}".

[41] Об этом см.: А.Я. Гаркави, О коллекции восточных рукописей А.С. Фирковича, находящихся в Чуфут-кале, - ЖМНП, ч. 178, отд. 4, 1874, стр. 6-8.

[42] Вкладные карточки составляли они же.

[43] Каталог И.И. Равребе не содержит библиографии.

[44] А.Я. Борисов, Об открытых в Ленинграде мутазилитских сочинениях и их значении для истории мусульманской мысли, - "Труды 1 сессии арабистов", М.-Л., 1937, стр. 113-125; его же, Му'тазилитские рукописи Государственной Публичной Библиотеки в Ленинграде, - "Библиография Востока", вып. 8-9 (1935), стр. 69-95.

[45] Его же, О времени и месте жизни караимского писателя Али ибн Сулеймана, - "Палестинский сборник", вып. 2 (64-65), 1956, стр. 109-114 .

[46] Его же: Арабский оригинал латинской версии так называемой "Теологии Аристотеля", - "Записки Коллегии востоковедов", У, 1930, стр. 83-98; Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габироля, - "Известия Академии наук СССР", Отделение общественных наук, 1933, стр. 755-768; Проблемы так называемой "Теология Аристотеля" (в рукописи).

[47] А.Я. Гаркави, Материалы для истории жизни и деятельности Саида аль-Файюми в имп. Публичной Библиотеке, - ЗВОРАО, т.5, 1890, стр. 179-210.

[48] A. Borisov, Some new fragments of Isaak Israeli's works, - в сб. "Академия наук - академику Н.Я. Марру", М.-Л., 1934,

стр. 621–628; его же, Заметки о литературном наследии Юсуфа ал-Басира, – "Известия Академии наук СССР", Отделение общественных наук, 1935, стр. 273–285; А.Я. Гаркави, Известия Караима Абу-Юсуфа Якуба аль-Киркисани об еврейских сектах, – ЗВОРАО, т.8, 1893, стр. 247–321.

49 «Studien und Mitteilungen aus der Kaiserl. oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg», t.I. «Poetisches von Samuel ha-Nagid», Leipzig, 1879.

50 H.N. Bialik, H. Ravnizki, Šīrē Šelōmō ben Yehūdā Ibn Gābīrōl, I-II, Tel-Aviv, 1924-1925 (см. предисловие и примечания к тексту).

51 А.Я. Борисов, Заметки о поэзии Моисея Ибн Эзры, – "Известия Академии Наук СССР", Отделение общественных наук, 1936, стр. 99–117.

52 Г.М. Глускина, Неизвестные рукописи "Таххемони" ал-Харизи в Государственной Публичной Библиотеке имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук, Л., 1968; К.Б. Старкова, Ленинградские версии "дивана" Иехуды Халеви, – "XXУ Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР", М., 1963.

53 Этими сведениями мы обязаны любезному сообщению проф. Е.Б. Ширмана.

54 П.К. Коковцов, Из "Книги Бесед и Упоминания", – "Восточные заметки", СПб., 1895, стр. 195–196.

55 Архив Академии наук СССР, Л., ф. 779, оп. 1, № 77.

56 Т. 1, СПб., 1893.

57 Т. II. "Новые материалы для характеристики Иехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых других представителей

еврейской филологической науки в X, XI и XII веке", Пг., 1916.

[58] См.: М.Н. Зислин: К вопросу о значении грамматического сочинения Абу-л-Фараджа Харуна "ал-Кафи", - "Проблемы востоковедения", 1960, № 39, стр. 208-212; Ленинградские фрагменты "Китаб ал-Кафи" Абу-л-Фараджа (XI в.), - "Семитские языки", М., 1963, стр. 155-165; Глава из грамматического сочинения "ал-Кафи" Абу-л-Фараджа Харуна Ибн ал-Фараджа, - "Палестинский сборник", 7(70), 1962, стр. 178-184; Абу-л-Фарадж Харун о спряжении еврейского глагола, - "Краткие сообщения Института народов Азии", № 86, 1965, стр. 164-177; Восточная школа еврейских грамматиков в X-XIII вв. (По материалам неопубликованных рукописей Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, - "Семитские языки", вып. 2, (ч. 2). "Материалы Первой конференции по семитским языкам. 26-28 октября 1964 г.", изд. 2-е, исправленное и дополненное, М., 1965, стр. 764-772, и другие статьи.

[59] См.: A. Harkavy, H. L. Strack, Catalog der hebraischen Bibelhandschriften..., стр. 223-227 (ср.: P. Kahle, The Cairo Geniza, стр. 6).

[60] С 1962 г. возобновилась работа по разбору, инвентаризации и описанию коллекции А.С. Фирковича. Она выполняется силами кандидата филологических наук семитолога В.В. Лебедева. В настоящее время инвентарный список Евр.-Араб. Новой Серии включает свыше 2200 номеров описания, Арабский отдел содержит свыше 500 названий и начато описание документов, образовавшее особую серию свыше 200 номеров. В.В. Лебедев продолжил также исследование рукописей и документов Собрания. Им опубликованы статьи: Неизвестная рукопись романа об Антаре, - "Краткие сообщения Института

народов Азии", № 86, 1965, стр. 178-184; Сказка о золотой рыбке (Образчик арабского фольклора XУП в.), - "Семитские языки", вып. 2, М., 1965, стр. 521-532; О научном значении собрания А.С. Фирковича, - "Сборник методических материалов по библиотековедению и библиографии", вып. XX (XL 1), Л., 1966, стр. 310-321; исследование "Памятники арабской народной литературы в собрании А.С. Фирковича", М., 1969 (резюме работы изложено в автореферате под тем же названием); и др.

А.И. Фалина

ТЕРМИН "АҚЧЕ" У РАШИД АД-ДИНА

Древнетюркское слово "акче" (aqča) "монета", "деньга" как название монетной единицы впервые встречается еще в VIII в. в рунических текстах[1]. Для территории Ирана, Ирака и сопредельных стран термин "акче" начинает встречаться в источниках, по-видимому, с XII в., со времени Иракских Сельджуков (зафиксирован у Раванди)[2] и получает довольно широкое распространение после монгольского завоевания этого региона. Монеты под названием "акче" имели хождение и в государстве Ильханов. Наиболее подробные сведения об этой денежной единице применительно ко времени Хулагидов мы находим у Рашид ад-Дина.

В историческом произведении Рашид ад-Дина "Сборнике летописей", в той его части, которая известна под названием "Тарих-и Газани", термин "акче" упоминается пять раз. Рассказывая о беспорядках, царивших в центральном диване, и злоупотреблениях, сопутствовавших выписке бератов, при везире Гейхату-хана Садр ад-Дине, Рашид ад-Дин пишет:

تمامت بروات وحوالات او محض عشوه و فریب بود و بسیار درویشان و
مستحقان و مشایخ که بوی رسیدندی و بالتماس یا غیره براتی بیافتند
دینار جهت آن شخص بنوشتی که هرگز صد آنچه ندیده.[3]

"Все его (Садр ад-Дина) бераты и наряды были чистейшей уловкой и обманом. Многие бедняки, нуждающиеся и шейхи, которые к нему прибывали и для которых он по настоятельной

просьбе или иным /способом/ выписывал берат на пятьсот динаров, никогда не видывали и ста акча"[4].

В другом месте, рассказывая уже об установлении Газан-ханом порядка на дорогах, Рашид ад-Дин говорит:

بعد ازآن فرمود تا در تمامت ممالک راهها بهر موضع که مخوف باشد راهداران معین بنشینند بهرچهار سر دربند گوش که بار بسته باروان باشد نیم آنچه و بهر دو سر شتر نیم آنچه با سم بار بستانند وقطعا زیادت نگیرند 5

"Затем /государь/ приказал, чтобы во всех владениях, в опасных местах по дорогам сели справедливые сборщики подорожной пошлины и чтобы они взимали в виде баджа с каждых четырех груженых ослов, идущих караваном, - пол-акча и с каждых двух верблюдов - пол-акча и отнюдь не брали больше"[6].

И наконец, последнее. Рассказывая о денежной реформе Газан-хана, Рашид ад-Дин сообщает следующее:

وآنچه روم که بنسبت از دیگر مواضع بهتر می بود بجایی رسید که در ده دینار دو دینار نقره زیادت عیار نداشت باقی تمامت مس.

Тремя строками ниже он продолжает: شرم نداشتند که چنان آنچها که بیکبار مس می نمود واز نقره زیادت اثری در آن پیدا نه می زدند وروان میداشت ونیز چون بعدد می رفت آنچها را کنار می بریدند 7

"Румские /серебряные/ деньги, которые по сравнению с прочими местностями были лучше, дошли до того, что в десяти динарах содержали в сплаве только на два динара серебра, остальное все была медь"; и люди "не стыдились чеканить и пускать в ход серебряные деньги, которые сразу, даже по виду, казались медными и в которых обнаруживалось немного следов серебра. Поскольку монеты имели хождение /согласно указанному на них/ числу, то срезали края серебряных монет"[8].

Несколько раз термин "акче" встречается и в "Переписке" Рашид ад-Дина, причем во всех случаях речь идет об исчислении размеров пожалования или содержания тому или иному лицу. В письме № 11, адресованном сыну ʿАбд ал-Мумину, хакиму Семнана, Дамгана и Хувара, Рашид ад-Дин, говоря о пожаловании ряда привилегий ʿкази ал-кузат" этих мест Мухаммаду ас-Симнани, пишет:

وصد خروار گندم وجو و سه هزار دینار آقچهٔ رکنی برسبیل انعام بوکلا و نواب او تحویل کند تا در مصالح خود صرف فرمایند [9]

"Переведи его наибам и вакилам в виде дара /ему/ сто харваров пшеницы и ячменя и три тысячи динаров акче-йи рукни, чтобы он истратил /их/ на свои нужды".

В письме № 15, адресованном хакиму Мосула и Синджара эмиру Сутаю[10], Рашид ад-Дин приказывает проследить за пожалованием, даруемым мустауфи этого района Шараф ад-Дину Хасану Мустауфи:

مشارٌالیه را از فاضل مال بیت المال وجزیهٔ موصل و سنجار وتلعفر و جزیره آقچهٔ رکنی الفی دینار... فرمایم [11]

"Мы даем вышеупомянутому две тысячи динаров акче-йи рукни из налоговых излишков байт ал-мал и джизьи Мосула, Синджара, Талл ʿафара и Джазиры..."

В том же письме мы находим следующее указание о том, как следует поступать чиновникам дивана:

[می باید] که متصدیان معاملات دیوانی جواب گویند بدین موجب آقچه رکنیاً تومان [و] سه هزار دینار (= ۱۳ هزار دینار) [12]

"/Надлежит/, чтобы чиновники дивана действовали согласно следующему: акче-йи рукнийан - туман /и/ три тысячи динаров (=13 тысяч динаров)".

Затем эта сумма распределяется по городам:

موصل آقچهٔ رکنی ۵ هزار دینار ...

سنجار آقچه رکنی ۳ هزار دینار ...
تلّعفر آقچه رکنی الفی دینار ...
جزیره آقچه رکنی ۳ هزار دینار ... [13]

"Мосул: акче-йи рукни - 5 тысяч динаров...
Синджар: акче-йи рукни - 3 тысячи динаров...
Талл 'афар: акче-йи рукни - 2 тысячи динаров...
Джазира: акче-йи рукни - 3 тысячи динаров..."

Следующее упоминание термина "акче" мы находим в письме № 31, говорящем о назначении некоего Шамс ад-Дина Мухаммада Руми на должность наставника и мутавалли медресе в Арзинджане. Рашид ад-Дин пишет:

مقرر کرده ایم که فرزند جلال ... بجناب مولوی هرسال استری مع
سیج والفی دینار آقچهٔ ارزنجانی و صد خروار غلّه بالعراقی و یک دست
جامه مع فروهٔ سنجاب روی صوف مربّع برسبیل ادرار بدهد [14]

"Мы определили, чтобы сын Джалала[15] ... ежегодно давал почтенному маулави в качестве идрара мула с седлом, две тысячи динаров арзинджанских акче, сто иракских харваров зерна и одну пару одежды, /подбитую/ беличьим мехом, с верхом из суф-и мурабба'".

Несколькими строками ниже Джалал ад-Дину предписывается давать ежегодно каждому из учеников, живущих в медресе, в числе прочего: صد دینار آقچه ... برسبیل ادرار مجری دارد [16] "сто динаров акче... в виде идрара".

В письме № 37, говоря о вознаграждении Садр ад-Дина Мухаммада Турке за посвященные Рашид ад-Дину книги, последний приказывает выдать ему наравне с прочим: نقدًا آقچهٔ رکنی کلّ دینار منها ثلاثة مثاقیل ۱۰ الف دینار [17] "акче-йи рукни полные динары по три мискала в каждом - 10 тысяч динаров".

Наконец, последнее упоминание термина "акче" в "Переписке" Рашид ад-Дина относится к письму № 42, посвященному вопросу о госпитале и аптеке в Хамадане. Назначая попечителем госпиталя в Хамадане известного врача того времени Ибн Махди, Рашид ад-Дин предписывает:

از حاصل قریهٔ زاهدآباد برسم ادرار ۵۰ جریب غله بالمناصفه و دوهزار دینار آقچه تسلیم دارندگان مشارٌ الیه کنند.[18]

"Из доходов селения Захид Абад по правилам идрара вручить представителям вышеупомянутого /Ибн Махди/ 50 джарибов зерна... и две тысячи динаров акче".

Приведенные выше материалы из исторического сочинения Рашид ад-Дина и его переписки с наместниками (хакимами) различных областей государства Ильханов позволяют сделать следующие заключения. Монета, означавшаяся термином "акче", в период правления Ильханов была достаточно широко распространена на территории их государства и имела хождение в Хорасане, Центральном Иране, Руме, Верхней Месопотамии. Известно также, что были акче, которые чеканились в Арзинджане, а также существовали акче-йи Рӯм и акче-йи рукнӣ. Акче употреблялись и при налоговых обложениях, и при пожалованиях идраров.

Согласно приведенным данным "Сборника летописей" Рашид ад-Дина о денежной реформе, акче представляла собой серебряную монету. Из противопоставления Рашид ад-Дином в другом месте своего повествования динаров и акче, а также из факта исчисления уже в пореформенный период подорожной пошлины бадж в пол-акче, видимо, следует сделать вывод, что серебряные акче не были крупной монетой. И тем не менее вопрос о размерах этой денежной единицы не вполне ясен. Уже то, что мы знаем из Раванди, свидетельствует, что акче были довольно большой денежной единицей: суммы в ты-

сячу акче оказалось вполне достаточно для похорон и устройства поминок по жене султана Шамс ад-Дина Мухаммада Ильдегиза[19]. У Вассафа в описании вторжения царевича Узбека во владения Ильхана Абу-Са'ида в 718/1318-19 г. мы находим следующий рассказ: "Против обыкновения в этих краях повсеместно оказалась /такая/ дороговизна, что 1 ман ячменя и рису стоил 2 акчи, а харвар соломы и ячменя, /цена/ которым не поднималась /прежде/ выше 10 дирхемов, покупали за 45 динаров"[20]. Из этого рассказа Вассафа также следует, что акче - это далеко не мелкая монета. О том же свидетельствует и употребление этого термина в письмах Рашид ад-Дина, где наряду с одариванием верховыми животными, драгоценными тканями, большим количеством зерна и тому подобным мы встречаем упоминание о пожаловании крупных денежных сумм, исчисляемых в акче-йи рукни.

Термин "рукни" довольно широко известен в приложении к динарам. В источниках монгольского времени динар-и рукни встречаются у Джувайни и один раз в "Переписке" Рашид ад-Дина[21]. Однако какого-либо определенного мнения о том, что именно представлял этот вид монеты, насколько я могу судить, в литературе не имеется. Переводчик Джувайни Д.А.Бойл объясняет термин "рукни" так: "отчеканенный неким правителем по имени Рукн ад-Дин"[22]. Более подробное, но сходное объяснение мы находим у В. Хинца в примечании к переводу работы В.В. Бартольда "Персидская надпись на стене анийской мечети Мануче", где он пишет, что динар-и рукни "назывались так по имени Буида Рукн ад-Даула (932-976), состояли лишь на 2/3 из золота и имели хождение около 1280 г."[23].

В современном персидском толковом словаре Моина слово "рукни" поясняется как золотой чекан Рукн ад-Даула Дайлами. А.А. Быков, любезно прочитавший рукопись настоящей

статьи, считает наиболее вероятным видеть в Рукн ад-Даула - Рукн ад-Даула Буида, поскольку его монеты были действительно полновесного золота. Американский ученый Х.Ф.Шурман считает, что "динары рукни были золотой монетой, имевшей широкое хождение в Центральной Азии задолго до появления монголов"[24].

Общим во всех приведенных определениях термина "дина́р-и рукни́" является лишь несомненное признание его золотой монетой. Интересно отметить, что объяснение термина "рукни́" как "чистое золото", "чистое золото без примеси" мы находим в средневековом персидском толковом словаре "Бурхан-и кати'", а также в таких словарях, как "Фарнудсар йа фарханг-и Нафиси", словарях Вуллерса, Стейнгасса и Ягелло[25].

Возвращаясь к вопросу о термине "акче", надо отметить, что и он в таких средневековых персидских словарях, как "Гийас ал-лугат" и "Фарханг-и Анандарадж", объясняется как рупийа, а также как ашрафи, т.е. иранская золотая монета[26]. В современных персидских толковых словарях термин "акче" разъясняется как "чеканное золото или серебро"[27]. Таким образом, встречающийся у Рашид ад-Дина термин "акче-йи рукни́" должен быть, по-видимому, понят как название золотых монет[28]. Вообще же термин "акче", насколько об этом можно судить по материалам Рашид ад-Дина, имел в монгольский период в Иране и сопредельных странах два значения: некрупная серебряная монета акче, а параллельно - золотые деньги акче-йи рукни́[29].

В конце 20-х годов XIУ в.[30] во владениях Османов слово "акче" было выбрано для наименования первых собственно османских монет, выпущенных при султане Урхане, и затем оно получило широкую известность именно как название турецкой мелкой серебряной монеты. Однако вопрос об османских акче выходит за рамки настоящей статьи.

Примечания

[1] "Древнетюркский словарь", под ред. В.М. Наделева, Д.И. Носилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака, Л., 1969, стр.48 и ХХУ: "термин акче зафиксирован в надписи из 9 рун на китайской монете эпохи Тан (713 - 748 гг.)"

2 «The Rāḥat-uṣ-Ṣudūr... being a History of the Saljuqs by Muḥammad ibn Ali ibn Sulaymān ar-Rawandī», ed... by M.Iqbal, - GMS, NS, vol. II, 1921, стр. 300 (далее - Раванди, изд. GMS).

[3] «Geschichte Ġāzān-ḫān's aus dem Tārīḫ-i-mubārak-i-Ġāzānī des Rašīd al-Dīn...», hrsg. ...von K.Jahn, стр. 248 (GMS NS, vol. XIV) (далее Рашид ад-Дин, изд. GMS); Фазлуллах Рашид-ад-дин, Джами-ат-таварих, т. III, составитель научно-критического текста на персидском языке Абдул-Керим Али Оглы Али-заде, Баку, 1957, стр. 457 (далее - Рашид ад-Дин, Сборник летописей, изд. А.А.Али-заде).

[4] Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. Ш, пер. с персидского А.К.Арендса, под ред. А.А.Ромаскевича, Е.Э.Бертельса и А.Ю.Якубовского, М.-Л., 1946, стр. 250.

[5] Рашид ад-Дин, Сборник летописей: изд. GMS, стр. 280; изд. А.А. Али-заде, стр. 489.

[6] Рашид ад-Дин, Сборник летописей, т.Ш (пер. А.К. Арендса), стр. 269. Данное место из "Сборника летописей" было в свое время отмечено в статье Р. Фасмера об акче, см.: «Wörterbuch der Münzkunde...», hrsg. von... Schrötter, Berlin, Leipzig, 1930, стр. 17.

[7] Рашид ад-Дин, Сборник летописей: изд. GMS, стр.282; изд. А.А. Али-заде, стр. 491.

[8] Рашид ад-Дин, Сборник летописей, т. Ш, пер. А.К. Арендса, стр. 271.

[9] كتاب مكاتبات رشيدى يعنى رسائلى كه وزير دانشمند خواجه رشيد الدين فضل الله طبيب نوشته ... بسعى و اهتمام وتصحيح اقل العباد محمد شفيع لاهور ١٣٦٧ هجرى مطابق سنه ١٩٤٧ مسيحى ص ٢٨

(далее – Рашид ад-Дин, Переписка, изд. М.Шафи').

[10] Письмо № 15 датировано ша'баном 670/мартом 1272 г., что, однако, является явным анахронизмом. Более правдоподобной датой следует считать 1312 г. (подробно об этом см.: Рашид ад-Дин, Переписка. Перевод, введение и комментарий А.И. Фалиной, М., 1971, стр. 376–377).

[11] Рашид ад-Дин, Переписка, изд. М.Шафи', стр. 42.

[12] Там же.

[13] Там же, стр. 43.

[14] Там же, стр. 173.

[15] Сын Рашид ад-Дина Джалал ад-Дин был хакимом Рума.

[16] Рашид ад-Дин, Переписка, изд. М.Шафи', стр. 173.

[17] Там же, стр. 241.

[18] Там же, стр. 259.

[19] Раванди, изд. GMS, стр. 300.

[20] "Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды", т.II, М.–Л., 1941, стр. 88.

[21] «The Ta'ríkh-i-Jahán-gushá of 'Alaú'd-dín 'Atá Malik-i-Juwainí...», ed. ...by Mírzá Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahháb-i-Qazwíní, pt I, 1912, стр. 16; pt II, 1916, стр. 238, 256 (GMS, vol. XVI); Рашид ад-Дин, Переписка, изд. М. Шафи', стр. 180.

[22] «The History of the world-conqueror by ʿAla-ad-Din ʿAta Malik Juvaini», trans.... by J.A. Boyle, vol. I, London, 1958, стр. 23, n. 15.

[23] W. Barthold-W. Hinz, Die persische Inschrift an der Mauer der Manučehr-Moschee zu Ani, – ZDMG, Bd 101, 1951, стр. 254.

[24] H. F. Schurmann, Mongolian Tributary Practices of the Thirteenth Century, – HJAS, vol. 19, № 3-4, December, 1956, стр. 372.

[25] برهان قاطع تالیف محمدحسین بن خلف تبریزی متخلص ببرهان ... با اهتمام دکتر محمد معین، جلد ۲، تهران، ۱۳۳۱، ص ۹۵۸؛ فرهنگ نفیسی تالیف مرحوم دکتر علی اکبر نفیسی، جلد سوم، تهران، ۱۳۱۹ – ۱۳۲۰، ص ۱۶۸۵

J. A. Yullers, Lexicon Persico-Latinum-Etymologicum, t. II, стр. 51; «A comprehensive Persian-English Dictionary by F. Steingass», London, 1930, стр. 585; И. Д. Ягелло, Полный персидско-арабско-русский словарь, Ташкент, 1910, стр. 719.

[26] غیاث اللغات تالیف غیاث الدین محمد ... رامپوری – جلد نخست ... بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ص ۱۷؛ فرهنگ آنندراج تالیف محمد پادشاه متخلص به «شاد» ... زیر نظر محمد دبیر سیاقی، جلد اوّل، تهران، ۱۳۳۵، ص ۸۹.

[27] لغت نامه تالیف دهخدا، [ا – آ]، تهران، سال ۱۳۲۵ خورشیدی، ص ۱۴۱؛ فرهنگ فارسی تالیف دکتر محمد معین، جلد اول، تهران، ۱۳۴۲، ص ۷۳.

[28] Именно так понимал встречающийся в "Переписке" Рашид ад-Дина термин "акче" ее издатель М. Шафиʿ, который, ссылаясь на فرهنگ وصّاف, писал, что "акче у монго-

лов - чеканное золото" (см.: Рашид ад-Дин, Переписка, изд. М.Шафи', стр. 173, прим. 1).

[29] А.М.Сейфиддини, выпустивший книгу о монетах Ильханов, считает акче номиналом, соответствующим динару весом в 3 мискала. Вывод этот основывается лишь на одном месте из "Переписки" Рашид ад-Дина (письмо № 37). Другие упоминания термина "акче" в этом источнике остались, к сожалению, А.М.Сейфиддини неизвестны (см.: А.М.Сейфиддини, Монеты ильханов XIУ века, Баку, 1968, стр. 78).

[30] Согласно Р.Фасмеру и А.А.Быкову, первые серебряные акче Урхана были отчеканены в 1328-29 г. («Wörterbuch der Münzkunde», стр. 17; А.А.Быков, Монеты Турции XIУ-XУП вв., М., 1939, стр. 5); по H. Bowen - в 727/1327 г. (H. Bowen, Akče, - EI^2, vol. I, 1960, стр. 318).

Посвящаю памяти
Дибира М. Атаева

Р.Ш. Шарафутдинова

АРАБСКИЕ ПИСЬМА ШАМИЛЯ ИЗ АРХИВА Б.А. ДОРНА

Публикация арабских письменных документов северокавказского происхождения эпохи Шамиля началась по инициативе И. Ю. Крачковского в 1933 г. и успешно осуществлялась на протяжении двух десятков лет, вызвав аналогичные работы исследователей и других республик[1]. И.Ю. Крачковский придавал огромное значение сбору относящихся к Шамилю неизданных писем и рукописей на арабском языке. Он оставил ряд исследований по северокавказской арабоязычной литературе, ее роли и влиянии среди населения Кавказа[2].

Более двадцати лет прошло со времени последней публикации шамилевских писем в арабском оригинале. К настоящему времени писем Шамиля, изданных в оригинале, насчитывается не более полутора десятков[3]. Правда, мы располагаем довольно значительным количеством переводов писем Шамиля. В дореволюционной России письма Шамиля в переводе печатались в ряде периодических изданий ("Кавказ", "Русская старина", "Русский инвалид", "Кавказский сборник" и др.); их общее количество не установлено, однако к большинству переводов до сих пор не найдены оригиналы.

Большое количество переводов писем Шамиля из разных архивов Кавказа, Москвы, Ленинграда было опубликовано в сборнике, изданном в Махачкале[4]. Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР в Махачкале, предпринявший издание этого сборника, за последние годы

организовал большую работу по сбору арабских источников эпохи Шамиля. В рукописном фонде института хранится около 4 тыс. арабских документов, из которых подавляющее большинство является подлинниками, в том числе 120 писем Шамиля.

Прошедшие двадцать лет явились временем систематического увеличения количества памятников северокавказской арабской письменности вообще и писем Шамиля в частности. В настоящее время есть широкая база для критического издания подлинников писем Шамиля. Несомненно, работы такого рода скоро появятся на основе самого большого хранилища писем Шамиля в Махачкале. Необходимость критических публикаций арабских документов остро ощущается исследователями, изучающими освободительную войну горцев 20–50-х годов XIX в. Арабские документы северокавказского происхождения приобретают колоссальное значение в связи с разработкой советскими историками проблем освободительного движения горцев под руководством Шамиля[5].

Архивные документы, находящиеся в Ленинграде, в этом плане все еще остаются недостаточно изученными. Нам приятно возобновить эту работу по публикации документов, которая началась в Петербурге-Ленинграде впервые на базе материалов местных хранилищ[6].

Девять писем Шамиля, публикуемых в настоящей статье, сохранились в личном архиве акад. Б.А.Дорна. Коллекция писем дагестанского происхождения (общее количество - 66 ед.), в которую входят и интересующие нас девять документов - письма Шамиля к своим наибам, является самой ранней коллекцией из собрания дагестанских материалов Азиатского музея. Два из этих писем написаны на одном из дагестанских языков, остальные - на арабском.

Документы были найдены в двух аулах: письма, содержащие имя наиба Дубы, - в ауле того же названия, который был разрушен в 1849 г.; письма с часто упоминаемым именем наиба Мухаммада Мирзы были обнаружены в доме его вдовы в Автуре.

Эта коллекция поступила от И.А. Бартоломея, который захватил письма в качестве трофея на кавказском фронте в 1849 и 1853 гг., и, как свидетельствует надпись на пакете, в 1853 г. была адресована М.И. Броссе, действительному члену Имп. Академии наук. Затем, видимо, она была передана в Азиатский музей. В течение почти ста лет коллекция хранилась в Азиатском музее - Институте востоковедения, а в 1951 г. была передана вместе с личным архивом Б.А. Дорна на хранение в Архив АН СССР (ЛО ААН, фонд 776, оп. 4, № 25).

Появление этой коллекции в Азиатском музее не осталось незамеченным в научных кругах[7]. В 1874 г. Б.А. Дорн первым дал ее суммарное описание (в Азиатском музее коллекция в то время хранилась под шифром Ш 8а)[8].

Как упоминает И.А. Бартоломей в своем французском пояснении к коллекции (лл. 1,2), письма Шамиля в свое время были переведены на русский язык. Обнаружить эти переводы не удалось. По-видимому, И.А. Бартоломей имел в виду не собственно эти, сохранившиеся и переданные им письма, но другие документы, которые также относились к этому времени, вернее, происходили из этой группы документов, но не попали в коллекцию[9].

В сборник документов, изданный в Махачкале, включены переводы двух писем Шамиля к наибу Дубе[10], которые в принятой нами нумерации получили № III, У.

Публикуемые письма пронумерованы следующим образом: письма 1–У1 к наибу Дубе - в хронологическом порядке (сна-

чала четыре датированных письма, затем недатированные письма У, У1), письмо УП к жителям Калай и Арштхой, письмо УШ к Хаджжи Йахйе, 1Х, недатированное письмо, к Мухаммаду Мирзе.

Письма находятся в хорошей сохранности, кроме письма 1Х; дешифруются без больших затруднений. Все письма написаны разными лицами; почерк кавказский (вариант насха); бумага обычная, желтоватого цвета. Только два письма (1У, УШ), по-видимому, можно считать принадлежащими одной руке.

В отличие от многих других кавказских источников[11] эти письма не изобилуют палеографическими особенностями, они сводятся в основном к следующим.

Употребляемая в начале некоторых писем над обращением буква ب является сокращением формулы: بسم الله الرحمن الرحيم.

Применяются надчеркивания: а) над السلام в конце письма (1, 13; II, 7; У, 14; У1, 11 и др.); б) над отдельными выражениями, употребляющимися в сокращенной форме (تعا У, 9; 1Х, 6) и фразами-цитатами из Корана (У, 9-10).

В письме используются некоторые специфические значки: а) значок ⌒ над буквой س (1,3; II,5, 6; 1У, 4, 6 и др.) имеет только графическое значение; б) назначение значка ص над некоторыми словами (II, 1 دوبه ; У, 3 دب ; 1У,7 قرى ; У, 7 تستطيعون) пока не удается установить.

В тексте регулярно применяется только хамза, реже - сукун, в виде незамкнутого маленького кружочка, и ташдид.

Иногда используется вертикальная фатха над предшествующей алифу буквой для обозначения долготы гласной (1У, 5; У, 5, 9, 12; УШ, 5 и др.). Появление танвина фатхи и танвина кясры в тексте также нерегулярно.

У отдельных слов встречается полная огласовка (1,8 آمِنْ ; III, 3 دُبَ ; 1У,3 دُبَ ; У,7 تُعِينَ и др.). Иногда она имеет целевой характер, например в географических названиях (1У, 8 اِرْكُونْ и شُبِتْ ; 1У, 9 وَرَنْدِى ; 1У, 10 تُنْسَ بَرْزُ и تَاكُنِ ; УIII, 7 اَوْتَارْ).

Широко употребительно слитное написание двух и трех точек в виде черты над или под буквами.

I (лл. 8 и 8 об.)

Размер письма 8,75 x 5 см. На обороте листа прямоугольная печать с именем Шамиля.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم]

(2) من امير المؤمنين شمويل (3) الى اخيه الودود دبه (4) سلاما سرمدًا (5) آمين

(6) اما بعد فاعلمنّ ان من (7) جاء الينا من الهاربين (8) الى الكفار فهو آمن منّى (9) وآمنه عنك وانهم (10) من اصدقائنا المخلصين بعد دخولهم فى دائرة (12) الموحدين

(13) فالسلام

(14) فى ربيع الاخير ١٢٦١

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/.

От повелителя правоверных Шамиля к брату его любимому Дубе[1] - мир вечный! Аминь.

А затем - знай, что я щажу тех, кто пришел к нам из /числа/ бежавших к неверным; и ты щади таких, ибо они наши искренние друзья после вхождения их в круг единобожников. И мир!

Раби‘ ал-ахир 1261 (апрель 1845 г.)

Примечание

[1] О собственных именах и географических названиях см. комментарий, стр. 245.

II (лл. 9 и 9об.)

Размер письма 8,75 x 8 см (с надорванными справа краями). На обороте листа печать - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля.

(1) الى النائب الحبيب دوبه (2) سلاما سرمدًا

(3) اما بعد فان تعلم ولا يتك (4) ان لا يحضروا لدينا للديوان (5) الا

في يوم السبت او الاحد (6) والا فنسترد هم الى الاوطان

(7) فهذا فالسلام

(8) في محرم ١ سنة ١٢٦٢

Перевод

К любимому наибу Дубе - мир вечный! А затем - оповести людей своего вилайета, чтобы они не приходили к нам в диван[1], кроме как в субботу или воскресенье. Иначе мы отправим их обратно по домам. Сие - и мир[2]!

1 мухаррама 1262 года (30 декабря 1845 г.)

Примечания

[1] Верховный административный орган в имамате Шамиля.

[2] Перевод письма см. также в сб. "Движение горцев...", стр. 484, № 259.

III (лл. 6 и 6 об.)

Размер письма 10 x 6 см. На обороте листа печать - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля.

(1) من امير المؤمنين شمويل (2) الى اخيه النائب المختار (3) دب
سلاما دائما
(4) امابعد (5) فانى فوّضت الاختيار الكلّى (6) اليك فى ولايتك
فافعل فيها (7) ماهو الاصلح الاوفق للدين (8) بلا توقف ولا انتظار
فهذا
(9) والسلام
(10) ٢ ربيع الاول سنة ١٢٦٢

Перевод

От эмира правоверных Шамиля к его избранному брату-наибу Дубе - вечный мир! А затем - я предоставил тебе в твоем вилайете полнейший выбор. Делай в нем то, что всего более целесообразно и совершенно для веры, без промедления и ожидания. Сие - и мир!

6 рабиʿ ал-аввала 1262 года (4 марта 1846 г.)

1У (лл. 10 об. и 10)

Размер письма приблизительно 11 х 8 см. На обороте текста (л. 10) печать - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля. Письмо написано той же рукой, что и письмо УШ.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم] (2) من الامام شمويل (3) الى اخيه
الحبيب دب (4) سلام عليكم
(5) امابعد فلما عظمت ضرورة (6) اخينا المهاجر محمد مذ الى مسكن
لائق به سلمناله قرى (8) شُبِتْ مما وراء از كونْ (9) من جهة (7) الغربية من
وَرَندى (10) وتركن و وَشَندرى و تُنْس بَرْنْ (11) فلا يكن فى قلبك جرح منه 2
(12) * وقد فعلناه للضرورة الاكيدة وان الضرورة تبيح المحظورات 3
فالسلام
يوم الاحد ٩ من ربيع الثانى 4 سنة ١٢٦٥ * 5

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/.

От имама Шамиля к его любимому брату Дубе - мир тебе! А затем - когда возросла необходимость в месте для мухаджира Мухаммада Мирзы, достойном его, мы передали ему селения Шубитского /района/ за Аргуном к западу от Варанды, Закана, Вашендороя и Танус[6] Борза. И да не будет в твоем сердце обиды на него. Мы сделали так из-за крайней необходимости. Ибо нужда разрешает недозволенное. И мир!

Воскресенье, 9 рабӣʿ ас-сӣнӣ 1265 года (4 марта 1849 г.).

Примечания

[1] Видимо, следует الجهة. [2] В тексте حَج. [3] В тексте المحزورات. [4] В тексте буква ن надчеркнута сверху. [5] Текст между звездочками - приписка на правом поле листа. [6] По-видимому, имеется в виду Тумсой, находящийся в обществе Пшехо.

У (лл. 11об. и 11)

Размер письма 14,6 х 8,4 см. На обороте письма (л. 11) печать - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля. Письмо не датировано.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم] (2) من امير المومنين شامل[1] (3)
الى اخيه دب (4) سلام دائما
(5) امابعد فان تنظر الى هؤلاء (6) المهاجرين الجركسيين بعين السرور
والاعتبار وتعين لهم بما تستطيعون (8) بقدر الطاقة فى جميع الامور (9)

وقد قال سبحانه وتعالى ويؤثرون (10) على انفسهم ولو كان بهم خصاصة (11)
وقد امرنا بذلك سائر النواب والولاة (12) فهذا امرنا اليكم من صميم الفؤاد

ويجب عليكم الاطاعة والانقياد (13)

فهذا فالسلام (14)

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/.

От эмира правоверных Шамиля к его брату Дубе - мир вечный! А затем - чтобы ты смотрел на этих мухаджиров[2]-черкесов взглядом радости и почтения и помогал им, чем только возможно, во всех делах. Ведь сказал же всевышний, слава ему: они дают предпочтение пред собой, хотя бы и было у них стеснение[3]. Мы повелели это и другим наибам и правителям. Это вам наш приказ от всего сердца, а от вас нужно послушание и повиновение. Сие - и мир[4]!

Примечания

[1] Так в арабском оригинале. [2] Мухаджир - перебежчик, перешедший на сторону Шамиля. [3] Цитата из Корана (59_9) (здесь и в последующем приводятся в переводе И.Ю.Крачковского - Коран, М., 1963). [4] Перевод письма см. также в сб. "Движение горцев...", стр. 586, № 337.

Уi (л. 71 об.)

Размер письма 15,6 х 18,4 см. Это письмо находится на обороте л.71, на котором помещено письмо к Шамилю от его наиба Дубы. На лицевой стороне листа печать (на л.71) - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля. На оборотной стороне листа - овальная печать наиба Дубы. Письмо не датировано.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم] (2) من امير المؤمنين شامل[1] (3)
الى اخيه النائب دبه (4) وعليكم السلام والرحمة (5) آمين
(6) اما بعد فانّ اخانا نور[2] على (7) ليحضر لدينا بنفسه (8) في هذه
الايام الثلثة (9) وناموه بذلك المطلوب (10) ونتمه ان شآء الله تعالى
(11) فهذا فالسلام
(12)* ثم اعلمن ان ذلك البهتان المسموع منك ماخطرنا فيه شيئ
وما وثقنا به وانت عندنا اعزّ من اخصّ رفقائنا وذلك معلوم عندك
فالسلام*[3]

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/.

От эмира правоверных Шамиля к его брату наибу Дубе - мир тебе и милость! Аминь. А затем - пусть брат наш Нур-Али явится к нам сам в течение этих трех дней. Мы приказываем ему это, и кончим на этом, если пожелает Аллах всевышний. Сие - и мир!

Затем - знай, что мы и не думали верить клевете, распускаемой о тебе. Ты в наших глазах самый дорогой среди самых почтенных наших друзей, и это тебе известно. И мир!

Примечания

[1] Так в арабском оригинале. [2] В тексте نر . [3] Текст между звездочками - приписка на правом поле листа.

УП (лл. 13 и 13 об.)

Размер письма 18,75 х 11 см. На обороте листа печать – вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم](2) من امير المؤمنين شمويل (3)
الى اخوانه الاحبّة كافة اهالى ولاية كلى وعرشقنى (4) سلام
عليكم والرحمة والبركات
(5) اما بعد فانا قد ولّينا عليكم اخانا الاديب (6) محمد بك الچركسى
لان ولايته (7) متصلة بولايتكم ففيه مصلحة (8) عظيمة لكم فاسمعوا
له واطيعوه (9) ومن اطاعه فقد اطاعنى (10) ومن عصاه فقد عصانى
(11) فهذا فالسلام
(12) يوم الخميس ١٣ من ذى القعدة سنة ١٢٦٦

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/.

От эмира правоверных Шамиля к любимым его братьям, ко всем жителям вилайета Калай и Арштхой – мир вам, милость и благословение! А затем – мы назначили над вами вашего просвещенного брата, черкеса Мухаммада Мирзу, потому что его вилайет тесно примыкает к вашему вилайету. И в том есть большая польза для вас. Так слушайте же его и повинуйтесь ему. Кто повинуется ему, тот повинуется мне, а кто ослушивается его, тот ослушивается меня. Сие – и мир!

Четверг, 13 ẓӯ-л-ḳа'да 1266 года (20 сентября 1850 г.)

УIII (лл. 12 об. и 12)

Размер письма 10,7 x 8,75 см. Почерк схож с тем, которым написано письмо 1У. По-видимому, их писало одно и то же лицо. В пользу этого говорит и близость дат этих писем (1У - 4 марта 1849 г., УIII - 16 марта 1849 г.). На обороте письма (л. 12) печать - вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля.

(1) من الامام شمويل (2) الى اخيه الحبيب الحاج يحيى (3) سلام عليكم
(4) امابعد فلابد لك (5) من ايصال اخينا محمد مرزه (6) بجميع عياله
واثقته الى (7) أوتار بالعجلات والافراس (8) اللازمة له بلا تأخير
(9) ولا تقصير فالسلام
(10) يوم الخميس ٢١ من ربيع الثانى [1] سنة ١٢٦٥
(11)* ثم وان تخلى عشرة رجال ينتقلون بعيالهم مع محمد مرزه من
اهالى چيجان من مريديه فلا تتردد [2] فيه
فالسلام* [3]

Перевод

От имама Шамиля к его любимому брату Хаджжи Йахйе - мир тебе! А затем - ты должен помочь нашему брату Мухаммаду Мирзе повозками и лошадьми для перевозки его семьи и вещей в Автур без задержки и препятствий. И мир!

Четверг, 21 рабӣʿ ас-сӑнӣ 1265 года (16 марта 1849 г.)

Затем - разреши последовать за Мухаммадом Мирзой и десяти его мюридам из чеченцев, с семьями. И не колеблись в этом. И мир!

Примечания

[1] В тексте буква ن надчеркнута. [2] В тексте تردّد. [3] Текст между звездочками - приписка на правом поле листа.

IX (лл. 14 и 14 об.)

Размер письма 17,25 х 13,25 см. Письмо находится в худшей сохранности, чем все остальные, в связи с чем в одном месте с трудом поддается дешифровке. На обороте листа печать – вписанная в овал 6-конечная звезда с именем Шамиля. Письмо не датировано.

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم] (2) من امير المؤمنين شمويل (3)
الى اخيه الحبيب ومدبره الاديب محمد مرز (4) وعليكم السلام والرحمة
(5) اما بعد وبمقتضى قوله سبحانه وتعالى (6) وتلك
الايام نداولها بين الناس فلا ينبغي (7) لنا ان نهتم بذلك الامر
المقدر (8) ونستهان للمنافقين والكفار (9) وكم انهزم سيد البشر
فما قدره الله تعالى في الازل كان ومالم فلا وسنلحق بكم ان شاء الله
تعالى بجميع (12) من يوحد الله سبحانه* فلا تهنوا و لا تحزنوا (13) وانتم
الا علون ان كنتم مؤمنين*[1]
(14) فهذا فالسلام
(15)* ثم اني آمرك بتزويج تلك النسآء الارامل حتى اختك للاكفآء
بلا توقف ولله در القائل الناس من جهة التمثال كفاء ابوهم آدم والام
حوآء[2] وان لاترد[3] سلاح الهارب الا بسلاح المرحوم لا تبل والباقي يخبرك
اخونا الحاج
فالسلام
ثم ان لم يكن اهل القرية الاخرى متهمين فلا تضمهم الى الاخرى
فالسلام*[4]

Перевод

/Во имя Аллаха милостивого, милосердного/

От повелителя правоверных Шамиля к его брату любимому и мудиру просвещенному Мухаммаду Мирзе - мир тебе и милость! А затем - согласно его изречению, слава Аллаху всевышнему, "эти дни мы сменяем чередой среди людей"[5], не следует нам беспокоиться по поводу предопределенного дела и быть пренебрегаемыми из-за /этих/ лицемеров и неверных /кяфиров/; и ведь, сколько раз терпело поражение войско главы рода человеческого, но то, что предопределил Аллах всевышний навечно, то будет, а что нет - то нет. И мы присоединимся к тебе, если пожелает Аллах всевышний, слава ему, со всеми теми, кто верует в единого Аллаха, слава ему. Не слабейте и не печальтесь, в то время как вы стоите выше, если вы из верующих[6]. Сие - и мир!

Затем я повелеваю тебе без промедления выдать замуж тех вдов, включая и твою сестру, за равных им. Как хорошо кто-то сказал: "Люди равны в своем подобии, их отец - Адам, а мать их - Ева". И чтобы ты не возвращал оружие беглеца, кроме как с оружием убитого. Не раньше. А остальное сообщит тебе наш брат Хаджжи. И мир!

Затем - если жители одного селения не подозревались, не присоединяй их к другому селению. И мир!

Примечания

[1] Фраза между звездочками - цитата из Корана, хотя она и не надчеркнута. [2] Надчеркнута цитата из небольшого философского трактата арабохристианского автора XIII в. Павла Сидонского (см. المشرق, 1904, VII, стр. 377). Этим указанием я обязана А.И. Михайловой - научному сотруднику Араб-

ского кабинета ЛО ИВ АН СССР. [3] Текст поврежден, чтение сомнительно. [4] Текст между звездочками - приписка на правом поле листа. [5] Коран, 3_{134}. [6] Там же, 3_{133}.

Комментарий[x]

Письма Шамиля и в равной мере остальные документы дагестанской коллекции являются важнейшими источниками для истории Чечни и Дагестана, в первую очередь Чечни. И это следует отметить особо, ибо ни в каком другом хранилище не сохранилось такого большого количества документов, которые относились бы к одному времени, одной среде и к одним лицам. Кстати, и в дагестанском хранилище арабских документов материалов, которые могли бы характеризовать движение Шамиля в Чечне, не так много.

Коллекция писем содержит переписку более двух десятков лиц, в числе которых в основном фигурируют наибы Чечни - мичиковский Шу'айб, наибы Большой Чечни Сухайб и Талгик, наибы Малой Чечни Са'дулла, Атабай, Дуба и др. Наибы Нур-'Али и Килик, Мухаммад-Амин и Хаджжи Йахйа, Данйал-султан елисуйский и Абакар гумбетовский являются корреспондентами наиба (позже мудира) Мухаммада Мирзы Анзорова, которому адресовано 23 письма от 12 лиц; им самим отправлено пять писем пяти лицам. Наибу Дубе адресовано 13 писем от семи лиц, а от него исходит три письма трем лицам. От Абакара гумбетовского исходит пять писем четырем лицам, а к Абакару адресовано одно письмо. Самые активные корреспонденты - Дуба и Мухаммад Мирза - обменялись только одним письмом. Из девяти писем Шамиля семь - да-

[x] Пользуясь случаем, приношу искреннюю благодарность ст. науч. сотруднику ИИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР М.-С.Саидову за оказанную мне помощь в вопросах дагестанской топонимики.

тированных, они относятся к периоду апрель 1845 г. – сентябрь 1850 г.

В противоположность большинству до сих пор опубликованных писем (проф. Казембеку, ген.Богуславскому, полк. Руновскому, бар. Николаи), настоящие письма представляют интерес как образцы внутренних сношений Шамиля. Они дают возможность ознакомиться с типом официальных декретов Шамиля о назначении наибов, смещении их, объеме их функций и т.д. 1845–1850 годы – период дальнейшего упрочения власти Шамиля в Чечне, с одной стороны, а с другой – это период активизировавшейся деятельности русских войск, ставивших целью отторгнуть Чечню из-под власти Шамиля, что в 1852 г. и привело к разгрому Чечни.

В состав Чечни после упрочения в ней власти Шамиля входили все земли, ограничиваемые на западе р. Сунжей и Малой Кабардой, на севере – р. Тереком, с севера и востока – Качкалыковским хребтом, отделяющим Чечню от кумыкских владений, и с юга – Андийским хребтом[12].

В 1842 г., закрепившись в Чечне, Шамиль разделил ее на три наибства: 1) Мичиковское (наибом был назначен Шуʿайб-Мулла), 2) Большая Чечня (наиб ʿИсса), 3) Малая Чечня (наиб Ахверды-Магома). Число и состав наибств менялись. Так, в 1843 г. Шамиль разделил Чечню уже на шесть наибств. В частности, в этом году к наибу Дубе отошли от Большой Чечни все аулы, лежащие у подножия Черных Гор. В 1845 г. Большая и Малая Чечня с обществами Мичиковским, Качкалыковским и Ичкеринским были разделены на семь наибств. А в 1846 г. образовались еще наибства Шатоевское, Шубутовское и Чабирлоевское[13].

В 1845 г. Дуба был перемещен Шамилем на наибство в земли между реками Аргун и Мартан вместо смещенного наибе

Таиба[14]. В 1845-1846 гг., к которым относятся письма 1, II, III, Дуба действовал в Малой Чечне. В июле 1845 г. он участвовал в ичкеринских событиях, когда русские войска под командованием М.С. Воронцова предприняли поход в Дагестан и Ичкерию (район Чечни), и был ранен[15].

Переписка Шамиля с Дубой (в письмах его имя встречается в разных формах: دب , دوبه , دبه)позволяет сделать выводы о том, что Дуба пользовался большим расположением и доверием Шамиля (см. письмо III). Письмо 1 Шамиля к Дубе касается отношения к перебежчикам от русских. Роль и значение наиба Дубы еще более наглядны из письма 1У.

Другие пять писем (1У, У, УI, УIII, 1Х) связаны с именем наиба Мухаммада Мирзы. Во французском пояснении к дагестанской коллекции И.А. Бартоломей так характеризует его: "Мухаммед Мирза Анзоров - один из влиятельнейших уздеией в Малой Кабарде. Он активно поддерживал Шамиля в его планах вторжения в Кабарду в 1846 г., но когда поход не удался, Мухаммед Мирза последовал за Шамилем"[16].

Мухаммад Мирза был поставлен наибом над Малой Чечней, сменив на этом посту 22 августа 1846 г. гехинского наиба Атабая. В дорновской коллекции есть документ (датирован 2 декабря 1846 г.), в котором подтверждается это назначение, скрепленное подписями свидетелей и печатями Мухаммада Мирзы и Атабая (дорновская коллекция, лл. 22-23). Мухаммад Мирза умер 19 июня 1851 г. от раны, полученной в сражении против войск Слепцова[17].

Письмо 1У от 4 марта 1849 г. к наибу Дубе говорит о том, что Шамиль выделяет Мухаммаду Мирзе земли, лежащие за Аргуном к западу от Варанды (وَرَنْدی) , Вашендороя ((وَشَنْدری)), Закана (в тексте ژَکِن , по-видимому, имеется в виду Закан-Юрт) и Тумсоя (в тексте تُنْسَ بَرْزْ). Террито-

рия области, отдаваемой под власть Мухаммада Мирзы, и упомянутые пункты указаны на карте, составленной А.П.Берже[18]. Эти земли и указанные географические названия обозначены также на карте, составленной Юсуфом Гаджи Сафаровым[19]. По-видимому, письмо 1У к Дубе было написано Шамилем во время назначения Мухаммада Мирзы главным наибом, т.е. мудиром. Этот документ дает возможность датировки письма У, в котором Шамиль обращается к наибу со словами приказа: "Чтобы ты смотрел на этих мухаджиров-черкесов взглядом радости и почтения... Мы повелели это и другим наибам...". Можно предположить, что это письмо было написано вскоре после назначения Мухаммада Мирзы главным наибом - мудиром (после 4 марта 1849 г.).

Письмо УП от 20 сентября 1850 г. адресовано жителям вилайета Калай[20] и Аршты (Арштхой)[21] с извещением о том, что над ними назначен правителем Мухаммад Мирза.

В числе корреспондентов Шамиля фигурирует еще одно лицо - Хаджжи Йахйа, "один из лучших наибов"[22], известный как организатор артиллерийского дела в имамате Шамиля. В письме от 16 марта 1849 г. Шамиль поручает ему помочь Мухаммаду Мирзе перебраться с семьей в Автур, один из тех двух аулов, где была захвачена переписка этого наиба.

Письмо 1Х, адресованное Шамилем Мухаммаду Мирзе, не датировано. Однако, так как Шамиль обращается к нему как к мудиру, видимо, письмо написано уже после 4 марта 1849 г. Здесь идет речь о каком-то сражении и поражении, которое потерпел Мухаммад Мирза. В письме есть также указание на дополнительный порядок бракосочетания, введенный Шамилем в имамате[23]. Шамиль советует мудиру выдать вдов павших в борьбе с "кяфирами" (неверными) за достойных их мужчин.

Письма Шамиля являются важными источниками для истории освободительного движения горцев на Кавказе и участия в нем Чечни; они приобретут еще большую ценность и получат дополнительную характеристику при издании всей переписки коллекции.

Примечания

[1] См.: И.Ю. Крачковский, Неизданное письмо Шамиля, - Избранные сочинения, т. VI, М.-Л., 1960, стр. 551-558; И.Ю. Крачковский, А.Н. Генко, Арабские письма Шамиля в Северо-Осетии, - сб. "Советское востоковедение", т. 3, 1945, стр. 36-58; работы Г.В. Церетели: Письмо Шамиля из Калуги, - ЗИВАН, т. 5, 1936, стр. 97-114; Вновь найденные письма Шамиля, - ТИВАН, вып. 24, 1937, стр. 95-112.

[2] См. работы И.Ю. Крачковского: Арабская литература на Северном Кавказе, - Избранные сочинения, т. VI, стр. 609-622; Образчик арабского канцелярского стиля 80-х годов XIX века на Северном Кавказе, - ТИЯ АН ГрузССР, серия восточных языков, т. 1, 1954, стр. 241-249.

[3] См.: И.Ю. Крачковский, Новые рукописи истории Шамиля Муḥаммеда Ṭāхира ал-Қарāḫӣ, - Избранные сочинения, т. VI, стр. 585-608. К указанному здесь перечню надо прибавить упомянутую совместную работу И.Ю. Крачковского и А.Н. Генко.

[4] "Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX века. Сборник документов". Под ред. Г.А. Даниялова, Махачкала, 1959.

[5] "О движении горцев под руководством Шамиля", - "Материалы сессии Дагестанского филиала АН СССР. 4-7 октября 1956 г.", Махачкала, 1957.

[6] Первая публикация письма Шамиля была осуществлена в 1859 г. (см.: А.М.Казем-Бек, Муридизм и Шамиль, - "Русское слово", 1859, № 12, отд. 1, стр. 182-242 (на стр. 242 - письмо Шамиля к Казем-Беку).

[7] А.М.Казем-Бек, Муридизм и Шамиль, стр. 242.

[8] B. A. Dorn, Über die im Asiatischen Museum befindlichen Briefe Schamil's und seiner Anhänger, - «Bulletin de l'Académie», 1874, t. 19, col. 287-292 (то же - Mél. as., 1876, t. 7, стр. 45-52).

[9] В "Кавказском сборнике", т. XУ, 1894, стр. 457, было опубликовано письмо Шамиля к наибам Атабаю, Саибдулле, Дубе и Талгику с распоряжением собрать чеченскую кавалерию к будущему четвергу в Шали. См. также письмо Шамиля наибам Бате и Талгику с приказанием собрать вверенные им части войск в сборном пункте Шали (там же, т. XУ1, 1895, стр. 313). В нашей коллекции вопрос сбора в Шали нашел отражение в письме наиба Талгика к Дубе (л. 27), в письме наиба Дубы к наибу Хаджжи Йахйе (извещает о явке в Шали с конными людьми - л. 27).

[10] "Движение горцев...", стр. 484, № 259, стр. 586, № 337.

[11] А.М. Барабанов, Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа, - сб. "Советское востоковедение", т. 3, 1945, стр. 183-214.

[12] А.П. Берже, Чечня и чеченцы, - "Кавказский календарь, 1860", Тифлис, 1859, отд. 1У, стр. 2.

[13] Там же, стр. 111.

[14] Там же, стр. 112.

[15] "Кавказский сборник", т. У1, 1882, стр. 417.

[16] ЛО АН СССР, ф. 776, оп. 4, № 25, л. 2; см. также "Кавказский сборник", т. Х1, 1887, стр. 303.

[17] "Кавказский сборник", т. Х1Х, 1898, стр. 32.

[18] А.П. Берже, Чечня и чеченцы, карта.

[19] См.: Линевич, Карта горских народов, подвластных Шамилю, - "Сборник сведений о кавказских горцах", вып. 6, Тифлис, 1872, стр. 1-4, 2 л. карт.

[20] Калай, видимо, соответствует району Галаш (как указано на карте А.П. Берже - между р. Ассой на востоке и р. Фартангой на западе). На "Карте горских народов..." название этого района приведено в арабской форме كلاى . "Галаш" в чеченском языке - форма мн.ч. существительного "гала" كلا "поселение".

[21] Д.Д. Пагирев в "Алфавитном указателе к пятиверстной карте Кавказского края" (ЗКОИРГО, ХХХ, Тифлис, 1913, стр. 20) дает это название в форме Арстхой. На "Карте горских народов..." название Аршты дано в арабской графике как اورشتى , что близко к приведенной в тексте форме عرشتى .

[22] "Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией", т. 10, стр. 473.

[23] См.: С.С.Эсадзе, Штурм Гуниба и пленение Шамиля. Исторический очерк кавказско-горской войны в Чечне и Дагестане, Тифлис, 1909, стр. 130-132.

15-1 534

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ И ИНДИЯ

15-2 534

Б.А. Захарьин

К АНАЛИЗУ ПАМЯТНИКА КАШМИРСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ - ГИМНА БХАТТАНАРАЯНЫ "ВОЛШЕБНАЯ ДРАГОЦЕННОСТЬ ВОСХВАЛЕНИЯ"

"...Вещи доходят до тебя только чрез посредство твоего духа. Как вогнутое зеркало, он искажает предметы, и у тебя нет никакого мерила проверить его точность.

...Форма, быть может, - заблуждение твоих чувств, Субстанция - воображение твоей Мысли. Если только, коль скоро мир есть вечное течение вещей, видимость не есть, напротив, самое истинное, что существует, Иллюзия - единственная реальность".

Г. Флобер, Искушение святого Антония[1]

Введение

0.0. Настоящие перевод и комментарий (анализ) гимна Бхаттанараяны "Волшебная драгоценность восхваления" преследуют одновременно несколько целей, предполагая ознакомить советских индологов (и всех заинтересованных) с творчеством замечательного кашмирского поэта раннего средневековья; и представить на суд ценителей древней лирики шедевр поэтической виртуозности, совмещающий изысканность формы и на-

сыщенность содержания; и предложить через характеристику культурно-мифологической и религиозно-философской соотнесенности памятника несколько необычный подход к истолкованию сложнейшего культового текста, обратив внимание специалистов на совершенно не изученную у нас философию кашмирского шиваизма (как, впрочем, и шиваизма в целом[2]).

0.1.0. В работе не предполагается дать сколько-нибудь полный очерк философии кашмирского шиваизма: это задача специальных исследований. Необходимые для понимания текста гимна сведения приведены в комментарии (см. также список литературы). Здесь следует лишь очень кратко изложить основные направления этой философии, именуемой также "трика" или "сватантрйавада".

0.1.1. С диахронической точки зрения легко выделяются три стадии развития философии, которые, как считает индийская традиция, соотносятся с тремя различными концепциями:

1. Период Агам (āgama "пришедший") - текстов религиозно-философско-мифологического характера, записанных в УП-УШ вв. и излагавших дуалистическую (bheda) доктрину, в которой мертвой материи (prakṛti) противопоставлялся чистый Разум (śiva), соотносившийся с материей через Энергию (śakti).

П. Период Спанда (spanda "пульсация") - "смешанный" (bhedābheda) период философских трактатов УШ-1Х вв., в которых делались не всегда последовательные попытки отождествить prakṛti с śakti, рассматривая последнюю как вневременную и беспричинную "вибрацию" Абсолюта.

Ш. Период Пратйабхиджня (pratyabhijñā - "признание", т.е. осознание, "узнавание" вырвавшимся из тенет Майи изолированным "я" своей тождественности всеобщему "Я") - наиболее законченная в философском отношении доктрина чистого

монизма (abheda), сформированная довольно поздно (конец IX в.) и не без влияния идей шанкарической Веданты.

0.1.2. Впрочем, во всей Трике прослеживается влияние иных философских систем. Так, все, что касается ритуала (а также и значительная часть философской терминологии) носит явный тантристский характер. В Агамах ощутима связь с Ниришвара-Санкхьей, завуалированная в поздних трактатах, а также с Йогой.

Онтология же Пратйабхиджни впитала в себя Майавада - концепцию Шанкары, а ее эпистемология строится с учетом основных положений Ньяя-Вайшешики.

0.1.3. Именно к недуалистическому направлению Пратйабхиджня, рассматривавшему все сущее в свете манифестации трансцендентного (Śiva) и имманентного (Śakti) аспектов Абсолюта и считавшему творение лишь божественной игрой (krīda) Шивы (развлекающегося бесконечными "сжатием до атома" и "расширением до яйца Брахмы"), - принадлежали и Бхаттанараяна, и его комментатор Кшемараджа.

0.1.4. Будучи философией объективного идеализма, Пратйабхиджня включает в себя и субъективно-идеалистические концепции: прежде чем осознать тождественность Шиве и слиться с ним, субъект должен "вобрать в себя" (pūrṇāhanta) реальность, рассматривая ее как манифестацию своего "я".

Такая эклектичность Пратйабхиджни связана, конечно, с ее религиозным оформлением в виде "бхакти", т.е. свободного от всех социальных, кастовых, расовых и т.п. ограничений, мистического (а не догматического), чувственно-эмоциального (а не рационального или ритуалистического) поиска личного контакта с богом.

1.0. Из существующих многочисленных интерпретаций термина "бхакти" наиболее точно передающей суть дела, представ-

ляется данная A.M. Esnoul этимологизация (см. 5.3) bhakti как participation "причастность" (у меня - "Влечение" от bhaj "вкушать" и "делить(ся)"), bhakta как "причастный" и bhagavant как "причащающий": влечение мистика к Шиве есть "причастность" к божественной Милости и "наделенность" способностью любить Его, тогда как встречное движение бесконечно милосердного Шивы реализуется через "причащение" отдельного "я" универсальному "Я"[3].

1.1. В литературном контексте bhakta означает и приверженца личного пути к богу, и мистика[4], и поэта, славословящего в своих гимнах бога.

1.2. Крупнейшим поэтом-бхактом средневекового Кашмира и одновременно видным представителем философии Пратйабхиджня был Бхаттанараяна, биографические сведения о котором весьма скудны: знают лишь имена его ближайших родственников, приблизительно - годы жизни, совпадающие с правлением Авантивармана (855-883); известно также, что у него были ученики (и в поэзии, и в философии) и что крупнейший теоретик Пратйабхиджни - Абхинавагупта "цитировал его с большим уважением"[5].

2.0. Уже многозначным названием своего произведения - Stavacintāmaṇi - Бхаттанараяна довольно четко определяет свою философско-религиозную и литературно-эстетическую позицию. Stava- подразумевает, что вещь относится к литературе Stuti, т.е. является панегириком или гимном, скорее всего прославляющим какое-нибудь божество и, вероятно, (как и в данном случае) использующим размер "ануштубх" или "шлоку": v v v v v – – ⏑ // v v v v v – v ⏑ /.

Присоединяя к stava- слово cintāmaṇi ["талисман, волшебная драгоценность (maṇi), находящаяся в распоряжении богов (как специфически им присущий атрибут и как средство

награждения верных) и исполняющая мгновенно любое желание, мысль (cintā)"] и образуя термин, часто используемый в кашмирском шиваизме, Бхаттанараяна тем самым намекает на имя восхваляемого бога - Шива - и заявляет о себе как о поэте-мистике, придерживающемся пути бхакти в религии кашмирского шиваизма. Stavacintāmaṇi может значить: 1) дарованный поэту Шивой Волшебный Камень - способность славословить Шиву, достигая тем самым осуществления одного-единственного желания (или - что то же самое - всех его желаний): соединения с Ним (сравнить: bhakticintāmaṇi - шл. 26); 2) сам текст гимна, который, сверкая, подобно Волшебной Драгоценности - Шиве, является воплощением желаний поэта познавать и прославлять бесконечно Желанного; 3) "восхождение" "я" (см. ниже) поэта-мистика к Шиве уподобляется Волшебному Перлу желаний; необходимый элемент этого "восхождения" (см. шл. 30) - конкретный акт ритуального прославления Шивы, который одновременно чаще всего в форме многократного повторения имени бога, является и стимулом, и начальной стадией вхождения бхакта в состояние религиозного экстаза (см. шл. 36 и др.), и т.д.

2.1. Итак, смысловое разнообразие названия реализуется всем содержанием гимна, являющегося каплей в море литературы шиваитского бхакти, которое в свою очередь - часть безбрежного океана индийской культурной традиции.

3.0. Психологической особенностью находящихся внутри этой традиции индуктора (в данном случае - создателя текста) и реципиента (в данном случае - читателя) является не только то, что оба оперируют знаками, в которых означающие, будучи связанными с означаемыми одно-многозначной зависимостью, вступают в сцепления друг с другом и образуют функциональные поля, характеризуемые сложным пересечением

парадигматических и синтагматических составляющих, но прежде всего то, что мышление и восприятие обоих носит принципиально конъюнктивный и синхронический характер.

3.1. Можно предположить, что поэтическая ценность текста или некоторого законченного куска его (например, шлоки) будет тем большей, чем большей многозначностью будут обладать исходные элементы, чем большее количество суперэлементных блоков будет образовано на основе внутритекстовых связей, чем большим будет разнообразие значений этих блоков и, наконец, с чем большим числом уровней общекультурных представлений будет (через посредство элементарных семантических оппозиций) соотнесено все множество значений (куска) текста.

3.2. Если сознание читателя-индийца, практически мгновенно (за время произнесения) "пробегает" по всей "шкале ценностей", синхронно воспринимая все множество синтагматических и парадигматических связей текста в целом и каждого его элемента в отдельности, то неизбежным и необходимым условием правильного понимания текста европейским читателем-специалистом является обязательное "расчленение" его, поэтапное синтактико-семантическое исследование, проводимое с максимальной тщательностью и полнотой.

4.0. В этой связи данная работа должна рассматриваться лишь как весьма предварительное и несовершенное введение в будущую обширную тему: "Литература кашмирского шиваизма" (которую предполагается решать в структурно-семиотическом плане).

4.1. Перевод выполнен с оригинального кашмирского издания гимна[6]; отдельные, трудные для понимания шлоки сверялись с переводом Л.Силбурн[7] (при учете критических замечаний Г.Чемпаратхи, сделанных им в рецензии на перевод Л.Силбурн[8]).

4.2. Комментарий основывается на: 1) оригинальных текстах по философии кашмирского шиваизма (раздел Пратйабхиджня); 2) традиционном комментарии Кшемараджи и замечаниях к нему пандита Мукундарама Шастри; 3) немногочисленных научных исследованиях по философии кашмирского шиваизма, среди которых выделяются работы Л. Силбурн.

5.0. Стремление максимально приблизиться к "внутренней"-собственноиндийской - традиции предопределило несколько необычный подход к переводу и комментарию и к принципам их соотнесения.

Требования, предъявлявшиеся к переводу, могли бы кратко быть сформулированы следующим образом:

5.1. Желание передать силлабическую структуру санскритской шлоки при проецировании ее в русскую силлабо-тоническую систему стихосложения привело к тому, что каждый переводной эквивалент шлоки представляет собой нерифмованный (белый) стих, в котором число слогов неизменно и равно таковому в шлоке (32) и в котором, в общем, выдерживается размер ямба, осложненного разноместными пиррихиями.

5.2.0. Перевод делался как можно более точно. Поскольку выражение "точность перевода" терминологически неопределенно, здесь предлагается рабочее понимание его:

5.2.1. Лексемы языка-источника (санскрита) и лексемы языка-истолкователя (русского) приводятся в одно-однозначное соответствие;

5.2.2. Это правило распространяется и на так называемые частицы : чрезвычайно емкие семантически санскритские частицы (типа: api, tu, и т.п.) должны переводиться; вместе с тем необходимо избегать засорения русского эквивалента шлоки разнообразными "ведь", "но", "же" и т.п.,

5.2.3. В русском переводе по возможности сохранялся порядок следования элементов текста: это относится как к отдельным законченным высказываниям - полушлокам (чаще), так и к составляющим санскритских сложных слов (реже).

5.3.0. При возможности перевести по-разному один и тот же элемент предпочтение оказывалось этимологическому переводу, наиболее точно передающему семантику изначального слова и до некоторой степени отражающему смысловые аллитерации, сознательно использовавшиеся Бхаттанараяной.

5.3.1. С наибольшей полнотой это проявилось в переводе относящихся к Шиве эпитетов - мифемоносителей.

При этом учитывались смысловые пересечения и связи, свойственные самому языку-истолкователю.

Так, те особенности современного русского языка, что в нем границы семантических полей глаголов "быть" (непосредственно родственного древнеиндийскому bhu-) и "существовать" размыты и что второй из них обладает бóльшим числом статистически более употребительных дериватов, чем первый, позволили переводить соответствующим образом многочисленные эпитеты Шивы, связанные с корнем bhu- (в частности, основную философски значимую оппозицию: bhava - bhāva, как: "Сущий - Суть" и т.п.), и передавать тончайшую формальную и смысловую игру производными от bhu- (см., например, шл. 14), а также при необходимости сохранять связь с лексемой "быть" ("Бытий океан" ∠ bhavāmbodhi).

Эти особенности и желание дать русскому читателю возможность почувствовать точность санскритского термина prabhu - эпитета Шивы - позволили перевести его (при учете и этимологической соотнесенности санскритской «pra-» - русской "про-", и семантических связей приставки "про-"[9]) как "Просущий", т.е. одновременно и "пребывающий" (во всем), и (все) "превосходящий".

6.0. Помимо объективных трудностей, связанных с изощренностью поэтического языка (см. 3), восприятие культовой поэзии шиваитского бхакти читателем-неиндийцем затруднено и субъективным "барьером непонимания". Он объясняется компрессией мифологической и религиозно-философской информации, приходящейся на элемент структуры текста, которая в свою очередь обусловлена непрерывностью и длительностью культурно-философской традиции и сохранившейся доныне изустной формой ее передачи.

6.1. Так, почти каждый из употребляемых в гимне эпитетов Шивы, является, как правило, не только (а) простым атрибутом бога (указывающим на данную его ипостась), но и (б) мифемой, содержащей в себе свернутый миф (восходящий к шиваитским Агамам, Пуранам или Ведам); (в) философским термином, соотносящимся с определенной частью метафизики Сватантрйавады и(ли) - с определенной стадией "развертывания" Абсолюта в пространстве - времени; (г) специфическим термином бхакти, описывающим психологическое состояние субъекта культа в одной из "ступеней восхождения" его к слиянию с универсальным "Я".

6.2. Именно эта информационная насыщенность самого текста гимна предопределила неразрывную слитость перевода и комментария, рассматриваемых как находящиеся в отношении дополнительной дистрибуции варианты одного инварианта: "текста - исследования"[10].

В данной работе перевод и комментарий не считаются чем-то различным и рассматриваются как две фазы одного и того же процесса истолкования.

7.0. Такой (вытекающий из "внутренних" особенностей гимна) подход к соотношению текста и комментария на него находит, между прочим, соответствие и во взглядах самих

кашмирских поэтов-бхактов и философов, рассматривавших (в эксплицитной форме это не выражено, но в неявном виде сквозит во всех кашмирских текстах) противопоставленность "текста-объекта" - "тексту исследования" в свете основной метафизической дихотомии: "сущность (bhava) - Суть" (bhāva).

Эти взгляды коротко могут быть сведены к следующему:

7.1. Поэт-мистик или философ, прошедшие через горнило Влечения и испытавшие - пусть кратковременное (в состоянии экстаза - samādhi) - Блаженство слитости с Шивой, стремятся сообщить другим пережитое, либо в туманно-сбивчивых шлоках поэмы, построенной таким образом, чтобы, отражая тождество звучания (śabda) и смысла (artha) в Абсолюте-Шиве, значение было формально организовано и сама форма значима (см. текст поэмы), либо в нечленораздельности сутр, сжатые до непонятности афористические высказывания которых напоминают безуспешные попытки человека, очнувшегося после глубокого сна или вышедшего из состояния бреда, галлюцинаций и т.п., передать яркость увиденного. Но воспринять все это непосредственно способен лишь тот, кто сам испытал нечто подобное; остальные - лишь подготавливающие себя - нуждаются в помощи "знающих" (jñānin) - комментаторов, которые, опираясь на нечленимую, "точечную" (bindu) мудрость исходного текста, в "разливе" (nāda) онтологических и эпистемологических доводов и аргументов "истолковывают" (vi + mṛś =) догматы шиваизма, ведут к подлинному и единосущному Знанию и к конечному Освобождению - растворению в Шиве.

7.2. Как Шива не существует вне Шакти, являющейся лишь отражением Его самого в зеркале собственного "Я", так текст - ничто без комментария, и как Шакти, воплощенная в феноменальных сущностях (bhava), принимает бесчисленное

множество форм, следуя абсолютной свободе выбора Шивы, реализующего ее в божественной игре (krīda), так допустимо существование бесконечного числа комментариев на один и тот же текст, каждый из которых раскрывает все новые черты и черточки безграничного Шивы; но так же как плюрализм манифестаций восходит к одному источнику - Шиве, являющемуся по сути (bhāva) чистым Сознанием, так и многочисленные комментарии не должны отклоняться далее положенного предела и искажать суть первоначального текста.

8. Приводимые в тексте санскритские лексемы являются либо философскими терминами (в круглых скобках), либо соответствиями русским эквивалентам, взятыми непосредственно из текста гимна (в квадратных скобках).

В некоторых случаях дается оригинал шлоки; для удобства соотнесения с русским текстом лексемы перенумерованы, причем за исходный принят санскритский текст.

ВОЛШЕБНАЯ ДРАГОЦЕННОСТЬ ВОСХВАЛЕНИЯ

1. Хвала Владыке Высшему! - Велик в блаженстве, воссиян
Ты сладкозвучной Видящей, влекущей сердце, - зрима чуть!

Высший Владыка - parameśvara - универсальное "Я", объединяющее в себе статико-трансцендентный (śiva-prakāśa) и динамично-имманентный (śakti-vimarśa) аспекты Абсолюта; всепроникающее, всетворящее и всемогущее высшее Сознание, представленное нечленимым и непостижимым "запредельным Словом" (parāvāk). В последовательно-нисходящей (к миру Майи) эманации Слово, нерасчлененное чистое Сознание, отражаясь в самом себе, осознает Себя в Энергии-Мощи, характеризуемой как "Видящая" (paśyantī) - второй ("сверху") уровень "Слова" или "речи". Реализуясь далее как дифференцированное сознание индивидуумов, Мощь являет себя в "проме-

жуточной" (madhyamā) сфере - области "мыслительной деятельности" (третий уровень "речи") - и, наконец, в "расчлененной" (vaikharī) словесной речи обычного человеческого языка, опирающейся на сочетаемость антиномичных пар типа: "добрый - злой", "чистый - мутный" и т.п.

Обладающая сладким голосом Видящая (Мощь) с первого взгляда покоряет сердце Шивы, как и он ее. Их любовное единение, основанное на взаимосозерцании, которое по сути - самосозерцание или - что то же - самосознание Абсолюта, рождает Блаженство (ānanda), блеску которого нет равных.

2. Богатство, милость, ум, успех, блаженство - все в развитьи Ты,, Великий светом Знания! - Хвала Непобедимому!

Шива-Абсолют - пульсирующий океан света чистого Сознания, в отливе сжимающийся до точки, капли (bindu), которая есть недифференцированное Сознание Абсолюта, в приливе широко разливающийся волнами дифференцированного Сознания (nāda), представленного: изобильем (śrī), милостью (dayā), разумением (bodha), высшей радостью блаженства (ānanda), преуспеванием (sampad).

В свою очередь эти категории соотносятся с пятью ипостасями Мощи Шивы, а именно с: cit "Разумом" - всетворящей силой чистого сознания и самосознания Абсолюта; icchā "Волей" - абсолютной свободой Шивы творить из себя (как паук паутину) и разрушать миры (в макрокосмическом аспекте) и проявлять безграничную милость по отношению к индивидуальному "я" (на уровне микрокосма); jñāna "Знанием" - полным и единовременным всезнанием Шивы; ānanda "Блаженством", рожденным наслаждением ни на что не опирающегося Сознания, осознающего Самого Себя; kriyā "Деянием" - бесконечной активностью Шивы и его способностью манифестироваться в любой форме.

Непобедимый (aparājitaḥ) - всесущий и всемогущий Шива - Абсолютный Субъект - непостижим (и, следовательно, неодолим) "замутненным", "сотканным из Майи" индивидуализированным сознанием, опирающимся на объекты мира Майи (см. шл. 68); лишь Он, чья Воля не знает никаких преград, способен устранить все препятствия с пути, стремящегося к Спасению.

3. Амриты чистой океан молочный, чье движенье волн - Бинду
и Нада, - славься Ты, Свет бесконечный, Шанкара!

Благотворный (śankara) = Шива есть Свет незамутненного (невежеством), сверкающего молочной белизной океана Знания, приливы (nāda) и отливы (bindu) которого суть имманентный и трансцендентный аспекты Абсолюта (ср. шл. 2).

[Иное значение терминов bindu и nāda: соответственно "точка" и "полукружие" в отождествляемом с Шивой мистическом знаке AUM$^{\smile}$, элементы которого образуют многочисленные ряды разноплановых соответствий (см., например, шл. 7)].

Амрита - напиток бессмертия, извлекаемый Шивой из молочного океана (т.е. из Себя Самого), - составляет основу универсального "Я".

4. Ты - наша ненависть, хвала, заклятье, - Матери Супруг!
Сверхмилость совершенная, - во всем поддерживаешь нас!

Шива (Сознание) - идеальный супруг-любовник своей Мощи (Осознания); их нерушимое Единство всему тождественно и всесозидающе, любые дихотомии (сплетение которых образует мир Майи), в том числе и "ненависть" - "(любовное) восхваление", вторичны, производны от абсолютного "Я". Бхакт имеет дело с дифференцированным Сознанием, явленном восемью ипостасями (см. шл. 78) Шивы, противопоставляющимися по бинарному признаку (по схеме 4+4): "устрашающий - благостный", - отсюда, возможно, "ненависть - хвала".

Кшемараджа, однако, считает, что в данном контексте "ненависть" - свидетельство живой и страстной любви[11] бхакта, стремящегося к единению с Шивой: страсти, аффекты и т.п. рассматриваются как благо, если они способствуют достижению этой цели.

Главное, по-видимому, не столько в том, что в Шиве, "обладающем теми свойствами, что Он - вне свойств" (см. шл. 7), снимаются оба члена указанной дихотомии, сколько в амбивалентном характере ("любовь - ненависть") самого переживаемого бхактом мистического влечения к Шиве. Косвенным свидетельством в пользу этого является и эпитет Шивы - "Супруг Матери" (ambikāpatiḥ) - не только отражение древнейшего культа Матери-Шакти, но и намек на инцестуозную окрашенность влечения, обусловливающую целый комплекс психофизиологических проблем, известный под названием "Эдипов"[12]. (Впрочем, ambikā употребляется и просто как имя собственное супруги Шивы.)

5. Вне всех контактов, связей тот источник, полный амриты,
Чья форма - Майей разошлась, - хвала Шамбху Всесущему!

Пребывающий во благе, в мире (śambhu) Шива, суть которого - чистая амрита (см. шл. 3), подобно сжавшемуся пауку вбирает в себя все контакты органов чувств с объектами [saṃhṛtasparśa здесь может значить и "устранивший контакт (органов чувств с объектами)", и "вобравший контакт в себя", т.е. манифестирующий собой все].

Выражение [viyanmāyāsvarūpa] "(чья) форма рассеянная Майя" - может быть понято и как "(тот, чья) форма (представляет) собой иллюзорный эфир, Майю вселенной", и как "(тот, чья) форма (являет) себя при рассеянии Майи", - в последнем случае речь не столько о Шиве, сколько об опи-

сании мистического экстаза бхакта, с замутненного сознания которого снимается пелена Майи, и он, "зрящий Шиву", чувствует себя единым с Ним.

6. В различьях - неразличную, в деленьях - неделимую
Чтим Форму общую всему Того Владыки Высшего!

Высший Владыка = Шива, будучи единством абсолютного и дифференцированного Сознания (шл. 3), одновременно и существует вне всяких форм, и способен Своим Деяньем, не знающим границ в пространстве и во времени (шл. 2), принимать любую форму, являясь тем самым Формой всего: от атома до Вселенной.

7. Praṇavordhvārdhamātrāto 'py aṇave mahate punaḥ /
brahmāṇḍād api nairguṇyaguṇāya sthāṇave namaḥ//

Меньший, чем верхний полутон прозвучья: "Ом!",
но больший, чем
"Брахмы яйцо", - восславься, Столп, чьи свойства -
быть вне всяких свойств!

Шива - недвижимое в своем постоянстве и чистоте Абсолютное Сознание - является единственной всеподпирающей Осью (Столпом, Стволом, Колонной и т.д.), на которой покоятся макро- и микрокосмы. Обладающий всеми качествами - и вне качеств, бесформенный - и Форма всего (шл. 6), Он - и меньше, атомичнее самого малого: недоступного для уха, существующего лишь в потенции верхнего полуинтервала мистического восклицания Aum, и больше самого большого - "яйца Брахмы", т.е. Вселенной; он - все, и - вне всего, он - не "то" или "другое", или "и то, и другое", или "ни то, ни другое".

В макрокосме Шива = Столп (sthāṇu) трактуется как Мировое Дерево, раскинувшееся ветвями бхакти, цветущее

Мощью Абсолюта и приносящее Освобождение в качестве плода (ср. шл. 23).

На микрокосмическом уровне описывается "восхождение" (udyama - urdhvam) индивидуального "я" вдоль тантристской susumnā-nādī (движение и путь сублимированной Мощи в отдельном "я"), которое, преодолевая одиннадцать мистических "ступеней" (mātrā)[13] - стадий экстаза? - достигает, наконец, "полости Брахмы" (brahmarandhra), где через "равновесие" (samanā) входящей и исходящей энергий обретается тождество с Абсолютом.

В мистическом плане это эквивалентно полному сосредоточению на священном символе Aum , движение вдоль таинственных "интервалов" (mātrā) и "полуинтервалов" (ardha-mātrā) которого равноценно восхождению от уровня "расчлененной речи" до "Слова" (см. шл. 1).

8. Всесущ, заполнил небо Ты, Владыка Высший! - Мощь Твою, Гусыню, что беременна Брахмы яйцом, - восславим, Гусь!

Шива - сверкающий ослепительной белизной чистого Сознания божественный Гусь, проникающий всюду, заполняющий собой самое небесную твердь, - неразлучен с верной подругой - Гусыней, олицетворением Своей Мощи. Становление Вселенной (функция, приписываемая Брахме) и сама Вселенная ("яйцо Брахмы"[14]) - не более чем различные аспекты игры свободной Воли Абсолюта, манифестации Его Мощи, беременной бесконечным становлением, бытием и разрушением всего сущего.

В микрокосме Шива-Гусь - синоним чистого Знания, покоящегося на замутненных Майей водах ослепленного разума; блеск Знания тем величественнее, чем больше самосознание "я", стремящегося к воссоединению с абсолютным Субъектом. Для бхакта достаточно, сосредоточившись, непрерывно повторять:

haṃsa! haṃsa! ("гусь"), – желаемое тождество будет обретено в равновесии: (a) haṃ "я" и sa "Он" [в Хаттха-йоге haṃsa и употребляется как технический термин, означающий "контроль над дыханием", т.е. над вдохом (haṃ) и выдохом (sa)[15]]. haṃsa означает также мистическую энергию, восходящую вдоль suṣumnā nāḍī к brahmarandhra[16] (см. шл. 7) и пробуждающую спящую змею Kuṇḍalinī[17]. Она достигается совершенным равновесием "входящего" и "исходящего" дыханий.

Наконец, haṃsa означает эзотерическую процедуру очищения учителем дыхания ученика, основание которой, возможно, в выраженном еще в Упанишадах представлении о дыхании как единственно необходимой и постоянно творимой жертве Высшему Началу.

9. Хвала искусству славному Того с Трезубцем, кто творит
Картину мира пеструю без средств, без данных, в пустоте!

Шива является носителем Трезубца (śūlin), символизирующего триединость Его Мощи, манифестируемой Волей, Знанием, Деянием (см. шл. 2). Свободной прихотью Абсолютного Сознания, безграничного в Своем экспериментальном поиске, Он Сам, из Себя и в Себе неутомимо разворачивает (как спящий сны или мечтатель видения) разнообразие Вселенной [jagaccitram означает одновременно и "картину мира" и "пестроту, т.е. разнообразие мира"], не имея для этого ни материала или повода [upādānam, букв, "данные" – и "материал", и "причина"], ни необходимых инструментов [saṃbhāra], ни опоры [bhitti] и будучи Сам причиной, орудием, основанием творимого, равно как и творцом, и творением.

10. Из вод глубоких Майи взяв все Знанье Шивы чистое,
Гусь-Похититель, Сам дай нам то молоко, войди же в нас!

Шива - белоснежный гусь Истинного Сознания, величественно плывущий по безграничному Океану Майи, не оскверняясь замутненными водами, извлекает из их глубин всю без остатка божественную Мудрость - молоко бессмертия - и сохраняет ее в чистоте. Похититель (hara) человеческой скверны, Он проникает в ждущее сердце бхакта, окропляя его (по собственной Воле) молоком чистого Знания и освобождая индивидуальное "я" от покровов Майи - подсознательных отпечатков (vāsanā) прошлых рождений, - становится одним с ним.

11. Познанья с шестичленным хоть деленьем связан, - не делим!
Суть Откровенья Высшего - Ты, Сущий! - Жертвуем Тебе!

Трансцендентный, Шива составляет Суть (bhāva) Запредельной Высшей Истины (paramārtha), и, имманентный (см. шл. 1,3), Он, дифференцируясь в потоке существования, выступает в качестве внутренней основы всего Сущего (bhava).

Воплощенный в шести способах достоверного (эмпирического) познания (а именно: восприятии - pratyakṣa, выводе - anumāna, сравнении - upamāna, предположении - arthāpatti, откровении - śabdaṃ, постижении невоспринимаемого - anupalabdhi), Он одновременно составляет единое и нечленимое чистое недуалистическое Знание Самого Себя.

Существовать - значит непрерывно посвящать себя, жертвовать Сущему, и бхакт достигает божественной Сути, принося в жертву всецелому сосредоточению на Шиве все распыленное, отдельное, иллюзорное, т.е. феноменальное бытие.

12. О Сущий! Да узрим Твою мы Тайну сокровенную,
Внутри прекрасную! - Везде там Светом высшим снята Тьма!

Великая Тайна (mahāguha) Шивы есть высший Блеск чистого Сознания. Для людей (как одновременно - Суть однако, явлен Отблеском Своей Мощи, которая, будучи амбивалентной, одновременно: "пелена Майи" (māyāśakti) для ослепленных тьмой (tamas) невежества, ненасытных в алчности умов, и энергия освобождения (svātantryaśakti) для наделенных чистым Знанием. В мистическом плане "узреть Тайну Сущего" для бхакта значит: очистившись подлинным Знанием и сменив тип поведения с экстравертного (bahirbimarśa) на интравертный (antarvimarśa)[18], обратиться к сокровенным глубинам собственного "я", в плодотворной тьме которого, освещенной сиянием высшей Мудрости, обретается единство с Шивой.

13. Хвала им - зрящим и во сне Властителя! Увенчанный Серпом луны, дарит Он им Блаженство высочайшее!

Используя быстротечные иллюзорные видимости (такие, как сны, мечтания, видения, произведения искусства и т.п., а также особое йогическое состояние "сна наяву"), Шива, чело которого украшено серпиком [somakalā - "1/16 лунного диска"] молодого месяца - символом его бессмертной сущности (amṛta), ненадолго является бхакту, даря ему одним своим обликом несказанное Блаженство (ānanda) единства с Абсолютом.

14. bhagavan bhava bhāvatkam bhāvam bhāvayitum ruciḥ
punar bhavabhayocchedadakṣā kasmai na rocate //

14. Кто же, сущный Сущий, не влеком влеченьем, Сущность Сущего
Осуществивши, прекратить существований прежних страх?

[Шлока носит явно прагматический характер ориентирования на мантру: прямым и анаграммическим повторением ключе-

вого слова bhava "Сущий" способствовать (при чтении вслух бхактом) достижению тождества с Абсолютом].

Шива, будучи существованием всего, одновременно - Суть чистого Сознания (см. шл. 11). Единственный способ для погруженного в поток Бытия покончить со страхом все новых и новых перерождений - довериться интуитивному и глубокому влечению (ruci) своего сердца[19], темные глубины которого, озаренные светом Сознания, и являются обиталищем истинного "я", тождественного "Я"[20] (см. шл. 12), к слиянию с божественной Сутью.

15. Властитель мира! В жизни долг - да будь наш: милостью Твоей
Обрести ту стойкость, что дает лишь разум, вперенный в Тебя!

Бхакт не сомневается в том, что после смерти он воссоединится с желанным, возлюбленным Шивой, Властителем вселенной (jagannātha). Но как добиться этого в жизни, как продлить те мгновения мистического экстаза, когда достигается единство с Абсолютом, как обрести устойчивость [sthiti] в Нем? Единственный способ - полное сосредоточение всей психической жизни бхакта на Шиве [букв.: "(вонзением) острия манаса в тебя" - tvadekāgramanaskatvena], что возможно только благодаря бесконечной Милости Сущего, "просветляющей" (prasāda) индивидуальное сознание, очищающей его от тенет невежества (Майи).

16. Будь славим, Благосущий! Ты - Желаний Древо, чьи плоды
Не счесть, чья суть - из Вед, Агам - простерта тысячью ветвей!

Запредельное Слово или чистое Сознание Абсолюта есть Ствол (sthāṇu - см. шл. 7) волшебного дерева, плодоносяще-

го исполнением любых желаний [kalpavṛkṣa]. Существующее как высшее Благо [śambhu] Слово реализуется в своей Мощи на уровне Видящей (см. шл.1), которая при дальнейшей дифференциации воплощается в священных книгах – Ведах, Агамах, Шастрах и т.п. Эти последние – лишь многочисленные ответвления Древа Желаний (Шивы) – рождают одинаковые плоды Освобождения: подобно тому как разнообразные реки (школы индуизма) впадают в единый океан (Абсолют).

17. Речь, мысли, тел деянья влив в Тебя, Просущий, став
Тобой,
Вне оппозиций парных мы да будем ли когда-нибудь?

Славословя Шиву, сосредоточивая на нем всю психическую и телесную активность и полностью "впрягшись" [viniyojya] таким образом в Пребывающего – во Всем, Всему Присущего (prabhu), бхакт, когда его "я" объединяется с высшим Сознанием [tvanmayibhūya, букв. "став, сделанным из Тебя"], достигает цели. Но можно ли сделать это состояние мистического экстаза вечным (ср. шл. 15), не возвращаясь с его прекращением в мир Майи, сотканный из противопоставлений антиномичных (см. шл. 1) пар (dvandva)?

18. При сотвореньи – гибели миров для всяк – свое. Хвала
Тому с Трезубцем, Сила чья ни с чем не соотносится!

"Испуская" [sarga] и "втягивая" [saṃhara], т.е. разрушая миры и воплощаясь при этом в Мощи, которая – одно с Ним, [sāmarthyam: и "сила, мощь", и "тождество"], Шива, носитель Трезубца (шл. 9), забавляется драмой бесконечного экспериментирования Самого Себя с Собой.

Только Он – Шива, будучи Абсолютным Субъектом, опирающимся лишь на Себя Самого, обладает свободой Воли в этой драме – "космический режиссер"[21]. Он всему и вся

предписывает следование определенным (Им же) судьбам-ролям ⌈niyukti ⌋, оставаясь Сам вне любых предназначений.

19. Для мыслящих об имени: "Носящий косу", - Первого
Меж мыслимых, Безгунного - мыль об ином дала ль бы
плод?

Носящий косу ⌈dhūrjati ⌋ - прозвище аскета, эпитет Шивы = Великого Аскета, йога, достигшего совершенства (siddhi), осыпанного пеплом сожженной им вселенной: абсолютный в своем аскетизме, Он - вне каких бы то ни было характеристик и свойств, лишен даже всякой связи с рожденными Им же первоосновами всего сущего - тремя гунами-измерениями: "благостью" (sattva), "страстностью" (rajas), "тьмой" (tamas).

Главный средь достойных медитации, т.е. божеств (и единственный объект медитации богов), лишь Шива должен подвергаться сосредоточенному размышлению со стороны адептов; опора мысли бхакта на что-либо иное бесплодна, так как уводит от Спасения.

20. "Хвалим будь Шива!" - тем, кто, так на силу мантры
опершись,
От Бытия Благосущего вкусить стремится, - слава им!

Опираясь на силу беспрестанно повторяемого заклинания (mantra) «namo namah śivāya!» ("хвала, хвала Шиве!") и отождествляясь (о двух смыслах слова sāmarthya см. шл. 18) тем самым с самой мантрой, индивидуальное "я" бхакта поднимается ⌈udyata ⌋, чтобы, воссоединившись с абсолютным "Я" = Шивой, вкусить ⌈upabhoktum ⌋ от Его пребывающего во благости ⌈śāmbhavīṃ ⌋ высшего запредельного Бытия ⌈ bhūti значит и "бытие", и "процветание", и "(все)могущество"⌋.

21. Каков же путь, что не к Тебе, - иль речь,
которой не реком, -
Иль мысль, не мыслим коей Ты? - Что ж, что не Ты,
Просущий, есть?

Тело Шивы - (его Мощь) состоит из слов (vāṅmaya), Его суть - чистое Сознание; Он присущ всему (prabhu), поэтому любое речение или любая концентрация сознания бхакта на чем-либо есть часть Вездесущего Шивы, есть путь, ведущий к Нему.

22. "Он чтим, Он мыслим, в радости быть должен Он!" - О Сущий, так
К Тебе влеченье тысячью потоков разольется пусть!

Для того, чтобы зреть Сущего постоянно (а не только в экстазе), бхакт должен всю свою ментальную, эмоциональную и физическую активность подчинить Ему: поклоняться - Ему одному, сосредоточенно размышлять - лишь Его имея в виду, вкушать блаженство - только направленное на Него. Так, всецело подчиняя все свое разливающееся тысячью потоков (srotaḥsahasrena) существование Шиве, бхакт достигает того, что его влечение, составляющее квинтэссенцию Любви к абсолютному "Я" (rasa - и "сок", "эссенция", "суть" и "влечение", "страсть"), возрастает тысячекратно.

23. Namo nihsesādhipatrimālālayamayātmane /
nāthaya sthāṇave tubhyam nāgayajñopavītine //

23. Хвала Властителю-Стволу! Твой шнур священный - Змий;
Ты есть
Прибежище всех дум моих, подобных вереницам птиц!

Чаще всего Шива почитается как sthāṇu (см. шл. 7) - об этом свидетельствуют и наиболее распространенное скуль-

птурное изображение Шивы в виде lingam "фаллоса" (= мировая ось - макрокосмический аспект sthāṇu), и Змий - nāga или kuṇḍalinī (sthāṇu в микрокосме), свисающий в качестве жертвенного шнура с шеи Шивы-Повелителя, - обязательный элемент в шиваитской иконографии.

В макрокосмическом плане sthanu означает: ствол волшебного дерева желаний (см. шл. 16) - синоним трехчастного мирового дерева (см. шл. 32). Шива - чистое Сознание, нерушимое, вечное, абсолютное в своей устойчивости, является Столпом, мировой Осью, Опорой, на которой держатся порядок и гармония вселенной и сама вселенная.

Подобно тому как в сумерках стаи птиц спешат к месту ночлега - кроне старого дерева, мысли бхакта, до этого разрозненные, паривщие как одинокие птицы в беспредельной выси Сознания, должны, выстроившись в строгие вереницы, всецело устремляться к единственной обители - Шиве[22]. [Символы птицы и змеи всегда необходимо сопровождают древнейшее, шаманского происхождения, мифологическое представление о мировом дереве, соотносясь с различными частями последнего[23].

Как правило, они связаны с оппозицией "верх-низ", однако реконструируется и более древний образ амбивалентного огнедышащего пернатого змия, выступающего в качестве мировой опоры, связывающей верхний и нижний миры[24]].

От Ствола не может быть отделена цветущая лиана - Мощь Шивы (см. шл. 34) - его священный шнур, образованный свернутым в кольцо Змием.

В микрокосмическом аспекте: sthāṇu - внутренняя ось, опора индивидуального "я", основной путь (suṣumnā nāḍī - шл. 7) телесной энергии - воплощения Мощи Абсолюта, а сама эта энергия представлена свернувшимся в кольца, погру-

женным в дремоту змием, охраняющим вход в brahmarandhra (шл. 7):

Сравнить: kuṇḍalī kuṭilākāra sarpavat parikīrtitā/
sā śaktiścalitā yena sa mukto nātra saṃśayaḥ //

"Тот, кем приведена в движение эта Шакти-Кундалини, характеризуемая (как) (обладающая) скрученной, подобно змее, формой, - тот (есть) освобожденный, в том нет сомнения" - Hathayogapradipikā[25].

24. От тьмы незнанья - средство лишь: сосредоточась вспоминать
Тебя! Даруя вновь и вновь, о Сущий, просвети меня!

Единственное средство снять с глаз, зрящих лишь внешний мир явлений (экстравертность), темную [timira] пелену Майи, сотканную из парных противопоставлений, - это промыть их сосредоточенным вспоминанием [saṃsmṛti] Шивы. От этого чудесного, вновь и вновь обновляемого дара (так как бхакт, вспоминая, воспринимает бесконечно новые грани Абсолюта) зрение адепта обращается внутрь (интравертность - см. шл. 12) и его осознающее себя сознание, просветляясь [prasāda, букв. "просаждение, оседание (мути)", т.е. "просветление"], стремительно возносится к слиянию с Абсолютом.

25. Nama iśāya niḥśeṣapuruṣārthaprasādhakaḥ/
praṇantavyaḥ praṇāmo'pi yadiya iha dhīmatām //

25. Должны восславить мудрые Здесь славословие само:
"Владыке - слава!" - целей всех людских свершение оно!

Наделенные высшей мудростью знают, что Шива - Единый и Всесущий - есть и осуществление [prasādhaka] всех без остатка целей (artha), преследуемых людьми в этом мире, и Высшая цель (paramārtha). Не только цель (artha)

мудрых – восхвалять Шиву в бесчисленных хвалах, но и сами эти славословья должны быть восславлены: лишь при бесконечном повторении формул восхваления через запредельное единство звучания и значения реализуется Шива (см. шл. 84; ср. также шл. 20).

26. Тот, кто в обитель чудищ зла – ужасный бытий океан –
Войдя, извлек волшебный перл Любви к Стрелку, –
непобедим!

Для бхакта единственный путь к познанию двуединого Шивы – Существования (bhava) и Сути (bhāva) – путь глубокого и безграничного Влечения "я" к Абсолюту, путь Любви, подобной волшебному драгоценному камню, исполняющему любые желания при первой же мысли о желаемом (cintāmaṇi). И единственный способ добыть эту бесценную жемчужину – бесстрашно погрузиться на самое дно кошмарного океана существований (прибежище чудовищ Скверны: страстей, пороков, невежества и т.д., прочно удерживающей "я" в тенетах Майи и в плену бесчисленных перерождений), т.е. проникнуть в неизведанные глубины собственного сердца, обретя в них безграничную Любовь к Стрелку (śarva) = Шиве (см. шл. 78).

27. Обретшим Знанье, – что вне пар, нескрыто, стойко, –
можешь Ты,
Носящий косу, познан быть; – Кто же те, которым
ведом Ты?

Посредством истинного Знания, почерпнутого из Трактатов и Откровений, свободного от всякой двойственности – противопоставлений антиномичных пар, не закрытого покрывалом Майи – вуалью невежества, скрывающей внутреннюю суть явлений, и непоколебимого в своем вечном постоянстве, Шива

может быть познаваем [jñeya] лишь как prakāśa (см. шл.1), т.е. как "Свет Мудрости". Однако единственный путь к тому, чтобы потенциальная возможность познания стала высшей реальностью осознания (vimarśa - шл. 7), чтобы знать Абсолют в тождестве его трансцендентного и имманентного аспектов, - это путь интуиции и озарения, путь неодолимого Влечения (bhakti) к Шиве-Шакти, путь Сердца (в противоположность пути Разума), в глубинах которого рождается чувство единства "я" со всеобщим "Я".

28. Исходно вне желаний Сам, - плод высший всех желающих;
Вне гун, - их знаньем постижим; Единый, Вечный, -
славим будь!

Вечный [букв. "нерожденный" - aja, т.е. существующий изначально] и Единосущий [ekaḥ] Шива, порождающий из Себя бесчисленные смерти и рождения, есть единственный источник всех начал и концов. Неподвластный никаким характеристикам, "безгунный" (шл. 7), Он, однако, может быть познан (шл. 27) знающими гуны [gunajñānāṃ jñeya], т.е. мудрыми, и, по самой своей природе лишенный всяких желаний [niṣkāmaḥ], Он есть заветная цель и высшая награда для всех, обладающих желаниями [kāmanānāṃ paraṃ phalaṃ].

29. Кем из богов, Всесущий, тот, с Тобой рожденный океан
Молочный не был взболтан, чтоб извлечь Амриту, Ратну,
Шри?

Блеск Разума - сияющий белизной и чистотой океан молока (противопоставленный водному океану бесконечных бытий - см. шл. 26), существующий изначально [sahāja значит "сорожденный" (с Шивой), тем самым "вечный", так как Шива - aja, т.е. извечно данный, см. шл. 28], есть сама Суть Шивы =

Всесущего (vibhu). Признавая свою зависимость от Него, даже всесильные Брахма и Вишну испрашивали у Шивы разрешения на пахтание этого безграничного молочного океана, с тем чтобы в числе прочих хранимых в его глубинах бесчисленных сокровищ извлечь на поверхность: напиток бессмертия (amṛta), драгоценный дар [ratna] - волшебный талисман, исполняющий желания (=cintāmaṇi), и богиню процветания (Śri).

30. namo bhaktyā nṛṇām muktyai bhavate bhava te'vate /
smṛtyā nutyā ca dadate śambhave śaṃ bhave ' bhave //

30. Влеченьем, Сущий, Ты людей спасаешь, памятью - хранишь,
Хвалой - в несущем = сущем мир даруешь, Шамбху, -
славим будь!

Присущий всему существующему (bhava), Шива ради Спасения людей реализуется во Влечении индивидуального "я" к слиянию с абсолютным "Я" - единственном пути к Освобождению. Проявляясь в душе верующего как постоянное вспоминание (smṛti) Всесущего, Шива самим этим припоминанием хранит бхакта от скверны океана существований (см. шл. 26). Наконец, манифестируясь во всеподчиняющем непрерывном восхвалении (nuti) адептом пребывающего в умиротворенной благости Шивы, этот последний, успокаивая бушующие волны океана Бытий [bhava], дарует высочайшее благо [śaṃ] пребывания в блаженном океане Небытия [abhava].

[Шлока, построенная на игре омонимичных слогов (прием: yamaka) и ориентированная вокруг ... te ... bhava ... - "Тебе, Сущий", носит явно мантрический характер].

31. Деянье ль, знанье - разве есть, коим Ты
к вечности б не вел,

Властитель, Знающих, что: "Он - Всеведущ,
Всемогущ, Он - все"?

Наделенные той высшей Мудростью, что Шива есть эквивалент всякого знания [sarvajñaḥ] и любого творения [sarvakṛt], что Он тождествен всему существующему [sarvam asi] и, что, следовательно, индивидуальное "я" - лишь часть всеобщего "Я", уже тем самым приводятся Шивой к вечности, которая есть Он Сам.

32. Твоей лишь Воли плод когда таков, как весь троичный мир,
Властитель, кто же знает, сколь велик Деяний будет
путь?

Если результатом игры одной лишь свободной Воли Шивы, реализуемого триединой Мощью (см. шл. 9), является созидаемый им из себя троякий мир, то сколь же всесильно его Знание, не говоря уже о непостижимом в своей безграничности Деяньи?

[Троичный мир" (triloka): небо - земля - подземный мир, или: небо - эфир - земля, или: "Бытие" (ирреальный мир Майи, скованный двойственностью - bhava) и двойственный, и недвойственный промежуточный мир "Бытия - Небытия" (bhavābhava) - "Небытие" (запредельный мир Абсолюта - abhava)].

33. Я чту Того, обитель чью чтоб обрести, все вверх
и вверх
Спешат деяний лестницей сам Брахма и все прочие!

Брахма, Вишну и иные, менее значительные, боги индуизма, признавая свою полную зависимость от Высшего Владыки - Шивы, перебирают свои поступки как звенья священных четок, восходя при этом по лестнице разнообразных (медитация, восхваление, ритуал и т.д.) благочестивых действий [karmasopā-

namālā – и "четки, звенья (которых) – поступки", и "лестница деяний"] все выше и выше – к сверкающей величием и славой обители чистого Сознания; не будучи, однако, никогда в состоянии достигнуть и постичь Абсолют – высшее Деянье (kriyā), не опирающееся ни на какие действия (karma), абсолютный Субъект, растворяющий в Себе – безграничном океане (см. шл. 34) – все объекты (в том числе и богов, ср. шл. 34).

34. Храни нас, Сущий! Мощь Твоя = Лиана – вся в цветах таких,
Как пара – Солнце и Луна, Великий Индра и Брахма!

И боги: защитник и вседержитель Брахма, повелевающий всем Индра и другие, – и светила: всеозаряющее Солнце [sūryā] иль дарящий прохладу, рождающий подкрепляющую Сому Месяц [candramas], и миры, и люди, – все сущее – лишь бесчисленные цветы шивической Мощи = Лианы [śakti-latā], крепко обвившей неподвижный ствол Абсолюта (см. sthāṇu, шл. 23) и родящей единственный, нечленимый и необусловленный (nirvikalpaṃ) плод Освобождения, которое есть высшее Блаженство слияния с Шивой (достигаемое путем бхакти).

1 2 3 4 5 6 7 8
35. bhramo na labhyate yasya bhrāntāntaḥkaraṇair api /
9 10 11 12 13 14 15 16 17
dūragair api yasyānto durgamas taṃ stumo mṛdam//

1 17 5 6–7 2 3
35. Вращенье Милосердного – и верткой мыслью не постичь,
11 10 9 14 13 16 15
И для ушедших вдаль – далек Его предел; – хвала Ему!

Извилистое вращение в бесконечности [bhrama – "вращение, движение" и "завихрение, отклонение = ошибка"] высшего Сознания, неограниченного в пространстве – времени, необъятно могущественного, не может быть объято индивидуальной психикой [antaḥkaraṇa, букв. "внутреннее действие", т.е.

"интеллект", "совокупность мыслей", "самосознание"]. Как ни стремительно вращаются мысли знающих, им не угнаться за вращением Шивы, и они, подверженные действию Высшей Майи (mahāmāyā), обречены на блуждания во временной бесконечности. Точно так же, сколь бы далеко ни ушел йогин, идущий путем Действия, способный мгновенно переноситься в любую точку пространства, границы Безграничного остаются для него столь же далекими. Единственный способ познать Шиву – не опираться на что-либо, отличное от Него, стать самим Высшим Сознанием. Таков путь интуитивного Влечения "я" к слиянию с абсолютным "Я", которым Шива, безгранично милосердный, сострадающий [mṛda], направляет своих истинных приверженцев, непрерывно славословящих Его.

[Мантрического характера эта шлока ориентирована на противопоставления: antar "внутри" – anta "предел", dūraga-durgama (рождающее ассоциацию с именем "Дурга" – супруги Шивы, Мощи), и производные от двусмысленного корня bhram- – "вращаться" и "отклоняться = блуждать"].

36. Почтив, припомнив, в мысли взяв, взглянув, коснувшись, обретя,
Блаженств Обилье славим мы Желанного, с пучком волос!

Убравший свои волосы в пучок, подобный раковине kaparda, Шива = Аскет, ушедший за пределы мира разделенных субъектов и объектов, лишенный всяких свойств, является единственным, страстно желаемым Возлюбленным [dayita] бхакта. В своем восхождении к Абсолюту "я" мистика проходит шесть обязательных стадий: начав с почтительного славословия Шивы [stuti "почитание", "восхваление" и "имя Дурги" – супруги Шивы], бхакт постоянным вспоминанием [smṛti] Шивы до-

стигает того, что Тот присутствует в любом проявлении его психической жизни, в любом движении мыслей; результатом медитации, сосредоточенной на Шиве, является полная концентрация всей мыслительной активности бхакта на Нем одном, концентрация, ведущая к озарению и просветлению, к "видению" [darśana] Шивы; следующий этап - совершенное сосредоточение всего восприятия, всех ощущений и органов чувств бхакта на Шиве [sparśana - "осязание", "касание" выступает как синоним всего чувственного восприятия]; и, наконец, индивидуальное "я" бхакта, не ощущая себя более отличным от Изобилующего Бесконечным Блаженством [ānandavṛnda] универсального "Я", сливается с ним, достигая тем самым "обладания" [prāpti].

37. Владыка Высший! Думая: "Что мне в усмешке гордой? "
все ж
Не вне ль себя я в радости, поняв: "Я ей - един
с Тобой! " -

Подобно тому как Мощь Шивы манифестируется тенетами Майи для невежды и высшей свободой для наделенного Мудростью (см. шл. 12), усмешка гордости [smaya "смех (упоения, изумления)", и "гордыня (невежества)"], амбивалентная по сути, предстает как загадочная в своей надменности улыбка одного из ведийских божеств - идеала профана (отвергаемого Знающим), и одновременно как упоительный восторг бхакта, зрящего абсолютного Владыку (= Шиву).

38. И замышляя массу дел, глубоко, Сущий, радуюсь
Я - зыбкий в мыслях - в отдыхе блаженной мысли о Тебе!

Человеку вследствие неустойчивости его мыслей [cittasya capalāt], находящихся в непрерывном беспорядочном движении, свойственно обдумывать [cint-] одновременно мил-

лионы самых разных вещей, мысленно распыляться в бесконечных "нужно". Это, однако, не мешает ему испытывать глубочайший восторг удовлетворения и блаженства, когда он, опираясь лишь на мысль о Шиве, наслаждается отдыхом [vi + śram- и "успокаиваться (отдыхать)" и "успокаивать (прекращать)"], т.е. находиться в состоянии экстатической слитости с Шивой.

[Шлока, указывая на трудность в "прекращении завихрения мыслей" (cittavṛttinirodha) и сосредоточении на одном (dhyāna), намекает на большую доступность и эффективность пути бхакта по сравнению с путем йогина].

39. "Ты - тонок, мал", - но как тогда троичный мир лишь
часть Тебя?
"Велик", - тогда, Просущий, что ж Брахмой и прочими
не зрим?

Дуалистическому сознанию невежды, ослепленного Майей, опирающемуся на противопоставленность субъекта объекту, не понятно, каким образом Абсолют одновременно "меньше самого малого и больше самого большого" (см. шл. 7). Будучи чистым нерасчлененным Сознанием (bindu), Шива не только тоньше самого тонкого, воспринимаемого чувствами или мыслью, но Он сознательно сжимает (tirodhāna) свое бесконечное и трансцендентное "Я", "атомизирует" Себя (aṇutva), приступая тем самым к сотворению (sṛsti) из себя самого столь огромного плода, как троичный мир (см. шл. 32). В то же время, будучи безграничным дифференцированным сознанием (nāda, vimarśa), составляющим внутреннюю основу всего существующего (prabhu) (в том числе и богов), прекрасный внешне Шива не может быть с легкостью увиден [sudarśa - и "видимый с легкостью", и "прекрасный с виду"] Брахмой и прочими бо-

гами, так как они тоже опутаны тенетами Майи (хотя и "высшей" – шл. 35). Лишь бесконечным состраданием (anugraha) Шивы, ведущим вначале к растворению объектов в субъекте (pūrṇāhanta), а затем к полному слиянию индивидуального "я" с высшим "Я", адепт может освободиться от двойственности и достичь блаженства.

[Пара sūkṣmaḥ – sthūlaḥ, на которой строится шлока, значит: "мелкий" (тонкий) – "большой" (грубый) – ср., например, русское: грубый (крупный) и тонкий (мелкий) помол (зерна, кофе)].

40. "Из них – рекомым Ты быть должен!" – будь это не так,
Какой бы, боже, мудрый стал в сетях словесных мучиться?

Адепт, чьи "мысли хорошо установлены" [sudhiḥ], уверен, что славословия Шиве оправданы, так как Шива, будучи внутренним смыслом сказанного, "Словом слов" (см. шл. 1), является единственным из богов (?) "долженствующим быть определяемым словесно" (vācya) в священных книгах. (Тело Шивы состоит из слов – vānmaya).

Иначе создание бхактом хвалебных гимнов или рецитация отрывков из Шастр и Агам бесплодны, и разум мистика подобен тщетным усилиям рыбы, мучительно бьющейся в сети [vāg-jāla "множество слов", "словарь", букв. "сеть из слов"; eṣām (Gen., pl., m. от idaṃ) "(из) этих" – многозначно: если учитывать шл. 39, речь, вероятно, идет о различных богах; в соответствии же с комментарием Силбурн под eṣām здесь подразумеваются Шастры и Агамы[26]].

41. Каких деяний чередой иль мудростью какой Ты зрим?
Просущий, наставляя в том, Ты ясность сотвори во мне!

Как путь практика (yogin), "совершенного в деяниях", так и путь мудреца (jñānin), даже обладающего высшим

интуитивным Знанием [prajñā], равно не ведут к "видению" (см. шл. 36) Шивы. Лишь ни на что не опирающееся, безграничное Влечение бхакта, рожденное милосердием (anugraha) Шивы, просветляя (см. шл. 24) "я" адепта, ведет его прямо к цели.

42. Сам без опоры, - трех миров лишь Ты опора; вне любых
Влечений, - всех к Себе влечешь, Пучковолосый, -
славим будь!

Шива = Аскет (см. kapardin, шл. 36), не нуждающийся ни в чьей поддержке [nirupakārya] и не имеющий никаких желаний [nihspṛha], Сам себе ассистирует при сотворении троякого мира из Себя Самого [trailokyaikopakāriṇ].

Исполнитель любых желаний, Он страстно желаем всеми сущими [sarvasya spṛhanīya].

43. О Знанье поля! - Это им для высшей цели благостных
В Тебя, Просущий, сеется Любовь, чей безграничен плод!

Сияние Сознания, Шива, будучи безграничным Полем [в соответствии с традиционной псевдоэтимологией kṣetra "поле" разлагается на -tra "хранящий" и kṣi- "(от) разрушения" (в потоке бытия)[27]], выступает и как "знающий", и как "Знание", т.е. Само-Сознание [vimarśa] Абсолюта. Величайший долг [kārya] умудренных истинносущных [sat] - через познание этого являющегося всем (prabhu) Поля сеять в Него же семена бхакти - глубокого интуитивного Влечения, рождающего плод тождества "я" с бесконечным и единым Шивой.

44. Та Майя, Майин, коей скрыл себя Ты, сколь же велика,
Коль мир мутится, с толку сбит и при опоре на Тебя!

Шива = великий Кудесник (māyin), развлекая Себя, скрывает Свою Суть при помощи Своей амбивалентной (см.

шл. 12) Мощи, явленной в мире феноменальных бытий силой Иллюзии (māyā). Ее объятия столь цепки, что даже, казалось бы, полностью "овладевшему сокровищницей сосредоточения" всей психической активности на Шиве [tvaddhyānanidhilābhe 'pi] мудрому достаточно на миг утратить [ślath-] равновесие мыслей, - и его сознание, вновь попавшее в плен дуалистических идей и концепций, опять оказывается окутанным мраком невежества [mugdhaḥ].

45. Вначале, Сущий, всюду Здесь пусть будут: дело, действие
И все такое, Там - лишь Ты один - свободный деятель!

Здесь [atra], т.е. в иллюзорном мире причинно-следственных связей неискушенному индивидууму, приступающему к чему бы то ни было, свойственно усматривать в этом "деяние" [karma] и обусловливающее его "действие" [karaṇa], результат и причину, объект и субъект и т.д. и т.п. Сознание же бхакта, восходящее к слиянию с Абсолютом, осознает в конечном счете, что в действительности "Там" [tatra], т.е. за за пределами мира явлений, и деятель, и деемое, и действие, и то, что "делаем" мы, и то, что "делается" в нас, - все - лишь Шива, единственный подлинно свободный Деятель, абсолютный Субъект.

46. Трехмерным трепетом трех гун - двоичностью - троякий мир
Охвачен. - Не Твоя - так чья - Милость иль Мощь спасет его?

Манифестация Абсолюта - триединая Мощь, явленная Знанием, Действием, Волей (шл. 2; 9), в феноменальном мире Майи реализуется тремя соответствующими первичными свойствами-гунами, а именно: Sattva ("истинность - ясность - уравновешенность"), Rajas ("страстность - возбужденность"), Tamas

("инертность - тьма невежества"). Изначальная сверхчувственная вибрация[28] [parispanda] этих трех измерений тройственного мира ("Бытия" - "Небытия" - "не-Бытия и не-Небытия") рождает антиномичные пары (dvandva), составляющие в совокупности силу Иллюзии (māyāśakti), которой и охвачен [букв. "проглочен" - grasta] мир. Только Шива своим безграничным Милосердием (kṛpatha), не имеющим равных, может привести просветленное "я" бхакта к пониманию того, что mayasakti - лишь манифестация Его Самого в Мощи (svātantryaśakti), и тем самым вырвать [uddhartum "вырвать (с корнем)", "поднять", и "изрыгнуть"] его из цепких объятий Майи.

47. И зло, вершимое, Тебя постичь чтоб, Боже, - разве зло?
Добро - какое же добро, которым Ты не достижим?

48[29]. Владыка Мира! Пусть во мне и страсть пребудет - коль к Тебе!
И даже алчности хвала - той, коей обрету Тебя!

Бхакти предлагает совершенно новую этику по сравнению с традиционной ведантистской, пересматривая в этой связи понятия скверны [doṣa] и добродетели [guṇa]. Тождество с Абсолютом (Шивой) признается единственной достойной человека целью; все пути, ведущие к нему, рассматриваются поэтому как благо, все, что мешает слиянию с ним, - зло. В этом плане и чувственное влечение [rāga] и алчность [lobha], осуждаемые Ведантой и буддизмом, могут использоваться мистиком для достижения той же высокой цели: ведь одержимый этими страстями сосредоточен целиком лишь на объекте вожделения, все остальное "выключено" из его психики; в том случае, если этим страстно алкаемым объектом становится Шива, - это наиболее быстрое и доступное средство слияния с ним.

49. Деянье, Боже, коим Ты реализуем, - велико ж!
Им кто б - от Брахмы до червя - к спасенью
не был приведен?

50. Начало действий всех, предел любых деяний, пестрота
Того, что промеж, - все - лишь путь Сознанья,
Властный, Твоего!

51. К Тебе Влечения нектар по вкусу не сравнить ни с чем,
Властитель, - путь хоть в тысячу раз растянем
наслаждение!

Отождествление индивидуального "я" с Шивой, реализуемым своей триединой (Деянье - Знанье - Воля, см. шл. 9) Мощью, доступно любому сущему, использующему для этого один из соответствующих трех путей: йоги (kriyā), знания (jñāna) или влечения (ichhā). Путем йоги, в котором переживание тождества с Шивой [bhāvana "чувство", "стимул" и "эпитет Шивы", букв. "то, что осуществляет становление" (< bhū-)] достигается через совершенство поступков (karma), может идти любой из богов, людей или низших существ без различия пола, касты, интеллекта и т.п. (а не только "дважды рожденные", как в брахманизме).

Предпочтительнее, однако, путь мудрых, наделенных Знанием того, что причина, действие и результат; начало или конец всякого дела; как и разнообразие всякой промежуточной активности [antarvṛttayaś citrās...], - все это лишь отблески света (prakāśa) высшего Сознания = Парамашивы: не "я действую", но "Он мною действует".

Осознающему это не трудно прийти к пониманию того, что поскольку все сущее - лишь игра Воли (icchā) Шивы = Шакти, свободного в своем экспериментаторстве, свободно реализующегося в безграничном сострадании (anugraha), то единст-

венный способ понять Шиву - стать Им. К этому ведет путь безграничной Любви - неистового Влечения (bhakti) сердца к слиянию с сокровеннейшей Сутью [rasa] Абсолюта, божественный вкус [rasa]нектара [pīyūṣa] которого рождает блаженство, не сравнимое ни с каким наслаждением [asvada], доступным в трех мирах.

52. upasaṃhṛtakāmāya kāmāyatim ātanvate /
avataṃsitasomāya somāya svāmine namaḥ //

52. Украшен Сомою-луной Хозяин, слитый с Умою, -
Хвала Ему: Он, одолев желанья, возрождает их!

Повелитель всего сущего, Самость, опирающаяся лишь на себя самого (svāmin) = Шива, чело которого украшено месяцем, чья Суть излита напитком богов - Сомой [avataṃsitasomāya ... namaḥ - soma - и "растение, из которого выжимается сома - пьянящий напиток богов", и сам этот "напиток", и "луна (месяц)"; ava + taṃs= и "вытряхивать", "изливать", "быть выжатым", и "украшать"; taṃs= обычно в контексте "быть преисполненным (желаний - см. ниже)", "изливать" (желания, а также - semen verile), avataṃs "венец", "серьги", "диадема", "украшение"], находится в вечном любовном соединении с супругой Умой [somāya = sa + umā=ya]символизирующей его божественную Мощь. [umā или somarūpa - один из аспектов vimarśa (см. шл. 1), - лишенная всякой экстравертности, внутренняя "энергия Блаженства" Абсолюта, "зримого" (см. paśyantī, шл. 1) Своей Мощью и наслаждающегося Ею как отражением Самого Себя]. Шива раскрытием Своего третьего, пылающего пламенем гнева ока испепелил бога желания Каму [kāma "желание", "чувственное влечение" и "бог Любви"], дерзнувшего пробудить в Нем, скорбевшем у погребального костра по умершей любимой супруге Сати, неодолимое влечение к Уме (иной

ипостаси Парвати). [Поэтому Шива и есть upasaṃhṛtakāma - "одолевший Каму", "устранивший желания втягиванием их в Себя" - о saṃ+ hṛ = см. шл. 60]. Вместе с тем Он - чистое Сознание, продолжающее свой бесконечный поиск, свою божественную игру (krīda), будучи творцом всего сущего, поддерживает существование феноменального мира и человеческого рода, вновь и вновь рождая желания, "вытягивая в грядущее протяженность желания" - kāmāyatim ātanvate [āyati "продолжение", "будущее"; ā+tan "распространять, порождать"].

1 2 3 4 5 6 7
53. kiṃ aśaktaḥ karomīti sarvatrānadhyavasyataḥ /
8 9 10 11 12 13
sarvānugrāhikā śaktiḥ śaṅkaṃ śaraṇaṃ mama //

5-6 6 2 3 1
53. Всегда в сомненьях: "Немощный, содею ль, нет?" -
12
прибежищем
13 9 8 10 11 11
Мне Милость вседержащая - Мощь Миротворца - Шанкары!

По выходе из состояния мистического экстаза, в котором переживалось тождество с Шивой, бхакт вновь может запутаться в паутине Майи: не будучи в состоянии преодолеть дихотомию субъекта-объекта и опирающийся на неверные показания органов чувств и ложно понимаемого "я", он, ни на что не решающийся [sarvatrānadhyavasyataḥ], пребывающий в вечных сомнениях относительно возможности сделать что-либо, в частности достичь освобождения, должен в своей беспомощности [aśaktaḥ] искать опоры лишь в бесконечно милостивой, приносящей успокоение Мощи Шивы.

[Мантрического характера шлока, построенная на игре слогов śa-sa, ориентирована на слово śakti (Мощь)].

54. Всех назначений выше Суть Твоя, что гуны превзошла, -
В какой частичке Сущего сыскать подобного Тебе?

55. В недвойственности, вне подмен - в себе Самом,
Просущий, Ты!
по сей день опутаны безмерной Майею Твоей!

Ни в какой части [amśa] существующего не может быть отыскан субститут [pratinidhi] Шивы, так как этот расчлененный и обусловленный [nirdiṣṭa] мир Бытий, характеризуемый тремя гунами, есть порождение Его Самого, причудливая драма, разыгрываемая в собственном Сознании ради саморазвлечения абсолютным "Я", находящимся за пределами любых свойств и предопределений (см. шл. 18).

Свободный от всякой двойственности [nirdvandva], не могущий быть охваченным никакими поверхностными вещественными характеристиками, подменяющими истинную глубинную суть вещей [nirupādhi], присущий всему (prabhu), Шива, Абсолютный Субъект, наслаждается пребыванием в Себе Самом [ātmani sati]; тогда как бхакты, кратковременно (в экстазе) переживавшие тождество своего истинного "я" (в котором растворены все "объекты" - pūrṇāhanta , см. шл. 56) с абсолютным "Я", при возвращении к рутине повседневности вновь - в большей или меньшей степени - подпадают под действие неизмеримой [ameya] Майи Шивы.

56. $\overset{1}{a}\overset{2}{n}\overset{3}{i}\overset{4}{m}\overset{5}{ā}\overset{6}{d}\overset{7}{i}\overset{8}{g}\overset{9}{u}\overset{10}{ṇ}\overset{11}{ā}\overset{12}{v}\overset{13}{ā}\overset{14}{p}\overset{15}{t}\overset{16}{i}ḥ$ sadaiśvaryaṃ bhavakṣayaḥ /
$\overset{9}{a}\overset{10}{m}\overset{11}{ī}$ bhava bhavadbhaktikalpapādapa $\overset{12}{p}\overset{13}{a}\overset{14}{l}\overset{15}{l}\overset{16}{a}\overset{17}{v}\overset{18}{a}ḥ$ //

56. "Крах $\overset{8}{б}\overset{7}{ы}\overset{4}{т}\overset{3}{и}\overset{2}{й}$", обретенье $\overset{2}{с}\overset{1}{в}$ойств таких, как "$\overset{1}{м}$алость"
"$\overset{6}{в}\overset{5}{л}$асть в веках", -
Все $\overset{9}{п}\overset{15}{о}\overset{14}{ч}\overset{13}{к}\overset{11}{и}$ Древа $\overset{12}{ч}$удного - к Тебе Влеченья,
Сущий, суть!

Шива, будучи Sadāśiva [т.е. когда налицо почти полное поглощение субъектом, осознающим: "Я - то" - (a)haṃ-sa, (см. шл. 8) объекта (pūrṇāhanta); когда едва ощутимое пере-

живание объекта, подобно расплывчатому представлению художником контура только задуманной картины[30], манифестируется главным образом своей Волей (icchā-śakti) и предстает в таком случае сознанию бхакта как опора всего сущего (bhava), как Ствол (sthāṇu, см. шл. 7; 23) волшебного дерева желаний, рождающего блаженный плод освобождения.

С реализацией Мощи Шивы в аспекте icchā-śakti связана такая его функция, как способность к безграничному состраданию (anugraha) к запутавшемуся в тенетах Майи, рождающая в сердце мистика Влечение (bhakti) к слиянию с божеством. "Восхождение" "я" мистика, следующего универсальным путем бхакти к абсолютному "Я"; стремительный взлет сознания бхакта к уходящей в бесконечность вершине дерева = Шивы вдоль его ветвей (см. шл. 7) могут быть также уподоблены самому волшебному райскому дереву, плодоносящему Желаниями [kalpapādapa].

Почками [= побегами - pallava] дерева = bhakti, расцветающего различными аспектами божественной Мощи и плодоносящего тождеством с самим Абсолютом (Шивой), являются такие ступени "восхождения", как:

1) "прекращение бываний" [bhavakṣayaḥ] - остановка колеса сансары, вызванная очищением просветленного в бхакти "я" мистика от подсознательных отпечатков (vāsanā) прошлых рождений, т.е. "снятием покрывала Майи";

2) приобретение таких сверхъестественных качеств, как: а) "малость" (aṇiman) - способность (yogin'a) бесконечно уменьшаться в размерах, становясь "меньше самого малого" - атома (aṇu), или способность (jñānin'a) проникать во внутреннюю суть всех вещей; б) "великость" (mahiman) - способность (yogin'a) безгранично распространяться в пространстве - времени или способность (jñānin'a) через растворение объектов

(idaṃ) в субъекте (aham) и включение внутрь своего "я" всего сущего (pūrṇāhanta) приобщаться к трансцендентному аспекту Абсолюта; в) "грузность" (gariman) - способность (yogin'a) к беспредельному утяжелению своего тела или способность (jñānin'a) путем полной сбалансированности всей психической жизни достигать уравновешенности мыслей, намерений, поступков, ведущих к абсолютной устойчивости (sthāṇu);

3) вечная доминация[31] (sadaiśvaryaṃ) - реализация полного тождества с Абсолютом через восьмиэтапное очищение "я" бхакта от скверны (прохождение через стадии: sakala - pralayākala - vijñānākala - mantra - mantreśvara - mantramaheśvara - śāktya - śāmbhava[32]).

57. "Нет стороны, где б ни был Ты; все время
создано Тобой", -
То так, Властитель, но, скажи: когда ж постигнут
будешь Ты?

Всесущий повелитель (nātha) = Шива, манифестирующийся в своей Мощи, явлен скованному Майей сознанию невежды как полностью детерминированный (vikalpa) феноменальный мир пространства - времени. Поднимающимся над ограниченностью профанического мировосприятия сознанием бхакта может быть с легкостью постигнуто не только то, что Шива - везде: в любой стране света ⌈diś⌋, плоскости ⌈diś ⌋, линии ⌈diś ⌋ или точке ⌈diś ⌋ пространства (как и в каждом кванте времени), но и то, что все пространство в совокупности ⌈ diś⌋ - лишь Его kriyā-śakti (шл. 2), как время ⌈kāla ⌋ - его плоть ⌈mūrti ⌋. Проблема в том, когда будет постигнут Paramaśiva - Абсолют, Единый в трансцендентном (Śiva) и имманентном (śakti) аспектах. (А это возможно только при полном слиянии "я" бхакта с универсальным "Я", находящимся за пределами пары "пространство - время").

1 2 3 4 5 6
58. namaḥ prasannasadvṛttamanasaikanivāsine /
7 8 9 10 11 12 13
bhūribhūtisitāṅgāya mahāhaṃsāya śambhave //

7 8 9–10 13 11 12
58. Исполнен блага, белотел Шамбху - великий Гусь! Ему,
4 4 6 5 2 3
Что в сердце = Манасе живет лишь чистых, праведных,
1
хвала!

Пребывающий в блаженном спокойствии (śambhu), изобилующий благодатью [о трояком значении bhūti - "Бытия Шивы" - см. шл. 20], Шива = Гусь (ср. шл. 8), чье тело ослепительной белизны сияет истинным совершенством формы [prasanna sadvṛtta], является единственным обитателем священного озера Манас [manas "рассудок", "сердце" и "священное озеро на горе Кайлаша в Гималаях, в котором в начале периода дождей спариваются дикие гуси, место паломничества"] и находится лишь в сердцах [manas] духовно чистых [prasanna] праведников [sadvṛtta].

59. Властитель - Светоч Знанья, стань к Тебе Влеченья
светочем
Моим, что снимет путы Тьмы, топливо бытий выжжет все!

Мудрый (jñānin), путь которому освещает яркое пламя jñāna-śakti Шивы, ставший светочем Знания Его [tvadbodhadīpikā], способен осознать причину своей несвободы (пребывания во тьме невежества, порождаемого силой Майи, и бесконечного вращения в колесе сансары), но не покончить с ней. Окончательно устранить темные путы Майи [tamas tāntiḥ], сжечь без остатка "горючее существований" - подсознательные отпечатки [vāsanā] прошлых пребываний в феноменальном мире - может только идущий путем бхакти: темные глубины его сердца - местопребывание Шивы (интравертность) - освещены ярким светильником Влечения к божеству [tvadbhaktidīpikā],

и сам он становится светочем, сгорающим в пламени неистовой Любви к Шиве – свéту чистого Сознания.

1 2 3 4 5 6 7
60. visṛṣṭānekasadbījagarbhaṃ trailokyanāṭakaṃ /
8 9 10 11 12 13 14 15
prastāvya hara saṃhartuṃ tvattaḥ ko 'nyaḥ kaviḥ kṣamaḥ //

5 7 6 6 1 4 2
60. В то лоно – драму трéх миров – излито семя многого,
3 9 12 8 10 12 13 14
Что суще. Хара, кто б, введя, прервал, какой иной поэт?

Эта многоплановая шлока, описывающая совершаемый на разных уровнях акт божественного творения, построена на полисемантизме лексем: 1. ⌊vi + sṛj = "творить", "испускать" (semen verile)⌋, 4. ⌊bīja "семя" (semen verile) "зародыш", "идея (пьесы)"/, 5. ⌊garbha "лоно (влагалище)", "композиция (пьесы)"⌋, 8, 10 ⌊pra + stu = – saṃ + hṛ "начинать (творение) – кончать (разрушать)", "испускать – втягивать (миры)"; "вводить – выводить (прерывать)" – в акте coitus'a ; "начинать (prastava "пролог") – "прекращать (saṃhāra "заключение") драму"⌋.

Шива, избавляющий людей от скверны и доставляющий их к тождеству с Собой (hara "уносящий"), Совершенный Творец, Великий Режиссер, и является становлением – прекращением вселенной в "драме трех миров", разыгрываемой Им же (творение в макрокосмическом аспекте); и присутствует в акте coitus'a (творение в микрокосме); и, манифестируясь в иллюзорных сущностях (снах, галлюцинациях, произведениях искусства и т.п., ср. шл. 96), составляет замысел и осуществление любого произведения искусства, любой пьесы (творение в промежуточном мире воображаемых объектов).

61. Из тех, кто есть – не есть, творишь несущее иль сущее,
В безволье – вольный, властный в том, чтоб все менять,
восславься Ты!

Шива, Всевышний Владыка (iśvara), наделенный не поддающейся никаким измерениям Властью ⌈aiśarya⌋, обладающий абсолютной свободой выбора ⌈svātantrya⌋, может по собственной Воле подвергаться каким угодно изменениям, растрачивая Свою Мощь, вплоть до полной (мнимой) потери Ее, сведения к нулю[33] ⌈vyaya "изменение", "трата", "потеря", 'разрушение"⌋, и в таком случае представая сознанию невежды как "несвободный", "безвольный" ⌈asvatantra⌋, но в то же мгновение (так как время само производно от Него, см. шл. 56) стремительно увеличивая Ее до бесконечности.

Будучи абсолютным Творцом - единственным, кто "делает" ⌈kartum⌋, но не с кем "делается", - Он, манифестируясь в Своей амбивалентной Мощи, явленной как māyāśakti невеждам и svātantrya-śakti - мудрым, превращает "подлинное Бытие" ⌈sat⌋ Там ⌈tatra⌋, т.е. в Запредельности, в "Небытие" ⌈asat⌋ Здесь ⌈atra⌋, т.е. в мире бытий и бесконечных перерождений. Обращая взор бхакта с ирреального ⌈asat⌋, опутанного Майей внешнего мира (экстравертность) внутрь его собственного "я" - подлинно реального ⌈sat⌋ мира Сердца[34] (интравертность) и одновременно создавая у невежды, опирающегося на ложные показания своих чувств, представление о том, что все им не воспринимаемое есть "несуществующее" ⌈asat⌋, тогда как привычный ему мир здравого смысла "подлинен" ⌈sat⌋, Шива приводит бхакта к запредельному "истинному Бытию" ⌈sattva⌋, тогда как профаническое "я" ввергается им в бессмысленное "Небытие" ⌈asattva⌋ феноменального мира.

62. И трех миров блаженство всё, сколь ни огромно, -
капля лишь
В Блаженном Океане том, - в том Боге, коего я чту!

Если собрать в одно целое все бесчисленные радости и удовольствия, существующие в трех мирах, – то это кажущееся непросветленному сознанию огромным океаном обилие блаженств – лишь капля [bindu] в океане подлинного блаженства [ānandasāgaram], которое испытывает "я" бхакта, слившееся с Шивой, манифестировавшимся даже в nāda (дифференцированное сознание), не говоря уже о невыразимом, безмерном счастье соития с чистым Сознание = bindu (см. шл.3)[35].

63. Сколь счастлив Брахма и все те, кто, позабыв иную речь,
Лишь вне себя от радости твердят: "Хвала, хвала Шиве"!

Сам Брахма, Вишну и прочие боги, отказавшись [vimukta] от всех других речений, отбросив все заботы, лишь в блаженном упоении экстаза [āhlādavihvalāḥ] непрерывно славословят Великого Шиву, пытаясь обрести в самом этом восхвалении тождество с Ним.

64. Сам вне желаний, создаешь желанья бесконечные,
И, безначальный, Ты миры вкушаешь, Сущий, –
славим будь!

Преодолевший желания (см. шл. 28 и 51) Шива является единственным "учредителем" [vidhāyin] желаний в индивидуальном сознании, "вкушающем" [bhoktṛ] скверну и благо феноменального бытия. "Безначальный" [anāditva], т.е. вечный, будучи присущим всему, Он и пребывает в отдельном "я", и переживает начало и конец данного бытия, многих бытий, бесчисленных миров.

[Кшемараджа] дает еще истолкование anāditva как "не принимающий пищу" ([ā + dā] = "получать", "брать"), противопоставляя его bhoktṛ ([bhuj] = "вкушать", "переживать", "экспериментировать", "наслаждаться")[36].

65. Владыку славим мы – исток первоначальный трех миров!
От совершенством полного Тебя кто милости не ждет?

К Шиве – и только к Нему – Первопричине [mūlaprakṛti "первичный принцип" (в философии Sāṃkhya)] самой причины становления троичного мира, к Нему, изобилующему Милостью, переполненному желанием оказать поддержку [dharmaṇ] всему сущему и являющемуся опорой [dharmaṇ] всех и вся, обращены чаяния и людей, и богов, жаждущих его помощи [upakāra].

66. Коль разум наш в беде большой потоком мутным осквернен, –
Лишь Шиву вспомним, – муть с ума спадает! Славим Шиву мы!

Сознание индивидуума, опутанного тенетами Майи, погрязшего во мраке "незнания истинной сути вещей", подобно мутному от грязи потоку, несущемуся неведомо куда [mohaughanalinikṛtāḥ ... matayaḥ]. Только постоянным вспоминанием (smṛti) Шивы, проясняется очищенный от мути (см. шл. 24) разум, и постоянным "восхвалением" (stuti) Его обретается единство с Ним.

67. Просущий! Нерушимая "просуща" Здесь лишь Мощь Твоя,
Что Волею Твоей творит восход и гибель трех миров!

Шива пребывает во всем [prabhu], манифестируясь в Своей всепроникающей [prabhu] Шакти; и, осуществляя через Нее Свою Волю, реализуется Здесь [iha] – в мире явлений – бесконечным свертыванием и развертыванием [layodaya] триединой вселенной, становлением и прекращением бытия.

68. Ты есть тот Бог, которого помянешь лишь, –
и может стать
Зло высшим благом. Вне ж Тебя – и в благе нету
благости!

Все то, что "указывает" [uddiśya] на Шиву, как-то соотносится с Ним, позволяя "я" бхакта достичь единства с абсолютным "Я"; даже то, что традиционно считается "злом" [kukarman], есть "благо", "добродетель" [sukṛta]. В то же время освященные традицией такие благочестивые поступки, как, например, жертвоприношения и почитание Брахмы, Вишну и других богов, на самом деле не содержат в себе ничего добродетельного, ибо отвлекают бхакта от Высшей Цели - слияния с Шивой, который Сам - вне антитезы "добро - зло" (ср. шл. 47-48).

69. "Сжат в горсти, зрим, - куда уйдешь от нас, Носящий косу? - так
Влеченья = бхакти сок вкусив, спешат счастливые к Тебе!

Для богатых [dhanya], обладающих самым большим богатством - тождеством с Шивой, для вкусивших [rasa] живительного сока [rasa] бхакти, воспламеняющего Влечением к самой Сути [rasa] Влечения = Шиве, т.е. для мистиков, "я" которых возносятся к слиянию с божеством, Шива абсолютно нагляден, "зрим" [dṛṣṭa], как зримо то, что лежит на ладони [muṣṭyā gṛhīto]. Он не может более укрыться ни за какими иллюзорными антиномиями субъекта - объекту, так как уже не существует отдельности "я", слившегося с "Я".

70. Хвалим будь Ты, превысивший Рич, Яджур, Саман высший блеск!
О, сколь прекрасен и глубок Завет Твой, - тот, что в Сути Вед!

Веды (Ригведа - "Веда гимнов", Яджурведа - "Веда жертвенных формул" и Самаведа - "Веда ритуальных песнопений"), предстающие опутанному Майей сознанию невежды как бессмысленный конгломерат разрозненных речений (vaikhaṛī

vāc) и сознанию мудрого (jñānin) как сокровенное истинное Знание (madhyamā vāc), только просветленным "я" бхакта воспринимаются как "Завет" (ājñā) Шивы, как реализация его Моши (paśyantī, см. шл. 1), воплощенной в Сути Вед [vedātmikā], в то время как Сам Запредельный Владыка - paramaśiva, сияющий блеском Высшего Сознания (parāvāk), находится "вне Вед".

71. Владыка Высший! Ты - всему начало, путь, конец еси!
Собранью Норм откуда б быть, когда б не Ты их в ход пустил?

Шива, безначальный и необусловленный, является побудительным стимулом и средством осуществления [vidhi], а также началом [ādi] и концом [antaḥ] всего сущего. Сама совокупность законов, установлений, норм и т.п. [dharmagrāmaḥ] существует лишь постольку, поскольку Он, манифестировав Ее из Себя, привел в движение [pravṛttaḥ].

1 2 3 4 5 6 7
72. namas te bhavasaṃbhrāntabhrāntim udbhāvya bhindate /
8 9 10 11 12 13 14
jñānānandaṃ ca nirdvandvaṃ deva vṛtvā vivṛṇvate //

5 6 3 4 1
72. В блужданья ввергший в бытии заблудших, - славься
7
Спасший их!
9 8 11 12
Блаженство Знанья, что "вие пар", Ты, Боже,
14 13
открываешь, скрыв!

Шива, Великий Мистификатор (-māyin), Своею амбивалентною Мощью и порождает заблуждения тех, кто, путаясь в сетях антиномичных пар и пребывая в невежестве, блуждает во мраке бесчисленных существований; и, разрушая для следующих путем бхакти эти заблуждения, открывает им Своей Милостью недвойственное (интуитивное) Знание Себя Самого, погружая их в неизъяснимое Блаженство (ср. шл. 35).

[Шлока, первое полустишие которой построено постоянно повторяющимися: bh — bha, а второе основано на игре va — v, ориентирована, вероятно, на слово bhava "Сущий"].

73. Где те желанья, коими достигнут был бы Майи край?
Храни нас Шива, Майю ту в единый миг скрывающий!

Поскольку māyā-śakti - лишь одна сторона амбивалентной Мощи Шивы (см. шл. 12), теоретически возможно желанием, сила которого превосходит силу Иллюзии, разогнать колесницу индивидуального сознания [manoratha букв. "колесница разума" - "(скрытое) желание", "мечта", "иллюзия"] настолько, чтобы она вынесла его за пределы Майи, к сияющим вершинам Шивы, обернувшегося svātantrya-śakti (ср. шл. 37).

Однако мечты, желания, иллюзорные видения отдельного "я" - ничто по сравнению с безграничной Мощью Шивы, явленной в Майе. Лишь Сам Шива Своею Милостью (трансформацией Воли) может охранить бхакта от пут Майи: в одно мгновение сорвав и скрыв покрывало Иллюзии, Он возносит мистика к блаженному единству с Абсолютом (т.е. с Самим Собой).

74. Избравшим Знанья высший блеск, или Бесстрастья
тяжкий путь,
Иль Безжеланности предел - всем им, Просущий,
Ты просущ!

Всемогущий [prabhu] Шива достижим теми и пребывает [prabhu] в тех, кто либо держится трудного пути "отрешенности от страстей" [vairāgya], характерного для йогина; либо стремится к высшей радости подлинного Знания, открывающего запредельную Мудрость Абсолюта, Единого в трансцендентном и имманентном аспектах; либо, не будучи одержимым жаждой мирских удовольствий, сосредоточен целиком

лишь на одном желании, являющимся Высшей Целью [naiḥspṛhyasya parām koṭim], –желании обладать Шивой, быть неразрывно слитым с Ним (путь бхакти).

75. Ты, Брахмы Брахмой будучи, над кем не властен из владык,
Вселенной блага – Благо Ты; велик сколь – ведомо кому?

Нет ни одного сколько-нибудь властного [iśa]божества, которое не было бы подвластно Высочайшему Властителю [īśitṛ] – Шиве: ведь и сам Брахма, почитаемый как бог – Творец всего сущего, не более чем творение Шивы, от которого он всецело зависит и милости которого он постоянно ищет (см. шл. 33). Все благие дела и поступки, вершащиеся в трех мирах, как и само понятие "добродетели" – ничто в сравнении с Высшей Добродетелью – Шивой – "Благом блага" [kalyāṇa-kalyāṇam], Мощь которого безгранична.

76. Что мне в "иных": родне, друзьях иль господах?
На месте всех –
Мой Властелин: Он вынесет меня из "моря бытия"!

Рассуждениями типа: "любимая женщина – зловонный мешок из жира и костей", "милые сердцу друзья – порождение помраченного сознания", "не существует никаких господ, кроме Высшего Властелина [iśa] = Шивы" и т.п., – бхакт убеждает себя в том, что все объекты мира явлений, их свойства и связи – лишь проекция его опутанного тенетами Майи, погруженного в сон сознания, что в действительности не существует ничего "иного" [anya], отличного от него самого.

Отказавшись от иллюзорного внешнего мира и устремив взор "в себя", мистик "впитывает" все окружающее внутрь своего "я" (pūrṇāhanta) и, утвердившись в одном: "нет ничего, кроме моего "я" и возлюбленного Повелителя – Шивы, вы-

носящего меня из волн потока существований [bhavārṇava], испытывая Влечение к Абсолюту, сливается с Ним.

77. Хвала амриты капелькам, добытым Шайва-йогою,
Способным смыть с сознанья "муть", "иллюзью"
и иную "грязь"!

Обыденное сознание загрязнено тремя видами скверны - "грязи" (mala), а именно: 1) "скверной Отдельности" (āṇava-mala), когда изолированное "я", замутненное мраком невежества (moha), не осознает своего единства с высшим Сознанием (= Шивой); 2) "скверной Иллюзорности" (māyī-yamala), когда ирреальный, расчлененный, покоящийся на антиномичных парах мир явлений, воспринимается как единственно истинный и существующий; 3) "скверной (ложной) Активности" (karmamala), когда, не принимающее идеи Освобождения, заинтересованное в плодах деяний сознание стремится лишь к совершению поступков, приносящих немедленную и очевидную пользу.

Только будучи "впряженным" (yuj-) в Шиву, "я" йогина, восходящее ступенями suṣumnā-nāḍī (см. шл. 7), очищается от скверны сочащимися из brahma-randhra (шл. 7) капельками божественного нектара [divyapīyūṣaviprusaḥ] - "Сути" Шивы и в конечном счете сливается с Ним - безграничным океаном Амриты.

78. Просущий, Блеск чей движет мысль, - Гайатри
воспевается!
Кто, как не Он, подвиг бы нас на Мысли верный
путь ступить?

Только воспеваемый gāyatrī блеск величия Шивы, Его духовный жар, оттачивающий мысль [dhiyām tejaḥ pracodakam],

может, осветив "я" бхакта и зажегши в его сердце огонь Любви к божеству, стимулировать [codaya-] вступление мистика на истинный путь [satpathe] Познания Всесущего Шивы [tejas] - божественное оружие Шивы (букв. "стрекало", ср. лат. stimulus, соотносящееся с cud- "подстрекать"), - "духовный жар", "блеск"; "острота"; "пламя"; "величие", "мощь"].

Gāyatrī или Sāvitrī - название ежедневной обращенной к Солнцу молитвы брахмана, являющей собой отрывок из ведийского гимна (RV,III,62.10) Савитару (солнцу) и также именуемого gāyatrī. Каждая из трех строк этой молитвы, записанных восьмисложным (v-v-v-v-) размером (тоже gāyatrī) трактуется в Упанишадах как проявление одного из аспектов Брахмана (соответственно: космического - относящегося к священному Знанию - связанного с феноменальным бытием), тогда как четвертая - "несуществующая явно" - строка, доступная лишь посвященным, отражает запредельную Сущность Брахмана.

Согласно традиционной псевдоэтимологии Шанкары, gāyatrī следует анализировать как gayāh "жизненные дыхания" + tatre "защищает"[37].

В кашмирском бхакти, рассматривающем ведийские гимны как манифестацию Мощи Абсолюта, явленной в аспекте paśyantī, получила распространение иная (ложная) этимология gāyatrī: "охраняющего (tra-) в то время как его поют (gāya)"[38].

79. Восьмиобличный! Что ж, хотя б в один свой лик
навеки нас
Не примешь или в радости не предоставишь
всех их нам?

Известны восемь ипостасей (mūrti) Шивы, символизирующих его аспекты Разрушителя (ghora) [1. Rudra "Ревущий" (пламенем жертвенного костра - agni); 2. Ugra "Неистовый" (в разрушении); 3. Śarva "Стрелок" (без промаха поражающий Скверну); 4. Bhīma "Устрашающий" (виновных)] и Благодетеля (śaṅkara) [5. Bhava "Бытие" (всего и вся); 6. Paśupati "Хранитель" (сынов земных); 7. Mahādeva "Повелитель" (богов); 8. Iśa "Властный" (над мирами)][39].

"Я" бхакта в мистическом порыве "пробегает" все mūrti, не задерживаясь ни в одной, а затем в глубочайшей радости [tuṣṭaḥ] экстаза "вкушает" сразу все, чтобы, растворившись в Абсолюте (paramaśiva), отринуть их.

80. Объектов вещность связана, как правило, с полезностью,
Твое ж, о Властный, Имя лишь Спасенья **счастье** дарит!

"Предметность" [vastutattvam] денотатов [padārtha, букв. "смысл слова", "денотат", "референт", "объект"], стоящих за означающими (словами обычного языка), и сама их конвенциональная соотнесенность со словами, покоящаяся на антиномии "звучание - значение", служат причиной только целенаправленных действий, долженствующих приносить ощутимую пользу [arthakriyākaram] (см. шл. 77), тогда как одно лишь произнесение имени [nāma] Владыки (Запредельного Слова, объемлющего в единстве звучания и значения все сущее, свободного от причинно-следственной связи и от дихотомий: "польза - вред", "удовольствие - неудовольствие") дарует Совершенство, ведущее к Освобождению от уз Майи [mokṣaparyantasiddhida].

81. Властитель! Мира пестроту извечно вновь и вновь сменять -
Твоею этой Мощью кто б, разумный, не был восхищен?

Будучи замыслом, осуществлением и результатом (см. шл. 61), не имея ни материала, ни инструментов, ни опоры -

и Сам являясь всем этим (см. шл. 9), Повелитель всего сущего (nātha) - Шива, манифестируясь в Мощи постоянством картины Бытия вселенной, подвергает ее многокрасочное разнообразие бесчисленным модификациям ⌈jagaccitrasyānyānyāṃ sthitim ūhituṃ ⌋, осуществляя тем самым бесконечное Становление мира.

Только бхакт, наделенный (Самим Шивой) сокровенным Знанием того, что существование и изменение сущего - лишь игра свободной Воли и чистого Сознания Абсолюта, способен испытать все уносящий упоительный восторг восхищения безграничной Мощью Шивы.

82. О Смаре = Памяти Враге мы помним. Памятью лишь той Несчастье - в счастье, зло - в добро геройски можно обратить!

Шива - враг бога чувственного желания (см. шл. 52) - Камы, иное имя которого Smara "Память" (поскольку храня в подсознательной памяти людей отпечатки - vāsanā- предыдущих рождений, он пробуждает влечение - vāsanā - к совершению поступков, привязывающих их к миру Майи).

Бхакт должен, очистив свое сознание от влечений и воспоминаний ⌈smara⌋, сосредоточиться памятью ⌈smṛ-⌋ лишь на постоянном "вспоминании" ⌈smṛti ⌋ всемогущего Врага Смары ⌈smaradviṣaṃ ⌋ - Шивы. Ибо только оно (вкупе с "восхвалением" см. шл. 30), обращающее "трудное" ⌈duṣkara ⌋ в "легкое" ⌈sukara ⌋, "несчастье (зло)" ⌈duḥkham ⌋ в "счастье (добро)" ⌈sukha⌋ (ср. шл. 61) и использующее самое дихотомию: "скверна - благо" в качестве трамплина для прыжка в Запредельность, является единственным непобедимым "героем" ⌈ekavīrā ⌋, устраняющим все препятствия на пути к Освобождению.

83. Восславьтесь песни, где поют Владыку Высшего! - Его
Лишь имя в трепетный восторг приводит тех, чей дух
велик!

Идущие путем бхакти, великие духом ⌈mahātmānaḥ ⌋, воспевающие ⌈gai- ⌋ в хвалебных песнопениях ⌈gītayaḥ ⌋ Шиву, испытывают блаженный, ощущаемый в поднятии волосков на теле ⌈букв. "осыпаются побегами поднятия волосков" - kīryante pulakāṅkuraiḥ ⌋, трепет восторга от слияния с Шивой и славят сами эти славословия - средство единения с Ним.

84. bhavān iva bhavān eva bhaved yadi paraṃ bhava/
svasaktivyūhasaṃvyūḍhatrailokyāraṃbhasaṃhṛtiḥ//

84. Когда б, О Сущий, был Иной, Тебе подобный, -
был бы Ты ж!
В явленьях Мощи явленый творишь и рушишь мир тройной!

Если бы только вообще могла существовать какая-либо иная сущность, подобная Шиве (но нет ничего отличного от Него!), то это был бы Он же - Всесущий (bhava) - Шива, который, гармонично распределяя ⌈vi + ūh-⌋ гармонизующие манифестации (vyūha) Своей Мощи, осуществляет бесконечные рождения и разрушения тройственной вселенной.

⌈Шлока явно мантрического характера, особенно ее первый полустих, ориентированный на bhava "Сущий ⌋.

85. mantro 'si mantraṇīyo 'si mantrī tvattaḥ kuto 'paraḥ/
sa mahyaṃ dehi taṃ mantraṃ tvanmantraḥ syāṃ yathā prabho//

85. Тебя кто выше, Мантродей? Ты - мантра, Ты и - мантры
смысл!
Дай мантру ту, Просущий, мне, чтоб стал я Мантрою Твоей!

Единство знака и зазнаковой реальности, гармония означаемого, означающего и смысла, Шива является причиной, осуществлением и результатом (см. шл. 81) чего бы то ни было, реализуемого Им из Себя Самого. Представая в конкретном звучании самой мистической заклинательной формулы ⌈mantra- в соответствии с традиционной псевдоэтимологией раскладывается на -tra "хранящая" и man- "(того, кто) размышляет (над ней)"⌋, Шива, к которому обращена мантра, является и ее содержанием, "заклинаемым" ⌈mantraya ⌋, т.е. "тем, что подвержено действию мантры", а также, манифестируясь в творящем мантру сознании бхакта, ее Создателем ⌈mantrin ⌋. Единственное желание бхакта, для которого само имя Шивы является чудотворным заклинанием, - стать единым (через pūrṇāhanta, см. шл. 76) с Ним = Всесозидающей Мантрой.

86. Я есмь Владыка, Сущность чья - Сиянье, Истинная Цель!
Не сон ли, что в сансаре я? - Откуда б только сну в Тебе?

Утверждая свое тождество с Владыкой владык = Шивой, чья Суть сформирована сиянием ⌈bhārūpaḥ ⌋ чистого Сознания и чьи истинно сущные намерения полностью реализуются в Нем Самом ⌈satyasaṃkalpaḥ ⌋, бахакт скорее лишь ставит перед собой цель, чем констатирует достижение ее, ибо, осознавая пребывание в колесе Сансары, он должен считать это свое состояние сном, однако дремота, легкий и глубокий сон - проявления тенет Майи, а не слияния с Шивой, который есть "пробуждение".

87. Та нерушима, та вне чувств, единственно реальна власть,
Владыка, тех, кто возложил плоды деяний на Тебя!

88. Каких несчастий одолеть иль счастие какое дать
Не смог бы наш Возлюбленный, Богов Бог, Тот,
чей символ - бык?

Невежды, осквернённые всеми видами нечистоты (см. шл. 77), обуреваемые страстями и вожделением (kāma), лавирующие между противочленами иллюзорной (шл. 47) дихотомии "счастье - несчастье" (dharma) и в своем стремлении к господству совершающие лишь приносящие выгоду поступки (artha), не получают ничего, кроме извечного вращения в колесе Сансары.

Лишь идущие путем Любви к Владыке, символом которого является могучий бык ⌈vṛṣan⌋ - воплощение Его познавательной и творческой активностей[40], с помощью Всемогущего Возлюбленного ⌈dayita⌋ преодолевая любые беды ⌈āpad⌋ и достигая высот счастья ⌈sampad⌋, обретают подлинное Могущество - непреходящую в веках ⌈abhaṅgin⌋ Власть ⌈aiśvarya⌋, ни на что (кроме Шивы) не опирающуюся, не содержащую, с точки зрения профана, ничего явного, постижимого органами чувств ⌈agrāmya⌋, и потому единственно плодотворную ⌈upapattimat⌋.

89. Закрытый Майи пеленой божественного Знанья глаз
Отмыть от скверны средство - лишь к Тебе Влеченье,
Властелин!

Невежда, оба глаза которого зрят лишь иллюзорный внешний мир, и не подозревает о существовании третьего, устремленного "во внутрь", ока божественной Мудрости ⌈divyasya jñānacakṣuṣaḥ⌋, потому что оно у него закрыто бельмом незнания, пеленой "скверны Иллюзии" (см. шл. 77).

Единственное лекарство ⌈añjana⌋, могущее снять эту пелену, - Влечение бхакта к Шиве, в результате которого чи-

стой слезой восторга от слияния с Ним вымывается любая "нечистота".

90. Что ж медлишь Ты? - Войди скорей, даруй непреходящее,
Блаженное мне чувство то, в котором страху места нет!

91. Сансары страшный океан глубок природно. Кто иной,
Как не Великий Властелин есть средство пересечь его?

Бхакт, "я" которого, "вобрав в себя" все объекты (pūrṇāhanta), стремительно возносится к слиянию с Шивой, нетерпелив в желании достичь Высшего Блаженства, - того состояния [pada] тождества с Шивой, которое ничто не может поколебать [avyaya] и в котором исчезает страх [nirbhaya] перед возрождениями в безбрежном, населенном ужасными чудовищами (невежества, алчности, вожделения и т.д., см. шл. 26) океане Бытия, бездонно глубоком от самого сотворения [nisarga].

Только Великий Властелин [maheśvara] - Шива - исток потока существований (bhava) - может, проникнув в "я" мистика и полностью растворив его в своей Сути (bhāva), стать для него средством [upāyaḥ] мгновенного пересечения Океана Сансары и выхода в Запредельность.

92. Вершителя Повергший - будь хвалим, Убийца Маданы!
С челом, омытым Гангой, Ты творишь то, что задумано!

Мадана (Кама, шл. 52 или Смара, шл. 82) - бог чувственного желания, вызывая стремление обладать, ведет людей от рождения к смерти - и новому рождению, "вершит" их судьбы и может быть повержен лишь Шивой -"приканчивающим Творца конца" [kṛtakṛtāntānta], "Убийцей Маданы" [madanamardin].

В своей бесконечной заботе о благе сынов земных Шива-Пастырь (paśupati) не только спасает их от явных врагов, но и хранит от неосторожных друзей: опасаясь, что Ганга, бурным водопадом устремившаяся с небес в подземный мир, разрушит на своем пути землю, Шива "пропустил" ее через свою шевелюру, раздробив на множество потоков, неопасных для людей и приносящих им процветание (орошая поля).

93. Какой же путь иной, чем Ты, Властитель, тем,
кто, превзойдя
Бесстрастье, Веру, Знанье, Власть, стремится
к высшей Стойкости?

Тот, кто, отвергая идеалы: Власти [aiśvarya] - путь йогина, Мудрости [jñāna] - путь знающего, Бесстрастия [vairāgya] - путь странствующего аскета санйасина и Веры [dharma] - путь почитателей традиционных ценностей брахманизма и, используя в качестве средств восхождения четыре "опоры", на которых зиждется Йога: совершенную Власть над собой (и, следовательно, пространством - временем), Знание (блага и скверны), Преодоление страстей и добродетельную Веру, - стремится к достижению вечного постоянства и устойчивости [sthiti], избирает высший путь Влечения (bhakti) и слияния с Шивой, воплощением Стойкости (sthāṇu).

94. Без Воли Миросущего травинку кто бы смог согнуть?
Когда благоволит, - то кто б и Брахмы ношу не поднял?

95. В рубиновых венцах чела тех Мудрых, что пред Харой ниц
Простерлись. Кто б иной был чтим? Кто б не был
принужден почтить?

Миросущий [śambhu] = Шива, манифестируясь в Шакти, одним лишь малейшим проявлением своей Воли может (как о том повествует Kenopaniśada[41]) посрамить богов Agni и Vāyu, оказавшихся не в состоянии справиться с травинкой; или наделить любого немощного способностью поднять такой груз, как вселенная, функция сотворения которой ошибочно приписывается Брахме.

Те умудренные [dhīdhanāḥ], которые Знают это, не тратят сил на почитание других богов (зависящих от Шивы, см. шл. 33, 34, 36): позабыв о гордыне, опьяненные [ūtkaṭa] Влечением к Шиве, они склоняют перед Ним, "Освобождающим от скверны" (hara), благородные головы, украшенные рубиновыми тиарами, вынуждая своим авторитетом и других поклоняться Ему.

96. Носящий косу! Дай войти в амриты озеро, что, вне
Волнений, колебаний всех, – средь моря Мудрости Твоей!

Бхакт, обладающий тем Знанием, что все сущее есть лишь волны на поверхности Океана божественной Мудрости Шивы [bhavajjñānāmbudhi], разлитого светом Сознания (nāda), может стремиться лишь к одному: достичь той высшей Успокоенности (sthiti , см. шл. 93), того глубинного озера чистой амриты [amṛtahradaṃ], которое есть 'Сознание Сознания (bindu) Абсолюта, отбросившего, как змея старую кожу [nirmoka], всякое волнение [vibhrama] и беспокойство [niṣkampa] и утвердившегося в свободном созерцании Самого Себя.

97. Узрен в воображенье иль на полотне, – Властитель, Ты,
Сиянья преисполненный, плод Высшей Истины даришь!

Подобно тому как Знающий в пестроте картин, галлюцинаций, снов, мечтаний и т.п. (см. шл. 60, 81, 86) видит лишь

мнимо существующие оболочки высших духовных ценностей, бхакт, непрерывно созерцающий Шиву, - будь Его образ запечатлен на картине или просто создан воображением [manoratha] (ведь все существующее - иллюзорно, и потому Шива с наибольшей отчетливостью манифестируется в явно мнимых сущностях - произведениях искусства или порождениях фантазии, ср. шл. 60) - в конце концов получает от Него в дар Высшую Истину [paramārtha] (т.е. Суть - bhāva - Шивы) и плод [phalam] Ее (т.е. слияние "я" с "Я").

98. Кто выше гунами, чем Ты? Иль кто - безгунный - над Тобой?
Властитель, славить ли Тебя или хулить? - Не знаем мы!

Шива (в аспекте Paramaśiva), будучи доступным лишь Влечению сердца, а не разуму, остается непостижимым не только для обыденного сознания, но и для рефлексирующего "я" мистика, еще скованного тенетами высшей Майи (Śuddhāmāyā). Порождая из себя гуны (см. шл. 19), на которые опирается феноменальное Бытие, Шива оказывается и высшим качеством, "гуной гун" и "стоящим за пределами гун" (качеств). Следовательно, бессмысленно петь хвалу [nu-], т.е. приписывать какие-то свойства Ему, "превосходящему гуны" [gunair adhikas] , так же как бессмысленно ставить вне (положительных) характеристик, т.е. хулить [nind-], Его, который выше, чем простое "необладание свойствами" [nirguno 'dhikaḥ].

И, так как Высшая Цель - слияние с Шивой, который вне дихотомии "славить - бранить", можно ли быть уверенным в том, что хулой, полностью сосредоточенной на Нем (ср. шл. 48), бхакт достигает Истины не скорее, чем восхвалением?

99. Помянут только, - в Милости поток амриты изольешь!
Плод этот, Мира Властелин, что "дать-вкусить"
лишь можешь Ты!

Непрерывным экстатическим повторением [kīrtana] имени Шивы бхакт получает единственно желанный плод - Милость божества, которая обрушивается на него благословенным потоком амриты [amṛtaughasya ... prasatteḥ phalaṃ], принося невиданное блаженство. Однако для того чтобы удержать [pātum] плод и испить [pātum] хоть каплю нектара бессмертия, являющегося Сутью Шивы, бхакт должен полностью раствориться в Нем, стать самим Шивой - единственным истоком и потребителем напитка Блаженства (ānanda).

1 2 3 4 5 6
100. niḥśeṣaprārthanīyārthasārthasiddhinidhānataḥ /
7 8 9 10 11 12 13 14
tvattas tvadbhaktiṃ evaptuṃ prārthaye nātha sarvathā//

7 5,6 1 2 4
100. Тебя, что есть успех всего, просимого успешным быть,
12 13 10 8 9 11
Молю, Властитель, об одном: к Тебе Влеченьем надели!

101. Хвалим будь, Сущий, - трех миров Властитель! Мощь Твоя
преград
Не зная, власть и в трех мирах дает вкушающим Тебя!

102. Сомненье будь: причина кто страданий полного конца?
"Хозяин = svamin!» - так решив, кто б не прибег
к Тебе тогда?

Даже зная, что могущественнейший Господин[svāmin], повелевающий [nātha] тремя мирами, снимая оппозицию желаемого (artha) - осуществленного (phala), является успехом [artha] всего просимого быть успешным [prārthanīya], бхакт, не заинтересованный в плодах своих деяний, должен лишь молить Всемилостивого породить в нем Влечение (bhakti), ведущее к слиянию с Шивой. Ибо Шива, полностью

устраняя страдания [kleśa], мучающие отдельные "я" и привязывающие их к колесу Сансары, дает наслаждающимся единством с Ним [bhavajjuṣām], блаженное сознание своего могущества [nāthatā], идентичного с незнающей преград [nirvinayaka] Мощью Абсолюта.

[Мантрического характера шл. 100 ориентирована на слово artha "значение", "дело", "цель"; "осуществление", "выгода", "успех"].

103. "Я, насладившись миром, в нем блужданья кончив, обрету
Ранг высший!" - Здесь желать того Влекомых к Шамбху
красит лишь!

Никого, кроме адептов Миросущего, опьяненных Влечением к Нему, не может в этом мире украсить стремление обрести Высшее Совершенство [paraṃ padaṃ], т.е. тождество с Шивой, через "вкушение" мирских радостей [bhuktvā bhogān] и "свободу передвижения" в потоке бытия [bhrānti - здесь не столько "заблуждение (потеря пути)", сколько "блуждание (неограниченное движение)", ср. шл. 35]. "Жажда удовольствий" осуждается почти всеми школами, но не философией кашмирского шиваизма, в соответствии с которой:

а) так как Мощь Шивы амбивалентна, выступая и как māyāśakti и как svātantrya-śakti, не только допустимо, но и желательно использование сильных страстей, в частности — стремления к предмету наслаждения для достижения тождества с Шивой (путем подмены объекта вожделения, см. шл. 48);

б) так как "я" бхакта в своем "восхождении" к Шиве становится идентичным с Ним, Всесущим (bhava) и Истинносущным (bhāva), то ему свойственны и все свойства последнего, в том числе и способность к бесконечному наслаждению

(ānanda) своей Мощью, явленной безгранично свободной Волей.

104. Властитель! Даже и во сне: творю ль, реку я, -
благо ль, зло, -
К Тебе приверженностью горд, я Здесь везде -
вне суеты!

Гордый полной зависимостью от Властителя = Шивы, бхакт, и пребывая еще в мире Майи, и проявляя себя в мыслях, делах, речениях (расцениваемых традиционной этикой в свете дихотомии "добро ⌈sādhu⌋ - зло ⌈asādhu⌋"), в отличие от невежд осознает свое бытие в мире явлений как сон ⌈svapna⌋, а пространственно-временные перемещения в феноменальном мире как различные фазы сна. Дарованное Милостью Шивы это высшее Знание не только позволяет бхакту избегать мирской суеты и оставаться всегда уравновешенным ⌈nirvṛtaḥ⌋, но и достигнуть растворения в Океане Блаженства = Шиве (т.е. пробуждения, см. шл. 86).

105. Для мысли, мчащейся в Твоей Обители, где свет светил,
Коснуться Тьмы Незнанья, то ж, что у бесплодной
сына - брат!

106. На верный путь Спасения ступил, по-моему, лишь тот,
Чья "колесница разума" - желанье стойко: "Шиву чтить!";

Лишь тот, кто "тверд желанием", чья "колесница разума" ⌈manoratha, см. шл. 73⌋ "утвердилась" ⌈sthita⌋ в одном: всего себя отдать служению Шиве; кто йоге и знанию предпочитает путь Влечения, - тот на верном пути к освобождению от уз феноменального бытия ⌈mokṣa⌋, потому что сосредоточивающее всю мыслительную и творческую активность на Шиве само это желание уже есть единение с Ним, т.е. Спасение.

Для них, чья просветленная мысль пребывает в Шиве Сиянии чистого Сознания (prakāśa), озаряемом "светом всех светочей" [jyotiṣām ... jyotis], соприкосновение с Тьмой Невежества [tamaḥsparśo] - тенетами Майи, столь же невероятно, как если б у бесплодной женщины (по ведийским стандартам - имеющей лишь одного сына[42]) родился бы (второй) сын [bandhyātmajānujaḥ].

107. Рождать, хранить и разрушать, - в служенье трем мирам таком,
Владыка, Мощь лишь Здесь Твоя челнок свободной Воли зрит!

Самовыражение Шивы = чистого Разума, не знающего преград в самопознании и саморазвлечении, может быть описано пятью циклически повторяющимися функциями: 1.tirodhāna "замыкание" - самоограничение, сжатие (aṇutva) "Я", воплощенного в "я"; 2. sṛsti "созидание"; 3.sthiti "сохранение" ("высшая Устойчивость", см. шл. 15); 4. saṃhāra-pralaya "втягивание, растворение"; 5.anugraha "милость". Первая и последняя из этих характеристик божественной Мощи недоступны профаническому сознанию, тогда как космическая проявленность трех остальных воспринимается и им, как соответственно "рождение" [utpatti], "бытие" [sthiti] и "разрушение" [laya] тройственного мира. Подобный пауку, испускающему из себя свою паутину, Шива, будучи и ткачом, и тканью, является и самодвижущимся челноком [tantra, букв. "(то, что) тянет" - "челнок", "ткацкий станок"; "суть", "система", "принцип"; "линия", "ряд"], вытягивающим [tan-] из Себя чудесные нити беспредельной Воли. Эта Воля, реализованная в безграничной Мощи Шивы, предстает сознанию невежды как полностью детерминированный [asvātantrya]

мир Майи, связавшей своими путами все сущее (māyāśakti). И эта же Мощь, манифестируясь в сознании мистика, пробужденном Милостью Шивы для слияния с Ним, осознает, "зрит" [īkṣate] Самое Себя как абсолютно свободное [svatantra, букв. "саморастягивающееся"] проявление Воли Шивы, неотделимой от Него как нить от челнока[43].

108. Здесь - в трех мирах - кто защищен? Трех мук огнем не мучим кто?
Амриты озеро, от них спасающее, - славься Ты!

Все существующее мучается [tap-], палимое [upatāpitaḥ] пламенем трех мук [tapas] - тремя скверн ами: "отдельности", "иллюзорности" и "ложной Активности" (шл. 77).

От их жара страдают все разновидности душ: и "воплощенные" (sākala) "я" людей, богов, демонов, охваченных всеми скверн ами и вращающихся в сфере Майи (māyāṇḍa);

и "растворенные" (pralayākala) "я", осознавших иллюзорность внешнего мира, но не поднявшихся над первой и третьей скверн ами;

и непреодолевшие лишь скверны Отдельности (vijñānākala) "я" тех, кто, "впитав в себя" все сущее (pūrṇāhanta), еще не слился с высшим "Я".

Только бхакты, сгорающие в пламени Любви к Шиве (шл. 59), перестают ощущать жар трех скверн, сливаясь с Шивой, погружаясь в Него - прохладное озеро блаженной амриты, освобождающее от всех мучений феноменального бытия [tannirvāṇāmṛtahradaḥ].

109. Хоть деланно Влеченье, Ты - неделанный являешь плод!
Чистосердечным будь Оно, - скажи: какой дало бы плод?

Влеченье "я" к Шиве, даже если оно "деланно" [kṛtri-

ma], т.е. вызвано либо стремлением выполнить обет, либо личностным примером, либо авторитетом старшего и т.д., либо, наконец, действиями наставника (guru), принуждающего адепта медитировать о Шиве (dhyāna), "вспоминать" (smṛti) Его в заклинательных формулах (mantra) или "касаться" (sparśa) Его в мистических жестах (mudrā) - словом, следовать внутреннему или внешнему ритуалу, - и в этом случае рождает подлинные, "неделанные" [akṛtrima] плоды Освобождения, заключающиеся в постепенном очищении "я" от скверны (см. шл. 108) Майи и слиянии его с Абсолютом.

Но если и "стимулированное" влечение переходит в страсть к Шиве, ни на что не опирающуюся и не нуждающуюся ни в ком, кроме Него, сколь же огромен должен быть плод искренней, "неприкрытой" никаким внешним предлогом [chadman "покрытие", "предлог", "маска"] горячей Любви к Абсолюту, сколь мгновенным и преисполненным Блаженства должно стать погружение в Него?

110. Tac cakṣur ikṣyase yena sā gatir gamyase yayā /
phalam tad aja jātaṃ yat tvatkathākalpapādapat //

110. То - "глаз", чем Нерожденный зрим; то "Путь", чем достигаем Ты;
Волшебным Древом Истины Твоей, что рождено, то - "плод"!

Шлока, построенная явными и подразумеваемыми значениями лексем [cakṣus - "ви́дение" (как способность и процесс), "глаз", "зрелище", "взгляд"; gati "курс", "движение", "достижение", "путь", "исход", "основа", "средство"; phalam "плод", "результат", "награда", "достижение", "вкушение"], многопланова: Шива, явленный триединой (Знание - Действие - Воля) Мощью и реализуемый, соответственно, путями мудрого,

йогина, бхакта есть "глаз глаза", "путь пути", совершеннейший "плод плода" - Высшая Цель сущего, стремящегося к воссоединению с Сутью.

Лишь тот орган зрения воистину "глаз", который, отвращаясь от ирреального внешнего бытия, обращается к созерцанию "впитавшего" в себя все объекты (pūrṇāhanta) "я" и затем - к "зрению" (шл. 36) Шивы. Так же: лишь тот "взгляд на что-либо", т.е. то сознание подлинно, которое, основываясь на "внутреннем ви́дении", на интуиции и будучи свободным от интеллекта, направлено на слияние с высшей Сутью - Сознанием Абсолюта. Аналогично: лишь то проявление психической, чувственной или творческой активности, то движение мысли, слова или тела, те средства внутреннего или внешнего ритуала, или те основы любой из йог истинны, являют собой "Путь", которые ведут к тождеству с Шивой.

Наконец, лишь исполняющее желания Волшебное Древо приверженности бхакта к Шиве, оплодотворенное истиной божественного Откровения [kathā] Шивы-Слова (parāvāk), рождает подлинный плод Освобождения - блаженного слияния с Ним.

. Следовательно, любой иной глаз [caksus "зрящий - зритель - зрение - зримое"] - слеп, так как не зрит уз Майи; любой иной путь - бессмыслен, так как не продвигает за пределы мира Майи; любой плод иных деяний - бесплоден, так как, способствуя новым перерождениям, не ведет к Спасению.

111. К Тебе, о Властный, я стремлюсь: обрясть ту Стойкость Высшую
Из лучших лучшую, чтоб все, что между нами, - устранить!

Нетерпеливое в желании скорее преодолеть все этапы восхождения [antarāyahṛtaya], избавиться от "промежуточной пестроты" (см. шл. 50) и достичь совершенного Постоянства [sthiti] (которое есть Paramaśiva – Высшая Устойчивость и равновесие Воли и Сознания), "я" бхакта всецело устремляется к Шиве – единственному прибежищу [śaraṇaṃ], гарантирующему Освобождение [mokṣa].

1 2 3 4 5 6
112. aho svādutamaḥ śarvasevāsaṃsāsudhārasaḥ /
7 8 9 10 11 12 13
kutra kālakalāmatre na yo navanavāyate //

3 4 6 5 2
112. Стрелку служения нектар Хвалы сладчайший!
7 7
Где, в какой
9 8 10 11 13 13
Миг времени малейший Он не делается больше нов?

Влекущие невежд наслаждения феноменального мира манят лишь в качестве далекой цели, а на поверку, – либо обманывают ожидания, либо переживаются столь мгновенно, что обладатель не успевает распробовать их вкуса, либо, напротив, тянутся слишком долго и приедаются. В отличие от них нектар служения Шиве–Стрелку (поражающему людскую скверну) всегда остается сладчайшим: будучи неизменно в распоряжении бхактов и с избытком удовлетворяя любые их желания, он никогда не надоедает, ни на секунду не прекращает рождать все новые и новые восторги в душах вкушающих его мистиков, потому что Он – "Бытие в Шиве" – Океане Блаженства.

[Шлока носит мантрический характер и, будучи основанной на повторах: sv/su – śa/sa – ra – va , вероятно, ориентирована на слово śarva "Стрелок"].

113. Извечно вяжешь вновь и вновь Ты в сотнях связей
мир тройной,
Один вне связей будучи, – восславься Нерожденный наш!

Манифестируясь в Своей амбивалентной Мощи, Вечный Шива, не останавливаясь ни на минуту [aviśrāntaḥ], вновь и вновь порождает из Себя все сущее, детерминируя его [kalpayan] сотнями детерминантов [kalpanā] (Своих мыслей), Сам оставаясь при этом единственно Недетерминированным [nirvikalpaḥ], стоящим за пределами двойственности (vikalpa) Светом высшего Разума.

1 2 3 4 5 6 7
114. Malatailāktasaṃsāravāsanāvartidāhinā /
8 9 10 11 12 13 14 15
jñānadīpena deva tvāṃ kadā nu syām upasthitaḥ //

8 9 5 4 6
114. Держащий Знанья светоч, где желаний Сансары фитиль
7 2-3 1 12 13 10 14
Сгорает в масле скверн, - когда ж я, Боже, буду
15 11
пред Тобой?

Освещая глубины своего "я" (интравертность) светильником божественной Мудрости[44] (ср. шл. 59), в котором, чем ярче он светит, тем скорее выгорает пропитанный грязным маслом трех скверн фитиль, состоящий из подсознательных желаний вечно вращаться в колесе Сансары (vāsanā), бхакт, нетерпеливый в своем Влечении, устремляется к слиянию с Шивой.

115. Когда, хотя б на миг один, сознаньем Шамбху овладел,
Тогда, избавленный от скверн, чего б не смог
достигнуть я?

1 2 3 4 5 6 7 8 9
116. Dhanyo 'smi kṛtakṛtyo 'smi mahān asmīti bhāvanā /
10 11 12 13 14 15 16 17
bhavet sālambanā tasya yas tvadālambanaḥ prabho //

9 17 1 2 5 4 3
116. Считать, Просущий: "Счастлив я, я долг исполнил,
7 6
я - велик!"
10 11 12 13 14 14 15
Могли бы с основаньем те, чье основание - в Тебе!

Тот, в чье сознанье хотя бы на мгновение ступает Миросущий, очищающий от всех скверн, успокаивающий и приносящий благо, чувствует невиданный подъем, осчастливленный [sampādaya-] единством с Шивой. Однако с полным основанием считать себя обладателем самого большого богатства [dhanyaḥ] - непреходящего тождества с Шивой - и радоваться "исполнению долга" ("вспоминания" и "восхваления" Шивы) может лишь тот, кто, позабыв об успехе и счастье [sampad], утвердив острие манаса в Шиве (см. шл. 15), совершенно растворяется в Нем - Океане Блаженства.

117. śubhāśubhasya sarvasya svayaṃ kartā bhavan api /
bhavadbhaktis tu janaṃ śubhasyaiveśa kevalam //

117. Ведь Сам Ты, Господин, - Творец всего: добра и недобра!
Влеченье ж к Властному - одно рождает только лишь добро!

Универсальный Деятель, совмещающий в себе функции творца, творимого и творения (см. шл. 85), Шива одновременно: и свободен от всяких дихотомий (в том числе и от оппозиции "добро - зло", см. шл. 47) в аспекте bhāva, и, проявляясь как bhava, манифестирует из Себя феноменальное бытие, основанное на антиномичных парах типа: śubha - aśubha ("добро - зло", "счастье - несчастье", "праведность - скверна").

Дерево же Влечения бхакта к Шиве, оплодотворенное божественной Милостью, расцветает одним лишь "добром" и приносит единственный плод: Высшее Благо слияния с Властным.

118. prasanna manasi svāmin kiṃ tvaṃ niviśase kiṃ u /
tvatpraveśāt prasīdet tad iti dolāyate janaḥ //

118. "Хозяин, входишь в ясное ль сознанье, иль оно с Твоим
Приходом проясняется?" - Так сомневается адепт.

1 2 3 4 5 6 7 8
119. niścayaḥ punar eṣo 'tra tvadadhiṣṭhānam eva hi /
9 10 11 12 13 14 15 16
prasādo manasaḥ svāmin sā siddhis tat paraṃ padam //

2 1 11 3 5 7–8 6 4
119. Но несомненно, Svāmin, то: Твое уж пребыванье Здесь
13 9 10 15 16
Есть Совершенство, Чистота сознанья, Высшая Ступень!

Отдавая дань проблеме, занимавшей приверженцев философии кашмирского шиваизма и приводившей их к разногласиям с шиваизмом siddhānta и Pāśupata[45] Бхаттанараяна утверждает: лишь безграничной Властью ⌈adhiṣṭhāna⌋ Шивы, вне которого нет ничего, потому что Он - все, лишь Его бесконечной Милостью (anugraha), которую Он предоставляет всегда и всем: своим приверженцам (bhaktimat) или невеждам (paśu), без ограничений, сознание очищается от мути (Майи) и достигает высшей ступени Совершенства - тождества с Ним. (А не очищением своей кармы добродетельными поступками, не чтением священных книг и не следованием бесстрастным путем санйасина - избранника, на которого только и нисходит божественная Благодать, как то полагают противники философии Сватантрйавада).

120. Мои: речь, мысль, деянье иль то, что есть - тело,
красят пусть
Твоей, Просущий, Милостью лишь Бытие Тебя в Себе!

Устремленный в малейшем проявлении своей физической, мыслительной или чувственной активности к тождеству с Вездесущим Шивой, бхакт, переполненный желанием освободиться от уз феноменального мира и слиться с Ним, само восхваление Милости Шивы, вершимое словом, мыслью или поступком, жаждет сделать лишь украшением ⌈bhūṣaṇa⌋ истинно сущного Бытия Шивы в Самом Себе (bhāva).

1 2 3 4 5 6
121. Stavacintāmaṇim bhūrimanorathaphalapradam /
7 8 9 10 11 12
bhaktilakṣmyālayaṃ śambhor bhaṭṭanārāyaṇo vyadhāt //

4 3 5 6 2 1
121. Желания любого плод дарящий Талисман Хвалы, –
8 7 10 9 11
Счастья Влеченья к Шамбху храм, – Бхаттанарояна
12
Создал!

В соответствии с канонами древнеиндийской эстетики поэт в заключительной шлоке гимна приводит полное название произведения и свое имя, обыгрывая их: Bhaṭṭanārāyaṇaḥ можно этимологизировать как Господин (bhaṭṭaḥ) Нараяна – имя мифического предка, супругой которого (по другим сведениям, дочерью) является приносящая успех, "плодоносящая желаниями" богиня Счастья и Процветания – Лакшми, по преданию сотворенная [vi + dhā-] = Нараяной из собственного бедра (об иной мифологеме ее происхождения см. шл. 29). Тому, кому покровительствует богиня Лакшми, всегда сопутствует успех, так как она одаривает его чудодейственным драгоценным камнем, исполняющим любые задуманные желания [cintāmaṇi].

Ступая на путь Влечения (bhakti) сердца к служению Шиве, поэт–мистик входит тем самым в святилище Лакшми, прибежище [ālayam] которой – сердце человеческое[46]. Получая Милостью Пребывающего в Спокойствии и Благости [śambhu] Шивы дар Восхваления Его в гимне, подобном Волшебному Перлу желаний, и утверждая "колесницу рассудка" в одном–единственном желании – тождестве с Шивой, "я" бхакта в стремительном порыве сливается с Вездесущим, славословя Его.

Литература по философии Пратйабхиджня

1. Basu Arabinda, Kashmir Śaivism, – «The Cultural Heritage of India», vol. IV стр. 79-97.

2. L. D. Barnett, Preliminary note on Yōga, – G. A. Grierson,, L.D. Barnett «Lallā – Vākyāni» (Asiatic Society Monographs, vol. XVII) стр. 8-19.
3. The Shiva-sūtra Vimarshinī being the sūtras of Vasu Gupta with the commentary called Vimarshinī by Kshemarāja, vol. I, Srinagar, 1911 (The Kashmir Series of texts and studies, vol. I).
4. Śivatattva Rahasya, Srirangam, 1915.
Chatterji I.C., Kashmir Shaivaism, Kashmir, 1914.
5. The Bhāvopahāra of Chakrapāni Nātha. With commentary by Ramya Deva Bhatta, Bombay, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, vol. 14).
6. The Pratyabhijñā Hridaya, by Kshemarāja, vol. 3, Srinagar, Kashmir, 1911 (The Kashmir Series of Texts and Studies, vol. 3).
7. Sri Jagaddhara Bhatta, The Stutikusumāñjali, Bombay, 1891.
8. Rājānaka Shiti-Kaṇṭha, The Mahānaya-Prakāsha, Bombay, 1918. (The Kashmir Series of Texts and Studies, vol. 21).
9. Abhinava Gupta, The Paramārtha-Sāra (The Kashmir Series of Texts and Studies, vol. 7).
10. The Īshvara-Pratyabhijñā Vimarshinī of Utpaladeva, with commentary by Abhinava Gupta, vol. I, Bombay, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, N 22); vol. 2, Bombay, 1921. (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 33).
11 The Parā-Trimshikā, with commentary by Abhinava Gupta, Bombay, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 18).
12. The Tantrasāra of Abhinava Gupta, Bombay, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 27).
13. The Tantrāloka of Abhinava Gupta, with commentary by Rajānaka Jayaratha: vol. 1, Allahabad, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 23); vol. 2, Bombay, 1921 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 28); vol. 3, Bombay, 1921 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 30).
14. The Spanda Sandoha of Kshemarāja, Bombay, 1917 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 16).

15. The Spanda Kārikās with the Vivriti of Rāmakantha, Srinagar, Kashmir, 1913 (The Kashmir Series of Texts and Series, № 6).
16. The Stava Chintāmaṇi of Bhaṭṭa Nārāyaṇa, with commentary by Kshemarāja, Srinagar, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 10).
17. The Vijñāna-Bhairava with commentary called kaumudi by Ananda Bhatta, Bombay, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies, № 9). Другое издание: L. Silburn, Le Vijñāna Bhairava, Paris, 1961.
18. L. Silburn, La Bhakti. Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, [Paris] 1964.

Примечания:

[1] Г. Флобер, Собрание сочинений, М., 1956, т. II, стр. 342.

[2] Единственным исключением является книга А.М. Пятигорского "Материалы по истории индийской философии", М., 1962, где в числе прочих философских систем рассматривается и Шайва-Сиддханта Тамилнада.

[3] L'Inde classique, manuel des études indiennes, t. I, Paris, 1947.

[4] А. М. Пятигорский, Материалы..., стр. 76-77.

[5] L. Silburn, La Bhakti. Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 19, 1964.

[6] «Kashmir Series of texts and studies», № 10, 1918.

[7] L. Silburn, La Bhakti, стр. 8.

[8] «Orientalistische Literaturzeitung», № 1/2, 1967, стр. 67-69.

[9] С.И Ожегов, Словарь русского языка, М., 1953, стр. 552.

[10] См. о термине: А.М. Пятигорский, Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев, – "Семиотика и восточные языки", М., 1967.

[11] The Stava-Chintāmaṇi of Bhaṭṭa Nārāyaṇa. 4.

[12] L. Silburn, La Bhakti, стр. 102.

[13] The Shiva-sūtra Vimarshinī, by Kshemarāja, III. 7., а также: L. Silburn, La Bhakti, стр. 103.

[14] The Paramārtha-Sāra by Abhinava Gupta, śl. 4.

[15] L. Silburn, La Bhakti, стр. 104.

[16] Kashmir Shaivaism, by J.C. Chatterji, стр. 46, а также: The Vijñāna-Bhairava, стр. 180, и G.A. Grierson, L.D. Barnett, Lallā-vākyāni, стр. 8-19.

[17] Специально о Кундалини-Йоге см.: V.G. Rele, The Mysterious Kundalini, Bombay, 1929.

[18] L. Silburn, La Bhakti, стр. 28.

[19] The Ishvara-Pratyabhijñā Vimarshinī of Utpaladeva with Commentary by Abhinava-Gupta, vol. II, III. 4-5.

[20] L. Silburn, La Bhakti, стр. 107.

[21] L. Silburn, La Bhakti, стр. 109.

[22] L. Silburn, La Bhakti, стр. 110.

[23] См., например, Л.Я. Штернберг, Культ орла у сибирских народов. Этюд по сравнительному фольклору, – "Первобытная религия в свете этнографии", Л., 1936; также: В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965, стр. 128–129.

[24] В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Реконструкция схемы индоевропейского мифа о боге грозы, преследующем змея. (В печати).

[25] Цит. по кн.: V.G. Rele, The Mysterious Kundalini, стр. XV.

[26] L. Silburn, La Bhakti, стр. 117.

[27] L. Silburn, La Bhakti, стр. 117.

Возможно, в эпитете Шивы: kṣetrajñā - "Знание Поля" содержится и намек на функции Шивы - Пастыря (paśupati) или Пахаря, перепахивающего сознание (kṣetra) бхакта, - сравнить эпитет "земледелец" в тамильском шиваизме: А.М. Пятигорский, Материалы, стр. 188 и 195.

[28] См. об "Изначальности вибрации": The Spanda Sandoha of Kshemarāja; The Spanda Kārikās with the Vivṛiti of Rāmakantha.

[29] L. Silburn в стремлении абсолютно точно следовать оригиналу (изданному в Kashmir Series) сохранила даже исходную - неверную! - нумерацию шлок 47 и 48. - См. рецензию G. Chemparathy на ее работу (в «Orientalische Literaturzeitung», № 1/2, 1967, стр. 67-69.).

[30] The Īshvara - Pratyabhijñā - vimarshinī, vol. II, стр. 190-195.

[31] L. Silburn, La Bhakti, стр. 121; также: Śivatattva Rahasya, Srirangam, 1915; The Pratyabhijñā Hridaya, № 20.

[32] The Kashmir Shaivism, стр. 90-91.

[33] Ср. The Bhāvopahāra of Chakrapāṇi Nātha, стр. 15-20.

[34] The Tantrasāra of Abhinava Gupta, стр. 4-10.

[35] Ср. The Parā-Trimshikā with commentary by Abhinava Gupta, стр. 27.

[36] The Stava-Chintāmaṇi of Bhaṭṭa Nārāyaṇa, śl. 63.

[37] "Чхандогья Упанишада", перевод и комментарий А.Я. Сыркина, М., 1965, стр. 168–170.

[38] L. Silburn, La Bhakti, стр. 129.

[39] Там же.

[40] L. Silburn, La Bhakti, стр. 132.

[41] "Упанишады", перевод и комментарии А.Я. Сыркина, М., 1967, стр. 73.

[42] L. Silburn, La Bhakti, стр. 137.

[43] The Stava-Chintāmaṇi, стр. 113.

[44] Ср. The Vijñāna-Bhairava, śl. 147, и The Īshvara-Pratyabhijñā Vimarshinī of Utpaladeva with commentary by Abhinava Gupta, vol. 1, pt VI, śl. 7.

[45] L. Silburn, La Bhakti, стр. 24.

[46] L. Silburn, La Bhakti, стр. 142.

Е.И. Кычанов

ИЗ ИСТОРИИ ТАНГУТСКОГО ПРАВА

("десять преступлений" китайского средневекового права в тангутском кодексе XII в.)

"Измененный и заново утвержденный кодекс законов периода Небесного процветания (1149-1169)"[1] - замечательный памятник не только тангутского, но и дальневосточного права в целом, был составлен по указу тангутского государя Жэнь-сяо (1139-1193) комиссией из 23 человек, в числе которых были: Вэймин Тхиндзиу, Вэймин [?]нде[2], Вэймин Тхикхва, Вэймин Ньджиндиеу, Шеулиен Шиопон, Вэймин [?][?], Хату, Вэймин Тундже, Хуань Ли-чжо, Валхи Канндиунджи, Чжао Цзы, Ян Ту, Мэн [?], Рунгхе [?][?], Ян [?][?], Э Ли, Вэймин Лиушань, Цзю Цзин-чжоу, Лвепу Ниекхие, Ян [?]-чжун, Гхому [?]су, Пхали Киуцу и Сучжили. Таким образом, судя по именам членов комиссии, в ее составе было, вероятно, пятнадцать тангутов и восемь китайцев. Из пятнадцати тангутов семь принадлежали к правящей фамилии Вэймин. Глава комиссии Вэймин Тхиндзиу имел великокняжеский титул Северного вана, восемь следующих членов комиссии носили княжеский титул гуна. Все члены комиссии занимали высокие посты в различных руководящих учреждениях Ся. Три последних из перечисленных выше членов комиссии - тангуты Гхому [?]су, Пхали Киуцу и Сучжили имели официальные звания переводчиков с китайского языка.

К сожалению, о проделанной комиссией работе, кроме ее результата - самого кодекса законов - мы можем судить

лишь по краткому предисловию к этому кодексу. В нем говорится: "Волею Неба путь указующий, являющий воинскую доблесть, прославленный литературными заслугами, божественных замыслов и священномудрый, утверждающий справедливость и противоборствующий злу, умиротворитель, почитающий красоту император[3], почтительно унаследовав заслуги предков и продолжая хранить добродетели древности, стремясь целиком постичь замыслы мудрецов прошлого, пожелал исправить смысл великих законов. Поэтому мы, верноподданные сановники, сообща обсудили [этот указ], просмотрев старые и новые кодексы законов и сопоставив одни с другими, выявили [в них] неясное, сомнительное и вредное и, отобрав все то, что годилось для [нашего] народа, составили [кодекс] из двадцати глав. По высочайшему повелению [этот кодекс] назван "Измененный и заново утвержденный кодекс законов эпохи Небесного процветания". Когда вырезывание текста [законов] на досках для печатания было закончено, [кодекс] был представлен перед ступенями [трона][4]. Поскольку высочайшее повеление [о принятии законов] доведено до всеобщего сведения и [кодекс законов] вводится в действие в Поднебесной[5], то [впредь] надлежит поступать, исходя из имеющегося в этих новых законах"[6].

Таким образом, по свидетельству самих составителей "Измененного и заново утвержденного кодекса", их труд явился результатом изучения и переосмысления применительно к тогдашним тангутским условиям имевшихся ранее сводов законов, как тангутских, так и китайских, ибо китайское право к этому времени было уже отлично разработано и влияло на право народов Дальнего Востока. О тангутских законах до появления "Измененного и заново утвержденного кодекса" мы знаем крайне мало, за исключением сохранившихся фрагментов

свода военного законодательства "Яшмовое зерцало управления лет царствования Чжэнь-гуань (1101-1113)"[7]. Из китайских кодексов комиссия, очевидно, в первую очередь использовала танский уголовный кодекс "Тан люй шу и" (653 г., обнародован в 737 г.) и действовавший в то время в Китае кодекс Сунов "Сун син тун", составленный на основе танского (составление завершено в 959 г., опубликован в 963 г.). Следовательно, рецепция тангутским правом ряда положений китайского права может быть предусмотрена заранее.

"Измененный и заново утвержденный кодекс" не содержит первой части раздела "наименование наказаний и общие правила"[8], в котором описана система наказаний как совокупность мер наказания, принятых в данном праве, что обычно характерно как для уже указанных, так и позднейших китайских кодексов, а начинается с изложения статей, характеризующих группу преступлений, известных в китайском уголовном праве под названием "десять преступлений" - кит. ши э - десять тяжких[9], великих[10], отвратительных[11] или непрощаемых[12] преступлений, перечень которых содержится во всех разделах Мин ли китайских кодексов. В данную группу преступлений, традиционно считавшихся самыми тяжкими, входили преступления против государя, старших родственников и человечности. Впервые этот раздел китайского права был окончательно оформлен при династии Северная Ци (550-577)[13] и включался затем во все китайские кодексы вплоть до свержения маньчжурской династии. Статьи законов, относящиеся к каждому из десяти преступлений, содержатся в первой главе[14] "Измененного и заново утвержденного кодекса". Соответственно они составляют десять следующих подразделов главы:

1. Мятеж (殘言); II. Нарушение правил почтительности и добродетели (2軒紙); III. Предательство

( ); 1У. Вопиющее злодеяние ( ); У. Бесчеловечные поступки ( ); У1. Великое непочтение ( ); УП. Непочтение к родителям ( ); УШ. Несогласие (в семье) ( ); 1Х. Нарушение верности ( ); Х. Кровосмешение ( ).

Содержание первого из десяти преступлений, соответствующего китайскому моу фань "замышлять мятеж", раскрывается в пяти статьях кодекса, из которых первая в свою очередь дополнительно разделена на девять параграфов.

"Если некто, – говорится в первой статье кодекса, – злоумышлял против государя: намеревался причинить ущерб княжескому достоинству, то по выявлении наличия или отсутствия сговора и установлении вины и главный виновник преступления и [его] пособники одинаково подлежат смертной казни путем обезглавливания[15]. Члены семей [преступников] сыновья, братья, кровные родственники [также] несут ответственность и по конфискации скота и имущества с ними поступают по нижеустановленному порядку"[16].

Следующие девять параграфов статьи и определяли меру наказания родственников преступника. Отец и сыновья преступника подлежали смертной казни, если преступник совершил преступление и нанес жертве телесные повреждения. Жена, дети, внуки и правнуки преступника независимо от того, совершил ли он преступление или покушался на него, живут ли они одной семьей с преступником или нет, а равно и родители, деды и бабки, братья и незамужние сестры преступника, живущие с ним одним домом, подвергались ссылке и отдаче на [принудительные] работы, где им надлежало пасти скот и обрабатывать землю. Дяди и племянники преступника ссылались на каторжные работы на границу или отдавались в солдаты. Невеста преступника или наложницы, с которыми преступник до-

говорился о браке, но официально в брак еще не вступил, выкупались их родственниками у государя за цену полученного за них от преступника калыма. Тещи, жены дядьев, дочери и сестры преступника, вышедшие замуж и отданные на воспитание, а также лица, ушедшие в монастырь, ответственности не несли[17].

Имущество преступника и его семьи: скот, зерно, ценности, утварь, земля, люди - подлежало конфискации и переходило в собственность государя. От конфискации освобождалось только имущество дедов, бабок, братьев и сестер, живущих отдельно. От конфискации имущества освобождались также мужчины старше восьмидесяти лет и женщины старше шестидесяти лет и тяжелобольные: эти лица по случаю лишения кормильца получали долю из конфискованного имущества на сумму двести связок монет.

Второй статьей кодекса устанавливалось, что если в разговоре было допущено оскорбление государя и зачинщик () не был выявлен, то все участники разговора подлежали смертной казни путем обезглавливания. Смягчение приговора допускалось лишь для пьяных и сумасшедших при условии наличия свидетелей, подтверждавших, что они были пьяны или действительно больны. Если человек не участвовал в разговоре, но слышал, о чем идет речь, и не донес или промедлил с доносом, то он наказывался так же, как и участник разговора[18].

Вторая группа преступлений, объединенных под названием "нарушение правил почтительности и добродетели" (кит. моу да ни "замыслить великое непокорство") состоит из двух статей, посвященных наказаниям за осквернение изображения, могилы, или храма предков государя. Данные преступления считались равными мятежу против государя и наказывались со-

ответственно. Если же преступление было только задумано, а не совершено, то зачинщик подлежал смертной казни путем удавления[19], а соучастники (徒), ссылались на каторжные работы на двенадцать лет. Рамки общесемейной ответственности в данном случае были уже значительно сужены: к ответу привлекались только жена и дети преступника, проживающие с ним одной семьей. Родители и остальные родственники преступника, даже жившие с ним одной семьей, к ответственности не привлекались и при конфискации имущества преступника им выделялась их доля "из скота, зерна, ценностей, земли и людей"[20].

Пять статей определяли наказание за предательство (кит. моу бань "замыслить предательство"): "Если какие-то люди сговорились совершить измену и сделали шаг на пути к предательству, то зачинщики подлежат смертной казни путем обезглавливания, а [прочие] заговорщики, [как] враги не одинаковые [с зачинщиками], - наказанию каторжными работами сроком на тринадцать лет и используются на работах у чиновников пограничных городов. Их жены и дети - и главарей (流), и помощников - привлекаются к ответственности и отдаются в [принудительные] работы, где они должны пасти скот и обрабатывать землю... Скот и имущество, которые предатели имели при себе и бросили на полпути [к врагу], когда их преследовали, или же оставили дома, делится на три доли. Две доли поступают государю, а одна доля доносчику"[21]. Если же предательство было только задумано, зачинщик подлежал смертной казни путем удавления, а соучастники - наказанию каторжными работами сроком на двенадцать лет[22]. Если соучастниками предательства оказывались рабы и наложницы, то при отдаче на каторжные работы их подвергали битью палками, клеймению и приговаривали к пожизненному ношению железной

рогатки на шее. Вместо каторжных работ виновный мог быть отдан поимщику или доносчику, а наложница – в жены не имеющему семьи чиновнику[23].

Статья пятая данного раздела отведена наказаниям за шпионаж. Шпионаж в пользу враждебного государства или укрывательство шпиона приравнивались к измене. Все пойманные шпионы подлежали смертной казни путем обезглавливания[24].

В разделе четвертом "вопиющее злодеяние" (кит. э ни "злостное непокорство") в шести статьях определяются наказания за убийство старших родственников – родителей, дедов и прадедов, теток и дядей и за убийство женой мужа. И зачинщики, и соучастники, совершившие такого рода преступление, подлежали обезглавливанию, а жены и дети преступника – отдаче на /принудительные/ работы, где они должны были пасти скот и обрабатывать землю. Если же преступление было раскрыто до его совершения и виновный под пыткой признавался в намерении осуществить свой замысел, зачинщик, как и в случае совершения преступления, подлежал обезглавливанию. Соучастникам смертная казнь через обезглавливание заменялась смертной казнью через удушение; семьи виновных к ответственности не привлекались[25].

Если преступление было совершено, но жертва осталась в живых, приговор виновным выносился как за совершение преступления со смертью жертвы и только семьи преступников освобождались от наказания[26]. Гибель старшего родственника от ран, нанесенных младшим родственником, даже в период с третьего по девятый месяц с момента первого появления крови на одежде пострадавшего, также приравнивалась к убийству. Виновный наказывался смертной казнью путем обезглавливания[27]. Жена за убийство мужа, раб или слуга за убийство хозяина то-

же наказывались смертной казнью путем обезглавливания[28]. Разным наказаниям подвергались и родственники преступников, знавшие о готовящемся преступлении, но не донесшие о нем[29].

Пятое из десяти преступлений - "бесчеловечные поступки" (кит. бу дао "несправедливость") трактуется в "Измененном и заново утвержденном кодексе" в семи статьях, содержащих меры наказания за особо злостные преступления. К числу таковых отнесены убийство в одной семье трех и более человек сразу, зверское убийство с расчленением тела жертвы или после издевательств над жертвой (наказание - смертная казнь путем обезглавливания)[30], умышленное убийство или умышленное нанесение ранения (в соответствии с нормами тангутского права различные меры наказания, включая и смертную казнь в зависимости от того, кто и кого убил)[31].

Человек, знавший о готовящемся убийстве, но не донесший о нем, наказывался десятью годами лишения свободы. Если же таковой был в ссоре с убитым или ранее дрался с ним и потому не донес о готовящемся на жизнь врага покушении, то наказание увеличивалось до двенадцати лет[32]. Статья седьмая этого раздела предусматривала определение тех же наказаний, что и за предумышленное убийство, за наговор или колдовство, приведшие к гибели намеченной жертвы[33].

В семи статьях, отведенных мерам наказания за "великое непочтение" (кит. да бу цзинь) - шестое из десяти преступлений, предусматривались наказания смертной казнью путем обезглавливания тех сановников, которые в докладах государю и беседах с ним говорили одно, а за глаза - другое[34], наказание за подделку императорской печати (смертная

казнь путем обезглавливания)[35], подделку пайцзы (смертная казнь путем удавления)[36], за искажение текста доклада государю или государева указа (смертная казнь путем обезглавливания)[37], за кражу платья государя или вещи, предназначенной в жертву предкам государя (смертная казнь путем удавления)[38], за ошибку в выписанном рецепте или неверное приготовление лекарства для государя (смертная казнь путем удавления)[39], за ошибку в приготовлении пищи для государя ("Если некто совершит ошибку в приготовлении любой пищи, предназначенной для государя, все [виновные], не разбирая, главари или помощники, подлежат смертной казни путем обезглавливания, а их жены и дети, живущие с ними одной семьей, также привлекаются к ответственности и раздаются владельцам стад и полей. Дети от наложниц ответственности не несут")[40].

Суровые наказания предусматривались за "непочтение к родителям" (кит. бу сяо). Если кто-либо из младших родственников позволял себе кинуть золой или плюнуть в деда, бабку, родителей или если жена сделала то же самое в отношении мужа и на теле пострадавшего остался след, то виновный наказывался смертной казнью путем удавления. Эта же мера наказания предусматривалась и за грубое оскорбление словом. Закон запрещал детям доносить на родителей[41].

Раздел восьмой "несогласие" (кит. бу му) состоял только из одной статьи: "Если родственник низшей степени родства () продаст [в рабство] кого-либо из родственников высшей степени родства (): деда, бабку, отца или мать, то виновный подлежит смертной казни путем обезглавливания, а пособники отдаются на каторжные работы"[42].

Девятое из десяти преступлений - "нарушение верности" (кит. бу и) заключалось в нанесении побоев со смертельным

исходом низшими чиновниками высшим (смертная казнь путем обезглавливания), высшими чиновниками низшим (в зависимости от ранга преступника - казнь путем удавления или каторга), нанесение побоев со смертельным исходом государеву гонцу с пайцзой (смертная казнь путем удавления или каторга - в зависимости от ранга виновного) и нанесение побоев учеником учителю[43].

Последним из десяти преступлений было "кровосмешение" (кит. нэй луань). Половые связи между близкими родственниками строго преследовались по закону: "Если любое из указанных ниже в этой статье лиц совершит непотребное (瓜瓞緜緜) с действительно близкими родственниками высшей или низшей степени родства, то и мужчина, и женщина одинаково подлежат смертной казни путем обезглавливания. /Прочие/ члены семьи ответственности не несут"[44]. Последние две статьи этого раздела не сохранились.

Сам состав и основное содержание десяти преступлений тангутского кодекса не отличаются от десяти преступлений китайских кодексов[45]. Налицо в первую очередь формальное различие: если китайские кодексы только перечисляют десять преступлений в главе "Мин ли," а содержание их раскрывается в разных статьях иных разделов кодексов, то тангутские юристы в данном случае отступили от китайской традиции, сделав свой кодекс более удобным для пользования и поместив соответствующие статьи закона сразу после определения каждого из десяти преступлений. По-видимому, именно в этом и состояло их новаторство применительно к данному разделу тангутского права. Так, например, в танском кодексе "Тан люй шу и" все десять преступлений перечислены в гл.1 после описания системы наказаний, а соответствующие статьи о наказании за мятеж, измену или за убийство в одной семье трех че-

ловек (бу дао "несправедливость") изложены в гл. 17[46], статья о злословии против государя в гл. 10, за подделку печатей в гл. 25 и т.д.[47], что безусловно представляло некоторые затруднения для отыскания в кодексе статей, связанных с наказанием за десять преступлений.

Имелось, разумеется, различие и в мерах наказания, ибо система наказаний в китайском и тангутском законодательстве была неодинакова. Правда, именно десять преступлений наказывались в большинстве случаев одинаково - смертной казнью. Так, за первое из десяти преступлений - мятеж - в танском кодексе устанавливались почти те же наказания, что и в тангутском: "Всякий, кто замыслит мятеж или же будет иметь умысел разрушить храм и могилу предков государя, подлежит смертной казни путем обезглавливания. Отец и сыновья преступника в возрасте шестнадцати лет и старше - смертной казни через удавление. Сыновья пятнадцати лет и младше, а также мать, дочери, жена, наложницы, включая жен и наложниц сыновей, дед, внуки, братья и сестры как и буцюй[48], имущество, земля, постройки переходят в собственность казны, за исключением мужчин в возрасте 80 лет [и старше] и тяжелобольных женщин в возрасте 60 лет [и старше] и неизлечимо больных. Дяди и племянники преступника подлежат ссылке на расстояние в три тысячи ли..."[49].

При сопоставлении соответствующих статей о мятеже тангутского и китайского кодексов становится очевидным, что законы по существу совпадают. Но в тангутском тексте нет оговорки о возрастном пределе для наказуемых, хотя, следуя статье 15 гл. 2 "Измененного и заново утвержденного кодекса", наказание лицам, причастным к преступлению в возрасте от семидесяти до восьмидесяти лет и от одиннадцати до четырнадцати лет уменьшалось на две степени[50].

В соответствии с системой наказаний тангутского кодекса жена, дети, внуки и правнуки преступника передавались в пастухи и земледельцы, а по китайскому законодательству просто передавались в казну. Дяди, тетки и племянники преступника по тангутскому законодательству ссылались на каторжные работы на границу, а по китайскому кодексу подлежали ссылке с конкретным указанием расстояния - три тысячи ли[51].

Точно такую же незначительную разницу мы видим и в наказаниях за предательство. Если наказания за замышление предательства (удавление) и совершение предательства (обезглавливание) совпадают, то наказания, предписываемые законом соучастникам и членам семей преступников, не одинаковы: в китайском кодексе - это ссылка, в тангутском - каторга на различные сроки[52].

Совершенно очевидно, что включение в тангутский кодекс XII в. десяти преступлений было прямой рецепцией китайского права. Десять преступлений с У1 в. н.э. занимали особое место в китайском праве, так как рассматривали проступки, направленные против основ средневековой китайской государственности и морали - императора и семьи. Поэтому это и были преступления, за которые по закону не могло быть прощения. Даже лица, попадавшие под "восемь условий" (кит. ба и) непременного помилования или смягчения наказания, также важную категорию средневекового китайского права, лишались своих привилегий в случае совершения одного из десяти преступлений[53]. Законы о десяти преступлениях карали за нарушение основ конфуцианской морали: отношений между знатным и простолюдином, высшим и низшим, старшим и младшим[54]. В тангутском праве, как и в средневековом китайском, члены общества не были равны перед законом - на-

казание за одно и то же преступление различно определялось для двух лиц в зависимости от их места в системе социальных и родственных отношений. В разделе десяти преступлений тангутского права это особенно хорошо отразилось в определении наказаний за пятое из десяти тяжких преступлений - "бесчеловечные поступки". Средневековое китайское право наследовало многие положения древнекитайского права. Одним из ярких свидетельств этого была разработка группы "десяти преступлений", карающих в первую очередь за нарушение конфуцианской морали. Проявление непочтительности к родителям издревле считалось в Китае злейшим из преступлений: "Есть три тысячи преступлений, против которых имеются пять наказаний, но ни одно из них не является бóльшим, чем непочтительность к родителям"[55]. Поэтому в китайские кодексы были не только включены статьи, карающие за непочтение к родителям и старшим, но и в состав десяти преступлений был введен специальный раздел (седьмой). Сутью десяти преступлений и было определение более суровых, чем обычные, и не смягчаемых наказаний за проступки, направленные против родителей[56] и государя, ибо мятеж против государя, измена и т.п. рассматривались так же, как одна из крайних форм выражения непочтительности. Как мы знаем, в духовной жизни тангутского общества конфуцианской идеологии отводилось видное место[57], и поэтому не удивительно, что соответствующие ей положения китайского права, важнейшим из которых являлась категория "десяти преступлений", были полностью или с известными приспособлениями к местным условиям восприняты и тангутским законодательством.

Примечания

[1] Краткое описание памятника и сведения о его сохранившихся частях, инвентарные номера, под которыми они хранятся в тангутском фонде ЛО Института востоковедения АН СССР, см. в кн.: "Тангутские рукописи и ксилографы", сост. З.И. Горбачева и Е.И. Кычанов, М., 1963, стр. 68-86.

[2] [?] означает лакуну в тексте или знак, чтение которого не установлено.

[3] Полный титул тангутского государя Жэнь-сяо (Жэнь-цзуна).

[4] Т.е. государю.

[5] Употребление тангутами термина "Поднебесная", равнозначного китайскому "Тяньця", разумеется, означало введение новых законов только на территории Великого Ся (982-1227), а не по всему Китаю. Но этим подчеркивалась сила и величие тангутского государства и его известные притязания на равенство с соседним Китаем и чжурчжэньским государством Цзинь.

[6] "Измененный и заново утвержденный кодекс законов периода Небесного процветания", гл. 1, стр. 1б. Тангутский фонд ЛО ИВАН, Инв. № 2570.

[7] Е.И. Кычанов, Свод военных законов тангутского государства "Яшмовое зерцало управления лет царствования Чжэнь-гуань (1101-1113)", - "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник" (1969), стр. 229-243.

[8] Кит. мин ли. См.: P. Ratchnevsky, Un code des Yuan, - "Bibliotheque de l'Institut des Hautes études Chinoise", vol. IV, Paris, 1937, стр. XI.

[9] П.С.Попов, Краткий исторический очерк уголовного законодательства Китая с древнейших времен до второй половины X века по Р.Х., СПб., 1880, стр. 26.

[10] P. Ratchnevsky, Une code des Yuan, стр. 13.

[11] Ou Koei-hing, La peine d'apres le code des T'ang, Tientsin, 1935, стр. 99.

[12] T'ung-tsu Ch'u, Law and society in traditional China, Paris, 1965, стр. 179.

[13] П.С.Попов, Краткий исторический очерк уголовного законодательства Китая, стр. 26.

[14] Речь скорее должна идти не о главе и не о томе, а о том технико-издательском подразделе при издании сочинений в Китае, который назывался бэнь, что иногда переводится как "тетрадь", но не имеет для своего перевода на русский язык достаточно точного эквивалента.

[15] Тангутский термин буквально означает: "подлежат смерти посредством разрубания" (斬殺者論). Но что реально означал этот вид смертной казни – отсечение ли головы преступника, как это было принято в танском и сунском Китае, или же это был вид казни, известный как рассечение тела преступника на части (см.: С.М.Поршняков, Карательная система китайского уложения хана Юнь-Дженъ, СПб., 1909, стр.8), мы не знаем. Думается, что, как это было принято в соседнем Китае, данный вид казни заключался в обезглавливании преступника.

[16] "Измененный и заново утвержденный кодекс", гл. 1, стр. 4а.

[17] Там же, стр.4а-7б.

[18] Там же, стр. 7б-8б.

[19] Смертная казнь путем удавления преступника считалась у тангутов, как и в соседнем Китае, наказанием на одну степень легче, чем обезглавливание, по-видимому, в силу того что при этом не расчленялось тело казнимого.

[20] "Измененный и заново утвержденный кодекс", гл.1, стр. 9а-10а.

[21] Там же, стр. 10а-10б.

[22] Там же, стр. 11а.

[23] Там же, стр. 11б.

[24] Там же, стр. 12а.

[25] Там же, стр. 12а-12б.

[26] Там же, стр. 12б.

[27] Там же, стр. 13а.

[28] Там же, стр. 14а.

[29] Там же, стр. 14а-15а.

[30] Там же, стр. 15а-15б.

[31] Там же, стр. 15б-24б.

[32] Там же, стр. 25а.

[33] Там же, стр. 25б.

[34] Там же, стр. 25б-26а.

[35] Там же, стр. 26а.

[26] Там же.

[37] Там же, стр. 26а-26б.

[38] Там же, 26б.

[39] Там же.

[40] Там же, стр. 26б–27а.

[41] Там же, стр. 27б–28а.

[42] Там же, стр. 28а.

[43] Там же, стр. 28а–29а.

[44] Там же, стр. 29б.

[45] Ou Koei-hing, La peine d'apres le code des T'ang, стр. 99-102; P. Ratchnevsky, Une code des Yuan, стр. 13-16; T'ung-tsu Ch'u, Law and society in traditional China, стр. 179.

[46] "Тан люй шу и", изд. в серии "Цуи шу цзи чэн", Шанхай, 1930, гл. 1, стр. 16–24; гл. 17, стр. 395, 398, 404.

[47] Там же, гл. 10, стр. 225; гл. 25, стр. 572.

[48] Категория рабов в период Тан, принадлежавших частным лицам.

[49] "Тан люй шу и", гл. 17, стр. 395.

[50] "Измененный и заново утвержденный кодекс", гл. 11, стр. 21а–22а, инв. № 151.

[51] До сих пор не ясно, измерялось ли расстояние от столицы Тан г. Чанъани или от места рождения преступника. См.: Ou Koei-hing, La peine d'apres le code des T'ang, стр. 22.

[52] См. стр. 314 настоящей статьи и "Тан люй шу и", гл. 17, стр. 398–399.

[53] "Тан люй шу и", гл. 2, стр. 31.

[54] Кит. сань ган, см.: T'ung-tsu Ch'u, Law and society in traditional China, стр. 237.

[55] "Сяо цзин", гл. 6, изд. "Сы бу бэйяо", Шанхай, 1935, стр. 15.

[56] См.: T'ung-tsu Ch'u, Law and society in traditional China, стр. 43.

[57] См.: Е.И. Кычанов, Очерк истории тангутского государства, М., 1968, стр. 273–276. "Китайская классика в тангутском переводе (Лунь юй, Мэн цзы, Сяо цзин)", факсимиле текстов. Предисловие словарь и указатели В.С. Колоколова и Е.И. Кычанова, – "Памятники письменности Востока", 1У, М., 1966.

Н. Ю. Лубоцкая

К ИЗУЧЕНИЮ ПАМЯТНИКА ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ПРАВА "НАРАДАСМРИТИ"

Для изучения истории древней Индии большой интерес представляют различные законодательные трактаты - дхармашастры[1]. В этих письменных памятниках зафиксированы представления древних индийцев о моральных и правовых нормах, определяющих поведение людей в обществе. Традиционный круг проблем, рассматриваемых в дхармашастрах, - это правила поведения человека в соответствии с его варной, его ашрамой[2]; предписания, касающиеся совершения различных религиозных обрядов и церемоний; обязанности царя - защитника жизни и имущества подданных; различные правовые установления, регулирующие брачно-семейную жизнь, долговые и имущественные обязательства, взаимоотношения совместно участвующих в деле, вопросы наследования и усыновления и т.д. Необходимо при этом отметить, что религиозным предписаниям и ритуальным правилам в шастрах уделялось больше внимания, чем правовым установлениям. При этом последние излагались в одном ряду с морально-этическими наставлениями. Объяснения этому можно найти в самом назначении этих трактатов. Это не своды законов - а сборники морально-этических правил. Их целью было изложить "наставления в дхарме", т.е. сформулировать те принципы морального долга, праведности, справедливости, которыми должны руководствоваться члены трех высших варн. Даже стихотворная форма (śloka), в которых писались дхармашастры, позволяет предполагать, что

они создавались первоначально для обучения и воспитания в брахманских юридических школах.

Среди основных памятников литературы шастр, таких как "Манусмрити" ("Законы Ману") и "Яджнавалкьясмрити", особый интерес представляет трактат "Нарадасмрити". В этом трактате правовые нормы и установления являются единственной темой. Если в "Вишнусмрити" этим вопросам посвящено шесть глав из 100, в "Яджнавалкьясмрити" - одна из трех его глав (307 шлок), а в "Законах Ману" - две из 12 глав (732 шлоки), то все 18 глав "Нарадасмрити" (1028 шлок) последовательно излагают только правовые установления.

Эта важная особенность трактата "Нарадасмрити" в кругу подобных ему источников была отмечена европейскими исследователями вскоре после того, как им стал известен его текст. Первый исследователь "Нарадасмрити" известный санскритолог Ю.Йолли писал в 1889 г., что этот памятник - "единственное целиком сохранившееся в рукописи смрити, в котором закон, в буквальном значении слова, трактуется сам по себе"[3].

Еще раньше, в 1876 г., А.Барт писал о "Нарадасмрити": "Если исключить памятники римского права, древность не оставила нам, пожалуй, ни одного другого столь очевидного памятника права..., в котором с такой четкостью ведется изложение по строго определенному и простому плану"[4]. Достойно упоминания также мнение об этом памятнике, высказанное известным историком права Г.Мэном, который писал, что "интерес трактата "Нарадасмрити" в том, что он почти всецело является кодексом права"[5].

Эта особенность трактата Нарады сделала его одним из самых известных источников права уже в средние века. В традиции комментирования литературы шастр, возникшей приблизительно в IX-X вв. н.э., "Нарадасмрити" стал объектом одного

из самых ранних комментариев - Nāradabhāṣya, выполненного Асахайей (Asahāya). Точная дата составления этого комментария неизвестна. На Асахайю ссылается один из первых комментаторов "Законов Ману" Медхатитхи (Medhatithi, принятая датировка - IX в.), что позволяет предполагать, что Асахайя создал свой комментарий не позднее IX в.[6]. Примечательно, что Медхатитхи ссылается в своем труде на мнение Асахайи[7], подчеркивая тем самым его авторитет.

Сохранился еще один комментарий к "Нарадасмрити", составленный Бхавасвамином (Bhavasvāmin). По мнению издателя комментария К.Самбашива Шастри, он был составлен либо в XIII, либо в XVI в.[8]. Однако Дж.Дерретт датирует этот комментарий VII-VIII вв.[9].

Большим авторитетом пользовался трактат Нарады у средневековых кодификаторов, составлявших сборники по отдельным правовым установлением (dharmanibandha). Для подтверждения отдельных положений текст Нарады привлекался, пожалуй, чаще, чем тексты других шастр, даже законов Ману[10]. Из 1028 шлок "Нарадасмрити" были процитированы 700 шлок, а глава о наследстве вошла в эти сборники целиком. С приходом европейцев в Индию в английских и французских судах делались ссылки на различные сутры, а также на шастры Ману, Яджнавалкьи и Нарады[11].

Впервые внимание европейских исследователей к трактату Нарады было привлечено англичанином В.Джонсом в предисловии к его переводу "Законов Ману" в 1794 г.[12]. Джонс указал на вступление к "Нарадасмрити", написанное прозой, где автор связывал происхождение своего трактата со священными законами, возвещенными прародителем людей - великим Ману. Однако первые публикации текста и перевода на английский язык были сделаны в конце XIX в.

В 1876 г. Ю.Йолли опубликовал перевод "Нарадасмрити" с критического текста, сделанного им с пяти различных рукописей, имевшихся в его распоряжении[13]. Этот критический текст не был опубликован, так как к этому времени Г.Бюлер и С.Бендалл обнаружили еще не известные рукописи "Нарада смрити". В рукописи Г.Бюлера пять первых глав памятника по объему значительно превосходили соответствующие главы критического текста Ю.Йолли. Кроме того, именно в тексте этой рукописи был впервые обнаружен упомянутый выше комментарий Асахайи к этим главам. Ценность другой рукописи, найденной С.Бендаллом в Непале, определялась тем, что она была самой ранней (1407 г.) из известных рукописей "Нарадасмрити" и, кроме того, содержала две добавочные главы - о краже и о "божьем" суде.

Все это заставило Ю.Йолли пересмотреть текст "Нарадасмрити" и составить новый критический текст этого трактата, который стал называться "расширенной версией" в отличие от "краткой версии", перевод с которой был им опубликован в 1876 г.

Текст расширенной версии был издан Ю.Йолли в 1885 г. в серии " Bibliotheca Indica "[14]. В этой публикации в виде приложения (parisiṣṭam) к тексту была дана глава о краже. Другую же главу, о "божьем" суде, имеющуюся в непальской рукописи, Ю.Йолли опустил, сочтя нецелесообразным ее публикацию, поскольку значительная ее часть содержалась в самом тексте расширенной версии, а остальная была уже известна по краткой версии[15]. Наконец, в 1889 г. в серии " Sacred books of the East " он опубликовал английский перевод расширенной версии памятника[16].

Говоря об издании текста "Нарадасмрити", следует упомянуть еще одну публикацию, сделанную К.Самбашива Шастрис

комментарием Бхавасвамина ко всему тексту[17]. Последовательность изложения материала в обоих изданиях текста одинакова. Однако в издании Шастри отсутствует введение в прозе и одна из вступительных глав (BII 1-44); некоторые шлоки отдельных глав опущены, а глава о "божьем" суде дана в конце и по содержанию сходна с аналогичной главой краткой версии[18].

В распоряжении исследователей нет данных о реальном авторе трактата "Нарадасмрити", его происхождении и принадлежности к той или иной юридической школе. Авторы шастр скрывались под вымышленными именами древних мудрецов Нарады, Вьясы, Ману, Яджнавалкьи, Гаутамы и др., чтобы придать трактату больший авторитет и убедительность. Тот факт, что самая древняя из известных рукописей памятника обнаружена в Непале, вряд ли может служить, как полагает Р.Ш.Шарма, доказательством того, что автор "Нарадасмрити" - выходец из Непала[19]. Эту точку зрения не разделяет, во всяком случае, такой авторитетный знаток шастр, как П.В.Кане[20]. Очевидным является только то, что автором трактата был образованный брахман, хорошо знакомый со многими памятниками литературы шастр. В сферу его интересов входило исключительно изложение правовых норм и установлений, связанных с решением споров между людьми, возникающих "в результате страсти, злобы и алчности" (Nār. I. 26).

Определенные трудности возникают и при попытке установить время создания трактата Нарады. В тексте памятника не упоминаются никакие исторические события и нет других данных, позволяющих соотнести его с конкретной исторической эпохой. Попытки датировать памятник, исходя из его языковых особенностей, очень затруднены, поскольку рукописи текстов, которыми располагает наука, заполнены позднейшими интерполя-

циями. Как и многие шастры, трактат Нарады дошел до нас, по всей вероятности, в многократно переработанном и дополненном виде, о чем свидетельствует ряд противоречий в самом тексте памятника, наличие текстуальных повторов[21] и т.д.

Ю. Йолли попытался датировать памятник путем анализа его текста, сравнивая с данными других источников (в частности, драмы Шудраки "Мриччхакатика"), а также путем исследования термина dīnāra, дважды упомянутого в "Нарадасмрити". Этот термин обозначал золотые монеты, подобные индийской монете суварне. Упоминание о динарах среди обычных монет этого периода свидетельствовало о том, что их обращение в Индии началось несколько раньше времени составления "Нарадасмрити". Известно при этом, что золотые динары впервые чеканились в Риме в 207 г. до н.э. Их появление в Индии, возможно, относится к периоду империи, и большинство динаров, найденных в Индии, датируются III в. н.э. Эти данные и ряд сопоставлений с текстом "Законов Ману" (общепринятая датировка II в. до н.э. – II в. н.э.) позволило Ю.Йолли считать трактат Нарады более поздним по времени, чем "Манусмрити", и отнести его к IУ–У вв. н.э.[22]. П.В. Кане, однако, высказывает иную точку зрения, относя "Нарадасмрити" ко II–IУ вв. н.э.[23]. Таким образом, проблема датировки памятника еще остается предметом научного исследования. Возможно, новейшие методы текстологического исследования, структурный и статистический анализ языка памятника, сделают более плодотворным изучение его датировки.

Сопоставительное изучение исследователями трактатов Ману и Нарады не было случайным. Сам автор "Нарадасмрити" указал во вступлении к своему труду на генетическую связь этих трактатов.

"Эту [книгу, состоящую] из ста тысяч [шлок] и тысячи восьмидесяти глав, составил Благословенный Ману и передал ее божественному риши Нараде. И он, изучив ее, подумал, что людям нелегко запомнить эту книгу из-за того, что она велика. Так, [подумав], он сократил ее до 12 тысяч [шлок] и передал великому риши Маркандейе. А тот, точно так же изучив ее, учел продолжительность жизни людей, сократил [книгу] до 8 тысяч [шлок] и передал ее Сумати из рода Бхригу. Сумати же из рода Бхригу, изучив ее, подумал, что из-за краткости жизни возможности людей очень малы, и сократил ее до 4 тысяч [шлок]. И теперь именно ее изучают питары[24] и люди, пространную же [книгу] в сто тысяч [шлок изучают] боги, гандхарвы и другие. И вот оттуда первая шлока..." (Вступление 2-5).

Можно предположить, что автор "Нарадасмрити" использовал эту легенду все с той же целью приписать своему труду происхождение от священных законов, провозглашенных Ману, участвовавшим в сотворении мира. Поэтому никаких серьезных оснований у исследователей считать трактат одним из вариантов "Законов Ману" не было[25].

Однако необходимо отметить, что около 50 шлок в обоих трактатах текстуально совпадают (M. VIII.140; 142 - Nār. I. 99; 100. M. VIII. 148-149 - Nār. I. 80-81; M. VIII. 143 - Nār. I. 129; M. VIII. 93 - Nār. I. 201; M. VIII. 113 - Nār. I. 199; M. VIII. 186, 187, 189, 191 - Nār. II. 10, 11, 12, 13; M. VIII. 232, 233, 235 - Nār. VI. 14, 16, 15; M. IX. 47 - Nār. XII. 28; M. IX. 3 - Nār. XIII. 31; M. VIII. 281-284 - Nār. XV-XVI. 26-29 и др.) Можно отметить также, что в колофоне древнейшей непальской рукописи "Нарадасмрити" этот трактат назван "дхармашастра Ману в изложении Нарады" (mānave dharmasāstra nāradaproktāyām samhitāyām). О знакомстве автора "Нарадасмрити" с "Законами Ману" свидетельствует и тот факт, что многие

ссылки на авторитетные высказывания Ману ("Так предписал Ману...") подтверждаются соответствующими шлоками "Манусмрити": прил. к Nār. 26-M. VIII. 32; прил. 34, 36, 37 - M. VIII. 334, 124, 125. Кроме того, в классификации предметов судебного спора Нарада в целом следует принятому у Ману делению на 18 разделов. Но именно здесь можно обнаружить, насколько автор "Нарадасмрити" далек от слепого подражания "Законам Ману".

Трактат "Нарадасмрити" состоит из трех вводных глав и 18 глав основного текста. Вводные главы посвящены описанию судебной процедуры и организации самого суда. Восемнадцать основных глав излагают в соответствии со схемой, зафиксированной уже в "Законах Ману" и в "Яджнавалкьясмрити", 18 предметов судебного разбирательства: 1) взыскание долга (ṛṇādāna); 2) поклажа (nikṣepa); 3) совместное предприятие (sambhūyasamutthāna); 4) недозволенное дарение (dattāpradānika); 5) нарушение /соглашения/ об услужении (aśuśrūṣābhyupetya); 6) об отказе /уплатить/ жалование (vetanasyānapākarma); 7) продажа без ведома владельца (asvāmivikraya); 8) недоставление проданного (vikrīyāsampradāna 9) возврат купленного /товара/ (krītānuśaya); 10) нарушение устава /некоторых корпораций и объединений/ (samayānapākarma 11) споры о поле (kṣetrajavivāda); 12) взаимоотношения мужа и жены (strīpuṁsayoga); 13 раздел имущества (dāyabhāga 14(насильственные действия (sāhasa); 15) оскорбление словом (vākpārusya); 16) оскорбление действием (daṇḍapārusya 17) азартные игры и битье об заклад (dyūtasamāhvaya); 18) о разном (prakīrṇaka); и глава-приложение о краже (steya).

Важной особенностью, отличающей структуру "Нарада-

смрити", является значительно большая, чем в других шастрах, строгость и систематичность в изложении материала, четкость классификации и систематизации. Так, излагаемые в его 18 главах традиционные 18 предметов споров (aṣṭadaśapāda), возникающих между людьми, подразделяются автором на многочисленные более мелкие категории, образующие в сумме 132 вида, что позволило ему назвать судебное разбирательство (vyavahāra) "стоветвистым" (śataśākhā). При этом "взыскание долга" состоит из двадцати пяти видов; "поклажа" - из шести; "совместное предприятие" - из трех, а "недозволенное дарение" - из четырех; "нарушение [соглашения] об услужении" - из девяти; "об отказе [уплатить] жалование" - из четырех; "споры о поле" - из двенадцати; "взаимоотношения мужа и жены" - из двадцати; "раздел имущества" - из девятнадцати; "насильственные действия" - из двенадцати, а "о разном" - из шести.

Применяемые Нарадой принципы описания и членения материала, четкость классификации, систематизация, богатство и разработанность терминологии не имеют себе равных ни у его предшественников, ни у современников. Эта особенность трактата Нарады позволяет рассматривать его в плане развития научного мышления в древней Индии. Обратимся, например, к описанию судопроизводства (vyavahāra), которое, согласно Нараде, имеет четыре "ноги" (catuṣpād): дхарму (закон), судебное разбирательство (vyavahāra), обычаи (caritra) и царский указ (rājaśāsana); четыре основы (catuhsthana): истину (satya), показания свидетелей, записанные обычаи (pustakaraṇa), царское повеление (rājājña); четыре средства (catuḥsādhana): переговоры (sāma), внесение разногласий (bheda), подкуп (dāna) и наказание (daṇḍa). Оно четырех-

ды благостно (caturhita), так как охраняет четыре варны и четыре ашрамы; четырежды охватывающе (caturvyāpin), так как постепенно охватывает спорящие стороны, свидетелей, судей и царя; четырежды создающе (catuṣkārin), так как создает дхарму, правосудие, богатство и всеобщее уважение. Питается оно тремя источниками (triyoni); страстью (kāma), завистью (krodha) и алчностью (lobha), которые порождают ссоры. Судопроизводство рассматривает два вида обвинения (dvyabhiyoga): сомнительное (śaṅka) и определенное (tatva); поскольку спорят две стороны, оно имеет два "входа" (dvidvāra) - иск (pūrvavāda) и ответ на иск (uttara) и два "выхода" (dvigati) - истинное (tatva) и ошибочное (cchala) решение; оно включает в себя восемь элементов (aṣṭaṅga): судебную администрацию: царя, верховного судью (satpuruṣa), судей (sabhya), шастры, казначея и писца (gaṇakalekhakau), а также способы получения истины : золото, огонь и воду (Nar. B I. 8-29)[26].

В стремлении Нарады к четкой классификации материала, терминологической точности и подробности изложения отразился возросший уровень техники судопроизводства. Так, Нарада не только указывает на необходимость искового письменного заявления, но и подробно рассматривает семь видов дефектных исков (B II 8-18), не только предписывает необходимость ответа на иск со стороны ответчика, но и дает тщательное описание четырех видов этого заявления (B II 4-7). Автор трактата не только определяет виды доказательств при судебном расследовании: показания свидетелей (sākṣinaḥ) и письменные документы (likhita), но и скрупулезно перечисляет около 100 некомпетентных свидетелей (asākṣika) (I. 177-187), 5 категорий причастных (kṛta) и 6 категорий непричастных (akṛta) свидетелей (I. 149-162), подробно описывает шесть ви-

дов тяжб, не требующих свидетелей (I. 172-176); характеризует документы, имеющие и не имеющие юридической силы (I. 135-146) и дает тщательное описание прав человека, длительное время владеющего имуществом (I. 77-96). Тем самым автор "Нарадасмрити", видимо, стремился создать не столько правовой трактат, сколько практический судебник, "руководство к определению суждения, которое суд должен дать, когда он призывается разобрать жалобу"[27].

Трактат Нарады значительно подробнее освещает многие вопросы, которые традиционно рассматривались и в других шастрах. Если в "Законах Ману" описаны семь способов приобретения имущества, то автор Нарады сообщает сведения о 21 возможном способе приобретения имущества членами четырех варн. В "Законах Ману" перечислены семь категорий даса[28], тогда как Нарада указывает 15 категорий даса ; при этом в трактате Нарады сообщается ряд новых сведений, касающихся условий освобождения даса, и описывается сама процедура освобождения. В "Нарадасмрити" содержатся значительно более подробные сведения о видах божественных испытаний, используемых как средство судебного доказательства. Этот раздел трактата интересен также и тем, что содержит довольно детальное описание ритуала "божьего" суда, которое представляет самостоятельный интерес для изучения различных аспектов трансформации архаической ритуальной практики.

Автор "Нарадасмрити" во многих случаях конкретизирует и уточняет положения, содержащиеся в "Законах Ману". Так, если в "Манусмрити" только констатируется недействительность правовой сделки, заключенной даса или несовершеннолетним, то в "Нарадасмрити" это установление дополняется признанием права даса на заключение сделки по приказанию хозяина и права несовершеннолетнего сына действовать с разрешения отца (I. 29-36).

Детальное сопоставление трактатов Ману, Яджнавалкьи и Нарады будет способствовать еще большему выявлению своеобразия "Нарадасмрити", его отличия от других правовых трактатов.

Не ставя перед собой задачу дать всестороннюю оценку столь многопланового памятника, отметим лишь наиболее важные проблемы, нашедшие в нем свое отражение.

В "Нарадасмрити" содержатся материалы, расширяющие наши представления о роли царской власти, о месте царя в жизни индийского общества, о его прерогативах и обязанностях. Институт царской власти рассматривается в полном соответствии с индийской традицией как явление божественного порядка: "Царь - это сам воплощенный Индра, который ходит по земле" (ХУШ. 20.). В то же время трактат - это своеобразный панегирик сильной авторитарной царской власти. Царское решение окончательно и бесспорно, поскольку оно основано на "власти, данной царю" (В. 1. 11.).

На страницах трактата находит отражение такая проблема общества эпохи создания памятника, как взаимоотношение царя и четырех варн. В частности, трактат предписывает царю быть особо внимательным к сохранению чистоты каждой варны (ХП.113). Царь должен следить за развитием каждой варны с тем, чтобы ни одна из них не возвеличивалась и не приходила в упадок за счет другой (ХУШ.6). Он должен обеспечивать исполнение варнами их основных функций: сакральной - брахманами, военной - кшатриями, хозяйственной - вайшьями и шудрами.

О правах и обязанностях варн говорится во многих разделах трактата. Обращает на себя внимание исключительно подробное описание привилегий брахманства, его особого положения среди других варн. В то же время "Нарадасмрити", на-

ряду с шастрами Вишну, Яджнавалкьи и Брихаспати, может служить одним из основных источников изучения положения шудр в этот период.

Определенный интерес представляют сведения о правах и обязанностях наемных работников и правилах, регулирующих отношения работника и хозяина (гл. У1), Нарада расширяет наши знания о труде зависимых, и вводит новую, своеобразную классификацию наемных слуг (bhṛtaka), подразделяя их на три группы: высшую, среднюю и низшую (У.23).

В трактате "Нарадасмрити" содержатся предписания, определяющие правовое положение и принципы деятельности различных профессиональных корпораций. Особо следует отметить, что автор трактата подчеркивает полное право корпораций на самостоятельное определение тех принципов, на которых строится их внутренняя жизнь (гл. Х).

Определенным своеобразием отмечены те предписания Нарады, в которых затрагивается одна из основных проблем социально-экономических отношений в обществе - проблема собственности. Нарада вводит четкое различие между собственником вещи и ее владельцем.

Частным случаем в системе соответствующих предписаний в "Нарадасмрити" являются установления о земельной собственности. Обрабатываемая земля находилась в их частном владении, в руках главы семьи, для которого "дом и поле - основа существования". Никто, даже царь, не должен был посягать на них, поскольку процветание царя и государства, согласно Нараде, зависело от богатства подданных (Х1.42). Хозяин, которому принадлежала земля, имел право распорядиться ею по своему усмотрению: передать ее по наследству, совершить раздел земли между сыновьями, подарить, отдать в заклад и, наконец, продать.

Предписания Нарады, касающиеся семейно-брачных отношений позволяют воссоздать одну из важных сторон социальной жизни древнеиндийского общества (гл. XII).

Форма и многоплановое содержание "Нарадасмрити" определенно свидетельствуют о том, что рассматриваемый трактат - важный и своеобразный памятник древнеиндийского права. Его всесторонний анализ представит, несомненно, значительный интерес для изучения ряда историко-культурных проблем древнеиндийского общества.

Примечания

[1] Дхармашастры наряду с шестью ведангами, "Махабхаратой", "Рамаяной" и пуранами принадлежат к группе памятников, входящих в литературу смрити, так называемое "священное предание" (в отличие от литературы шрути - "откровения", куда входят веды, брахманы, араньяки и упанишады). Иногда термин "смрити" служит для обозначения самих дхармашастр. Отсюда - "Нарадасмрити" означает "смрити, принадлежащее Нараде".

[2] В соответствии с делением древнеиндийского общества на четыре социальных ранга - варны (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры) существовала концепция о четырех жизненных этапах - ашрамах, которые проходят члены трех высших варн: юноша-ученик - брахмачарин (brahmacārin); домохозяин - грихастха (gṛhastha); отшельник - ванапрастха (vānaprastha) и аскет - саньясин (saṁnyāsin).

[3] «The Minor law-books», trans. by J. Jolly, pt I. Narada. Brihaspati, Oxford, 1889, - SBE, vol. 33.

[4] Oeuvres d'Auguste Barth, vol. II, 1876, стр. 232; R. Lingat, Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde, Paris, 1967, стр. 121.

[5] Г. Мэн, Древний закон и обычай, М., 1884, стр. 31.

[6] Комментарий Асахайи дошел до нас не в оригинале, а в переложении Кальянабхатты (Kalyaṇabhaṭṭa) и лишь к первым пяти главам трактата. Несмотря на это даже в таком виде комментарий весьма важен, так как, подобно другим ранним комментаторам, Асахайя часто для пояснения текста ссылается на факты и явления повседневной жизни своего времени.

[7] P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. I, Poona, 1930, стр. 249.

[8] «Nāradīyamanusaṁhitā», ed. by Śāmbaśiva Śāstri, Trivandrum, 1929, – «Trivandrum Sanskrit Series», № 97.

[9] J. D. M. Derrett, Religion, law and the state in India, London, 1968, стр. 198.

[10] Р. Дарест, Исследование по истории права, СПб., 1894, стр. 90; Дж. Дерретт указывает, что "наследование, брак, касты и другие религиозные обычаи применялись к индийцам по установлениям шастр" (J. D. M. Derrett, Religion..., стр. 233).

[11] «Nāradīya dharmaśāstra or the Institutes of Narada», trans. by J. Jolly, London, 1876.

[12] «Institutes of Hindu law, or the Ordinances of Manu according to the gloss of Culluca; comprising the Indian system of duties religious and civil», Calcutta, 1794, стр. XX.

[13] «Nāradīya dharmaśāstra», стр. XXVI.

[14] «Nārada smṛti», ed. by J. Jolly, vol. I, fasc. 1,2,3, Calcutta, 1885-86, – «Bibliotheca Indica», № 542, 566, 595.

[15] «Nārada smṛti», ed. by J. Jolly.. стр. (7).

[16] «The Minor law-books».

[17] «Nāradīyamanusaṁhitā», ed. by Śāmbaśiva Śāstri...

Это издание текста "Нарадасмрити" мало известно специали-

стам. Оно лишь упоминается в ряде работ последних лет: U.N. Ghoshal, Studies in Indian history and culture, Bombay, 1957, стр. 312-323; R. Lingat, Les sources.., стр, 118; J.D.M. Derrett, Religion.., стр. 198.

[18] Указание Р. Лэнга («Les sources...», стр. 119, сн. 1) на отсутствие главы III[a]. 1-18 в издании Шастри неточно, поскольку эту главу Шастри целиком включил в BI.

[19] R.Sh. Sharma, Sudras in Ancient India. Delhi, 1958,стр. 221.

[20] P.V. Kane, History.., vol. I, стр. 206.

[21] Ср., например, текстуально совпадающие шлоки BII. 30 и I.241; определенные повторы в I.201 и 202; в I. 301-303.

[22] "Minor law-books», стр. XVI. И.Я. Мейер оспаривает эту точку зрения Ю. Йолли, М. Винтерница и других и выдвигает гипотезу о том, что трактат Нарады древнее и самобытнее трактатов Ману, Яджнавалкья и Вишну (см.: J.J. Meyer, Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhaltnis zu einander und zu Kautilya, Leipzig, 1927, стр. 82-92.

[23] P.V. Kane, History.., vol. I, стр. 205; vol. III, стр. XVII.

[24] Питары (pitar) - почитаемые умершие предки, в честь которых совершаются поминальные жертвоприношения - шраддха (śraddha).

[25] Ю. Йолли отмечает, что подобное объяснение древности происхождения "Нарадасмрити" поддержано в какой-то степени аналогичными сведениями, изложенными в "Махабхарате" (XII.59.22.80 и сл.) и в Пурнах («The Minor law-books», стр. XII).

[26] Последние три рассматриваются как формы "божьего" суда: испытание раскаленной монетой, огнем и водой.

[27] Г. С. Мэн, Древний закон и обычай, стр. 293.

[28] Традиционно принятый в нашем источниковедении и историографии перевод термина dāsa как "раб" вполне возможен, но далеко не всегда отражает специфику содержания его. Поэтому мы предпочли оставить термин dāsa без перевода.

Материал о даса, содержащийся в "Нарадасмтрити", не был обойден вниманием исследователей. Из этого памятника историки и по сей день черпают основные сведения для подтверждения тех или иных концепций о существовании рабства в Индии. Не вдаваясь в подробности столь сложной и в целом пока далеко не решенной проблемы, отметим, что к сведениям о рабах, содержащимся в "Нарадасмрити" следует подходить с достаточной степенью осторожности, рассматривая их в совокупности со всей системой авторских взглядов и представлений.

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

Э.П.Стужина

СУЧЖОУСКИЕ СТЕЛЫ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ КИТАЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВОГО ГОРОДА (КОНЕЦ XУП - НАЧАЛО XУШ в.)

Одна из самых существенных трудностей, с которой сталкивается синолог, занимающийся средневековьем, - это крайне незначительное количество документов: в распоряжении историка, кроме правительственных указов и постановлений, главным образом нарративная литература. Тем больший интерес представляет такой источник, как эпиграфика. Эпиграфические памятники позволяют получать данные, не нашедшие отражения в нарративных источниках, сопоставлять их с летописными сведениями и восполнять значительные пробелы в исторической информации. Переведенные нами несколько эпиграфических памятников представляют собой весьма своеобразный и интересный источник для изучения истории волнений городских низов в одном из наиболее развитых ремесленных центров - г. Сучжоу (провинция Цзянсу). Перевод памятников сделан с публикации, осуществленной Наньцзинским историческим музеем в 1959 г.[1]. В это издание вошло 370 различных эпиграфических памятников. Предлагаемые вниманию читателей переводы надписей составляют лишь часть упомянутого сборника.

Эпиграфика XУ11-XУ111 вв. почти не исследована, лишь несколько надписей использовано в работах китайских историков Сун Бо-ина и Лю Юн-чэна (КНР)[2], а также в книге автора настоящей статьи[3].

Переведенные нами тексты состоят из 700-1700 знаков, и каждый представляет собой надписи, выбитые на каменных стелах в годы подавления городских волнений (1677 г. - № 7, 1693 г. - № 23, 1701 г. - № 24, 1715 г. - № 25, 1734 г. - № 3). Из пяти текстов четыре в хорошей сохранности, в них повреждены лишь короткие фрагменты. Текст № 7, датированный 1677 г., имеет значительные разрушения (повреждено 200 знаков из 740) и перевести его полностью не удалось. Однако, учитывая важность приводимых в нем сведений, автор счел возможным опубликовать сохранившиеся фрагменты.

Каждый текст включает: а) фрагменты из доклада местных чиновников, б) жалобы и доносы купцов, направленные властям, в) переписку по делам захваченных руководителей волнений, г) записи допросов, д) императорские указы.

В табл. 1 дан перечень тех поврежденных частей текста, в которых нам удалось восстановить отдельные иероглифы, части текста или высказать некоторые предположения о содержании поврежденного фрагмента. Сопоставление различных текстов показывает, что повреждены именно те места, где сообщается о волнениях, приводятся имена руководителей волнений, обвинения и т.п. Это наблюдение позволяет предположить, что порча и разрушение стел, очевидно, производились умышленно и, может быть, именно участниками волнений. Поскольку каждая стела включает различные документы, значительные сложности представляло установление границ между разнородными частями текста. Кроме того, стелы содержат многочисленные перечисления титулов и должностей чиновников, местную или жаргонную терминологию, не вошедшую в толковые словари. Повреждения, имеющиеся в текстах, и отсутствие каких-либо комментариев в китайской публикации создавали дополнительные трудности при переводе надписей.

Сопоставление приведенных текстов с летописными данными за соответствующие годы показывает, что в нарративных источниках сучжоуские городские волнения не упоминаются. Так, например, в "Цин ши гао" ("Черновая история династии Цин") в разделе "бэньцзи" (основная летопись) за соответствующие годы[4] нет никаких упоминаний о сучжоуских городских волнениях. Вместе с тем знакомство с летописным текстом позволяет сделать заключение, что волнения происходили на фоне общего ухудшения положения в провинции Цзянсу в результате повторявшихся стихийных бедствий.

По данным бэньцзи "Цин ши гао" нами была составлена табл. 2, куда включены данные, фиксирующие стихийные бедствия и мероприятия правительства, проводимые в связи со стихийными бедствиями; народные волнения (называемые в источнике мятежами или выступлениями разбойников). Из данных таблицы видно, что ни одно волнение горожан не нашло отражения в этом источнике. Но из этой же таблицы следует, что на протяжении 33 лет в провинции Цзяннань[5] семь раз случались стихийные бедствия.

В документах китайской публикации участники волнений именуются следующими терминами: шигунь - рыночные бродяги (№ 7), люгунь - бродяги (№ 23, 24), гуньту, тущайка бродяг, бродяги (№ 23), буцзичжи ту - бродяги, не занесенные в списки (№ 25), буфачжи ту - бродяги, не соблюдающие законов (№ 3), маомин чуайцзян люгунь - бродяги, присвоившие имена мастеров-лощильщиков (№ 23, 25), цзинсюй - мелкие рыночные служащие (№ 7), гужэньгуичжи - наемные ткачи (№ 3), а также цзицзян, чжицзян - мастера-ткачи (№ 3, 7, 25), чуайцзян - мастера-лощильщики (№ 7, 24), даотао - разбойники и беглецы (№ 23) и др. (см. табл. 3). Из этого пе-

речня видно, что лица, составлявшие тексты стел, почти не применяют терминов, обычных для названий повстанцев в официальной литературе (цзэй, фэй), а называют участников волнений либо по профессиям, либо просто бродягами. Из текстов следует, что местные власти отчетливо проводили грань между местными работниками и пришлыми "бродягами", "бродягами, именующими себя мастеровыми".

Вот несколько фрагментов, содержащих эту терминологию: "Мастера-лощильщики все являются людьми сильными и дерзкими; все это простой народ, у которого нет домов и который не принадлежит к местному населению. Они разбрелись в беспорядке, и невозможно усмотреть за ними, размеры злодеяний, которые они причиняют, невозможно исчислить. Таким образом, много пришлых людей смешались и живут вместе, разбойники (дао) и беглецы (тао) появляются в такой обстановке легко и свободно" (№ 23). "Все мастера-лощильщики пришли сюда для того, чтобы найти средства к жизни, если же не находят, то должны либо уходить, либо умирать" (№ 24). "Если же допустить создание хуйгуаня [6], тогда соберутся большие партии нигде не записанных бродяг (бу-цзичжи ту), и бедствия будут неисчистимы. Чэнь Тун-янь и другие послали в область жалобу с просьбой запретить и прекратить это" (№ 25). "Если же появятся бродяги, подобные этим, которые будут незаконно присваивать имена красильщиков, лощильщиков или других мастеров, подстрекать к смуте и вымогать деньги, то разрешается сообщать о них и, основываясь на этом, задерживать их без промедления. Согласно установлениям властей, объявлять их преступниками на том основании, что они являются бродягами" (№ 25). "В городе Сучжоу хозяева станков (цзиху) нанимают много работников-ткачей. Хозяева станков вкладывают деньги и осуществляют

управление, мастера-ткачи получают плату в соответствии с выполненной работой. С давних времен они зависели друг от друга, это было удобно и для тех и для других, и они не ссорились между собой. Каждый из них не нарушал установленных условий. Так было до тех пор, пока не появились бродяги, нарушавшие законы; они не владеют искусно работой, поэтому их выгоняют из дома хозяина, и в сердце у них появляется зависть и недовольство. Они подстрекают устраивать стачки, вынуждают увеличивать им плату $0\frac{7}{1}$ и заставляют хозяев-цзиху приостановить работу, а такачей - бросать свое ремесло" (№ 3).

Приведенные тексты, а также терминология и содержание каждого из документов в целом дают основания полагать, что в волнениях участвовали самые низшие слои городского населения: ткачи, лощильщики и красильщики, работавшие по найму, мелкие служащие, нанятые в лавки торговцев, и, наконец, просто лица, не имевшие постоянных занятий (бродяги - люгунь, ту - бродяги, шайка бродяг, как называет их источник).

Своеобразная и важная черта социальных столкновений в Сучжоу - участие в волнениях пришлого населения, чужаков. Большинство этих людей "не узаконено", "не записано в списки", "самовольно присвоили себе имена мастеров", "не имеет постоянного жилья", обитает в храмах и на постоялых дворах, не имеет постоянной работы. Это новое явление, которого не знал город более ранних периодов, по крайней мере в таких масштабах. Состоятельные местные горожане - купцы и хозяева мастерских были вынуждены пользоваться работой и услугами этих "чужаков", так как местные городские ремесленники и обслуга лавок не могли обеспечить потребностей выросших торговых предприятий и возникавших мануфактур.

Однако усилия торгово-ремесленной верхушки и городских властей были направлены на то, чтобы не допустить совместных выступлений этих "чужаков" и низших слоев местных ремесленников.

Во всех документах сообщается, что работники мастерских выступили потому, что их подстрекали пришлые бродяги-люгунь, или что их силой принуждали бросать работу или вносить деньги на общественные нужды (приют, общественная столовая, помощь безработным). На раскол среди участников волнений были направлены и действия властей: при разбирательстве судебных дел (по обвинению в мятеже) "чужаки", "бродяги" получали более суровые наказания, чем местные ремесленники. Вот один из фрагментов, представляющий указ чжэнтана области Сучжоу по фамилии Ши, направленный как раз на то, чтобы вбить клин между местными ремесленниками и пришлыми. "Я (Ши) увидел, что все мастера-лощильщики - бедные люди, которых бродяги не в состоянии завлечь в свои сети, и они не являются преступниками и смутьянами; бродяги же все,спасаясь,убежали. ... Количество мастеров - десятки тысяч человек, а бродяг или преступников среди них не найдешь и одного. Они легко доверяют и добрым и злым, поэтому-то бродягам и удалось воспользоваться этим, заманить их и стать их предводителями" (№ 24).

В другом документе говорится: "Снова требовали, чтобы каждый купец повысил цену и использовали для этой цели предлог: собирали деньги для общественной столовой и приюта. Разве могли бы это сделать неграмотные мастера-лощильщики? Все это - проделки бродяг (люгунь). Ван Дэ и еще несколько человек умышленно распускали слухи, пытались извлечь выгоду, навредив купцам..." (№ 25).

В выступлениях городских низов были требования повысить плату за работу и выдавать ее полноценной монетой (№ 23), требование прав создания своих организаций – циханов[8] (№ 23, 24), хуйгуаней (№ 25).

Эти выступления были различны по методам, масштабам и продолжительности. Тексты стел пестрят сообщениями о том, что "бродяги" "сеют смуту", "устраивают беспорядки", "подстрекают население", "бесчинствуют и свирепствуют". Преобладали стихийные и скоротечные взрывы недовольства: мастеровые бросали работу, вынуждая хозяев закрывать мастерские (№ 3), пытались разрушать рынки (№ 23), вынуждали хозяев вносить деньги в фонд помощи безработным; писали жалобы и прошения властям, разбивали каменные стелы с текстами запрещений.

В 1693 г. восстали мастера-лощильщики. Руководили выступлением пришлые мастеровые Гань Гуй, Ло Гуй и др. Восставшие составили петицию властям, требовали повышения платы за работу.

Арест некоторых руководителей вызвал новый взрыв возмущения. Собравшаяся на рынке толпа мастеровых угрожала разрушить рынок, сорвала и уничтожила правительственные указы, ворвалась в здание суда, где разбиралось дело одного из мастеровых.

Наиболее значительным было, по-видимому, выступление лощильщиков под предводительством Лю Жу-чжэня (1700–1701 гг.). Они вели борьбу за создание своей собственной организации – цихана, отдельной от хана хозяев, надолго прекратили работу, выпустили воззвание, организовали сбор средств для своей организации.

В документе сообщается, что собирали понемногу, по 2–3 фыня, а собрали тысячи и десятки тысяч. Это свиде-

тельствует о значительном количестве участников выступления. Волнения продолжались около года. Лощильщики неоднократно вступали в столкновения с хозяевами, с местными властями, с войсками, присланными для подавления волнений.

В 1715 г. вновь начались волнения мастеров-лощильщиков, борьба шла за повышение заработной платы и за право создания собственной организации (хуйгуаня). Члены тайной организации, созданной некими Ван Дэ и Син Чунь-линем, вели агитацию за вступление в хуйгуань, собирали деньги на постройку здания хуйгуаня, приюта и общественной столовой. Эти действия сначала носили мирные формы. В 1715 г. лощильщики хотели через подставное лицо (некоего Линь Юйчжана) купить землю для своих построек. Когда это им не удалось, пытались силой захватить землю; они вышли на улицу с требованием повысить плату за работу, признать их право на создание хуйгуаня и строительство общественных построек. В 1734 г. наемные ткачи бросили работу, принуждали хозяев закрывать мастерские, выступали с речами, призывая ткачей создавать свой хуйгуань. Во всех этих случаях борьба была направлена против местных состоятельных горожан - крупных торговцев тканями, маклеров (яхан, цзяицзи) (№ 7), хозяев мастерских (№ 3, № 23).

Выступления городских низов против хозяев происходили в традиционных и весьма устойчивых формах. Любопытно сравнение текстов XVII-XVIII вв. с более поздним документом - с надписью на стеле, установленной в 1876 г.[9], - оно показывает, что подобные формы борьбы сохранились вплоть до конца XIX в. Из текста стелы следует, что в 1876 г. рабочие, изготовлявшие парчу, также неоднократно прекращали работу, требуя повышения платы, признания устава собственной организации.

Рост городского населения, увеличение количества пришлых мастеровых, их выступления вызывали беспокойство властей. Цель установления запретительных стел - устрашить население, дабы предотвратить новые выступления и усилить контроль над городом. Устанавливались они на средства местных состоятельных горожан, действовавших сообща с властями. Некоторые надписи содержат своды цен, гарантировавшие хозяевам определенные доходы.

В конце XУII - начале XУIII в. правительство осуществляет серию мероприятий, направленных на создание в городах опорного социального слоя: укрепление системы круговой поруки баоцзя, издавна существовавшей в Китае, и введение в дополнение к ней системы старшин для "непрописанного" населения; использование даосского и буддийского духовенства для надзора за городскими низами, установление наград за доносы, деление города Сучжоу на три административных района, приравненных к уездам, и пр.

Тексты стел № 3, 23, 24, 25 содержат записи об укреплении системы баоцзя в Сучжоу. Особенно обстоятельно изложены мероприятия властей по усилению надзора за населением в стеле № 24. "... Ведь мастеров-лощильщиков много и они сильны, а баотоу одиноки и их мало, и если всю ответственность возложить на баотоу, то у них не хватит сил, чтобы со всем справиться и всех усмирить..." "Мы попросили о том, чтобы все баотоу объединились в одно цзя и на них была бы возложена ответственность за взаимную проверку. $О_2$ среди них нужно выбрать одного $О_1$ наиболее старого и давно работающего, который был бы полностью ответственным и был бы главным в данной мастерской. Необходимо издать приказ, по которому они должны проверить $О_1$ семьи $О_2$, разузнать прошлое [каждой семьи]. Если одна семья совершит

какой-либо проступок, другие 9 семей следует привлекать за соучастие, в таком случае установится взаимная ответственность; снова восстановили книгу для записей и издали приказ записывать, из какого места работник прибыл, что за человек рекомендовал его, в какой день он поступил в мастерскую и в какой день оттуда ушел, записывать в эту книгу старых работников и вновь прибывших, а также выбывающих из мастерской, разделив их на три категории. Каждый раз, когда подходит 1-й и 15-й день [лунного месяца], необходимо обмениваться этими сведениями со старшим в мастерской (цзянтоу) и тогда по следам можно будет отыскать человека, и не будет места, куда преступник мог бы скрыться от преследования..."

"Мы просим также о том, чтобы [вышестоящие власти] запретили бродягам ночевать и устраивать сборища в храмах, где бродяги могли бы устраивать смуты: в Сишаньском храме, в Баньтансы, в Сиюаньданъюане, в Шоянчане, Сяньшаньском храме и других местах, где они подстрекают народ к смутам и беспорядкам. В дальнейшем O_2 просим обязать всех живущих уединенно даосских и буддийских монахов, если O_1 мастера-лощильщики будут самовольно собирать народ, сообщать их имена в тайных докладах, чтобы [власти] в соответствии с этим проводили расследования. Если же буддийские и даосские монахи ослушаются и по-прежнему будут попустительствовать, то их тоже наказывать как преступников. Тогда выявленные разбойники будут наказаны как преступники, а [остальные] мастера-лощильщики будут спокойно жить и работать".

Если баоцзя - это система, известная феодальному городу, то с системой старшин внутри мастерской (цзянтоу) в том виде, как она изложена в этих документах, мы встре-

чаемся впервые. Очевидно, эта организация появляется в самом конце XУП в. в добавление, "в помощь" к баоцзя и охватывает главным образом пришлое население. Это видно из документа № 23, где сообщается, что пришлые мастера живут в фанзе, арендуемой старшиной, платят ему за это деньги, получают от него работу.

В документе, составленном от имени кущов, говорится следующее: "...мы выбрали людей надежных, имеющих дом и семью. Они-то и раздают ткани по красильным мастерским, которые в свою очередь предоставляют средства существования мастерам-лощильщикам. Каждый мастеровой (цзян) имеет своего старшину, который и несет ответственность, если с тканями что-нибудь случается. Купцы же не имеют к этому никакого отношения" (№ 23). Приведенные данные показывают, что система набора рабочей силы, тормозившая в последующие периоды истории Китая формирование пролетариата и обеспечившая наиболее кабальные формы эксплуатации, возникла в ремесленных мастерских именно в этот период. Изучение эпиграфики, таким образом, дает возможность открыть еще одну страницу в истории Китая - исследовать формы и характер классовой борьбы в городах позднего средневековья, выяснить сущность социальных противоречий в городе этого периода, условия формирования предпролетариата.

1958-1970 гг. Пекин-Москва.

23-3 534

[1] "Цзянсушэн Мин Цин илай бэйкэ цзыляо сюаньцзи" ("Сборник надписей на каменных стелах провинции Цзянсу, установленных в период династий Мин и Цин"), Наньцзин, 1959.

[2] См.: Лю Юн-чэн, Относительно цеховой системы в Сучжоу в цинское время, - "Лиши яньцзю", 1959, № 11; Сун Бо-ин, Исследование о сучжоуских гунсо в цинское время, - "Цзянхай сюэкань", 1958, № 5; его же, Краткое сообщение об исследовании ткацких мастерских в Сучжоу в цинское время, - "Вэньу цанькао цзыляо", 1959, № 9.

[3] Э.П.Стужина, Китайское ремесло в XУI-XУIII вв., М., 1970.

[4] Нами были просмотрены "бэньцзи" за 1674-1734 гг. Однако в составленную на их основании таблицу включены только сведения за 1674-1706 гг., так как "бэньцзи" за следующие три десятилетия не содержат интересующей нас информации.

[5] В средние века в провинцию Цзяннань входили части современных провинций Цзянсу, Цзянси, Чжэцзян, Аньхуй.

[6] См. комментарий 11 к док. № 25.

[7] В китайской публикации поврежденные иероглифы отмечены в одних случаях пометами "пропуск" или "пропущено несколько иероглифов", в других случаях, когда точно известно количество утраченных знаков, пометой □, соответствующей одному иероглифу. В нашей публикации пометы "пропуск" и "пропущено несколько иероглифов" сохранены, но изменена система обозначения пропусков, например: вместо комбинации знаков пропуска □□□ употреблен знак $О_3$, где цифрой снизу помечено количество утраченных иероглифов. В том числе, где автору не удалось перевести слово или фраг-

мент текста, непереведенные иероглифы помечены знаком X (например, X_5 - цифра внизу обозначает количество непереведенных иероглифов).

[8] Определенную трудность представляет перевод термина цихан, неоднократно встречающегося в публикуемых документах. Китайские словари ("Цихай", Китайско-русский словарь под ред. проф. И.М.Ошанина) не дают такого сочетания. Японские словари дают перевод "сговор", "стачка", транскрибируя при этом слово как цисин. Нам представляется вполне вероятным, что в документах этого периода (XVII-XVIII вв.) термин может обозначать организацию ремесленных низов - цихан, созданную в противовес узаконенным государством, узкокорпоративным ханам. В такой же степени это относится к термину сыхан, который может обозначать не только "тайный сговор", но и тайную организацию, оппозиционную ханам. См.: Э.П. Стужина, О характере цеховой организации в Китае в XVII - первой половине XIX в., - "Проблемы востоковедения", 1961, № 1, стр.37.

[9] См.: "Сборник надписей...", № 9, стр. 14-15.

Документ № 7[1] (Канси, 16-й год, 10-я луна [1677 г.]). Каменная плита, по которой в области Сучжоу устанавливается следующий порядок: хозяева[2] из хана, торгующего цветным и гладким атласом, должны получать свидетельства и вносить налоги, и не позволяется рыночным бродягам под разными предлогами устраивать смуты.

[Я] чжэнтан[3] области Сучжоу в Цзяннани, имеющий 5 степеней, по фамилии Гао, чтобы 0_1 получить указания по этому делу, послал в 16-й год Канси, 10-ю луну 18-й день доклад высшим властям, а чжэнтан по фамилии Дин бучжэншисы[4] в чэньсюане[5] провинции Цзяннань: в Цзяннине, Сучжоу, Ханчжоу, Чанчжэне, Хуайяне, 0_1 фу, Сюйчжоу, Ичжоу,- имеющий 3 степени, составил синьпай[6], в котором изложил все это. Главный управляющий продовольствием, тиду цзюньу[7], являющийся сюньфу[8] Цзяннина и других мест 0_3 все 0_1 и по совместительству правый заместитель (юфу) дуюйши[9] в дучаюане[10] (далее пропущено 17 иероглифов) гладкий атлас[11] X_20_3 в уезде Жун человек из деревни Сюйшицунь 0_2X_1[12] $0_8X_10_1$[13] послужило причиной составления доклада, который был официально утвержден.

В уезде У[14] дучаюань (пропуск) кроме того, что расклеили, сообща издали и разослали приказ и направили его в область 0_{10} в соответствии с этим [Я] сделал официальное подтверждение и составил подробное объяснение (пропуск) устраивали беспорядки. Был направлен документ, 0_1 послуживший основанием для доклада. 0_6X_2[15]. Доклад был официально подтвержден. Дело[16] (пропуск) посредника по торговле шелковым газом $0_1X_10_1X_30_3$ 30 лян 0_1 уплатить 0_1 послужило основанием. 0_9 яхан по торговле атласом 0_{16} было представлено в управление[17]. Доклад был представлен и официально утвержден. Кроме того что было составлено подробное объяснение, была еще проведена проверка 0_5X_1 ямынь[18] 0_1 мастерские (фан) все полагаются на X_30_6 прежде всего просили 0_{16} это и явилось причиной для составления документа[19].

Доклад был представлен и официально утвержден и в соответствии с ним в уезде У была проведена проверка. 0_5

торговцы-посредники (цзинцзи), ткачи, лощильщики...[20]. Чжан Сю-пу и другие представили прошение, в котором 0_3 правила, запрещавшие, пользуясь случаем, захватывать 0_{15}.

Затем Я (жэнтан Сучжоу) проследил за тем, чтобы из уезда У представили подробное объяснение и дополнительно установили 0_4 можно 0_2 об уплате серебром 0_1 документ X_8 в начальный год Канси (пропуск) было получено это объяснение $X_6 0_1 X_1$[21]. Уже давно было послано запрещение 0_2 согласно X_2 документу преступники были осуждены к наказанию. Были проверены [ремесленные] мастерские и составлены реестры. Каждая отрасль получила надлежащие утвержденные документы. Каждая отрасль (пропуск) посредники и их старшины должны вносить соответствующую плату серебром.

Был представлен доклад, который утвердил бывший сюньфу по фамилии Вэй 0_1 проверить и докладывать. [В докладе] говорилось, что когда набирали рабочую силу (чжаому)[22] по существовавшим исстари спискам, то хотя это и называлось "будань" - заполнением списков (пропуск) прекратить беспорядки и установить законы, иначе это приведет к бедствиям и к отсутствию контроля.

Восстановили 0_1 управление, 0_1 прекратили. В настоящее время уже получили официальное утверждение 0_1 и в соответствии с ним в уезде У уже не нужно проверять старые документы. Снова направили доклад, где просили указаний, и было получено официальное подтверждение от прежнего [сюнь]фу 0_4 [члены] яхана из поколения в поколение занимались этим ремеслом, наперебой гонялись за мелкой и ничтожной [выгодой][23] $0_3 X_3 0_1 X_1$.

Во-первых, в настоящее время каждый 0_1 цех (яхан) направил доклады в соответствующие ведомства о том, что недостает продовольствия для содержания войск. 0_{16} члены цеха (яху) также должны в соответствии с правилами получать

свидетельства, ревностно относиться к общественным делам и вносить налоги, а также не пускаться в хитрость и обман 0_1. Впоследствии было установлено строгое запрещение на вечные времена, и в двух уездах мелким рыночным служащим, рыночным бродягам и другим было запрещено 0_2 и дополнительно устанавливать 0_{14}.

В 16-й год Канси 8-ю луну 28-й день послано подробное объяснение в бучжэншисы нашей области и передан доклад, который фубуюань[24] утвердил на основании всего предыдущего и подготовил к отправке в область. Доклад был официально утвержден, а сообща установили строгие запрещения для того, чтобы в 2-х уездах Чан и У с ними тщательно ознакомились чиновники, хозяева станков и лавок и другие люди. (пропуск) управление утвердило и распространило в нашей области. В соответствии с этими правилами хозяева должны были получать свидетельства и вносить налоги; рыночным бродягам, мелкими служащим и другим людям в уезде Жуи запрещалось 0_1[25] и захватывать, под разными предлогами устраивать беспорядки и тайные сговоры.

0_{19} проверить и наказать преступников и ни в коем случае не делать послаблений. Немедленно следовать сей надписи. Канси,16-й год, 10-я луна, установил Вэнь, чжэнтан Сучжоу.

Члены хана по торговле цветным и гладким атласом (19 фамилий).

Комментарий

[1] Текст стелы сильно испорчен и полному прочтению не поддается: из 740 знаков повреждено около 200.

[2] Термином "хозяева" (ху) здесь обозначаются торговцы, члены хана, торгующего шелковыми тканями.

[3] Чжэнтан - название высокой чиновничьей должности в одном из 6 ведомств.

[4] Бучжэншисы - название высокой должности чиновника. Часто бучжэншисы являлся начальником провинции.

[5] Чэньсюань - палаты, созданные при 6 ведомствах. При минской династии было 13 бучжэншисы чэньсюань- начальников таких палат. При цинской династии - 12.

[6] Синьпай, сяньпай - специальные дощечки (деревянные, металлические, золотые), на которых вырезались или записывались императорские указы или распоряжения высших властей.

[7] Тиду цзюньу - высокое военное звание.

[8] Сюньфу - чиновник, направленный из центра временно или постоянно для управления провинцией. Объединял военную и гражданскую власть.

[9] Дуюйши - правый заместитель управляющего палатой инспекции.

[10] Дучаюань - палата, ведавшая делами инспекции.

[11] Вся эта фраза, начиная со слов "гладкий атлас", переводу не поддается, так как из 28 знаков отсутствуют 14.

[12] В этой фразе возможно восстановление двух утраченных знаков. 滋 цзы "производить беспорядки", 借 цзе "воспользоваться предлогом". См. табл. 1, № 1.

[13] Очевидно, поврежденный знак одинаков со знаком 15-м сверху в 6-й строке (см. табл. 1, № 2).

[14] Уезды У, Чанчжоу, Юаньхэ - административные районы, на которые была поделена территория города Сучжоу.

[15] Фраза переводу не поддается, так как из 8 знаков разрушено 6.

[16] Вся эта фраза переводу не поддается, так как, очевидно, повреждено значительное количество знаков.

[17] Фраза переводу не поддается. Из 30 знаков разрушено 25. В ней значительный интерес представляет как раз сохранившийся термин дуаньяхан - контора (или цех) по торговле атласом.

[18] Ямынь - присутственное место, учреждение.

[19] Фраза не переводится. Из 41 знака испорчено 28.

[20] Фраза не переводится. Из 10 знаков 5 разрушено. В ней сохранились интересные для нас термины, обозначающие торговцев, ремесленников и т.д.

[21] Фраза из-за пропусков переводу не поддается.

[22] Чжаому - набирать, созывать. Этим термином обозначался принудительный набор ремесленников для выполнения трудовых повинностей. Набор производился по специальным спискам, с соблюдением очередности. В некоторых случаях набранные таким образом мастера получали за работу плату продовольствием и деньгами.

[23] Далее пропущена фраза: из 8 иероглифов 4 повреждены.

[24] Фубуюань - заместитель чиновника по делам инспекции в военном ведомстве (бинбу).

[25] Возможно восстановление знака. 添 тянь "дополнительно [увеличивать]". См. табл. 1, № 4.

Документ № 23. Каменная плита, излагающая дело о том, как в сучжоуском управлении лощильщик Ло Гуй и его сообщники созвали народ, избивали население и силой вымогали деньги, а также цены на лощение тканей, установленные после того, как был восстановлен порядок [1693 г.].

[Я], чжэнтан[1] области Сучжоу в провинции Цзяннань по фамилии Лу, имеющий 6 степеней, в 31-й год Канси, 8-ю луну, 9-го дня, представил доклад, в котором сообщил о том, что были подстрекательства к мятежу, что явилось большой опасностью. [Доклад] получил официальное подтверждение цзунду[2] Цзяннани и Цзянси буюаня[3] по фамилии Фу. Из подробного доклада начальника уезда известно следующее: "Торговец тканями Чжу Жи-мао и другие подали прошение, в котором ходатайствовали о помиловании Ло Гуя и других людей из группы люгунь (бродяг), прикрывавшихся именами мастеров-лощильщиков. [Эти бродяги] избивали людей и незаконно собирали деньги, и их обманные действия являлись опасным для населения огнем. По поводу этого прошения было получено официальное суждение. Лощильщики 0_{13}[4] долгое время жили спокойно.

Что это за люди - Гань Гуй и Ло Гуй, которые вдруг осмелились заниматься подстрекательством и стали подбивать цихан[5] к тому, чтобы требовать повышения платы, собрали народ для борьбы, порвали казенные указы, творили всякие жестокости и совершали действия, несовместимые с законами? Властям в Сучжоу необходимо установить имена злостных преступников 0_{15}[6] и [представить их властям], но не нужно представлять всех [работников], причастных к смуте. Перечисленные события и послужили причиной составления данного документа. Также было получено официальное утверж-

дение бучжэнсы[7] Цзяншу[8] по фамилии Чжан. На основании того, что начальник уезда У подробно объяснил предыдущие события, было получено официальное утверждение.

Начальнику области Сучжоу было предписано строго расследовать события, описанные в документе. Он снова представил доклад и получил официальное подтверждение чиновника по фамилии Гао, повышенного в должность аньчасы[9]. [Гао], основываясь на подробном сообщении, представленном начальником уезда У, направил доклад высшим властям и получил официальное утверждение. 0_{10}[10] "Воспользовавшись предлогом, они снова подстрекали бродяг изо всех мастерских устроить бунт, направиться в здание суда, где велось расследование дел, чтобы разузнать [как идет следствие] и подать суду прошение. Необходимо это дело подробно изложить, чтобы они (бродяги) понесли наказание в соответствии с законами".

На основании всего этого был составлен указ и направлен в область. После того как был получен строгий приказ о том, чтобы в двух уездах, Чан и У, было проведено строгое расследование, в ответ был составлен документ и направлен высшим властям.

0_4 в область Сучжоу приезжают купцы, которые скупают ткани, а затем отдают их красить и лощить, что касается цены, которую берут за лощение, то в соответствии с распоряжением прежнего сюньфу[11] по фамилии Ма, было решено брать за каждый кусок ткани 1 ли и 1 фынь серебра. Это было вырезано на каменной плите, установленной в беседке Хуанхуа, и запрещено было повышать или понижать цены. После этого в течение долгого времени было спокойствие. Однако нашлись люди: Ло Гуй, Чжан Эр-хуй и другие, которые незаконно присвоили себе имя мастеров-лощильщиков, собрали

много народу, учинили беспорядок и угрожали разрушить рынок, вымогали деньги и занимались подлогами. Торговец Чжу Жи-мао и другие послали жалобу к уездному начальнику, и они вместе собрали все документы и направили это в область для расследования.

Уездный начальник дважды допрашивал [всех, причастных к делу людей] и на основании этого составил письменное объяснение: "Мастера-лощильщики все являются людьми сильными и дерзкими; все это простой народ, у которого нет домов и который не принадлежит к местному населению. Они разбрелись в беспорядке, и невозможно усмотреть за ними, размеры злодеяний, которые они причиняют, невозможно исчислить. Таким образом, много пришлых людей смешались с местным населением, разбойники (дао) и беглецы (тао) появляются в такой обстановке легко и свободно. Поэтому мы выбрали людей надежных, имеющих дом и семью. Они-то и раздают ткани по красильным мастерским, которые в свою очередь представляют средства существования мастерам-лощильщикам. Каждый мастеровой (цзян) имеет своего старшину, который и несет ответственность, если с тканями что-нибудь случается. Купцы же не имеют к этому никакого отношения.

Поскольку мастера-лощильщики часто одинокие люди, не имеют ни дома, ни семьи, ни имущества, старшие в бао (баотоу) арендуют фанзу[12], в которой и живут мастера. $X_2 0_5$[13] и мастера должны вносить 3 цяня 8 фыней серебра, это и является основой, [на которой баотоу дает лощильщику орудия и жилье].

Почему же Ло Гуй, Чжан Эр-хуй, Чэнь Вэнь-чжи и другие, а также сбежавший преступник Гань Гуй вовлекают народ в смуты, вымогают деньги, призывают добиваться более высокой платы, избивают людей, угрозами устраивают всякие подлоги?

Мы (местные власти) много раз допрашивали и выяснили такие обстоятельства: "Ло Гуй, Чэнь Вэнь-чжи и другие пришли посмотреть на документ, где были перечислены их прошлые преступления $0_1X_10_4$[14], собрали огромное множество народу, чтобы творить плохие дела, вымогали деньги и сеяли смуту среди населения, разрушали правительственные объявления, в которых запрещалось 0_1[15], выдавая себя за мастеров, написали фальшивую жалобу. Так неужели нельзя назвать их преступниками? Ло Гуя и Чжан Эр-хуя избрали предводителями, составили ложную жалобу. Составившие жалобу Ван Хуа и Лю Мао были осуждены и наказаны палками, и на шею им были надеты колодки как преступникам. Затем по степени виновности следуют Ли Чэнь-сянь и Чэнь Вэнь-чжи, которых можно не 0_1[16] палками, но нужно выслать в места их рождения". Этот подробно составленный доклад был передан в данное ведомство, которое и вынесло по докладу свое суждение. Плата мастерам-лощильщикам была установлена в 1 фынь 1 ли за каждый кусок ткани. Все это было в соответствии с событиями отчетливо и понятно вырезано на камне чиновником по фамилии Ма, занимавшим в прошлом пост сюньфу.

Поскольку Ло Гуй и другие осмелились присвоить себе имена лощильщиков, незаконно собирали деньги и обманывали людей, подбивали цихан добиваться увеличения платы, они тем самым причинили вред 0_4 - Янь и другие просили 0_2, им было оказано снисхождение[17]. Когда все задержанные были допрошены, сюньфу вынес решение, по которому преступники были осуждены и закованы в колодки. Мы должны в соответствии с этим выпустить приказ об отправке их на место жительства. Происшедшие же события и вынесенные суждения данное ведомство должно вырезать на камне, чтобы сохранить на вечные времена и навсегда запретить всевозможные

дерзости и беспорядки. И совершенно необходимо в ближайшее же время схватить убежавших преступников Гань Гуя и других. $О_1$ благодаря тому, что с этой плиты была сделана копия документа и отправлена в область, оттуда было получено официальное утверждение.

На основании этого документа обо всех ранее происшедших событиях был составлен новый документ, направленный в цзунпутин[18], и был представлен ясно составленный доклад, по которому цзянфудуюань[19] по фамилии Сун вынес официальное решение: "Ло Гуя и других, собиравших народ, избивавших людей, силой вымогавших деньги, выбравших предводителем Ло Гуя, Чжан Эр-хуя, а также писавших фальшивые доносы Ван Хуа и Лю Мао заковать в колодки и выставить на месяц на обозрение, а по истечении этого срока дать каждому по 30 ударов палками. Кроме этих преступников, согласно документам, есть и другие, вина которых не так велика, - таковых сопроводить в места их рождения, а $О_3$[20] преступники, согласно документу, [будут осуждены] специальным решением". В настоящее время этот доклад получил утверждение дуюаня[21] и был направлен в уезд У, где все преступники, согласно этому документу, должны были подвергнуться строгим наказаниям - их следовало заковать в колодки и отправить по месту их рождения.

Но и после того как было доложено из уезда [У], Ло Гуй, Чжан Эр-хуй, Чэнь Вэнь-чжи и другие не подчинились этому приказу, скрылись и убежали. О двух преступниках, Ван [Хуа] $О_3$[22] и Мин, вынесено решение, которым они приговорены к высылке в места рождения, их должны сопроводить и передать в руки чиновника той местности и определить их на жительство, о чем доложить в область, и, кроме того, издать приказ о Ло Гуе и других преступниках, и всем чиновникам

совместно вырезать объявление на камне для обозрения, чтобы с ним подробно ознакомились все купцы, хозяева мастерских (фанху) и мастера-лощильщики.

В дальнейшем в соответствии с существующим порядком были установлены цены на лощение тканей. Согласно указаниям властей $О_1$ за каждый кусок было положено платить 5 фыней и 5 ли. Хозяева лощильных мастерских за аренду камней должны были ежемесячно вносить серебра 3 цяня и 6 фыней, этот порядок был установлен навеки, и не позволялось его нарушать - поднимать и понижать цены. Если же мастера-лощильщики будут причинять вред, воровать, разбойничать или убегать, для того, чтобы это не причинило ущерба хозяевам, возложить ответственность на баотоу, а к хозяевам мастерских и лавок это не имеет никакого отношения[23]. $Х_3$.

Ло Гуй, Чжан Эр-хуй, Ван Хуа, Чэнь Вэнь-чжи, Мэн Хоу-чжи, Шэнь Эр, Гань Гуй, Ли Чэнь-шэн, Ян Нэн-линь, Лю Мао, Ли Гуй-чэн, Цзай Вань-ли, Шэнь Сань, Ся Мао, Ян Гунь, Ча Хэ-чжи и другие, которые убежали и по-прежнему скрываются, если они вернутся в [Сучжоу] и снова будут совершать плохие дела, любой человек может сообщить о них властям, $О_2$, чтобы схватить, осудить и наказать их.

Необходимо издать строгий приказ и в установленное время сопроводить преступников в ссылку по месту рождения и не позволять им скрываться. Если кто-либо будет укрывать преступников, то наказывать таковых как соучастников. Коли и в других местах появятся бродяги, которые, подобно вышеуказанным преступникам, будут совершать беззакония, то представлять донесения, в которых сообщать их имена, немедленно брать под стражу, сопровождать под охраной и согласно законам строго наказывать. Проводить сие в жизнь неукоснительно и не быть снисходительными.

Все должны строго следовать этим правилам, соблюдать их и не быть медлительными или нерешительными. Все должны следовать тому, что записано на камне сём".

Канси, 32-й год, 12-я луна. Торговцы тканями (76 фамилий).

Комментарий

[1] Чжэнтан - см. комментарий 3 к док. № 7.

[2] Цзунду - чиновник по военным и гражданским делам с широкими полномочиями в нескольких провинциях (иногда и в одной провинции).

[3] Буюань - чиновник по делам инспекции в военном ведомстве (бинбу).

[4] Здесь повреждены имена участников волнений, возможно восстановление одного знака. См. табл. 1, № 5.

[5] Цихан - см. стр. 359, прим. 8.

[6] Повреждены имена участников волнений.

[7] Бучжэнсы - начальник провинции.

[8] Цзянсу - очевидно, в это время названия Цзяннань и Цзянсу одинаково употреблялись для обозначения территории к югу от Янцзы.

[9] Аньчасы - должность чиновника в одном из судебных учреждений.

[10] Поскольку текст поврежден, трудно восстановить, кому принадлежат слова, приведенные ниже. По-видимому, эта часть текста до слов "на основании..." представляет собой один из докладов, представленных в высшие инстанции.

[11] Сюньфу - см. комментарий 8 к док. № 7.

[12] Нередко собственниками помещений, сдаваемых в аренду, было государство.

[13] Начало фразы переводу не поддается, так как из 7 непереведенных знаков 5 разрушены.

[14] Не переведена часть фразы, так как из 6 знаков 5 повреждены.

[15] Возможно восстановление знака: 官 гуань "чиновник, казенный". См. табл. 1, № 8.

[16] Разрушен один знак. Очевидно, здесь был иероглиф, обозначающий глагол либо "наказывать", либо "бить".

[17] Конец одной и, очевидно, начало следующей фразы не поддаются переводу, так как утрачено 6 знаков. Очевидно 3-й и 4-й или только 4-й знак после слов "причинили вред" обозначают фамилию одного из повстанцев. См. табл. 1, № 9.

[18] Цзунпутин - название учреждения.

[19] Цзянфудуюань - должность чиновника.

[20] Предположительно, что три поврежденных знака - "Гань Гуй и другие". См. табл. 1, № 10.

[21] Дуюань - чиновник по делам инспекции.

[22] Можно предположить, что здесь разрушен не один знак (хуа), как зафиксировано в китайской публикации, а 2 или 3, обозначающие фамилию другого повстанца. См. табл. 1, № 11.

[23] Далее пропущена фраза из трех иероглифов, трудная для перевода.

Документ № 24. Каменная плита, установленная в знак того, что мы получили от [двух чиновников] сюнь [фу][1] и [цзун]ду[2] правила с вечным запрещением [1701 г.]

[Я] чжэнтан[3] области Сучжоу провинции Цзяннань, по фамилии Ши, имеющий 3 степени, обратился с нижайшей просьбой ради общего дела и получил милостивое разрешение высших властей вырезать на каменной плите надпись для того, чтобы полностью искоренить истоки беспорядков и навсегда избавиться от больших бедствий. [Я] доложил об этом и получил официальное утверждение от [чиновника] по фамилии А, цзунду Цзяннани и Цзянси и других мест, по совместительству отвечающего за перевозки продовольствия для местного военного управления, цзошилана[4] ведомства работ и по совместительству левого заместителя (цзофу) дуюйши[5] в дучаюане[6]. Я (Ши) на основании того, что в двух уездах Чан и У 0_2 покарали мастеров-лощильщиков и строго запретили бродягам (люгунь) заниматься подстрекательством и затевать смуты и т.д., представил подробный доклад и получил официальное утверждение. И все это 0_3 я вырезал на каменной плите, чтобы вечно следовать этому. [Я] издал приказ о том 0_2 арестовать чиновника, не воспользовавшегося случаем 0_2, чтобы обвинить.

Вслед за этим управление сюньюань[8] вынесло официальное подтверждение этому приказу.

[Я] снова доложил и получил официальное подтверждение [чиновника] по фамилии Сун, главного управляющего продовольствием, тиду[9] в военном управлении, сюньфу[10] Цзяннина и других областей, левого заместителя (цзофу) дуюйши в дучаюане, имеющего 3 степени. Как и прежде, [я] подробно объяснил все предыдущие события и получил официальное

подтверждение. Бродяги подстрекают мастеров-лощильщиков, собирают народ, бесчинствуют и свирепствуют, нанося по-прежнему [нашей] местности большое зло. $0_7X_20_3X_30_1X_30_1$[11].

[Я] ждал, чтобы пришел документ, дабы направить его в Сучжоу, в управление 0_3[12] для того, чтобы управление могло оказать помощь в двух уездах чиновникам, отвечающим за арест [преступников]. После того как получили [документ] и поставили под ним подпись, с этого камня сняли отпечаток, послали его высшим властям для проверки, а затем [Я] ждал, чтобы дубуюань[13] вынес официальное суждение и прислал бы указания.

Обо всем этом в область было направлено сообщение, составленное в данный год в начале 4-й луны, 8-го дня, и фудуюань[14] области Цзян по фамилии Сун вынес об этом свое суждение. Торговцы тканями Чэнь Тун-янь, У Юн-тин, Чэнь Гуан-тай, Чжэн Юань-чжо представили жалобу, в которой сообщали о происшедших событиях следующее: "В области Сучжоу изготовляют и продают ткани, а используют для этого мастеров-лощильщиков. Их великое множество и ответственность за них была возложена на баотоу. Плата за работу и продовольствие выдавались на основании определенных правил. Именно по этой причине в течение долгого времени были мир и спокойствие[15]. $0_1X_10_2X_10_3X_20_5X_10_2$.

Бродяги (люгунь) гоняются за прибылью. Вред от этого поистине велик. К счастью, получили от высочайших властей поддержку и помощь, от которых преступники приходят в трепет. После того как подвергли наказанию преступников, на несколько лет установилось спокойствие. Купцы, приехавшие из дальних и ближних мест, и здешнее население - все пользовались милостями и не знали никаких треволнений. И не думали, что в прошлом году с 4-й луны бродяги снова начнут

устраивать беспорядки. Прежде всего человек по имени Лю Жу-чжэн и другие вымогали деньги и устроили драку на площади для театральных представлений[16]. $0_2X_30_2X_30_1X_10_1X_10_2$. После того как бродяги выпустили воззвание, они созвали множество мастеров-лощильщиков, собрали толпу, которая последовала за ними и объединилась в большой отряд. Они бесчинствовали и отнимали деньги, беспорядки не прекращались ни на один день. Даже баотоу в страхе бежали, каждая мастерская была беспомощна и не осмеливалась начинать работу. Повсюду царил хаос. В прошлом году все это было особенно сильно, и торговцы тканями понесли большой ущерб. Так продолжалось почти целый год.

В дальнейшем 0_3 *[власти]* издали указ, запрещавший беспорядки 0_1, мастера успокоились. Однако есть опасность, что это зло еще не до конца искоренили[17]. 0_3X_1. Если не будет светлейшего повеления, то как же мы сможем подавить беспорядки толпы? Мы очень печалимся из-за создавшегося положения. Покорнейше просим Небесного отца снизойти и обнародовать золотое объявление, ясно сказать нам и издать блистательный указ об учреждении в области Сучжоу двух уездов и выгравировать этот *[указ]* на камне как запрещение на вечные времена, чтобы все бунтовщики (тяолян) не устраивали больше смут, чтобы тысячи и сотни купцов и простого народа беспредельно почитали бы милости высших властей".

[Чиновник] Цзи Гуан 0_1 и другие 0_2 провели обследование в области Сучжоу, обсудили *[результаты обследования]* и на основании этого составили документ, представили его в область и получили на него официальное подтверждение. После того как было проведено обсуждение об учреждении двух уездов - У и Чан, на основании подробного сообщения из этих двух уездов и представленного ранее доклада Чэнь Тун-яня

и других все пункты документа были обсуждены и направлены в уезд, а затем переправлены в область. Я (Ши) увидел, что все мастера-лощильщики бедные люди, которых бродяги не в состоянии завлечь в свои сети, и они не являются преступниками и смутьянами, бродяги же все, спасаясь, убежали. Нет бедных людей 0_2, которые не владели бы ремеслом. Раньше это считалось естественным, а теперь почитается за подлинную заслугу.

Количество мастеров - десятки тысяч человек, а бродяг или преступников среди них не найдешь и одного. Они легко доверяют и добрым и злым, поэтому-то бродягам и удалось воспользоваться этим, заманить их и стать их предводителями. Они вовлекали на западе, подстрекали на востоке и повсюду вызывали смуты. Используя обстановку, они устраивали беспорядки или же в некоторые дни созывали тайные сборища (цихан).

Каждый мастер должен был вносить от 5 до 10 вэней, чтобы помочь тем мастерам, которые не имеют в данное время работы. 0_1 позволили 0_1 каждому мастеру вносить денег 2 или 3 фыня серебра. И среди толпы мастеров не было никого, кто не внес бы. 0_4. Хотя собирали понемножку, набралось очень много - количество собранных денег превосходило тысячи и десятки тысяч. Собрать деньги было очень легко, а вовлечь мастеров - еще легче, хотя выгоду из этого извлекали только бродяги, а для мастеров был один только вред. Люди вокруг знали об этом, однако невежественные мастера не понимали этого и свое собственное мясо отдавали есть тигру[18].

А раз они сами не понимали, что к чему, то чем больше возникало нарушений и преступлений, тем больше было день ото дня всяческих бедствий от этого. Прежде 0_4 [для того чтобы] усмирить, 0_1 [посылали][19] солдат, и теперь $0_1X_10_6$

мастера-лощильщики 0_3X_4 прекратили тяжбу и споры[20]. В настоящее время среди тех, кто угрожает человеческим жизням и убивает людей, нет ни одного, который не был бы мастером-лощильщиком.

Существует два пути - выгод и бедствий. И легче легкого сравнить их и понять, который из них верный. Но почему же тогда мастера не понимают этого и не исправляют своих порочных действий? Ведь это помогло бы им сохранить свою жизнь и свое ремесло.

В настоящее время, на основании того что два уезда, Чан и У, представили свои мнения о предыдущих 0_1[21], 0_1[22] область строго провела дополнительное расследование. 0_3 место, где они тайно прятались 0_4 X_1[23] 0_4 нужно вырвать это зло с корнем и истребить его источник. В этом именно заключается причина. Впоследствии, если найдутся люди, которые впустят бродяг в свой дом и спрячут их, то семьи, приютившие [бродяг], будут вместе с преступниками считаться соучастниками преступления. Поэтому всех людей нужно предупредить об этом, чтобы они не горевали потом, что стали преступниками из-за связей с разбойниками. Мы попросили о том, чтобы все баотоу объединились в одно цзя и на них была бы возложена ответственность за взаимную проверку. 0_2 среди них нужно выбрать одного 0_1 наиболее старого и давно работающего, который был бы полностью ответственным и был бы главным в данной мастерской. Необходимо издать приказ, по которому они должны проверить 0_1 семьи 0_2 разузнать прошлое [каждой семьи]. Если одна семья совершит какой-либо проступок, другие 9 семей следует привлекать за соучастие, в таком случае установится взаимная ответственность; снова восстановили книгу для записей и издали приказ записывать, из какого места работник прибыл, что за человек рекомендо-

вал его, в какой день он поступил в мастерскую и в какой день оттуда ушел, записывать в эту книгу старых работников и вновь прибывших, а также выбывающих из мастерской, разделив их на три категории. Каждый раз, когда подходит 1-й и 15-й день [лунного месяца], необходимо обмениваться этими сведениями со старшим в мастерской (цзянтоу) и тогда по следам можно будет отыскать человека, и не будет места, куда преступник мог бы скрыться от преследования.

Если попросить гражданских и военных чиновников специально проверить этот приказ, подобно тому, как это делается в области Сунцзян[24], тогда установится порядок, при котором будет взаимный контроль и проверка между чиновниками чэншоуинем[25] и дяньши[26]. Такими действиями можно добиться значительных результатов. Ведь мастеров-лощильщиков много и они сильны, а (баотоу) одиноки и их мало, и если всю ответственность возложить на баотоу, то у них не хватит сил, чтобы со всем справиться и всех усмирить.

В соответствии с этими правилами и нужно управлять мастерами-лощильщиками в двух уездах Чан и У, вести проверку в пределах нашей местности, направлять действия баотоу 0_2 и воспитывать мастеров-лощильщиков, проверять, где они обитают и чем занимаются. Обязанности главного инспектора по-прежнему возложить на чэншоуиня. Не позволять мастерам-лощильщикам передвигаться ночью, а баотоу запретить в своих личных целях использовать работников и произвольно распоряжаться их деньгами.

Всем гражданским и военным чиновникам запретить под предлогом проверки вымогать у работников взятки, так как в результате подобных злоупотреблений появляется много преступников. В случае совершения незначительных проступков [виновного] препровождать в присутственное место (сы) для

суда, а если преступление тяжелое, то докладывать о нем вышестоящим властям. Если все это выполнять хорошо и в точности, тогда не будет никаких беспорядков, мастера-лощильщики будут знать об этом и будут следовать правилам. Такими методами мы добьемся спокойствия в данном месте. Мы просим также о том, чтобы [вышестоящие власти] запретили бродягам ночевать и устраивать сборища в храмах, где бродяги могли бы устраивать смуты: в Сишаньском храме, в Баньтансы, в Сиюаньданъюане, в Шоянчане, в Сяньшаньском храме и других местах, где они подстрекают народ к смутам и беспорядкам.

В дальнейшем 0_2 просим обязать всех живущих уединенно даосских и буддийских монахов, если 0_1 мастера-лощильщики будут самовольно собирать народ, сообщать их имена в тайных докладах, чтобы [власти] в соответствии с этим проводили расследования. Если же буддийские и даосские монахи ослушаются и по-прежнему будут попустительствовать, то их тоже наказывать как преступников. Тогда выявленные разбойники будут наказаны как преступники, а [остальные] мастера-лощильщики будут спокойно жить и работать.

Все мастера-лощильщики приходят сюда для того, чтобы найти средства к жизни, если же не находят, то должны либо уходить, либо умирать 0_1[27]. В этом и состоит их отличие от бродяг[28]. В таком случае мастера-лощильщики 0_3 хозяин 0_1 теряли свои занятия[29]. Поэтому и беспорядков возникало очень много. В настоящее время выловили всех бродяг, и теперь нет людей, которые на местах замышляли преступления и заговоры. Те же мастера-лощильщики, кои оказались злоумышленниками, изгнаны. Можем ли мы проводить в жизнь изложенные здесь правила? Покорнейше припадаю к ногам в ожидании высочайшего подтверждения и указаний. Подробно

обо всем доложили и получили высочайшее утверждение. Именно эта причина и послужила основанием [для высших властей], чтобы издать приказ. Кроме того, что в двух уездах, Чан и У, издали строгий запрет в соответствии с приказом, присланным из области и округа, сообща вырезали надпись на каменной плите 0_2, для того чтобы это объявление полностью прочитали купцы и народ, а также старшины баотоу и мастера-лощильщики. Впоследствии в Сучжоу мастера-лощильщики слышали о том, что в двух уездах дяньши совместно с чэншоуинем проверяют обязательства баотоу. В спокойные дни власти широко распространили все правила, следили за их исполнением и тщательно проверяли все места, в которых можно прятаться и устраивать беспорядки, не позволяли по ночам устраивать сборища, пить вино и играть в азартные игры, а также созывать народ и подстрекать его к смутам 0_1[30]. 0_1 лощильщики 0_1[31] камень и занимаются разным обманом[32]. Один 0_2 преступник[33]. Необходимо 0_1 чиновнику в соответствующее время строго проверить: если проступок незначительный, то [виновника] препроводить в присутственное место для суда, а если преступление тяжелое, отправить под конвоем и строго покарать в соответствии с законом. Плата за работу и продовольствие - все это выдается согласно старым установлениям, и баотоу не позволяется заниматься вымогательством. Если будут обнаружены притоны, где укрывают бродяг, или мастера-лощильщики как и прежде будут заниматься подстрекательством, собирать народ, прекращать работу и вымогать деньги, то в тот же день, когда произойдет происшествие, все соседние дворы вместе с хозяином притона будут объявлены преступниками и понесут наказание.

0_2 баотоу должны на вечные времена в соответствии с системой[34] 0_2 установить круговую поруку, должны записывать

каждого мастера-лощильщика в книгу записей, когда прибыл в бао, когда поступил в мастерскую, когда ушел из нее, всякий раз в 1-й и 15-й день каждого лунного месяца передавать главе мастерской новые списки с именами старых и новых работников, и каждый раз необходимо инспектировать друг друга и очень тщательно проверять прошлое. Если безрассудно примут какого-либо преступника, то навлекут беду на все это место. Если событие произошло в одной семье, то другие девять семей должны отвечать за это. Чиновники также не должны пользоваться этими случаями, чтобы заниматься вымогательством и взяточничеством, иначе это вызовет плохие последствия. Все должны в дальнейшем поступать в соответствии с тем, что записано на этой плите.

Канси, 40-й год, 10-я луна. Торговцы тканями (68 фамилий).

Комментарий

[1] Сюньфу - см. комментарий 8 к док. № 7.

[2] Цзунду - см. комментарий 2 к документу № 23.

[3] Чжэнтан - см. комментарий 3 к документу № 7.

[4] Цзошилан, юшилан - помощники начальников в каждом из шести ведомств (любу).

[5] Цзофу дуюйши - левый заместитель управляющего Палатой инспекции.

[6] Дучаюань - см. комментарий 10 к док. № 7.

[7] Чанчжоу, Усянь - районы города Сучжоу.

[8] Сюньюань - палата, являющаяся резиденцией сюньфу.

[9] Тиду - высшая военная должность.

[10] Сюньфу - см. комментарий 8 к док. № 7.

[11] Далее пропущена фраза из 20 иероглифов. Перевод невозможен, так как из 20 знаков - 12 повреждены (1-7, 10-12, 18 и 20 знаки).

[12] 3 дефектных знака. Очевидно, название учреждения.

[13] Дубуюань - название должности чиновника по инспекции в военном ведомстве или палате инспекции (см. комментарий 24 к док. № 7).

[14] Фудуюань - заместитель чиновника по делам инспекции.

[15] Далее пропущена фраза из 18 иероглифов (1, 3, 4, 6-8, 11-15, 17, 18 знаки повреждены).

[16] Далее пропущена фраза из 16 иероглифов (1, 2, 6, 7, 11, 13, 15, 16 знаки разрушены).

[17] Далее пропущена фраза из 4 иероглифов (1, 2, 3 - дефектны).

[18] "Свое собственное мясо отдавали есть тигру" - т.е. в ущерб своим собственным интересам позволяли "бродягам" вовлекать их в смуты и беспорядки.

[19] Можно предположить, что дефектный знак обозначает глагол "посылать" или "направлять".

[20] Фраза из 23 иероглифов. Переводу не поддается, так как повреждены 10 знаков.

[21] Можно предположить, что дефектный знак обозначал существительное "события" или "происшествия".

[22] Нижеследующая фраза переводу не поддается, так как из 19 знаков повреждены 11.

[23] Сохранившийся в строке знак, помеченный крестом, 棍 гунь. Можно предположить, что в сочетании с предшествующим, поврежденным знаком, обозначал слово "бродяги". См. табл. 1, № 12.

[24] Сунцзян - область и город в провинции Чжэцзян.

[25] Чэншоуинь - начальник городской охраны.

[26] Дяньши - название чиновничьей должности.

[27] Возможно восстановление этого знака: 来 лай. См. табл. 1, № 13.

[28] Здесь автор доклада, чиновник Ши, противопоставляет мастеров бродягам, которые в случаях отсутствия работы не покидают город, а устраивают беспорядки.

[29] Разрушено 4 знака. Фраза переводу не поддается.

[30] Возможно восстановление поврежденного знака: 乱 луань "мятеж, беспорядок". См. табл. 1, № 14.

[31] Возможно восстановление разрушенного знака: 匠 цзян "мастер". См. табл. 1, № 15.

[32 33] Разрушено 4 знака. Обе фразы переводу не поддаются.

[34] Речь идет о системе баоцзя. В бао входили 10 семей, связанных круговой порукой - взаимной ответственностью перед властями и налоговыми учреждениями.

Документ № 25. (Канси, 54-й год, 9-я луна, 11-й день (1715 г.)). Каменная плита, в которой сообщается о том, что был послан императорский приказ и направлен бутан (сюнъ)фу[1] (цзун)ду[2] для того, чтобы изгнать бродяг (люгунь) из ткацких и лощильных мастерских.

В [провинции] Цзяннань, в области Сучжоу в уездах У и Чан с глубокой почтительностью приняли императорский указ в 54-й год Канси, 9-ю луну, 11-й день и, кроме того, приняли синьпай[3] с указом от временно исполняющего обязанности чжэнтана[4] нашей области цзунпутетана[5], имеющего 5 степеней, по фамилии Чжан и получили сяньпай с указом от аньчасы[6] Цзянсу по фамилии Цзу и сяньпай от императорского посла бутана по фамилии Чжан.

Все эти должностные лица выражали надежду, что каждое из дел на основе всех представленных документов и обсуждений будет окончательно завершено и все сучжоуские власти и подчиненные им ведомства будут действовать в соответствии с полученными указаниями. После того как все подобные дела будут доведены до конца и будут получены решения, необходимо обо всем этом докладывать и посылать дела [вышестоящим властям] на проверку и обсуждение.

Из области Сучжоу представлен подробный документ, в котором сообщается о тайных сборищах и вредных происшествиях. Чанчжоу, 0_2[7] сферы, а также 0_5 область[8].

Торговец тканями Чэнь Тун-янь подал прошение с жалобой на Ван Дэ и других. Это прошение и послужило основанием для представления доклада в управление (сы) и утверждения его высшими властями. [Местные власти] сообща разослали в различные места [полученный свыше] приказ, где выражалась надежда, что область Сучжоу проверит в соответствии с этим указом прежде составленные документы, которые она (область) должна была представить, а именно на [Син] Чуньлиня, Ван Дэ, Чжан Сянь-цзина, Бо Юнь-шэна, Чэн Пу-хоу, Хань Вэнь-шэна и других, приговоренных к наказанию палками. Кроме того, Чжан Сянь-цзин и некоторые другие были приговорены к высылке, и их сопроводили под стражей на место

рождения, и все это было записано на каменной плите с вечным запрещением.

С надписи на плите была сделана копия и направлена в управление (сы) для проверки оснований, послуживших причиной для составления данного документа. Документ был направлен в область [Сучжоу] для рассылки в уезды. Получив этот приказ, составленный на основании предыдущего приказа, фудуюань[9] [провинции] Цзян [нань] по фамилии Чжан, ответственный в то время за подобные дела, вынес официальное решение. На основании прошения Фань Чжэн-цина, где он сообщал о множестве тайных убежищ и вредных дел, был представлен доклад, официально утвержденный нашим [т.е. провинции Цзяннань] дуюанем[10]. На основании прошения, представленного торговцами тканями Чэнь Тун-сянем и другими, в котором сообщалось, что бродяги имеют тайное убежище и творят вредные дела, были составлены документы, направленные в область.

Необходимо было, чтобы [чиновник] по фамилии Мэн, являвшийся в то время чжэнтаном области Сучжоу, проверил бы жалобу Фань Чжэн-цина, в которой сообщалось, что некий Син Чунь-линь безуспешно хотел захватить землю для постройки хуйгуаня[11]. Он воспользовался [услугами] Линь Юй-чжана для покупки [земли] с целью построить новое здание хуйгуаня. Кроме того, торговец Чэнь Тун-янь и другие подали жалобу на Ван Дэ и его сообщников, что те якобы подстрекали к смутам мастеров-лощильщиков, чтобы добиться повышения цен, насильно заставляли вносить серебро, намереваясь открыть приют и общественную столовую и собирали сторонников, чтобы создать хуйгуань. На основании того, что в уездах Чан и У провели строгое дознание, областные власти снова рассмотрели это дело и установили, что Син Чунь-линь захватил землю

Фань Чжэн-цина. Прежде всего в уезд было направлено указание проверить этот спор и было вынесено решение в пользу [Фань] Чжэн-цина. Но и тогда [Син] Чунь-линь не утихомирился и 0_1[12] [замыслил] привлечь Линь Юй-чжана, чтобы купить эту землю. Однако земля эта не покупалась и не продавалась и невозможно было сразу приобрести ее. [Сторонники Ван Дэ] выступали с речами, в которых призывали мастеров-лощильщиков создать свой хуйгуань, стремились с помощью населения насильно захватить эту землю. Сторонники Ван Дэ: Чжан Сянь-цзин, Бо Юнь-шэн, Чэнь Цзин-хоу - входят в одну группу бродяг (люгунь), которые и прежде занимались подстрекательством населения и мастеров к смуте с целью добиться повышения платы за работу. Они самочинно составляли жалобы и выдвигали требования, бесчинствовали и вымогали деньги. Именно 0_2 и являлось основой. Согласно прежним установлениям, плата за каждый кусок ткани 1 фынь 1 ли и 3 хао. Все это было определено в прежних документах, и нельзя было составлять новые. Снова требовали, чтобы каждый купец повысил плату за работу, и использовали для этого предлог: собирали деньги для общественной столовой и приюта[13].

Разве могли бы это сделать неграмотные мастера-лощильщики? Все это проделки бродяг (люгунь). Ван Дэ и еще несколько человек умышленно распускали слухи, пытались извлечь выгоду, навредив купцам и 0_1[14] 0_3X_1[15]. Сейчас [бродяги] стараются подбить мастеров-лощильщиков к созданию хуйгуаня, тайно вредят 0_2[16], захватили землю и, кроме того, вымогают деньги. Если же допустить создание хуйгуаня, тогда соберутся большие партии нигде не записанных бродяг (ту), и бедствия будут неисчислимы. Чэнь Тун-янь и другие послали в область жалобу с просьбой запретить и прекратить это.

В результате совместного судебного решения, принятого обоими уездами (Чан и У), земля Фань Чжэн-цина должна быть возвращена ему в соответствии с ранее изданным приказом. Однако Ван Дэ и его сторонники затеяли тяжбу [из-за этой земли], нарушив тем самым законы. Собственно говоря, 0_7[17] его преступные замыслы не имели успеха и замысел основать хуйгуань не осуществился.

Учитывая [это] 0_1, следует подойти к [Ван Дэ] более снисходительно. Буюаню[18] нашей области было представлено подробное объяснение и от него получено официальное утверждение.

Син Чунь-линь и другие основали хуйгуань мастеров-лощильщиков и задумали нанести вред купцам и народу. Эти преступные дела совершенно не совместимы с законами. Именно это и послужило основанием для новой строгой проверки и детального обсуждения. [Результаты] были изложены в докладе, который был официально утвержден. 0_1X_1 прежний чжэнтан области представил доклад на утверждение [цзяннаньского] дуюаня:

"0_3 и другие[19] хотели создать хуйгуань мастеров-лощильщиков. Они получали средства от сбора денег[20] и театральных представлений[21]. Почему же они до сих пор не объявлены преступниками? Надеемся, что этот вопрос будет обсужден снова".

На основании всего этого снова был составлен подробный документ, переданный на рассмотрение областных [властей], чтобы чжэнтан нашей области по фамилии Чжан официально утвердил повторный доклад. Син Чунь-линь, Ван Дэ, Чжан Сянь-цзин, Бо Юнь-шэн, Чэн Пу-хоу, Хань Вэнь-шэн и другие согласно этому решению были жестоко наказаны палками.

А что касается платы за работу мастерам-лощильщикам, то она по-прежнему выплачивалась по правилам, записанным прежним областным дуюанем на каменной плите. Чжан Сяньцзина и других, обманом присвоивших себе звание мастеров и подстрекавших своих сторонников к смуте, просим разрешения изгнать [из данной местности] и установить по этому поводу каменную плиту с вечным запрещением.

[Местные власти] подробно все изложили и просили указаний у посланного императором бутана. Получив указания, стали действовать сообразно с ними; разослали их по уездам и всех преступников подвергли каре в соответствии с указаниями. Преступников сопроводили под стражей в первоначальное место жительства, и еще сообща установили каменную плиту со строгим запрещением, чтобы с этим детально ознакомились мастера-лощильщики, баотоу и другие люди. Впоследствии плата за лощение ткани по-прежнему устанавливалась по правилам, ранее изложенным на каменной плите. Нельзя было уменьшать ее, а мастера также не должны были нарушать нормы и требовать большей платы, внося тем самым смуту и беспорядок. Если же появятся бродяги, подобные этим, которые будут незаконно присваивать имена красильщиков, лощильщиков и других мастеров, подстрекать к смуте и вымогать деньги, то разрешается сообщать о них и, основываясь на этом, задерживать их без промедления. Согласно установлениям властей, следует объявлять их преступниками на том основании, что они являются бродягами. Вы, баотоу лощильных мастерских, все должны следовать распоряжениям, установленным ранее дуюаньфу, и неизменно выполнять правила "баоцзя"[22] и не разрешается принимать и оставлять у себя преступников.

Если же кто-то замыслит преступление или недоброе дело, тогда без снисхождения обвинять того как преступника.

Неизменно следовать сей надписи. Торговцы тканями (70 фамилий).

Комментарий

[1] Бутан, дубутан - высокое чиновничье звание. Начальники (шаншу) и заместители каждого из 6 ведомств имели звания бутанов. Бутан - также высокое звание чиновника из военного ведомства, состоящего при цзунду (см. комментарий 2 к док. № 23). [Сюнь]фу - см. комментарий 8 к док. № 7. В тексте, очевидно, речь идет о бутане одного из столичных ведомств, посланном в области или провинцию в качестве сюньфу с широкими полномочиями.

[2] Цзунду - см. комментарий 2 к док. № 23.

[3] Синьпай - см. комментарий 6 к док. № 7.

[4] Чжэнтан - см. комментарий 3 к док. № 7.

[5] Цзунпутетан - высокая военная должность в военном ведомстве (бинбу).

[6] Аньчасы - см. комментарий 9 к док. № 23.

[7] Возможно восстановление этих двух знаков: 吳县 Усянь - административный район г. Сучжоу. См. табл. 1, № 16.

[8] Фраза переводу не поддается, так как из 12 знаков повреждены 7.

[9] Фудуюань - см. комментарий 14 к док. № 24.

[10] Дуюань - см. комментарий 21 к док. № 23.

[11] Хуйгуань - территориально-земляческая организация купцов, приезжавших торговать в тот или иной город из одной местности и одним товаром.

В ХУП-ХУШ в. внецеховая беднота и пришлые ремесленники называли иногда хуйгуанями также свои организации, созданные в противовес цехам-ханам и хуйгуаням, узаконенным правительством.

[12] Можно предположить, что поврежденный знак си 希 в сочетании 希圖 ситу "замышлять, пытаться, рассчитывать на". См. табл. 1, № 17.

[13] "Использовали для этого предлог" - поскольку все собрания и сборища были запрещены властями, то встречи или собрания мастеровых проводились, очевидно, под видом сбора денег на благотворительные нужды.

[14] Последний знак фразы может быть восстановлен: это либо 匠 цзян "мастер", либо 民 минь "народ". См. табл. 1, № 18.

[15] Пропущена фраза. Из 4 знаков 3 разрушены.

[16] Очевидно, два разрушенных знака обозначали характер действий повстанцев. См. табл.1, № 19.

[17] Повреждено 7 знаков. Можно предположить, что фраза выглядела приблизительно так: "Собственно говоря, Ван Дэ следовало осудить с большей строгостью, но учитывая, что его преступные замыслы..."

[18] Буюань - см. комментарий 3 к док. № 23.

[19] Три поврежденных знака, очевидно, означают "Син Чунь-линь"; см. табл. 1, № 20.

[20] Очевидно, речь идет о том, что деньги, собранные на благотворительные цели, использовались для основания хуйгуаня, не дозволенного властями.

[21] Цеховые организации в большие праздники обычно приглашали труппу актеров (чаще всего оперу), которая и давала

театральное представление для ремесленников и горожан близлежащих улиц. Очевидно, участники волнений воспользовались такой возможностью для получения необходимых средств.

[22] Баоцзя - см. комментарий 34 к док. № 24.

Документ № 3. Юнчжэн, 12-й год, 12-я луна [1734 г.] Каменная плита с указаниями высших властей, навсегда запрещающими ткачам призывать к прекращению работы.

[Я] чжэнтан[1] уезда Чанчжоу[2] в области Сучжоу, провинции Цзянсу, по фамилии Шэнь для того, чтобы навсегда избавиться от беспорядков и от других вредных дел, чинимых ткачами, установил эту плиту и вырезал надпись, потому что получил приказ, специально врученный [мне] чжэнтаном области Сучжоу, провинции Цзянсу по фамилии Яо, имеющим одну степень и большие заслуги в 7 случаях, а также получил приказ от чиновника по фамилии Ван, временно исполняющего обязанности бучжэнсы[3] и фэншоучанчжэндао[4], в Цзяннани в области Су[чжоу] и в других одиннадцати областях и округах, имеющего 3 степени и большие заслуги в 16 случаях. [Я] также получил приказ чиновника по фамилии Чжао, шаншу[5] военного ведомства, являющегося в то же время цзодуюйши[6] в дучаюане[7], цзунду[8] Цзяннани, Цзянси и других мест, являющегося по совместительству ответственным за перевозки продовольствия, в местном военном управлении (цзюнь у), имеющему 2 степени и большие заслуги в 8 случаях, который и вынес по этому документу официальное решение.

На этом основании [мною] был составлен и послан высшим властям документ, в котором подробно все изложил и просил запретить ткачам подстрекать к прекращению работы, на что и было получено официальное подтверждение, в котором предлагалось вырезать надпись на камне, чтобы следовать /этой надписи/ на вечные времена.

Впоследствии на этом основании фубуюанем[9] было составлено и утверждено объявление и получено официальное утверждение от чиновника Гао, тайцзы и тайбао[10], юшилана[11] военного ведомства, занимающего по совместительству должности левого заместителя (цзофу) дуйюши в дучаюане, отвечающего за продовольствие в этой местности, тиду[12] в военном управлении, сюньфу[13] Цзяннина и других областей, местного шиси[14] третьей степени, ээньханиха[15], имеющего высшую степень и большие заслуги в 5 случаях.

В этом подтверждении говорилось, что необходимо было установить плиту, на которой и следовало бы вырезать надписи на вечные времена, а с плиты сделать оттиски для того, чтобы производить проверку на местах. Затем местным чиновникам был направлен приказ проводить в определенное время проверки, чтобы не допустить возникновения беспорядков. На этом основании дубутан[16] утвердил объявление и направил его в управление (сы), чтобы затем отправить в область. Было приказано сообща снять копии и передать для расклейки, чтобы в уездах в соответствии с копиями произвели проверку. После того как документ получил официальное утверждение, на каменной плите была вырезана надпись, чтобы следовать ей на вечные времена.

Необходимо, чтобы в уездах по-прежнему время от времени производили проверки и если найдутся такие, кто осмелится снова устраивать беспорядки, подвергнуть их аресту и произвести подробный допрос. Кроме того, с плиты были сняты копии в 5 экземплярах и отправлены в область.

После того, как [в области] получили их, разослали другим чиновникам для ознакомления и расклеивали копии для всеобщего обозрения. Не разрешалось допускать в этом деле никакого промедления. После проверки был составлен документ,

запрещающий в уезде Чанчжоу ткачам собирать народ и призывать его к стачке, а также силой принуждать прекращать работу. На основании того что в уезд было представлено подробное объяснение, было получено подтверждение высших властей. Правила были официально утверждены и управление (сы) проверяло и обсуждало их. После этого был передан приказ, чтобы сучжоуские власти представили свои предложения на рассмотрение высшим властям.

В настоящее время на основании того что в области и в уезде подробно обсудили [эти предложения], был составлен документ следующего содержания: "В городе Сучжоу хозяева станков (цзиху)[17]) нанимают много работников-ткачей. Хозяева станков вкладывают деньги и осуществляют управление, мастера-ткачи получают плату в соответствии с выполненной работой. С давних времен они зависели друг от друга, это было удобно для тех и для других, и они не ссорились между собой. Каждый из них не нарушал установленных условий. Так было до тех пор, пока не появились бродяги, нарушавшие законы; они не владеют искусно работой, поэтому их выгоняют из дома хозяина, и в сердце у них появляется зависть и недовольство. Они подстрекают устраивать стачки, вынуждают увеличить им плату 0_1 и заставляют хозяев приостановить работу, а ткачей - бросать свое ремесло. Дошло до того, что цзиху Хэ Цзюнь-хэн и другие представили прошение, где они просят установить каменную плиту со строгим запрещением [стачек, подстрекательств]. Из-за того что цзиху в своем прошении все подробно изложили, было получено официальное утверждение высших властей и указание провести тщательное дознание.

Кроме того, они сообщали, что каждый ткач обычно получал еще дополнительные деньги для покупки вина. Со станка,

где скручивают нити, обычно выдается мастеру "винных" денег - 1 цянь. Во 2-ю луну в 1-й день выдается 4 фыня, в 3-ю луну в 1-й день выдается 3 фыня. В праздник цинмин[18] выдается 3 фыня - всего деньги выдаются 3 раза, и общая их сумма - 1 цянь. Со станка, где ткут атлас, также обычно мастерам-ткачам выдают "винных" денег 1 цянь - в 6-ю луну день шожи[19] - 4 фыня, в 7-ю луну - 3 фыня и в праздник чжунцю[20] выдается 3 фыня; всего деньги выдаются 3 раза, общей суммой в 1 цянь.

Плату за работу исчисляют в соответствии с изготовленными изделиями и обращают внимание на то, хорошие или плохие изделия. В зависимости от того искусная или грубая работа, плата повышается или понижается. И хозяева лавок, и мастера были довольны и спокойны. Цзиху подробно все изложили и просили издать приказ о том, чтобы все отношения [хозяев-лавочников и мастеров] строго соблюдались.

Впоследствии, если и появятся бродяги, которые нарушат законы и будут безрассудно подбивать народ к прекращению работы или будут замышлять обман и вымогательства, то позволить цзиху данной местности и другим людям немедленно направить прошение местным властям. Необходимо на основании существующих законов произвести дознание и наказать [виновных], надеть на один месяц колодку и выставить на обозрение как предостережение другим [людям]". Высшие власти обсудили просьбу цзиху и утвердили этот порядок на будущие времена. Поэтому был издан приказ и направлен местным чиновникам, чтобы вырезать на камне и навсегда следовать этому. С данной плиты снять копию, которой следовать, и на основании которой докладывать и проверять.

Мы[21] получили указания многих высших властей и на этом основании составили подробный документ и получили

окончательное утверждение местных властей. В наш уезд был отправлен приказ о том, чтобы вырезать на камне вечное запрещение, чтобы с ним подробно ознакомились ткачи и другие люди, последовательно бы выполняли все правила и не допускали нарушений. Каждый должен спокойно заниматься своим ремеслом; и запрещается призывать народ к прекращению работы или к ее задержке. Если же кто будет нарушать правила и преступать закон, то производить проверку и наказывать, выставляя в колодке на обозрение людей. В дальнейшем необходимо совершать дела в соответствии с этой надписью.

Юнчжэн, 12-й год, 12-я луна.

Люди одного ремесла из двух уездов (62 фамилии).

Комментарий

[1] Чжэнтан - см. комментарий 3 к док. № 7.

[2] Чанчжоу - одна из трех частей города Сучжоу в это время; см. комментарий 14 к док. № 7.

[3] Бучжэнсы - см. комментарий 7 к док. № 23.

[4] Фэншоучанчжэндао - название чиновничьей должности.

[5] Шаншу - начальники каждого из шести ведомств (любу).

[6] Цзодуюйши (полное название - **цзофу дуюйши**) - левый заместитель управляющего палатой инспекции.

[7] Дучаюань - см. комментарий 10 к док. № 7.

[8] Цзунду - см. комментарий 2 к док. № 23.

[9] Фубуюань - см. комментарий 24 к док. № 7.

[10] Тайцзы, (полное название - хуантайцзы) - титул, который получали сыновья князей (чжухоу), рожденные от жены; тайбао - титул чиновника, следующий за титулом тайба.

[11] Юшилан - правый помощник начальника ведомства; см. также комментарий 4 к док. № 24.

[12] Тиду - см. комментарий 9 к док. № 24.

[13] Сюньфу - см. комментарий 8 к док. № 7.

[14] Шиси - чиновничий титул.

[15] Ээньханиха. Очевидно, транскрипция маньчжурского титула. Переводу не поддается.

[16] Дубутан - см. комментарий 1 к док. № 25.

[17] Цзиху - первоначальное значение - хозяин ткацкого станка. Однако в рассматриваемый период многие ткачи, не имевшие своих средств производства, продолжали числиться в списках цзиху. Подробный анализ термина "цзиху" см.: Э.Стужина, Городское ремесленное производство и торговля в области Сучжоу (Китай, вторая половина XУ1-XУIII в.), - сб. "Генезис капитализма в промышленности", М., 1963, стр. 373-374.

[18] Праздник цинмин - 5-й и 6-й дни 4-го лунного месяца - начало одного из сельскохозяйственных сезонов.

[19] Первое число лунного месяца, новолуние.

[20] Праздник чжунцю - середина осени.

[21] Мы - здесь 62 человека, подписавшие текст, хозяева ткацких мастерских.

Таблица 1

Возможные варианты восстановления утраченных знаков

№ стелы и дата	№ строки в китайском тексте, порядковые номера поврежденных знаков[1]	Восстановленные знаки	Принцип восстановления
1. № 7 1677 г.	Стк. 3, знаки 11, 13 снизу	Знаки 滋 и 借 в тексте 滋端借	Повторяемость в заглавии стелы
2. № 7	Стк. 3, знак 2 снизу, стк. 6, знак 15 сверху. В обоих случаях знак выбит перед иероглифом 緣	Очевидно, в обоих случаях поврежден один и тот же знак	
3. № 7	Стк. 9, знаки 1-6 снизу; стк. 15, знаки 1, 2 снизу. В обоих случаях повреждение после знаков 添設 "дополнительно установлен"	Можно предположить, что выбит текст, которым устанавливаются какие-то правила или запрещения. Конкретно не восстанавливается	
4. № 7	Стк. 18, знак 16 сверху	添 в сочетании 添設 "дополнительно установлено"	Повторяемость текста
5. № 23 1693 г.	Стк. 4, все знаки за словом "лощильщики" (знаки 4-16 сверху)	Повреждены имена участников волнений. 16-й знак, по-видимому, - иероглиф 相 "обоюдный" в сочетании 相安 "обоюдное спокойствие"	Повторяемость текста
6. № 23	Стк. 5, все знаки за словами "злостные преступники" (знаки 24-38 сверху)	Повреждены имена участников волнений	
7. № 23	Стк. 14, знаки 32, 34-37 сверху	Очевидно, текст, определяющий "преступления" руководителя повстанцев Ло Гуя.	Повторяемость текста в другой части стелы
8. № 23	Стк. 15, знак 10 сверху	Иероглиф 官 "казенный чиновник"	Повторяемость в тексте
9. № 23	Стк. 18, знаки 15-18 сверху	Повреждены либо одно, либо два имени лощильщиков. Конкретно не известны.	По смыслу текста
10. № 23	Стк. 22, знаки 12, 13, 14 сверху	甘貴等 "Гань Гуй и др."	Повторяемость в тексте

[1] Расположение строк на стелах - вертикальное, начало текста с правого края камня. В китайской публикации сохранен порядок строк и количество знаков в каждой строке. Наша помета "стк. 18, знаки 15-18 сверху" означает 18-ю строку текста (при отсчете справа налево) и знаки 15-18 при отсчете от верха данной строки.

Продолжение табл. 1

№ стелы и дата	№ строки в китайском тексте, порядковые номера поврежденных знаков	Восстановленные знаки	Принцип восстановления
11. № 23	Стк. 24, знак 1 сверху	华. Очевидно, здесь отсутствуют еще 2 знака, обозначающие имя повстанца и не отмеченные в китайской публикации	Второй знак в повторяющемся имени 王华 Ван Хун; фраза "два преступника" 〃
12. № 24 1701 г.	Стк. 24, знак 20 сверху	流 "бездомный, беженец"	Первый знак в повторяющемся сочетании: 流棍
13. № 24	Стк. 36, знак 15 сверху	来	В сочетании 而来
14. № 24	Стк. 40, знак 4 снизу	乱 "мятеж, беспорядок"	Повторяемость текста
15. № 24	Стк. 40, знак 1 снизу	匠 "мастер, ремесленник"	Повторяющееся сочетание 踹匠
16. № 25 1715 г.	Стк. 4, знаки 6 и 7 сверху после слова "Чанчжоу"	Может быть, 吳县 Усянь - название части г. Сучжоу	Повторяемость текста
17. № 25	Стк. 10, знак 3 снизу после слова Чунь-линь	Может быть, 希 "возлагать надежды"	Первый знак в повторяющемся сочетании 希圖 "замышлять"
18. № 25	Стк. 15, знак 2 сверху, следующий за знаком 病 "вредить"	Очевидно, 匠 "мастер" или 民 "народ". Можно предположить, что вся фраза читалась "навредить купцам и мастерам (народу)"	По смыслу текста; повторяющееся в тексте сочетание 病商, 病(民,匠).
19. № 25	Стк. 15, знаки 16, 17 сверху, после слов "Тайно наносят вред"	Текст, характеризующий действия повстанцев. Конкретно не восстанавливается.	По смыслу текста
20. № 25	Стк. 19, знаки 10-12 сверху	邢喜林 — имя одного из повстанцев, Син Чунь-линь	По смыслу текста

Таблица 2

Упоминания о стихийных бедствиях и народных волнениях в бэньцзи "Цин ши гао" (1674-1706 гг.)

Дата	Содержание	Существенные термины	Место	Том, страница
1674	Мятеж Цзоу Цзюнь-шэна	亂 луань "мятеж, бунт"	Уезд Лэпин, пров. Цзянси	6, стр.11а
1675	Стихийные бедствия (засуха); послабление в налогах		70 областей и уездов Цзяннани, Цзянси, Шэньси, Хугуана и др.	6, стр.15б
1678	Мятеж Юань Бэнь-сю	賊 цзэй "разбойники"; 亂 луань "мятеж, бунт"	уезд Цинъян	6, стр.16а
1678	Стихийные бедствия (засуха) послабление в налогах		Цзяннань, Цзянси, Хугуан и др.	6, стр.16б
1693	Стихийное бедствие (засуха)		19 областей и уездов Цзяннани, Цзянси, Чжэцзяна, Шаньси, Хугуана	7, стр.16б
1691	Стихийные бедствия (засуха)		Хугуан, Цзянсу, Чжэцзян, Аньхуй, Шаньдун	7, стр.13б, 14б
1692	Стихийные бедствия (засуха)		13 чжоу Цзяннани и Сычуани	7, стр.15а
1702	Мятеж народностей мяо и яо	作亂 цзо луань "поднять мятеж, бунт"	Ляньшань, области Линьчжоу (Юго-Западный Китай)	8, стр.1а-б
	Стихийные бедствия (засуха); послабление в налогах		10 областей и уездов Цзяннани, Хэнани, Чжэцзяна, Хугуаня, Ганьсу	8, стр.2а
1704	Стихийные бедствия (засуха)		109 областей и уездов Цзяннани, Шаньдуна, Хугуаня, Гуандуна	8, стр.4б
1706	Стихийные бедствия (засуха)		Цзяннань	8, стр.16б

Городские волнения

Год	Участники волнений	Требования
1677 г. (16-й Канси)	市棍 шигунь "рыночные бродяги" 经胥 цзинсюй "мелкие рыночные служащие" 織匠 чжицзян "ткачи" 踹匠 чуайцзян "мастера-лощильщики"	Фрагменты текста, указывающие на требования повстанцев, повреждены
1693 г. (32-й Канси)	流棍 люгунь "бродяги" 棍徒 гуньту "шайка бродяг" 冒名踹匠流棍 маомин чуайцзян люгунь "бродяги, присвоившие имена лощильщиков" 各坊之流棍 гэфанчжи люгунь "бродяги из всех мастерских" 盜逃 даотао "разбойники и беглецы"	1) Повышение платы за за работу
1701 г. (40-й Канси)	流棍 люгунь "бродяги 踹匠 чуайцзян "мастера-лощильщики" 跳梁 тяолян "бунтовщики"	1) Создание собственной организации 2) Сбор денег в помощь безработным

конца XVII–XVIII вв.

Таблица 3

Руководители	Против кого направлено движение	Характер действий	№ документа
Имена руководителей повреждены	牙行 яхан "маклеры" 花素緞户 хуасудуань ху "торговцы атласом" 机户 цзиху "хозяева ткацких станков" 鋪户 пуху "хозяева лавок"	Фрагменты текста, фиксирующие характер действий, частью повреждены 1) Под разными предлогами устраивали беспорядки и тайные сговоры	№ 7
Лощильщики Ло Гуй, Чжан Эр-хуй, Чэнь Вэнь-чжи, Ван Хуа, Лю Мао, Гань Гуй, Ли Чэнь-сянь, Мэн Хоу-чжи, Шэнь Эр, Ли Чэнь-шэн, Ян Нэн-линь, Ли Гуй-чэн, Цзай Вань-ли, Шэнь Сань, Ся Мао, Ян Гунь, Ча Хэ-чжи	坊户 фанху "хозяева мастерских"	1) Собирали народ на борьбу, сеяли смуту среди населения 2) Истребляли правительственные объявления и указы 3) Обращались с жалобами к местным властям 4) Незаконно собирали деньги 5) Ворвались в здание суда 6) Угрожали разрушить рынок 7) Избивали людей	№ 23
Лю Жу-чжэн. Остальные имена повреждены	Купцы – хозяева мастерских и лавок по торговле тканями	1) Силой вымогали деньги 2) Прекратили работу 3) Выпустили воззвание 4) Собрали большой отряд 5) Затеяли драку на площади	№ 24

Год	Участники волнений	Требования
1715 г. (54-й Канси)	踹匠 чуайцзян "мастера-лощильщики" 徒 ту "шайка бродяг" 机匠 цзицзян "ткачи" 不法之徒 буфачжи ту "бродяги, не соблюдающие законов" 不籍之徒 буцзичжи ту "бродяги, не записанные в списки" 冒名染踹等匠 маомин жаньчуай - дэнцзян "лица, незаконно присвоившие имена красильщиков, лощильщиков и др. мастеров"	1) Повышение платы за работу 2) Повышение закупочных цен на ткани 3) Создание собственной организации - хуйгуаня 4) Сбор денег для общественной столовой и приюта
1734 г. (12-й Юнчжэн)	机匠 цзицзян "ткачи" 雇人工織 гужэньгунчжи "наемные ткачи" 不法之徒 буфачжи ту "бродяги, не соблюдающие законов"	1) Повышение платы за работу

Продолжение таблицы 3

Руководители	Против кого направлено движение	Характер действий	№ документа
		6) Подстрекали мастеров-лощильщиков 7) Созывали тайные сборища	
Син Чунь-линь, Ван Дэ, Чжан Сянь-цзин, Бо Юнь-шэн, Чэн Пу-хоу, Хань Вэнь-шэн, Чэнь Цзин-хоу	Купцы, торговцы тканями; хозяева ткацких, красильных и лощильных мастерских	1) Пытались захватить землю и построить здание хуйгуаня 2) Выступали с речами перед лощильщиками, призывали их к выступлению против хозяев 3) Насильно принуждали вносить серебро 4) Созывали тайные сборища	№ 25
Не названы в тексте	机户 цзиху "хозяева ткацких мастерских 鋪[户] пуху "хозяева лавок"	1) Собирали народ и призывали его к стачке; силой принуждали прекращать работу 2) Принудительно собирали деньги 3) Вынуждали хозяев ткацких мастерских (цзиху) прекратить работу	№ 3

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

26-3 534

В.А. Иванов

СПИСКИ РУКОПИСЕЙ БУХАРСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ

(Предисловие и примечания Ю.Е. Борщевского)

В 1915 г. В.А. Иванов по поручению директора Азиатского музея акад. К.Г. Залемана был отправлен в Бухару для приобретения мусульманских рукописей. Согласно инструкции К.Г. Залемана В.А. Иванов приобретал "все более или менее ценное, что попадалось на глаза" (см. ниже, стр.412), и за четыре с небольшим месяца сумел собрать коллекцию рукописей на арабском, персидском, тюркских и некоторых других языках, состоящую из 1057 томов.

По мере приобретения рукописей В.А. Иванов записывал их в специальную тетрадь, хранящуюся ныне в Архиве востоковедов в ЛО ИВ АН (ф. 19, ед.хр. 17). Эта тетрадь, озаглавленная "Коллекция рукописей Иванова", занимает 26 лл. формата 23 x 18 см, каждая страница которой разделена на 7 колонок: 1) номер рукописи по порядку; 2) обозначение языка (А - арабский, Р - персидский, Т - тюркский, НР - еврейско-персидский и т.п.); 3) название сочинения и автор; 4) дата переписки рукописи; 5) формат рукописи (4^{o}, gr. 8^{o}, 8^{o}, 16^{o} и т.п.); 6) дата приобретения рукописи В.А. Ивановым; 7) цена, уплаченная за приобретенные в один день рукописи.

В эту тетрадь внесены указанные сведения о всех 1057 приобретенных В.А. Ивановым томах, но не о всех сочинениях, входящих в эти тома[1]. Приводимые названия восточных сочинений иногда носят предварительный характер; есть случаи, когда определен лишь общий характер сочинения (напри-

мер, латинскими пометами вроде excerpta varia, fragmenta, grammatica, math., fragmenta varii argumenti, excerpta juridica et theologica и др.). Имена авторов сочинений также не всегда определены.

Таким образом, описываемая тетрадь представляет краткий предварительный список рукописей Бухарской коллекции, позволяющий установить дату приобретения любой рукописи этой коллекции.

В 1918 г. В.А. Иванов составил список персидских рукописей Бухарской коллекции, сделанный им по образцу опубликованного в 1888 г. К.Г. Залеманом и В.Р. Розеном известного "Списка персидским, турецко-татарским и арабским рукописям Библиотеки И.СПб. Университета" и снабженный предисловием. К сожалению, этот список В.А. Иванова не был издан. Предисловие к нему, сохранившееся в гранках, публикуется ниже. Рукописный наборный оригинал самого списка хранится в Архиве востоковедов (ф. 19, ед.хр.16) и представляет тетрадь в картонном переплете, содержащую 90 лл. формата 23 x 18 см, заполненных лишь с recto.

Внесенные в список сочинения располагаются в алфавитном порядке их названий, приведенных в арабской графике; сначала указывается порядковый номер тома коллекции, затем листы рукописи, занимаемые данным сочинением, далее его название, автор и шифр Novissima (Nov.).

Всего в списке персидских рукописей приведено около тысячи названий, но среди этих названий довольно много условных, данных самим составителем списка. После алфавитной части списка, на л. 90а, имеется раздел "Фрагменты, краткие заметки и мелочи", в котором просто перечислены номера рукописей и листы, на которых содержатся фрагменты", шифр.Nov. не указан.

Иногда названия сочинений сопровождаются краткими аннотациями типа: разные предания о пророках, разные сочинения назидательного характера, разные статьи морально-религиозного содержания, разные молитвы с наставлениями, собрания рецептов, выписки, разные сочинения по догматике и т.п.

Во многих случаях указаны даты переписки сочинения или рукописи в целом, а также годы смерти авторов. Общие принципы составления списка изложены В.А. Ивановым в заключение публикуемого ниже предисловия, куда мы и отсылаем читателя (см. ниже, стр. 427).

По списку В.И. Беляева[2], арабская часть коллекции состоит из 1157 номеров, но 370 из них составляют дублеты, всего же сочинений около 800. Таким образом, арабская часть коллекции несколько меньше персидской и вместе они содержат около 1800 сочинений (согласно спискам В.И. Беляева и В.А. Иванова).

По упомянутому выше реестру В.А. Иванова (см. выше, стр. 407; ф. 19, ед.хр.17), в числе 1057 томов коллекции 46 томов на тюркских языках, в 21 томе наряду с персидскими сочинениями имеются тюркские, и в 3 рукописях последние содержатся вместе с арабскими сочинениями.

Кроме того, в коллекции имеется 38 еврейско-персидских и еврейских рукописей и несколько рукописей на других языках (афганском, хиндустани).

Бухарская коллекция занимает видное место в рукописном собрании ИВ АН СССР и представляет большую самостоятельную ценность. Нельзя не согласиться с высказанной В.А. Ивановым в предисловии мыслью, что эта коллекция отражает "не только особенности местного книжного рынка, но и общей умственной жизни Бухары, а с ней и всего почти Туркестана, ежегодно посылающего тысячи своих учеников в бу-

харские медресе" (см. ниже, стр. 412). Это положение не раз повторялось в нашей востоковедной печати, однако Бухарская коллекция пока еще не нашла своего исследователя[3].

Как уже упоминалось выше, предисловие к списку сохранилось в гранках (ф.19, ед.хр.14). Гранки занимают шесть полос, на первой из них стоит штамп академической типографии с пометой: "высланы 30/17-1У-918 г.". Гранки были выправлены самим В.А.Ивановым, и эта правка учтена в публикуемом тексте[4].

Публикуемое ниже предисловие содержит очень важные и ценные сведения о составе и характере Бухарской коллекции, однако его следует рассматривать лишь как первый, хотя и важный, шаг на пути ее изучения. Будущему исследователю коллекции придется проделать сложную и трудоемкую работу по систематизации входящих в собрание сочинений, прежде чем он сможет приступить к основательному изучению всего собрания. В этой работе упомянутые выше реестр всей коллекции и список ее персидской части будут незаменимы и окажут огромную помощь[5]. Кроме того, эти документы наряду с публикуемым предисловием весьма важны для всех сотрудников, занимающихся описанием рукописей, и обращение к ним позволит избежать многих ошибок и пропусков.

В предисловии к списку В.А.Иванов упоминает более 90 рукописей, ссылаясь при этом только на порядковые номера их в Бухарской коллекции, а иногда не упоминает даже номеров.

Для удобства пользования предисловие снабжено дополнительными примечаниями,[6] в которых восстановлены пропущенные В.А.Ивановым номера Бухарской коллекции, даны шифры - Nov./issima/ и современный (форматный) упомянутых им рукописей и приведены некоторые дополнительные сведения.

Ю.Е.Борщевский

Примечания

[1] Черновик этого реестра - ф. 19, ед.хр.12.

[2] В.И.Беляев, Арабские рукописи Бухарской коллекции Азиатского музея Института востоковедения АН СССР, - "Труды ИВ АН СССР", II, Ленинград, 1932, стр. I-XVII, 1-52. В.И.Беляев использовал публикуемое ниже предисловие В.А.Иванова (см. там же, стр. 1); список В.И.Беляева снабжен важным для характеристики всей коллекции введением, в котором также освещена история обработки и шифровки Бухарской коллекции.

[3] См. предисловие к списку В.И.Беляева, его же статью в "Ученых записках ИВ", У1, 1953, стр. 60-62.

[4] В архиве В.А.Иванова (ф. 19, ед.хр.13, 241 лл.) хранится значительное число выписок из рукописей Бухарской коллекции и материалов к описанию рукописей. Среди этих материалов имеются черновики законченных описаний (например, рукописи, упомянутой ниже, см. прим. 29), указатели собственных имен, упомянутых в различных сочинениях, цитаты из разных сочинений и т.п. Все эти материалы могут оказать известную помощь при описании рукописей.

Кроме того, в ф. 19 имеется алфавитный список арабских, персидских и турецких рукописей Азиатского музея, составленный В.А. Ивановым (ед.хр.11, 457 лл.). В списке приведены только названия сочинений и имена авторов, обозначен язык, на котором написано сочинение, и даны очень краткие комментарии (шарх, тарджума, мунтахаб и т.п.); шифры отсутствуют. Рукописи Бухарской коллекции в этот список не вошли.

[5] Как и упомянутая работа В.И. Беляева.

[6] Примечания самого В.А. Иванова особо оговорены.

Список рукописей Азиатского Музея Бухарского собрания В.А. Иванова 1915 года

1. Персидские рукописи В.А. Иванова

Собранная в Бухаре летом и осенью 1915 г. коллекция мусульманских[1] рукописей отличается от других подобных собраний некоторыми сторонами, дающими возможность смотреть на нее как на нечто целое, отражающее не только особенности местного книжного рынка, но и общей умственной жизни Бухары, а с ней и всего почти Туркестана, ежегодно посылающего тысячи своих учеников в бухарские медресе. Такими причинами являются не только короткий, по сравнению с величиной коллекции - 1057 томов, срок - всего четыре с небольшим месяца, в течение которых эти книги были собраны, но и способ собирания и происхождения этих рукописей. Согласно инструкции К.Г. Залемана мною было приобретено все более или менее ценное, что попадалось на глаза, а происхождение этих книг, в смысле поступления в продажу, исключительно местное - все это результат распродажи мелких библиотек, а иногда и отдельных книг, принадлежавших частным лицам, часто, как это практикуется на всем востоке, наследником собственника библиотеки, пожелавшим разделить оставшееся им имущество. В эту коллекцию, таким образом, не попали книги, собранные в других городах, и есть возможность относительно некоторых старых книг небухарского происхождения установить приблизительно время, когда они уже были в Бухаре, изучая пометки на полях, печати, переплеты и т.п. Таким образом, получается большое количество книг, часть которых написана в самой Бухаре, часть же, попав туда в свое время, так или иначе играла роль в умственной жизни этого культурного среднеазиатского центра.

Правда, начавшееся уже давно и идущее все быстрее вытеснение рукописи литографией[2], особенно индийской дешевкой, которая считается более изящной и "надежной", все более отстраняет туземного читателя от рукописи, заставляя ее считать, особенно старые полутысячелетние списки, "неэлегантными"; однако рукописные книги еще борятся с этими нововведениями, и даже не перестают появляться новые списки, иногда копии литографий. Старые рукописи гибнут очень быстро, так как их совсем не берегут и часто употребляют на подклейку переплетов или даже на изготовление картона и другие работы. Поэтому главной и неотложной задачей крупных европейских библиотек является самое энергичное и настойчивое собирание всех этих книг, и не только в Бухаре, но и в остальной Средней Азии, Кашмире, Персии и других областях, где еще рукописи имеются в большом количестве.

Детальное исследование какой-либо рукописной коллекции, как таковой, по-видимому, еще никогда не предпринималось в европейских библиотеках, между тем как такое изучение могло бы дать интересный материал не для одного только библиолога, но также дало бы ценные указания для историка культуры вообще и литературы в частности. Однако для того чтобы предпринять точное статистическое исследование коллекции, необходимо, чтобы все рукописи были основательно изучены и описаны, что, разумеется, должно взять очень много времени.

Познакомившись основательно с этой коллекцией при ее собирании, а также пользуясь указаниями такого знатока мусульманских рукописей, каким был покойный К.Г. Залеман, я решаюсь набросать здесь в самых кратких чертах общий обзор всей этой коллекции прежде, чем перейти к замечаниям о персидской ее части. При этом я ограничусь общим разбором ее только с точки зрения рукописи, как таковой, отложив ана-

лиз ее с точки зрения содержания до описания каждой из ее главных частей в отдельности - персидской, арабской, турецкой и т.д.

Кроме арабских и персидских рукописей, эта коллекция содержит известное число турецких, главным образом джагатайских книг, а также еврейско-персидских, еврейских, одну афганскую, несколько индустанских и небольших диалектических отрывков (как, например, стихи на дарвасском наречии в рукописи № 1057)[3].

По первоначальной описи К.Г. Залемана, обращавшего главное внимание на тома, содержавшие отдельные сочинения, не сборники, число датированных рукописей из 1057 томов - всего 312, т.е. 30%. Однако более детальное изучение коллекции, главным образом частей сборников, где часто одна дата относится к нескольким статьям, переписанным одной рукой, процент датированных рукописей и их частей может значительно возрасти, а при приблизительном определении остальных, не имеющих даты часто по своей дефектности, реже по отсутствию колофона, число рукописей, время написания которых нельзя приурочить к определенному периоду, дойдет до минимума[4].

Наиболее старые рукописи этой коллекции, насчитывающие около 800 лет, относятся к началу У1 в.Г. Они все почти на арабском языке и почти исключительно посвящены богословским наукам. С внешней стороны они отличаются крупным четким почерком, иногда отмечающим د, ض, ط точкой внизу. Формат их приближается к квадратному, бумага - толстая, желтая, глянцевитая, при сгибе слоится. (Эта бумага, с небольшими изменениями в цвете, толщине и глянцевитости, сохраняется до X в.Г. В конце этого века она улучшается немного, но затем, когда, по-видимому, главное производство

ее из Самарканда переходит в другие места, она сразу ухудшается[5].) Происходят эти рукописи большей частью из Хорасана, так как сохранившиеся обозначения места копирования указывают на Нишапур, Серахс и т.д.

Монгольское нашествие не прекратило надолго изготовление списков, и мы имеем даты, близкие к этому событию, как 647 (№ 255[6] التلخيص فى تفسير القرآن)[7], 653 (№ 569 اصول الفقه)[8] - списана в Бухаре, 655 (№ 798 المتبع فى شرح اللمع)[9] и другие, большей частью недатированные или дефектные. Почерки, манера письма, формат, бумага - близки к предыдущему столетию, но зато попадаются списки без точек, иногда небрежные. Хотя преобладают арабские сочинения по богословию, полемике, грамматике и т.п., но начинают появляться и книги на персидском языке.

Относительно наиболее богат книгами в этой коллекции VIII век, особенно его последняя четверть - время походов Тимура. Состав этих рукописей по месту происхождения очень разнообразен - имеются датированные, списанные в Мекке и вообще на западе, имеются и заведомо индийского происхождения. Внешние данные уже к концу столетия сильно отличаются от предыдущего века: некоторые рукописи VIII с. с первого взгляда можно счесть принадлежащими к X или XI с. Однако все-таки наблюдается тенденция сохранять более широкие форматы, которые почти исчезают лишь в X - XI с. (По-видимому, лишь в VIII-IX в. в Индии была в ходу плотная белая бумага, напоминающая современную европейскую.)

Начавшееся еще при Тимуре и его первых преемниках литературное оживление, перешедшее затем в расцвет культурной жизни, центром которой был Герат, вероятно, усилило спрос на книги и увеличило изготовление списков. Поэтому странно, что книг этого времени сохранилось очень немного.

Они списывались большей частью в Хорасане и Персии - одна из ранних дат - 814 г. (№ 1025 شرح كتاب فى الفقه)[10] - в Нишапуре; из поздних - 895 (№ 816 الكشاف)[11] - в Кашане. Бумага, формат и манера - те же, что и в VIII с., но почерк преобладает хорасанский, из которого впоследствии, в X в., выработался самый изящный и благородный из старых почерков - гератский насх.

Гораздо больше рукописей сохранилось от X с. Они содержат все отрасли литературы, богословия и т.п. Однако, хотя обыкновенно и датированные, они редко указывают место, где они списаны, почему приходится судить об их происхождении на основании общих соображений о почерке и т.п. Но среди поздних учебников встречаются списки, сделанные в таких городах, из которых рукописи не попадаются часто ни до того времени, ни позже, именно - Бальх, Кабул, Пешавар и т.п. Индийское влияние сказывается мало даже в этих пограничных с Индией странах.

Самым богатым сохранившимися в Бухаре рукописями следует признать XI век, который даже обильнее следующего за ним XII-го. Пышный расцвет образованности при дворе Великих Моголов, с одной стороны, а с другой - постоянные сношения с Бухарой дали индийским рукописям и сочинениям индийских мусульманских авторов возможность наводнить собой бухарские библиотеки. К концу этого века начинает исчезать гератское влияние и, видимо, уменьшаются сношения с Персией, почему с этого времени книги персидского происхождения здесь крайне редки. С внешней стороны начинает ощущаться падение качества бумаги и самой техники списывания.

XII с. сначала является продолжением предыдущего в смысле содержания и внешности книг. Но уже в половине этого века местные книги приобретают особые устойчивые внеш-

ние черты, которые продолжают развиваться до сих пор - почерк, бумагу, переплеты, самую манеру собирать мелкие сочинения в сборники. Новый бухарский, часто очень грубый и аляповатый наста'лик, своими двумя крайними пределами имеет, с одной стороны, удлиненный гератский насх, а с другой - кругловатый индийский наста'лик. Что касается бумаги, то вместе с серой, как ее называют в Туркестане - хоканд ской, очень часто, несомненно под индийским влиянием, появляется красная, желтая и синяя, реже белая, удлиненных, характерных для Индии, форматов. Кожаные переплеты, сохранившиеся даже в Индии, где они очень неудобны, так как в знойные летние месяцы набухают от атмосферной влаги и кишат червями, в силу какой-то моды совершенно исчезли здесь и заменены картонными, оклеенными зеленой, реже темно-красной бумагой, выкрашенной особой, не растворяющейся в воде очень прочной краской[12], с характерными тиснениями.

С точки зрения содержания - наступает полный упадок литературы и преобладают исключительно всякие учебники, комментарии на них, комментарии на комментарии и т.п. Вся эта учебная литература, кроме местных списков, по-видимому, стекалась со всех концов восточной части мусульманского мира, главным образом из Северной Индии, а отчасти и Афганистана. В конце XII с., и сильно увеличиваясь к концу XIII-го, определяется приток рукописей из Восточного Туркестана, с которым в настоящее время поддерживаются довольно прочные торгово-культурные связи. Еще позже, уже в XIII в., начинают проникать так называемые "Ногайские" рукописи, из Приволжья и Западной Сибири, а с ними вместе изредка появляются и кавказско-азербайджанские в характерных деревянных переплетах. Персия, совершенно чуждая и далекая современной Бухаре, совсем не принимает участия в обмене рукописей, по-видимому, с конца XII с.

Однако и эта схоластическая учебная литература, по-видимому, начинает вырождаться: новых сочинений, особенно на арабском языке, почти не появляется. Интерес главных культурных кругов, как и в остальном мусульманском мире, отошел от богословских вопросов и обнаруживает особую склонность к истории, вероятно под влиянием нарождающихся новых культурно-социальных течений. Поэтому так трудно достать на местном рынке рукописи исторического содержания, которые, несмотря на высокие цены, имеют очень большой спрос.

Что касается иллюстрированных или написанных каллиграфически рукописей, то они встречаются еще в очень большом количестве, хотя на рынок попадают сравнительно редко. К сожалению, очень часто, как и в других странах, из более растрепанных дефектных книг, нередко более старых, вырезываются иллюстрации и наклеиваются в более "достойные", с точки зрения современных вкусов, рукописи, иногда совсем новые списки, часто прямо на текст.

Переходя к персидским рукописям, принадлежащим к этой коллекции, приходится, в общем, лишь подтвердить сказанное выше о всем собрании вообще. Разница лишь в том, что наиболее ранние датированные рукописи относятся к УШ ст., хотя имеются несомненно более старые, но недатированные списки. Соотношение в числе рукописей, принадлежащих к тому или иному столетию, как для датированных, так и для недатированных списков остается приблизительно тем же. Поэтому можно непосредственно приступить к вопросу о содержании этой части коллекции.

С этой точки зрения ее можно разделить на три главные группы: первую, наиболее обширную и разнообразную, составляет учебная литература, состоящая преимущественно из элементарных учебников по грамматике, богословию, юриспруден-

ции и т.п., а также комментариев на них. Все эти сочинения так или иначе примыкают к главной массе учебной литературы, существующей на арабском языке, и, собственно говоря, более относятся к последней по своему содержанию.

Гораздо интереснее следующая группа – полународных, почти исключительно анонимных, часто не совсем грамотно написанных сочинений. Существование этой литературы, численно очень большой, несомненно, зависит от того, что персидский язык в Бухаре до сих пор является главным литературным языком, на котором не только говорит большая часть населения, но который также применяется при большинстве торговых и деловых сношений. Для этнографа и историка культуры эта группа представляет значительный интерес, хотя, конечно, обработка ее потребует немалых трудов и долгого времени. Сюда входят: сказки (в этом собрании их более 60 названий), преимущественно на исторические или религиозные темы, во всяком случае книжного происхождения; иногда они бывают собраны в одно целое, а нередко к ним примешиваются назидательные рассказы. В этом же роде и многочисленные повествования о Пророке и наиболее популярных святых, об их подвигах и чудесах, в рассказах о которых иногда можно встретить заведомо сказочные, частью так называемые "бродячие" мотивы. Сюда же относятся разные нур-намэ, т.е. своего рода попытки теогонии, разные полезные молитвы и амулеты с объяснениями способов их употребления, цеховые рисале. Большим разнообразием отличаются разные сонники, гадальные книги, сборники примет и магических формул, описания чудесных и целебных свойств драгоценных камней, растений, животных; рецепты народной медицины и т.п. К этой же группе можно отнести множество стихотворений, группирующихся в огромном количестве вокруг имен наиболее излюбленных поэтов, особенно

Хафиза, и, хотя и имеющих "тахаллус" одного из них, но фактически анонимных.

Как по содержанию, так и по внешности эту литературу можно сравнить с "лубочной", в которой отдельные сочинения, часто не представляющие почти никакого интереса, приобретают большое значение в массе. Поэтому вряд ли можно одобрить систему европейских каталогов рукописей, которые перемешивают эти "лубочные" книги с чисто литературными, разбивая книги первой группы и заполняя списки второй "досадными анонимами"[13].

Третья группа, содержащая чисто литературные и отчасти богословские и научные произведения, является, несомненно, наиболее интересной и, кроме того, заключает в себе довольно много сочинений или совершенно неизвестных в Европе, или таких, рукописи которых очень редки. Безусловно, редкость некоторых сочинений в европейских библиотеках далеко не всегда может служить доказательством их редкости вообще, но в данном случае, мне кажется, значительное число неизвестных книг, главным образом суфийского и теологического содержания, объясняется тем, что до сих пор в Средней Азии преимущественно искали лишь исторические сочинения.

Начав разбор этих более редких книг с произведений прозаических, прежде всего необходимо упомянуть очень старый персидский тефсир (№ 530)[14], б.м. У1 или начала УII ст., судя по внешности - почерку, украшениям и унванам, - западного происхождения или подражающий старым арабским книгам. Язык, которым он написан, изобилует архаизмами и, по-видимому, местными особенностями; интересна также орфография: очень ценной ее чертой для лингвиста является огласовка почти всего персидского текста. К сожалению, однако, в начале и конце не хватает по нескольку листов, почему

нельзя установить ни имени автора, ни названия, ни даты. Два других старых тефсира, № 29 и 342[15], несколько моложе и дефектней, тоже, кажется, неизвестны.

Вероятно, к УII в. относится интересный с точки зрения рукописи список перевода арабского юридического сочинения под названием ميا من الرجان ومونس الانسان اعرج какого-то محمود بن حسن قاضی اعرج [16]. Того же времени приблизительно один из списков تذکرة الاولیای عطار (№ 812[17], есть и другой, № 249[18]; датированный 899 г. Это сочинение было, по-видимому, так же распространено в свое время как مرصاد العباد, списки которого очень старые - № 346[19], 427[20] и 1051[21], датирован 846 г.). Старым является неизвестное моралистического характера сочинение, написанное в 684 г. (№612 список 849 г. - کتاب اخلاق)[22].

К началу УIII ст. относится, по-видимому, рукопись № 182 - جامع الحکایات [23], содержащая сборник моралистических рассказов, в которых фигурируют разные звери. Это сочинение посвящено дехлийскому султану علاء الدین محمد, правившему с 695 по 715 г. Автор не приводит ни своего имени, ни названия своей довольно объемистой книги; нет и даты, хотя по внешнему виду и по почерку (совершенно своеобразному) список можно отнести к тому же времени, т.е. началу УIII ст. (Кстати упомяну, что в этой коллекции имеется, по-видимому, неизвестная краткая редакция سندباد نامه в списке X или X1 ст. - № 886[24] - тоже, вероятно, индийского происхождения.)

Если дата собрания мелких статей سید علی همدانی (№ 1053 - مجموعهٔ رسائل)[25] верна - 784 г., то этот сборник переписан еще при жизни автора или вскоре после его смерти (ум. в 781-786 г.).

Из более новых рукописей истории посвящены лишь немногие: кроме общеизвестных روضة الصفا (II т.)[26], مقدمهٔ فرشتی, ظفرنامه[27], تاریخ راقم[28], имеется лишь неизвестная (хотя, б. м., просто, по своей дефектности, пока не определенная) история Индии (№ 692 - تاریخ هندوستان)[29], а также небольшие отрывки какой-то истории Халифов (№ 974)[30]. Сюда же можно отнести сравнительно редкое, но незаслуженно давно забытое, очень интересное для историка и этнографа, сочинение Ахунда Дарвизэ (ум. в 1046 г.) - تذکرة الابرار والاشرار (№ 867)[31]. Рукопись, хотя и дефектна в конце, но довольно исправна и относится, вероятно, тоже к XI ст.

Биографический отдел несравненно полнее; главным образом здесь представлены сборники биографий разных местных святых, преимущественно накшбендийского ордена, которым часто посвящаются и отдельные жития. Наиболее старым является حصص الاتقیا من قصص الانبیا (№ 602)[32] некоего عبد الله مسعود علی بن عمر صرافی. Самая рукопись очень старая, должна относится к VII-VIII ст., между тем как автор, житель Самарканда, называет своим учителем احمد بن محمد بن ابی بکر الصابونی, который умер в 580 г. Старым, написанным в 808 г., является مناقب امیرکلال (№ 539)[33], хотя и в позднейшем списке. К XI ст. относятся № 952[34] لمحات من نفحات القدس, а также очень солидный труд, посвященный суфизму вообще и ордену Накшбенди и его шейхам в частности, написанный в 1073 г. неким معین الدین ابن خواجه خاوند محمود نقشبندی под названием کنز السعادة (№ 741)[35], дошедший в списке того же века. Очень ценным является большое تذکره حسنات опять-таки преимущественно того же ордена - الابرار[36], написанное в 1039 г. محمد مراد ابن المفتی طاهر کشمیری, вероятно индийского происхождения (№ 797). Более новы لطف بزرگ (№ 2)[37], مقامات العارفین (№ 709)[38], مقامات علی عزیزان

(№ 543)[39] и др. Из остальных, более известных, я упомяну здесь только نفحات الانس (№ 544)[40], представленный слегка дефектным в начале, но очень хорошим списком, законченным за год до смерти автора (897 г.), а также очень хороший список X – X1 ст. дополнения к этому сборнику عبدالغفور لارى (№ 951)[41].

Из сборников биографий поэтов можно упомянуть отрывки из تذكره, приписываемого عبيدالله خان (№ 892)[42], и تذكرهٔ فضائل نشان (№ 1026)[43], составленное пока еще живущим бухарским муллой افضل نورى в 1326 г.

К указанным выше накшбендийским биографиям близко примыкает и общая литература суннитских орденов, часто содержащая биографический элемент. Сочинений этого типа, по-видимому, неизвестных европейским библиотекам, здесь очень много: значительный интерес представляет небольшая, но старая рисале ордена Нурбахши – رسالهٔ نوريه (№ 567)[44]; старый (VIII в.) جامع العلوم فى الطريقة (№ 795)[45], написанный ابو عبدالله علاء الدين على بن سعد بن اشرف الحسينى, сюда относится تعليم السلوك (№ 382)[46], посвященный орденам Афганистана, راحت القلوب (خوافى), написанная в 850 г. – № 152, 727 и 890[47]. В 947 г. был написан تعليم الذاكرين (№ 872[48], список 1047 г.), около 1000 г. – حدائق الاخيار (№ 832)[49] ферганца صادق ابن عبدالباقى. Того же времени المبدأ والمعاد (№ 605, дат. 1019 г.)[50]. Позже, в 1077 г., составлено حجة الذاكرين (№ 792 и 793)[51], отстаивающее догматы суфизма. К этому же веку относятся: نفحات من نفحات القدس (№ 952, дат. 1035 г.)[52], تحفة السالكين (№ 792)[53]. Позднее появляются زبدة الحقائق (№ 277; № 994)[54], بحر المعانى (№ 582)[55], تحفة القلوب وهداية الارواح (№ 939)[56], مجمع الغرائب (№ 543)[57], посвященная бальхскому правителю معدن المعرفت پير محمد خان (شاهنشه بلخ) (№ 990)[58] самаркандского жителя

بدرالدين بن عبد الله (точные даты этих сочинений не установлены, но, по-видимому, все они относятся к периоду времени с конца X до конца XII ст.) и др.

Здесь же, в отделе сочинений по суфизму, необходимо указать на творения знаменитого كنز السالكين - عبدالله انصاري (№ 684)[59], до сих пор малоизвестное и редкое انيس المريدين وشمس المجالس, т.е. история Иосифа и Зулейхи (№ 705)[60], оба, к сожалению, в очень новых списках.

Редкими и до сих пор совершенно неиспользованными старыми сочинениями по суфизму являются два трактата (سعد الدين احمد) رومي ديوانه قدوسي, б. м. ученика самого مولانا جلال الدين, жившего в самом начале VIII ст. и основывавшего свои сочинения главным образом на مثنوي مولوي (№ 738 - المعارف и № 171, 738 и 853[61] - حقائق المعارف).

Часто та моралистическая основа, которая является главным содержанием этих суфийских книг, дополняется не дервишеским элементом, а рассуждениями по вопросам ортодоксального богословия. Таким образом, получаются богословские сочинения, более или менее близкие к стилю строго специальных трактатов, но по духу сохраняющие общелитературный характер. Из таких сочинений, одним из наиболее старых, является رياض الناصحين (№ 355 - дат. 870 г. и выдержки - № 553)[62], написанное محمد بن محمد جامي الاماسي, вероятно, в конце IX ст. Эта книга интересна обширной библиографией, приведенной в предисловии. В 867 г. была написана شفاء القلوب (№ 764, дат. 1091 г.)[63], по-видимому, тем же автором. Из других книг интересна, как пример попадания в Бухару чисто индийских произведений, - جنة الفردوس (№ 882)[64], написанное راجه محمد بن نصرالدين نجوين بن سلطان دروهرلانكاء (sic). Сюда относятся много других, например, مفتاح رحماني[65],

واضحة [68], بحر الغرائب [67], كنز الغرائب [66], مصداق الجواهر الاخبار [69], منهاج العابدين [70], مفتاح الصلوة [71] и др.

Следует отметить, что имеющийся здесь список (مفتاح فتوح الغيب) (№ 922)[72], датированный 1024 г., носит собственноручную пометку о сличении с подлинником известного индийского богослова эпохи Великих Моголов - عبد الحق دهلوی.

Здесь я не буду перечислять наиболее редких сочинений чисто специального характера, среди которых имеются интересные книги, как, например, среди разных فتاوی и т.п., а упомяну лишь наиболее интересные из произведений художественной прозы. К ним относятся, кроме упомянутых выше сочинений عبد الله انصاری, также شبستان نکات (№ 550)[73] ركن الدين حسينی, как будто неизвестное в Европе. Редкой является рукопись گلريز (№ 575, дат. 1004 г.)[74] автора начала VIII ст. ضياء الدين تحشبی Сюда же принадлежат разные комментарии к касидам: خاقانی ، انوری к Гулистану, Бустану, نزهة الارواح, разным معما и т.п.

Отдел стихотворных произведений также насчитывает известное число редких и малоизвестных памятников. Среди них имеются часто книги, которые по существу являются чисто прозаическими, как, например, версификация مختصر الوقايه (№ 570)[75], فقه کیدانی (№ 431)[76], или разные сочинения в стихах о فرائض (№ 293, 572, 892, 945)[77] и многие другие. Но вообще эта коллекция более богата диванами и сборниками разных мелких стихотворений, чем длинными месневи.

К числу наиболее редких диванов можно отнести следующие, преимущественно новых поэтов, живших в последние три века в Индии и Средней Азии, как, например, جذبی (№ 563)[78], زيوری (№ 829, дат. 1068 г., кажется, авто-

граф)[79], شهدی (№ 405 и 1020)[80], ظهور (№ 525)[81], شمس الدین بخاری (№ 1057)[82] – по-видимому, нового бухарского поэта, قاسمی (№ 419)[83], مبارک (№ 866)[84], محیی (№ 984)[85] и محیی الدین (№ 592)[86] (кажется, разные лица); نادر (№ 996)[87], ناصح (№ 372)[88], ناصرعلی (№ 18)[89] и ناصرعلی شیرازی (№ 889)[90] (тоже, по-видимому, разные), ناظم (№ 516, дат. 1125 г.)[91] и др.

В европейских библиотеках имеются, хотя и редки, диваны غنی (№ 904)[92], автора XI ст.; того же времени فطرت (№ 905)[93], نویدی (№ 838)[94] и رضی (№ 329)[95], а также XII ст. – مظهر (№ 904)[96] и др.

Много также отдельных газалей, четверостиший и касид других, тоже редких авторов, а в сборниках встречаются стихотворения поэтов еще классической эпохи персидской литературы.

Из наиболее ценных рукописей известных поэтов следует отметить старый (IX ст.) очень хороший диван شمس تبریزی (№ 740)[97], کلیات سلمان (№ 988)[98] приблизительно X–XI ст., а также, хотя дефектные, но ценные, как старые списки, диваны خواجوی کرمانی и طهیر فاریابی (№ 907, дат. 878 г.)[99], خاقانی (№ 578)[100] и др.

К этой же части коллекции можно причислить сборник касид некоего محیی الدین (№ 837)[101], быть может, одного из упомянутых выше, на афганском языке, по-видимому, в европейских каталогах не встречающийся, а также небольшое месневи مولانا محمد اکرم مخدوم مانده (№ 428)[102] – на хиндустани.

Подводя итог персидской части Бухарской коллекции 1915 г., приходится лишний раз пожалеть, что обстоятельства переживаемого времени не только не дают возможности продолжать начатое собирание рукописей, но и заставляют писать этот предварительный список, не имея по разным причинам перед глазами ряда наиболее ценных из них.

Если бы удалось спасти побольше списков, среди них, несомненно, нашлись бы очень редкие и важные.

Что касается технической стороны составления предлагаемого списка, то здесь имелось в виду выделить по возможности каждую хотя бы сколько-нибудь самостоятельную статью или фрагмент ее, и если в таком случае нельзя было найти точного названия, такие статьи сгруппированы по содержанию.

Исключение составляют: мелкие учебники, которые все собраны по грамматике под словом صرف , словари - под словом لغات и т.п.

Даты рукописей указаны до 1199 г. включительно, а в тех случаях, когда упоминается место копирования, зарегистрировано и это. Номера - порядковые в пределах коллекции, но предположено включить эти рукописи в общую нумерацию нового фонда (Nov.) Азиатского Музея, что необходимо иметь в виду при ссылках. В целях облегчения пользования коллекцией в сборниках указаны листы, занимаемые отдельными сочинениями, за исключением тех случаев, когда это просто случайное собрание фрагментов.

В заключение я должен указать на те сокращения названий каталогов европейских библиотек, ссылки на которые здесь имеются.

Придерживаясь системы К.Г.Залемана, я старался ссылаться только на каталоги и притом исключительно в тех случаях, когда рукопись можно вполне отождествить, не указывая поэтому описаний разных сочинений, имеющихся в трудах по истории литературы и т.п. При наиболее распространенных сочинениях, которые представлены большим числом списков едва ли не в каждой библиотеке, я не делал никаких ссылок, а в остальных не указывал более старых каталогов, если ру-

копись упоминается в более новых, в которых имеется ссылка на эти старые[103].

Примечания

[1] См. Отчет о деятельности Азиатского Музея за 1915 г., стр. 2-3 (Прим. автора).

[2] В самой Бухаре были попытки устроить типографию, но неудачные. В настоящее время очень большое количество литографий издается в русских печатнях в Новой Бухаре (كاكان), но главную массу, кроме индийских, составляют ташкентские литографии, а также египетские и гораздо реже константинопольские издания; персидских же нет совсем (за последнее время появляются книги, литографированные в Самарканде). (Прим. автора).

[3] № 1057-1385; С 1653 (دیوان شمس الدین بخاری). Слева указан порядковый номер рукописи в коллекции, справа от тире - номер той же рукописи по шифру Nov. (слово Nov. здесь всюду опущено); после точки с запятой современный шифр рукописи.

[4] Фраза не выправлена В.А. Ивановым, печатается без изменений.

[5] К.Г. Залеман думал в свое время издать образцы наиболее типичных и точно датированных старых почерков, сфотографировав по странице соответствующих рукописей. Такое издание оказало бы большую помощь в деле определения времени недатированных списков. (Прим. автора).

[6] № 255-583; С 1293. См.: В.И. Беляев, Арабские рукописи..., № 278, стр. 10.

[7] На этой рукописи (f. 253 v) есть заметка рукою самого Хафиза, датированная 733 г. (Прим. автора).

[8] № 569-897; B 2131. См.: В.И.Беляев, Арабские рукописи..., № 103, стр. 4.

[9] № 798-1126; C 1530. См. там же, № 913, стр.35.

[10] № 1025-1353; C 1641. См. там же, № 710, стр.27.

[11] № 816-1144; C 1541. См. там же, № 891, стр.34.

[12] Секрет ее изготовления, по-видимому, вывезен из Кашмира, где такие краски в большом ходу. Sir Aurel Stein говорил мне, что в старину даже чернила в Кашмире делались из такой же краски, почему старые санскритские рукописи, написанные на бересте, для очищения моют водой. Насколько мне известно, такие чернила не применялись мусульманами в Средней Азии (Прим. автора).

[13] Термин "лубочная литература" довольно прочно утвердился в русских и советских востоковедных работах, но он представляется малоудачным, ибо ни по существу, ни хронологически не подходит для определения сочинений описанного типа. Основную роль в лубочных изданиях всех стран играл рисунок, картинка, которая и порождала текст, служивший пояснением к ней; ни в персидско-таджикских рукописях, ни в литографиях Ирана, Индии и Средней Азии ничего подобного не наблюдается.

В Европе "лубок" возник в конце XУ в., в России получил наибольшее распространение в XУII-X1X вв., а литографии появились в Иране и Средней Азии лишь в X1X в.; между тем сочинения, о которых здесь идет речь, бытовали в Иране и Средней Азии еще в раннем средневековье, задолго до возникновения техники печатания с гравированных деревянных досок (т.е. "лубка").

Между персидскими и среднеазиатскими сочинениями такого типа и русскими лубочными изданиями есть, конечно, известные аналогии, но распространять термин "лубочная литература" на всю литературу народного и "полународного" типа не следует.

Вместе с тем нельзя не согласиться с мыслью В.А. Иванова о методах каталогизации этих произведений.

[14] № 530-858; C 1409 (تفسیر فارسی قدیم по реестру и списку В.А. Иванова).

[15] № 29-356; C 1190; № 342(a)-670; D 332.

[16] № 510-838; D 339. В списке (л. 83a) сказано: "(VII-VIII с.)".

[17] № 812-1140; C 1537. См.: Н.Д. Миклухо-Маклай, Описание таджикских и персидских рукописей, II, М., 1961, (далее - М.-М., Описание..., II), стр. 79, № 141: "время переписки - не позднее XV в.". В списке В.А. Иванова, л. 13a: "(прибл. VIII с.)" - XIV в.

[18] № 249-577; D 330. См. там же, стр. 77-79, № 140.

[19] № 346-674; A 793.

[20] № 427-755; A 808.

[21] № 1051-1379; C 1651.

[22] № 612-940; C 1440.

[23] № 182-510; D 327. М.А. Салахетдинова пришла к заключению, что это сочинение "представляет собрание рассказов, повествующих о легендарных и исторических персонажах (Заххак, Бузурджмихр, Ануширван, Бахрамгур и др.). Имеется много рассказов животного цикла. В этом собрании обращает на себя внимание рассказ (лл. 59б-85a), в котором изложены некоторые научные представления того времени, в том числе

географические и астрономические". См.: Н.Д. Миклухо-Маклай, О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, М.А. Салахетдинова, Некоторые редкие и уникальные персидские и таджикские рукописи в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, - "XXУ Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР", М., 1960 (далее - "Некоторые рукописи"), стр. 8-9, № 17.

На самом деле сочинение, условно названное В.А. Ивановым "Джами' ал-хикайат", представляет до сих пор неизвестную версию знаменитого персидского "Марзбан-наме", не совпадающую ни с широко распространенной версией Са'д ад-Дина Варавини, составленной между 607/1210 - 622/1225 гг., ни с менее известной обработкой того же произведения Мухаммада ибн Гази ал-Малати "Раузат ал-'укул", сделанной между 588/1192 - 600/1204 г. По объему, характеру изложения и последовательности рассказов наша рукопись ближе к "Раузат ал-'укул", чем к "Марзбан-наме" Варавини. Так, в частности, отмеченный М.А.Салахетдиновой "рассказ" на лл. 59б-85а представляет заключающийся в вопросах и ответах "спор" между царем дивов и мудрецом-отшельником, менее подробная версия которого содержится и в "Раузат ал-'укул" ал-Малати.

[24] № 886-1214; D 352. В списке В.А. Иванова, л. 12а: تحریر الاستاد حکیم سندباد.

[25] № 1053-1381; B 2284.

[26] № 465-793; C 1381.

[27] № 930-1258; C 1589 ("Тарих-и Бухара" Наршахи). № 964-1292; C 1608 ("Мукаддима-и Зафар-наме").

[28] № 374-702; C 1348. В списке В.А. Иванова, л. 12а: تاریخچهٔ میرسید راقم.

[29] № 692-1020; С 1473.

[30] № 974-1302; С 1611. В списке В.А.Иванова, л.11а: مجموعهٔ اجزا در تاریخ خلفا و سیرهٔ رسول

[31] № 867-1195; С 1560. В фонде В.А.Иванова (ф.19, ед.хр.23) сохранились выписки из этой рукописи на 174 лл., среди которых имеются черновики статьи, посвященной следующим вопросам: "Ахунд Дарвизе и его тазкире", "Ахунд Дарвизе о шиитах", "Ахунд Дарвизе об афганских шиитах", "Религиозная жизнь патанов 300 лет назад", "К этнографии областей, лежащих на юг от реки Пяндж".

[32] № 602-930; А 832. У М.-М., Описание..., II, эта рукопись не учтена.

[33] № 539-867; С 1412. М.-М., Описание..., II, стр.101-102. На стр. 100: "Время написания сочинения - XУ в., не ранее 840 (1143-1437 гг.)".

[34] № 952-1280; С 1602. См. там же, стр. 134-135, № 187. (На стр. 135 по ошибке № Бухарской коллекции - 2252; на стр. 133 не указан шифр Nov. 1280.)

[35] № 741-1069; С 1494. У М.-М., Описание..., II, это биографическое сочинение не учтено.

[36] № 797-1125; С 1529. См.: М.-М., Описание..., II, стр. 148-150, № 200.

[37] № 2 - 329; В 1932. См. там же, стр. 158-160, № 206. На стр. 160 время приобретения рукописи по ошибке - 1917 г. Согласно реестру В.А.Иванова, рукопись куплена 5 июля 1915 г. (ф.19, ед.хр.17, л. 1а).

[38] № 709-1037; В 2179. См. там же, стр.129-130, № 185.

[39] № 543-871; C 1415. У М.-М., Описание..., II, это биографическое сочинение не учтено.

[40] № 544-872; C 1416. См.: М.-М., Описание..., II, стр. 106-107, № 158.

[41] № 951-1279; C 1601. По списку В.А. Иванова, л. 85а: تكميله نفحات الانس См.: C. A. Storey, Persian Literature..., vol. I, pt 2, стр. 956-957. У М.-М., Описание..., II, это биографическое сочинение не учтено.

[42] № 892-1220; C 1573. Ср. М.-М., Описание..., II, стр. 15-16, № 103.

[43] № 1026-1354; C 1642. См. там же, стр. 46-51, № 122, где время окончания сочинения не 1326 г.х., а 1322 г.х. (стр. 47); на стр. 46 опущен шифр Nov. 1354.

[44] № 567 - нет; A 873.

[45] № 795-1123; C 1527.

[46] № 382-710; B 2057.

[47] № 152-480; A 761. № 727-1055; B 2182. № 890-1218; C 1572.

[48] № 872-1200; C 1563.

[49] № 832-1160; B 2208.

[50] № 605-476; C 1247.

[51] № 792-1120; C 1525. № 793-1121; D 348.

[52] № 952-1280; C 1602.

[53] № 792-1120; C 1525.

[54] № 277-605; B 2029. № 994-1322; B 2263.

[55] № 582-910; C 1426.

[56] № 939-1267; С 1595.

[57] № 543-871; С 1415. См. М.-М., Описание..., 1, стр. 73-74, № 66.

[58] № 990-1318; С 1620.

[59] № 684-1012; С 1467.

[60] № 705-1033; С 1480.

[61] № 171-499; С 1256. № 738-1066: С 1491. № 853-1181; А 858.

[62] № 355-683; С 1336. № 553-881; С 1417.

[63] № 764-1092; В 2189.

[64] № 882-1210; В 2226.

[65] № 428-756; В 2076.

[66] № 782-1110; С 1518.

[67] № 786-1114; С 1521.

[68] № 571-899; В 2133.

[69] № 794-1122; С 1526.

[70] № 734-1062; В 2183.

[71] № 784-1112; С 1519.

[72] № 922-1250; С 1588.

[73] № 550-878; В 2125.

[74] № 575-903; В 2136.

[75] № 570-829; С 1396.

[76] № 431-759; В 2078.

[77] № 293-621; С 1307. № 572-900; В 1134. № 892-1220; С 1573. № 945-1273; В 2246.

[78] № 563-891; С 1420.

[79] № 829-1157; В 2207. См. "Некоторые рукописи...", стр. 11, № 24 (О.Ф. Акимушкин).

[80] № 405-733; С 1357. № 1020-1348; С 1636.

[81] № 525-853; С 1404.

[82] № 1057-1385; С 1653.

[83] № 419-747; С 1361.

[84] № 866-1196; С 1559. См. "Некоторые рукописи...", стр. 13, № 33 (О.Ф. Акимушкин).

[85] № 984-1312; С 1618.

[86] № 592-920; С 1434.

[87] № 996-1324; С 1623.

[88] № 372-700; В 2054.

[89] № 18-345; В 1938.

[90] № 889-1217; В 2129.

[91] № 516-844; А 820.

[92] № 904-1232; В 2234.

[93] № 905-1233; С 1580.

[94] № 838-1166; В 2210.

[95] № 329-657; В 1932.

[96] № 904-1232; В 2234.

[97] № 740-1068; С 1493.

[98] № 988-1316; С 1619.

[99] № 907-1235; С 1962.

[100] № 578-906; С 1424. См. "Некоторые рукописи...", стр. 9, № 19 (О.Ф. Акимушкин), где по ошибке шифр - С 142.

[101] № 837 - нет; В 2209.

[102] № 428-706; В 2076. Название по картотеке В.А. Иванова: سراج القاری . В Бухарской коллекции есть еще две рукописи на хиндустани: № 417- В 2071 и № 479 - В 1866.

[103] Далее в гранках помещен список сокращений.

Н.А. Невский

ПРОЕКТ ИЗДАНИЯ ПАМЯТНИКОВ ТАНГУТСКОЙ КУЛЬТУРЫ ИЗ ХАРА-ХОТО

(Публикация и примечания Н. Путинцевой, предисловие Е.И. Кычанова)

Более четверть века минуло с того времени, когда составлялся публикуемый ниже план. И мы с огорчением должны отметить, что разработанный проф. Н.А. Невским (которому за труд "Тангутская филология", кн. 1-2, М., 1960, посмертно была присуждена Ленинская премия) обширный проспект издания памятников уникальных тангутских коллекций ЛО ИВАН СССР и Государственного Эрмитажа не выполнен до сих пор. Многое помешало этому.

Нет нужды говорить о том, что осуществление этого плана - дело международной важности. Можно быть уверенным, что опубликование наиболее ценных памятников тангутской коллекции П.К. Козлова явится значительным событием в изучении далекого прошлого Дальнего Востока и Центральной Азии. Сейчас, учитывая современный уровень советского востоковедения, опубликование плана, предложенного Н.А. Невским, обнаруженного недавно в его фонде[x], представляется не только возможным, но и крайне необходимым. Мы в полной мере можем принять основные наметки этого плана, согласиться с предложенным составом, планом и объемом издания.

Публикуемый ниже план Н.А. Невского стал фактически как бы завещанием замечательного русского ученого. И долг советских востоковедов выполнить волю покойного.

28-3 534

Проект подготовила к публикации и снабдила примечаниями Н. Путинцева. Цифрами в скобках обозначены страницы оригинала.

Е.И. Кычанов

(1) Коллекции, собранные покойным путешественником П.К. Козловым в открытом им в 1908 г. мертвом городе Хара-Хото, Тангутском Эцзина, представляют собой материал исключительной историко-культурной значимости.

Благодаря этому открытию востоковедная и историческая наука обогатились новыми данными по истории Центральной Азии X1-X1У вв., периоду, до того времени освещенному лишь в китайских летописных данных.

Раскопки в Хара-Хото вскрыли далекое прошлое монгольской южной окраины и китайской провинции Ганьсу, где два с половиной века просуществовало государство тангутов - Си Ся, культурная роль которого в X1-и ХП вв. в Центральной и Средней Азии была далеко немаловажной.

Издание коллекций, добытых П.К. Козловым, является научным делом первостепенного международного значения. Следует считать, что время для опубликования данных материалов вполне настало, так как за двадцать пять лет, прошедших со дня открытия Хара-Хото, востоковедная филология и история материальной культуры обогатилась новым разделом - тангутоведением, возникновением которого наука почти всецело обязана открытию П.К. Козлова.

Материалы Хара-Хото до сих пор почти не пущены в научный оборот. Коллекции, вывезенные из того же городища англо- индийским путешественником Sir M. Ourel Stein'ом ни-

---

x Архив востоковедов ИВАН СССР, ф.69, оп.1, ед. хр. 145.

чтожны по сравнению с тем, чем обладает Академия наук СССР и Государственный Эрмитаж[1].

(2) Публикация коллекций Хара-Хото должна занять около 100 печатных листов, разделенных на два объемистых тома - один посвященный письменным [литературным] памятникам и лингвистическим исследованиям по тангутскому языку, другой - памятникам материальной культуры и искусства Хара-Хото. Обоим разделам необходимо предпослать очерк по истории тангутов с публикацией переводов наиболее существенных мест из китайских исторических трудов, касающихся государства Си Ся. К данному очерку необходимо приложить историческую карту тангутского государства. Ввиду того что литературный и лингвистический материалы по своему объему превосходят художественный и историко-бытовой, названный очерк по истории придется присоединить ко второму разделу.

Ниже дается характеристика литературного и лингвистического ["письменные памятники"] и художественного и историко-бытового ["искусство и быт"] разделов материалов Хара-Хото.

1. Литературные и лингвистические материалы

Собрание тангутских ксилографов и рукописей, вывезенных покойным П.К. Козловым из мертвого города Хара-Хото в монгольской степи и хранящихся ныне в Библиотеке Института востоковедения Академии наук СССР[2], является уникальным как по своему обилию, так и по разнообразию содержания[3].

Вследствие того что большая часть фонда уже определена, на советских ученых лежит обязанность хотя бы частично (в образцах) опубликовать весь тот богатый материал тангутских письменных памятников, которыми Советский Союз по

праву может гордиться, чтобы, с одной стороны, познакомить мировую науку с советскими богатствами, а с другой - чтобы поднять из жалкого прозябания тангутоведение как науку об ушедшем в вечность (3) государстве тангутов на основании дошедшей до нас еще не вполне расшифрованной письменности.

Опубликовываемый материал должен быть соединен в одном большом томе в 50 печатных листов размером in-folio, богато иллюстрированном фотографиями ксилографов и рукописей тангутского фонда Академии наук СССР.

Вследствие того что весь иллюстрированный материал, вывезенный П.К.Козловым из Хара-Хото, распадается на три неравномерные группы, на основании языков, на которых написаны документы, и опубликование этого материала должно разбить на три неравномерные же части: 1) письменные памятники на тангутском языке[4], 2) документы китайские[5] и 3) документы на прочих языках (тибетском, монгольском, уйгурском, чжурчжэньском, сирийском[6] и др.).

Тангутская часть как самая большая в свою очередь должна быть разбита на следующие отделы: a) переводная литература и b) оригинальная литература, из которых первый отдел в свою очередь распадается на подотделы: 1. литература переводная с китайского языка и 2. литература переводная с тибетского языка. Каждый из подотделов должен быть разбит еще по содержанию на группы: 1) буддийско-духовная литература и 2) литература светская. В отделе оригинальной тангутской литературы должно особо выделить подотделы лексикографической литературы и официальных документов и писем.

Прочие части книги, касающиеся письменных памятников на китайском языке и других языках Востока, в общем, долж-

ны быть построены по той же схеме, что указана выше для материалов на тангутском языке.

К той части книги, которая посвящена документам на тангутском языке особою тангутскою письмен(4)ностью, еще не окончательно расшифрованною, необходимо дать несколько общих вводных статей, освещающих историю расшифровки тангутских письмен и вообще историю тангутоведения[7], а также изложить последние достижения науки в области изучения фонетики[8] тангутского языка, его морфологии и синтаксиса[9], а также структуры тангутских идеографов и их написания[10] (от стандартного до скорописного), подтверждая все положения иллюстрациями, заимствованными из тангутского фонда.

Каждый отдел должен быть написан соответствующими специалистами и помимо общих вводных статей должен дать читателю краткое представление о всех ксилографах и рукописях харахотского фонда, иллюстрированного фотографиями.

II. Художественные и историко-бытовые материалы

Археологический материал коллекций, найденный в Хара-Хото, распадается на нижеследующие категории: 1) памятники быта, среди которых выделяется особенно уникальное собрание китайских бумажных ассигнаций монгольского периода, 2) памятники прикладного искусства, состоящие из двух основных групп: a) памятники керамики, b) памятники текстильного искусства; 3) памятники искусства: a) живопись, b) пластика, c) гравюра.

Значительным затруднением для всесторонней публикации археологического материала Хара-Хото является то, что до сих пор не найден топографически выполненный (в последнюю экспедицию покойного П.К.Козлова) план городища. Данный план не имеется ни в Русском музее, где ранее хранилась коллекция Хара-Хото, ни в Географическом обществе, куда он

мог попасть (5) с материалами экспедиции П.К.Козлова. Затруднения эти не относятся, однако, к памятникам живописи, так как известно, что эти последние, за исключением единиц, происходят из большого суборгана вне стен города.

Памятники живописи Хара-Хото резко делятся на две категории: китайскую и тибетскую. Тибетская живопись в большей своей части была издана в 1914 г. академиком С.Ф.Ольденбургом ("Материалы по иконографии Хара-Хото", СПб., 1914). Китайские памятники воспроизводились в работах Козлова ("Монголия, Амдо и мертвый город Хара-Хото", 1923 г. и др.), но описаны не были и научной каталогизации не получили[11]. Однако обе категории живописных памятников не рассматривались до сих пор с точки зрения стилистической, особенно учитывая, что они являются исключительным материалом для характеристики центральноазиатского искусства XI-XIIвв.[12]. При наличии одновременного материала из Дуньхуана и Турфана, они позволяют также сделать ряд выводов о связях Тибета с Китаем, Тибета с Индией и Непалом. Давая известное число чисто китайских памятников, в то же время, и главным образом они характеризуют поздние этапы того искусства, которое от Хотана на Западе и до пределов собственно внутреннего Китая существовало тринадцать веков в глубине Азиатского материка, где Индия, Китай и эллинистический Восток нашли свои исключительно яркие отражения.

Памятники ксилографии, часто идентичные дуньхуанским, подтверждающие датировку последних, раскрывают в то же время благодаря наличию матриц технику печатания[13].

(6) Керамика Хара-Хото исключительно полно характеризует китайское керамическое производство, выдвигая датировки до сих пор известного, но во времени плохо локализирующегося китайского материала, и устанавливая те связи, ко-

торые существовали в тангутском государстве с керамическими центрами Китая.

Исходя из вышеизложенного приходится говорить о том, что каждый из названных разделов помимо научного каталога памятников должен иметь соответствующие вступительные статьи, являющиеся исследованиями по данным вопросам.

Для научных описаний тибетской живописи может быть использована публикация академика С.Ф.Ольденбурга с прибавлением к ней не вошедших в нее памятников.

Воспроизведения основных памятников живописи, пластики и прикладного искусства желательно дать в максимально большем размере в виде отдельных таблиц, из которых несколько должны быть цветными. Не вошедшие в таблицы памятники необходимо дать в текстовых иллюстрациях, количество которых, исходя из научных требований, должно быть незначительным.

12 апреля 1936 г.

Профессор Н.А. Невский

(7) Памятники Хара-Хото

1 т.

1) История города в связи с историей тангутов[14]	5 печ.листов /1940 [15]/
2) Даниленко (план и описание)	2 п.л. /1938-39/
3) Дневник Козлова	2 п.л.
4) Дневник Глаголева	1 1/2 п.л.
5) Дневник Чернова	
6) Казакевич. Башни и валы вокруг Х[ара-]Х[ото]	1/2 п.л. [1941]
7) Предметы обихода :	
1) метал[л] Казакевич	2 п.л. [1941]
2) проч. -	1 1/2 п.л.
8) Предметы культа. Щуцкий	2 1/2 п.л. [1941]
9) Денежные знаки. Казин	2 п.л. [1938]
10) Муз[ыкальные] инструменты[15]. Зубер[16]	?
Всего около 50 табл.	18 1/2 п.л.

II т.

1) Искусство Хара-Хото[17] Стрелков	3 п.л. [II ая полов. 1939]
2) Живопись Хара-Хото[18]. Стрелков	10 п.л. [II пол. 1939]
Описание.	
3) Скульптура Х[ара-]Х[ото]. Стрелков	2 п.л. [II ая пол. 1939]
4) Иконографические экскурсы	
a) Культ светил в танг[утском] госуд[арстве][19] Невский Н.А.	
b) О планетах Казин	

c) Вайрочана и адибуддизм. Стрелков

d) Амита и Сукават/а ?/ Зубер

e) Авалокита и его культ Невский

(7 об) 5) Техника живописи 1/2 п.л.

6) Ксилография Разумовский. 2 п.л.
/Казин/

7) Керамика Разумовский 4 п.л./II 1/2 1939/

8) Анализ керамики 1/2 п.л.

9) Ткани /Лаврова, Зубер,
(Соболев) /техника ткани/

Всего свыше 32 п.л. + 170 табл.

(8) 1 Научно-исследовательская работа

Проблематика	Тема	Исполнитель	Срок Издание	Примечание
1) История тангутского общества XI–XIIв. н.э.	История Хара-Хото в связи с историей тангутов	Н.А. Невский В.Н. Казин	см. тему 5 печ.л.	
2) Памятники материальной культуры тангутов в XI–XIIвв. (XIII–XIУ вв.)	1) Предметы обихода. Х/ара-/Х/ото/		1 1/2 п.л.	
	а) Металлические изделия	В.А. Казакевич		
	в) Изделия из дерева, кожи и проч.	?	1 1/2 п.л.	
	2) Предметы культа	Ю.К. Шуцкий	2 1/2	

Х/ото/ 1938-39/

/Собирание архивных материалов /относительно/ коллекции Х/ара-/Х/ото/ 1938-39/

	3) Денежные знаки монг. периода	В.Н.Казин	2 п.л.

/Фотографирование материалов ИВ (гравюры, картины и пр.)/

	4) Башни и валы вокруг Х/ара-/Хото	В.А.Казакевич	1/2 п.л.
	5) Музыкальные инструменты в Х/ара-/ Х/ото/	Зубер С.М.	1 1/2 п.л.[20]
3) Искусство в тангутском обществе XI-XП в. н.э.	1) Искусство Хара-Хото (общ/ая/ характеристика)	Стрелков А.С.	3 п.л.
	2) Живопись описан/ие/	" "	10 п.л.
	3) Скульптура описание	" "	2 п.л.
	4) Иконографические экскурсы		
	a) Культ небесных светил в Х/ара-/ Х/ото/	Невский Н.А.	
	b) О божествах планет[21]	В.Н.Казин	
	c) Вайрочана и адибуддизм в Х/ара-/ Х/ото/	Стрелков А.С.	

	d) Амита и Сукават[а ?]	Зубер С.М.	
	e) Авалокита и его культ	Невский Н.А.	
(8 об) Искусство в тангутском обществе XI-XIII в в.	5) Техника живописи	?	1/2 п.л.
	6) Ксилография Х[ара-]Х[ото]	К.И. Разумовский	2 п.л.
	7) Керамика Х[ара-]Х[ото]	К.И. Разумовский	4 п.л.
	8) Ткани Х[ара-]Х[ото]	?	4 п.л.
Художественная] технология памят[ников] Х[ара-]Х[ото]	1) Анализ керамики		1/2 п.л.
	2) Анализ текстиля		3 п.л.

(9) "Хара-хото"

III-ий том.

1. История тангутоведения[22]	2 листа [19427
2. Обозрение материалов для расшифровки тангутского произношения	4 листа [19387
3. Тангутский фонетический словарь с китайскими и тибетскими фонетич[ескими] эквивалентами[23]	[1939-407 [15-207 листов
4. Структура танг[утских] идеографов	2 листа [19417
5. Краткая грамматика танг[утского] языка	3 листа [19417
6. Обозрение тангутского фонда Института востоковедения АН	2 листа [19427

7. Каталог тангутских ксилографов и рукописей ИВАН /19427

8. Фотографии танг/утских/ ксилографов и рукописей ИВАН /1941-427

Примечания

[1] Первые сведения о тангутской коллекции Британского музея были опубликованы в 1961 г., см.: E.D. Grinstead, Tangut Fragments in the British Museum, – «The British Museum Quortrly», 1961, vol. XXIV, № 3-4, стр. 82-87

[2] В настоящее время тангутская коллекция из Хара-Хото хранится в рукописном отделе ЛО ИВАН СССР.

[3] См.: Н.А. Невский, Тангутская письменность и ее фонды, – "Тангутская филология", кн. 1, стр.74-94; см. также: З.И. Горбачева. Тангутские рукописи и ксилографы ИВАН СССР, – "Ученые записки ИВАН СССР", 1954, т.1X, стр. 67-89.

[4] См. статьи Н.А. Невского: Тангутская письменность и ее фонды; Тангутские фонетические таблицы (штудии в области тангутской фонетики); Тангутский словарь в кн. 1 и 2 "Тангутской филологии". Некоторым памятникам на тангутском языке посвящены работы А.И. Иванова. См.: А. И. Иванов, Тангутские рукописи из Хара-Хото, – ИИРГО, 1909, т.X1У, вып. 8, стр. 463-470; его же, Сутра "Восхождение Майтрейи на небо Тушита" (издание тангутского текста с китайским переводом), Пг., 1916; его же, Памятники тангутского письма, – ИАН, 1918, стр. 799-800; A. Ivanov, Zur Kenntnis der Hsia-hsia Sprache, – Mel. As., Buch 14, 1909-1910, стр. 171-183.

[5] Китайские письменные памятники из этой коллекции воспроизводились в следующих работах А. И. Иванов, Докумен-

ты из города Хара-Хото, I. Китайское частное письмо XIУ века, ИАН, СПб., 1913, стр. 811-816; П.К.Козлов, Монголия, Амдо и мертвый город Хара-Хото; К.К.Флуг, По поводу китайских текстов, изданных в Си-ся - БВ, 1934, вып. 2-4, стр.158-163; "Лю Чжи-юань чжугундяо". Публикация памятника китайской литературы, 1937 и 1958, Пекин; P.Pelliot, Les documents chinois trouvés par la mission Koslov ä Khara-khoto, - JA, 1914, mai-juin, стр. 5-20.

О китайских книгах из Хара-Хото см.: Л.Н.Меньшиков, Раннепечатные издания из Хара-Хото (китайская часть фонда П.К.Козлова ИНА АН СССР), - КСИНА, 1961, вып.57, стр.143-149.

[6] А.И.Иванов, Бумажное обращение в Китае до XУ в., СПб., 1914; В.Л.Котвич, Образцы ассигнаций Юаньской династии в Китае, - в кн. "Из находок П.К.Козлова", СПб., 1909, стр.12-15; Н.В.Пигулевская, Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото в Турфане, - СВ, 1940, № 1, стр.212-234.

[7] Н.А.Невский, Очерк истории тангутоведения, - "Тангутская филология", кн.1, стр.19-32; см. также З.И.Горбачева, К истории тангутоведения в Ленинграде, - УЗИВАН, 1960, т.25, стр.102-107.

[8] Н.А.Невский, Тангутские фонетические таблицы (штудии в области тангутской фонетики), - "Тангутская филология", кн.1, стр.132-139; его же, Материалы для изучения тангутского произношения, там же, стр. 107-130; см. также: А.Драгунов, Биномы типа 尼卒 в тангутско-китайском словаре, - ДАН, 1929; М.В.Софронов, Е.И.Кычанов, Исследования по фонетике тангутского языка (предварительные результаты), М., 1963.

[9] Н.А.Невский, Краткое исследование служебных частиц в тангутском языке, - "Тангутская филология", кн.1, стр.140-152; его же, Лексико-грамматические материалы, - там же, стр.153-162; см. также: M.G.Morisse, Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et de la lange Si-hia, - «Mémoires présentes par divers savants à l'Akademie des Inscriptions», Paris, I série, vol.XI, № 2, 1904; Tatsuo Nishida, The Numerals of the Hsi-hsia Language-Their Reconstructions and Comparative Studies, - «Memoirs of the researsch department of the Toyo Bunko», Tokio, № 19, 1960, pp. 123-167; М.В.Софронов, Тангутский язык, М., 1968.

[10] См.: Ло Фу-чан, Краткое исследование тангутской письменности, Киото, 1911; - Kamil Sedlacek, Zur Frage der Etimologie der tangutischer Partikeln TA, NGU, RI, KI, TO und GO, - CAJ, VII, 1962.

[11] Некоторые сведения имеются в работах: С.М.Зубер, Музыкальные инструменты в иконографии Хара-Хото, - ТОВГЭ, т.3, 1940, стр.325-327; С.М.Кочетова, Божества светил в живописи Хара-Хото, - ТОВГЭ, т.IУ, 1947, стр.471-502.

[12] В настоящее время к работе над памятниками живописи и материальной культуры приступила группа сотрудников Эрмитажа.

[13] См.: Л.Н.Меньшиков, Раннепечатные издания из Хара-Хото.

[14] В настоящее время издана работа покойного китаеведа В.Н.Казина. См.: В.Н.Казин, К истории Хара-Хото, - "Труды Государственного Эрмитажа", т.У, 1961, стр.273-285.

[15] Все, заключенное в [ ], вписано карандашом.

[16] См.: С.М.Зубер, Музыкальные инструменты в иконографии Хара-Хото.

[17] См.: С. Ольденбург, Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото. 1. Образа тибетского письма, – "Материалы по этнографии России", СПб., т.2, 1914, стр. 75–155.

[18] См. там же.

[19] Работа издана. См. "Тангутская филология", кн. 1, стр. 52–73.

[20] Было 2 п.л., зачеркнуто и исправлено на 1 1/2 п.л.

[21] Этому вопросу частично посвящена работа С.М. Кочетовой. См.: С. М. Кочетова, Божества светил в живописи Хара-Хото.

[22] Н. А. Невский, Очерк истории тангутоведения, – "Тангутская филология", кн. 1, стр. 19–32; см. также З. И. Горбачева, К истории тангутоведения в Ленинграде.

[23] Н. А. Невский. Тангутский словарь, – "Тангутская филология", кн. 1, стр. 167–601 и кн. 2; его же, О тангутских словарях, там же кн. 1, стр. 95–106; – N. Nevsky, A brief manual of the Si-hia characters, with tibetan transcriptions, – «Research rewiew of the Osaka Asiatic Society», Osaka, 1926, № 4.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

29–3 534

А.И. Колесников

M. Grignaschi, Quelques spécimens de la litterature sassanide, – JA, t. 254, fasc. 1, Paris, 1966, стр. 1-142.

Последнее столетие царствования династии Сасанидов (224–651 гг. н.э.) в Иране было ознаменовано расцветом всех видов светской литературы на среднеперсидском языке. Именно тогда были написаны основные этико-дидактические, эпические и юридические сочинения, а в известной "Хвадай-намак" ("Книге владык") получил свое завершение жанр придворных летописей. Приход арабов в Иран и постепенная исламизация населения страны на время прервали эту литературную традицию, но уничтожить ее не смогли. Ее передатчиком и хранителем выступило зороастрийское жречество, которое наряду с мелкими светскими феодалами в отдельных областях еще долго сохраняло свою власть над местным населением.

Из оригинальных пехлевийских сочинений сасанидского времени и первых веков ислама до нас дошли лишь немногие; почти все они изданы и вошли в научный обиход. Среди них больший удельный вес занимают произведения религиозного характера, а светские сохранились лишь фрагментарно. При скудости оригинальных пехлевийских сочинений выявление и публикация каждого памятника, дошедшего хотя бы в иноязычном переводе или переработке, представляют исключительный интерес, так как эти памятники своеобразно раскрывают культурную и социальную картину эпохи, предшествовавшей арабским завоеваниям. Известно, какое значение имело издание "Письма Тансара", пехлевийского произведения, которое

сохранилось для исследователей после двойной переработки (вначале было переведено на арабский язык, а с него - на новоперсидский). В начале нашего века русский ученый К.А.Иностранцев указал на целый ряд отрывков из пехлевийских трактатов, обнаруженных им в работах ранних мусульманских авторов - Джахиза, Ибн Кутайбы. Он, в частности, осуществил перевод и комментарий отрывка военного трактата в "А'ин-намак" ("Книге обычая"). На отдельные пассажи из пехлевийских книг в средневековой арабоязычной литературе обращали внимание и другие исследователи после К.А. Иностранцева, но специально этой проблемой не занимались.

В этой связи открытие итальянского ученого Марио Гриньяски приобретает особую ценность. Работая в одном из архивов Стамбула над арабской рукописью начала XУП в., он обнаружил в ней несколько самостоятельных фрагментов, которые, как выяснилось впоследствии, оказались арабскими переводами пехлевийских сочинений. Догадка подтверждалась тем обстоятельством, что названия отрывков или их начало почти дословно совпадают с названиями, упомянутыми в "Фихристе" Ибн ан-Надима. Сама рукопись является копией довольно древнего списка (У1 в.х.), который в свою очередь был составлен из произведений П-Ш вв. х., когда переводческая деятельность в Иране была в самом разгаре.

Изданная М. Гриньяски часть рукописи включает следующие материалы:

а) "Завещание Ардашира сына Папака тому из персидских царей, кто станет его преемником"[1]; у Ибн ан-Надима название несколько изменено: "Завещание Ардашира Папакана своему сыну Шапуру"[2];

б) сочинение без названия; его начало почти повторяет заголовок работы, отмеченный в "Фихристе" как "Книга, которую Ардашир приказал извлечь из сокровищниц книг, составленных мудрецами для руководства"[3];

в) сочинение без названия, приписываемое Ибн ал-Мукаффе; М. Гриньяски отождествляет его с "Книгой короны об образе жизни Ануширвана" в перечне Ибн ан-Надима[4];

г) небольшой фрагмент "Решения персидских мудрецов о благодеянии"[5].

Издатель поместил их арабский текст, сопроводил его французским переводом и пространным комментарием. Кроме вышеупомянутых сочинений М. Гриньяски дал перевод и комментарий части пехлевийского "карнамака", сохранившегося в арабской версии Ибн Мискавайха[6].

Некоторые данные говорят за то, что перед нами не просто пехлевийские сочинения, переведенные на арабский язык, а переводы, которые подверглись определенной обработке. Но редактирование коснулось не содержания, а формы изложения. Особенно это заметно во втором сочинении, где вначале повествование ведется от третьего лица, затем - от первого; где-то в середине изложения переводчик среднеперсидского текста переходит на пересказ установлений шаханшаха, и в конце снова возвращается к рассказу от имени Ардашира. Обращают на себя внимание и неоднократные тематические повторы в пределах одного и того же сочинения, чего в оригинальном варианте, на наш взгляд, быть не должно.

Охарактеризуем каждое сочинение в отдельности с точки зрения содержания.

"Завещание Ардашира" относится к разряду сочинений, в которых даются советы по управлению государством, и занимает достойное место среди таких известных трактатов, как

"Сийасат-наме" Низам ал-Мулка и "Кабус-наме" Кай-Кавуса ибн Искандара. Критический текст "Завещания..." выполнен по двум спискам (один в рукописи медресе Кёпрюлю, другой - в сочинении Ибн Мискавайха); М. Гриньяски ссылается также на отрывки из двух других сочинений. По содержанию памятник представляет собой ряд предостережений шаханшаху от промахов, которые могут привести к гибели государства, и указывает пути, как избежать несчастий в будущем. Эти предостережения касаются главным образом его внутренней политики. Среди повторяющихся житейских советов - воздерживаться от гнева, алчности, гордыни, от опьянения властью, в борьбе со страстями полагаться на разум и т.д. - внимание правителя сосредоточивается на трех основных заповедях: а) оберегать основы религии и не допускать возникновения ересей; б) поддерживать незыблемость сословного деления общества; в) заботиться о достойном преемнике.

Необходимость соблюдения каждой из этих заповедей выводится на основании установившихся правил и общественной практики. Государство и религия - близнецы, не могущие существовать один без другого, ибо религия есть основание государства, а царь - страж религии. Ущерб для государства можно ожидать с двух сторон: извне (нашествие иноземцев) и изнутри (разрушение веры). Но выступление против внешних врагов не принесет успеха, пока не удастся одержать верх над привычками своих подданных. Различие же в религиозных воззрениях появляется тогда, когда "подданным позволяют заниматься не теми делами, которые они знают и в которых разбираются". Различие взглядов рождает между ними вражду и злобу, но, враждуя между собой, они едины в гневе против царя и пытаются его

свергнуть. Для предупреждения у подданных праздных мыслей рекомендуется сохранять установившееся деление на сословия. "Из всех вещей нет для царя наиболее ужасной, чем если голова превратится в хвост, хвост - в голову, а руки, привычные к работе, станут праздными, если благородный станет бедным, а подлый - дерзким". Ради поддержания порядка царь должен принять все необходимые меры, не ограничивая себя в жестокостях по отношению к противникам. Поскольку назначение наследника престола осложняется придворными интригами, которые нередко приводят к переворотам, обязательным считается соблюдение следующих правил: а) сохранение тайны личности преемника до смерти царя[7]; б) ограничение круга вероятных преемников царскими сыновьями, рожденными от дочерей дядей царя; из их числа предпочтение следует отдавать тому, кто лишен телесных недостатков, рассудителен, безупречен в вопросах религии. Наряду с выполнением заветов относительно преемника царь должен хорошо знать свое окружение, привлекать к себе одних и отстранять других, если того потребуют интересы дела.

Второе сочинение, условно обозначенное издателем как "А'ин Ардашира", представляет собой совокупность правил поведения для высшей аристократии и сообщает дополнительные сведения о сословиях и структуре иранского общества. После небольшого введения, где говорится о том, как Ардашир приказал отобрать из книгохранилища в Истахре все, что касается адаба, и из этого составил новую книгу, излагается суть дела. Цель книги в том, чтобы показать людям образец правил, установленных царем для ближайшего окружения, и способствовать тому, чтобы их придерживались и остальные подданные. Царские предписания регламентируют повседневную деятельность знати: распорядок дня, форму одежды, церемонию пи-

ров и развлечений, обращение с женами, воспитание детей и т.д. Все эти установления подчинены главной задаче: сохранить порядок в стране, который, как считает автор сочинения, будет поддерживаться до тех пор, пока не произойдет смешения сословий.

Третье сочинение состоит из высказываний высших должностных лиц на церемонии по случаю весеннего праздника Ноуруза. Первым после шаханшаха выступает дабирбед, налоговый писец. После восхваления государя он говорит о причинах, способствующих росту поступлений или их уменьшению. Обращение к справедливости увеличивает изобилие, и благодаря ей люди заинтересованы в повышении урожая. В трудное для себя время "помощники" (вассалы) надеются на имущество правителя, и это наносит ущерб. Налог умножает богатство страны, богатством содержится войско, войско подавляет врагов, и этим достигается могущество. После дабирбеда поднимается мобедан-мобед. Его речь ограничивается советами шаху пресекать распространение несправедливости, сдерживать гнев, вершить благодеяния. Глава везиров советует шаханшаху воздавать каждому по его заслугам и заботиться об обеспечении армии. Артештарансалар, глава конного войска, подчеркивает заслуги воинов и говорит о необходимости вершить благодеяния в отношении их. Затем царь благодарит вельмож за советы и пожелания, раздает подарки и награды, устраивает пир. В заключение он произносит речь, в которой призывает подданных держаться своего занятия и звания, не враждовать друг с другом.

Четвертое сочинение этой группы включает несколько высказываний, приписываемых шаханшахам Ардаширу, Йаздигарду, Хусрау Ануширвану, Хурмузду 1, мобедан-мобеду Азар Гушнаспу; оно заканчивается письмом Шапура Зу-л-Актафа

римскому императору, которое расходится с текстом основной части.

Из "Книги деяний Ануширвана", сохранившейся в арабоязычной версии Ибн Мискавайха, М. Гриньяски перевел двенадцать эпизодов, в которых повествование ведется от первого лица, шаханшаха. Государь рассказывает в них о различных решениях, принятых им в том или ином случае: при попытке покушения на его особу, в разговоре с еретиком, при упорядочении системы налогообложения, при решении внешнеполитических вопросов и т.д. Если в сочинениях Табари, Бал'ами, Динавари и ряда других мусульманских историков о податной реформе сообщаются только самые общие сведения, касающиеся ее результатов, то здесь делается упор на раскрытие характера ее проведения: назначение ответственных лиц, осуществление контроля, порядок обжалования. Несомненную ценность для историка представляют и сведения о привлечении шаханшахом хазарских дружин на службу по охране границ и об управлении ими.

В вопросе датировки "Завещания Ардашира", его первоначальной редакции, первыми годами правления Йаздигарда III (после 632 г. н.э.) мнение М. Гриньяски не вызывает возражения. В противопоставлении двух царей - одного, "справедливого, счастливого, победоносного", знавшего слабые стороны хозяйства, не имевшего преемников, подобных себе, и другого, "недолговечного, недалекого"[8], приведшего страну на край гибели, - действительно можно видеть прямой намек на Хусрау I Ануширвана (531-578) и Шируйе (629). М. Гриньяски обнаруживает тесную связь между "Завещанием..." и "Письмом Тансара" и отсюда делает вывод о том, что последнее тоже было написано после 632 г. н.э. Вероятно, немногочисленные тематические параллели, на которые обратил внимание издатель, объ-

ясняются скорее общими проблемами, чем одновременностью написания сочинений. Вряд ли в этих двух произведениях следует видеть отголоски полемики между сторонниками высшего зороастрийского духовенства и светской придворной знати: позиции жречества при преемниках Хусрау I были значительно ослаблены, чтобы оно могло претендовать на первую роль в управлении государством.

Прямых указаний на время написания "А'ин Ардашира" нет, но, соглашаясь с М. Гриньяски, его можно датировать первыми годами царствования Йаздигарда III.

Третье сочинение, "Книгу короны...", издатель не датирует. По-видимому, оно написано после правления Хусрау Ануширвана.

Четвертое сочинение этой группы, по справедливому замечанию М. Гриньяски, вряд ли восходит к сасанидскому оригиналу.

"Книгу деяний Ануширвана" можно датировать началом VII в. (как у Гриньяски) либо концом VI в.

Перечисленные памятники имеют важное значение для социальной и политической истории Ирана середины VI в. и кануна арабских завоеваний. Открытие М. Гриньяски показывает, что число пехлевийских сочинений, сохранившихся в переводах и переработках, значительно больше, чем предполагают исследователи, и работу по их отысканию, изданию и комментированию следовало бы продолжить. Широко использовав в комментарии арабоязычный материал и литературу на европейских языках, издатель не привлек для сравнения ни одного оригинального пехлевийского сочинения, что можно было бы поставить ему в упрек, если бы он был иранистом.

Примечания

1 عهد اردشير بن بابك الى من يخلفه بعقبه من ملوك فارس

2 «Kitab al-Fihrist», mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, Bd I, Leipzig, 1871, стр. 316; كتاب عهد اردشير بابكان الى بنه سابور

3 Там же: كتاب ما أمر اردشير باستخراجه من خزائن الكتب التى وضعها الحكماء فى التدبير

4 Там же, стр. 118: كتاب التاج فى سيرة أنوشيروان

5 فصول فى المعروف من حكماء الفرس

6 «The Tajarib al-Umam or History of Ibn-Miskawayh...» reproduced in facsimile from the Ms. at Constantinople in the Aya Sufiya library with a preface and summary by Leone Caetani, Leyden-London, 1909 (GMS, VII, 1), стр. 187-207.

7 Процедура назначения наследника, описанная в "Завещании..." (текст - стр. 57, перевод - стр. 76), очень похожа на ту, которая изображена в "Письме Тансара", но в последнем решающая роль отводится мобедан-мобеду.

8 القصير عمره القريبة مدته

АННА СТЕПАНОВНА ТВЕРИТИНОВА

(1910–1973)

Советское востоковедение понесло большую утрату. 19 октября 1973 г. после тяжелой болезни умерла Анна Степановна Тверитинова.

Она родилась в крестьянской семье и прошла характерный для советского ученого путь. После окончания ЛГУ в 1932 г. в результате многолетней работы в Институте востоковедения АН СССР А.С.Тверитинова стала одним из крупнейших в нашей стране специалистов по истории Турции, в первую очередь средневековой.

Диссертационная работа А.С.Тверитиновой "Восстание Кара-Языджи-Дели Хасана в Турции" (1939) стала одним из первых исследований по истории народных движений в эпоху феодализма на Востоке.

Зиму 1941–1942 гг. Анна Степановна Тверитинова провела в Ленинграде. Ни тяжесть блокады, ни гибель близких в осажденном Ленинграде и на фронтах не остановили исследований Анны Степановны. Ее работа была отмечена. В 1953 г. она была награждена орденом "Знак почета".

Ее работы посвящены главным образом истории Османской империи XУ–XУШ вв. Она рассматривает, в первую очередь, вопросы аграрного строя, землевладения, сельскохозяйственного производства и сельскохозяйственной терминологии. Все частные исследования такого рода служили А.С.Тверитиновой основой для решения общих проблем феодального строя в этой державе и вообще феодализма на Востоке: "К вопросу о крестьянстве и крестьянском землепользовании в Османской империи XУ–XУ1 вв." (УЗ ИВАН, ХУП, 1959) и др.

Именно интерес к общим проблемам позволил ей в течение 11 лет руководить семинаром по теоретическим проблемам восточного феодализма в Институте востоковедения. Этот семинар объединил востоковедов-медиевистов не только Института, но и ряда других московских научных учреждений.

Работы А.С.Тверитиновой основаны на тщательном изучении источников. Именно изучению письменных источников и посвящала она внимание многие годы. Наряду с нарративными (она

издала совместно с Ю.А.Петросяном "Беда'и' ул-века'и'" Хюсейна, возглавила работу по переводу "Сийахат-наме" Эвлии Челеби) Анна Степановна ввела в науку большое количество документальных источников. Результатом ее работы явились многочисленные публикации турецких документов: "Аграрный строй Османской империи. Документы и материалы" (М., 1963); "Книга законов султана Селима" (М., 1969); "Вакуфная грамота Хани-хатун" ("Письменные памятники Востока, 1970", М., 1973) и др.

Это направление работы А.С.Тверитиновой было тесно связано с изучением собраний восточных рукописей и документов, хранящихся в библиотеках, архивах, музеях Советского Союза, что было отражено в статьях: "О турецких документальных материалах в рукописных коллекциях Ленинграда" (София, 1969), "О документальных материалах Ленинградского отделения Института востоковедения"("Азиатский музей - Ленинградское отделение ИВАН", 1971), "Рукописные коллекции Грузии" (НАА, 1970, № 4) и ряде других.

Серьезную научную работу А.С.Тверитинова сочетала с научно-организационной и редакционной. Она возглавляла Сектор публикации памятников письменности народов Востока, а затем Сектор памятников тюркской и монгольской письменности, являлась членом археографической комиссии, комиссии по генезису феодализма, была избрана членом Международного комитета по Османским исследованиям.

Придавая большое значение публикации источников, А.С.Тверитинова посвящала много энергии привлечению специалистов к этой работе. Она руководила работой аспирантов, организовала коллективы туркологов для выполнения источниковедческих работ большого размаха, преподавала в ряде вузов.

А.С.Тверитинова выступила составителем и редактором трех международных сборников "Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы". Она была неизменным участником работы редколлегии серии "Памятники письменности Востока".

Ежегодник "Письменные памятники Востока", председателем редколлегии которого была А.С.Тверитинова, своим существованием в значительной степени обязан ее энергии. Главной задачей этого издания А.С.Тверитинова считала объединение всех специалистов СССР, занимающихся изучением памятников восточной письменности. Редколлегия Ежегодника надеется, что эта цель, достижению которой А.С.Тверитинова отдала много сил и труда, будет выполнена следующими выпусками Ежегодника.

Редколлегия

ИЛЛЮСТРАЦИИ

30-2 534



Рис. 1. К статье Ю.Е. Борщевского. Л. 9а рукописи Британского музея Or. 1577



Рис. 2. К статье Ю.Е. Борщевского. Л. 2а ленинградской рукописи "Джахан-нама"

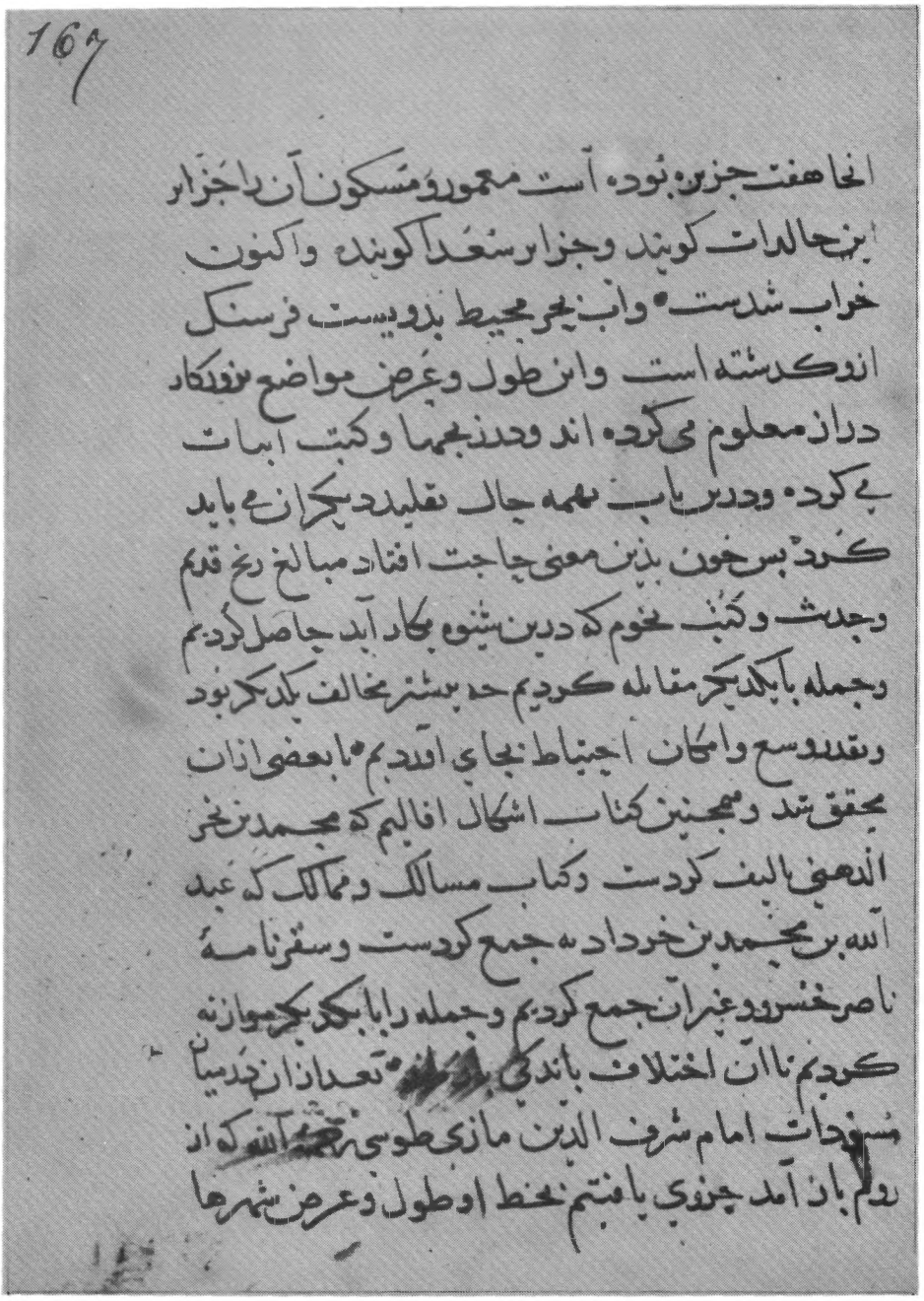


Рис. 3. К статье Ю.Е. Борщевского. Л. 167 парижской рукописи "Джахан-нама"

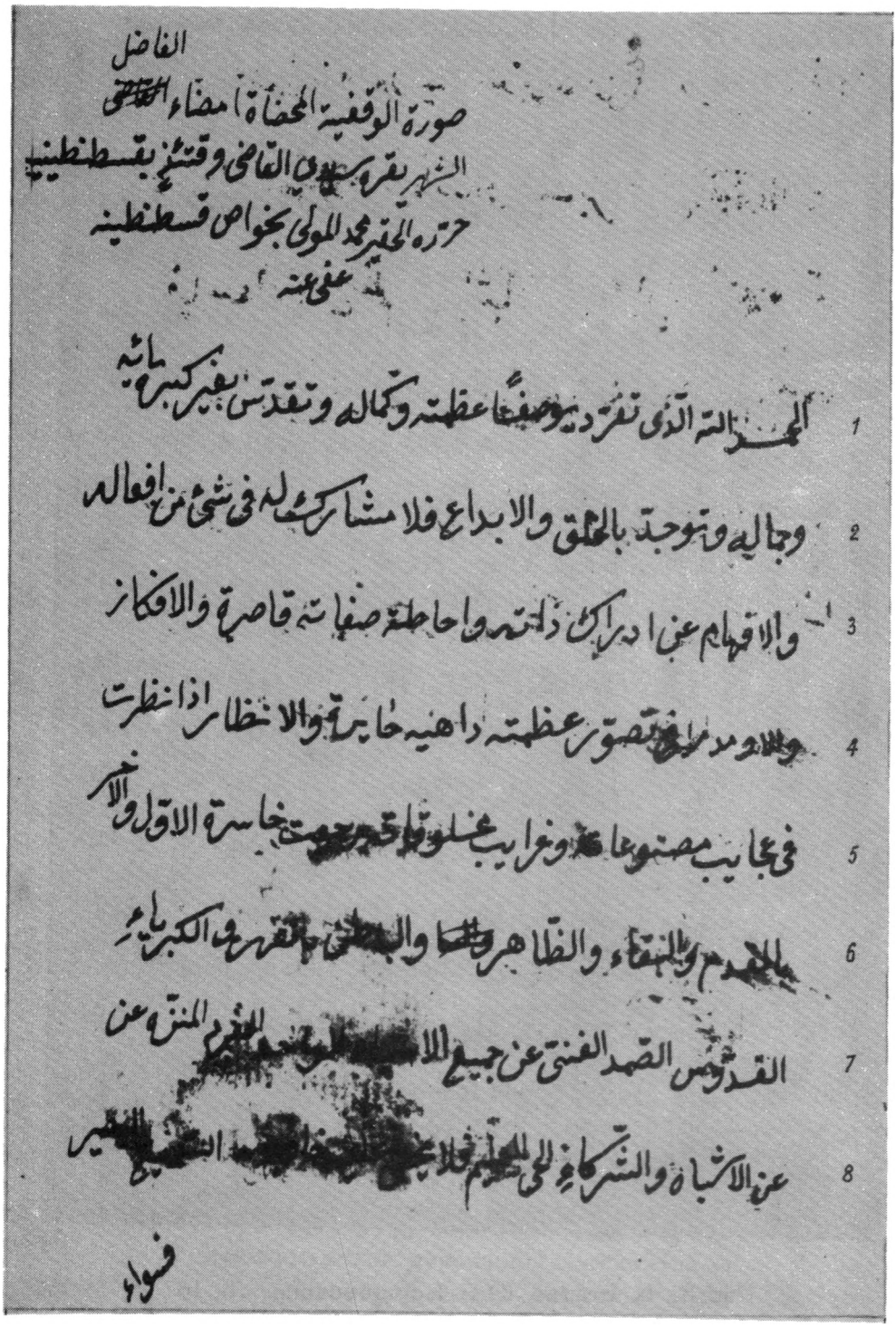


Рис. 4. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота

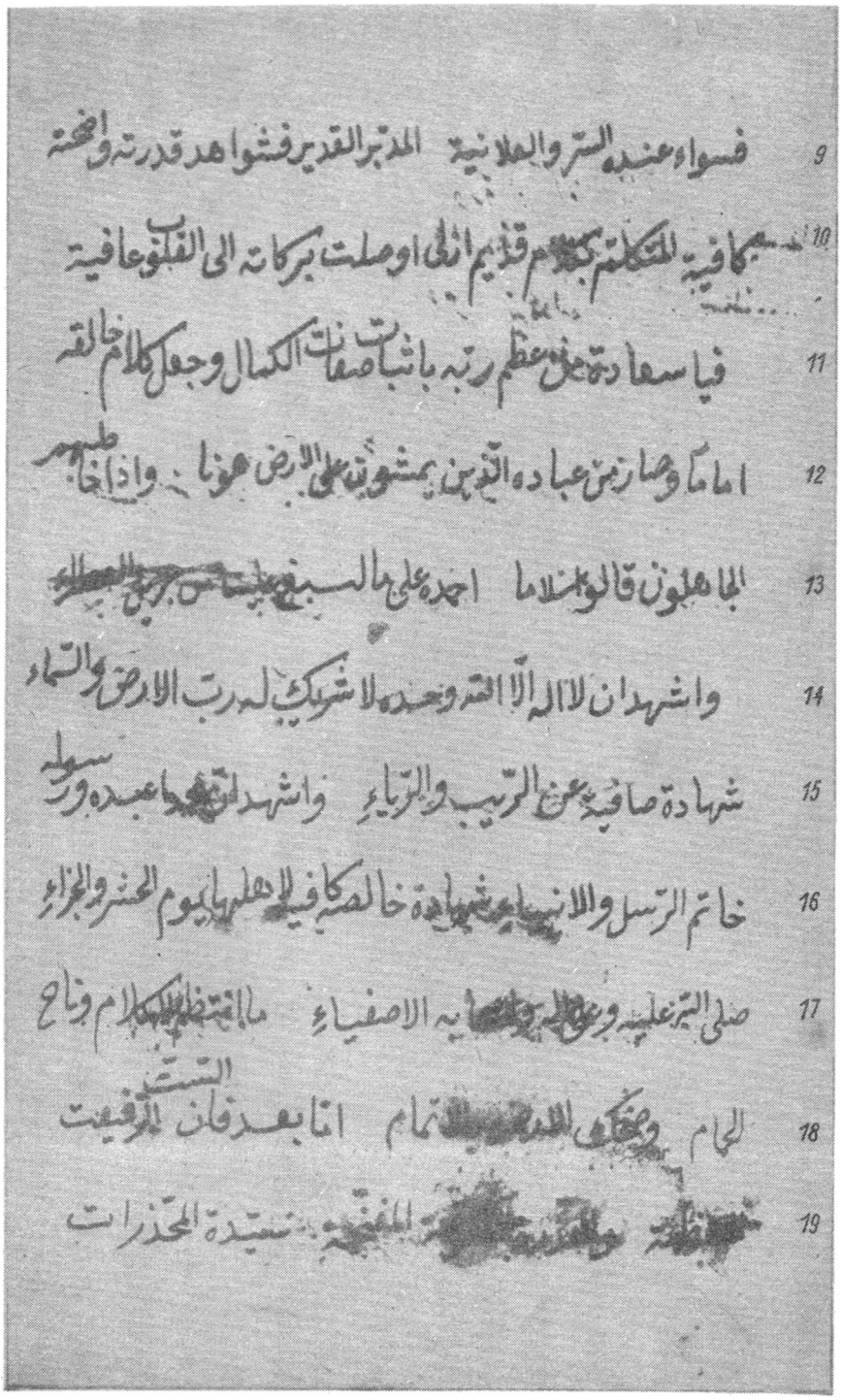


Рис. 5. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

30-5 534

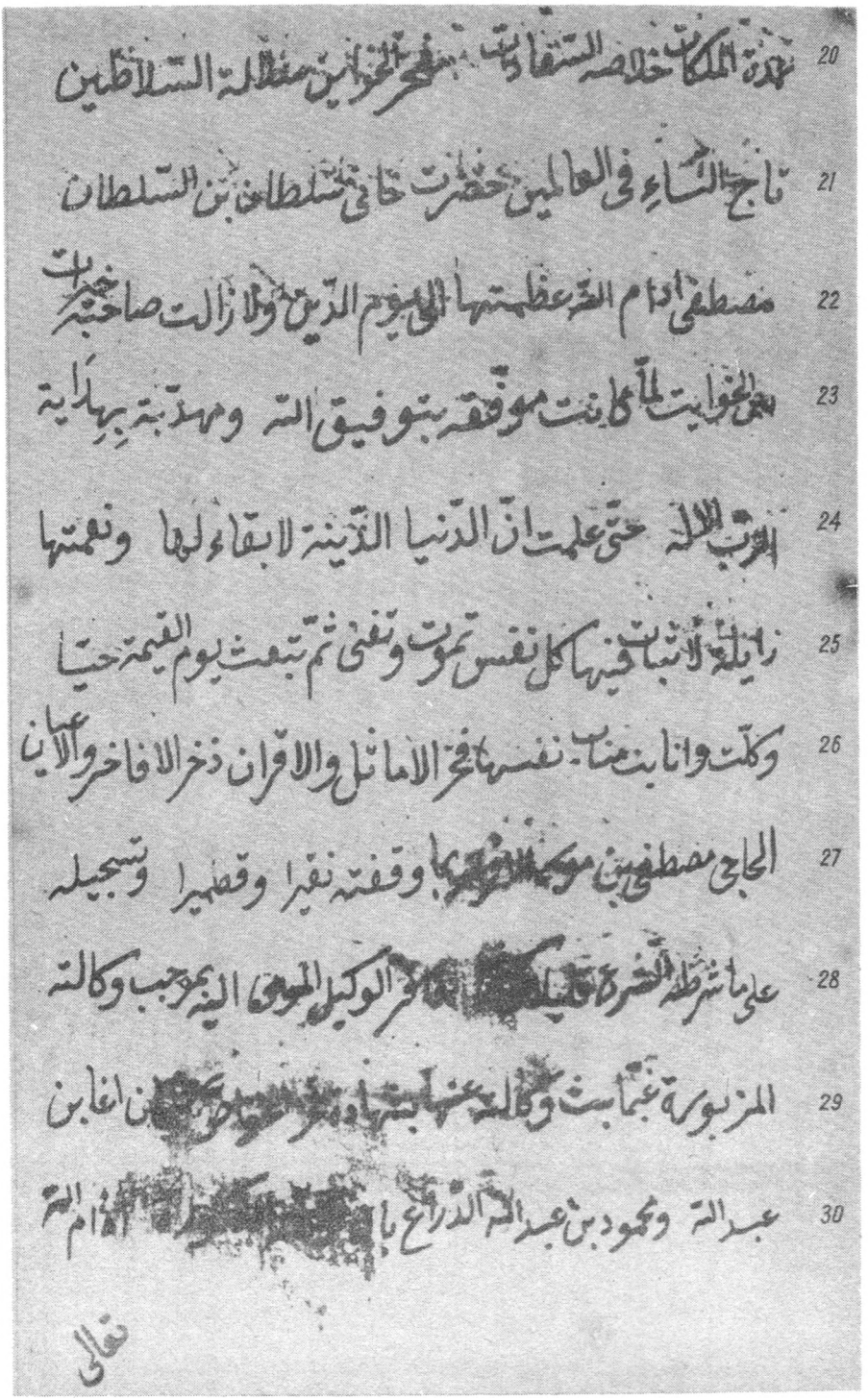


Рис. 6. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

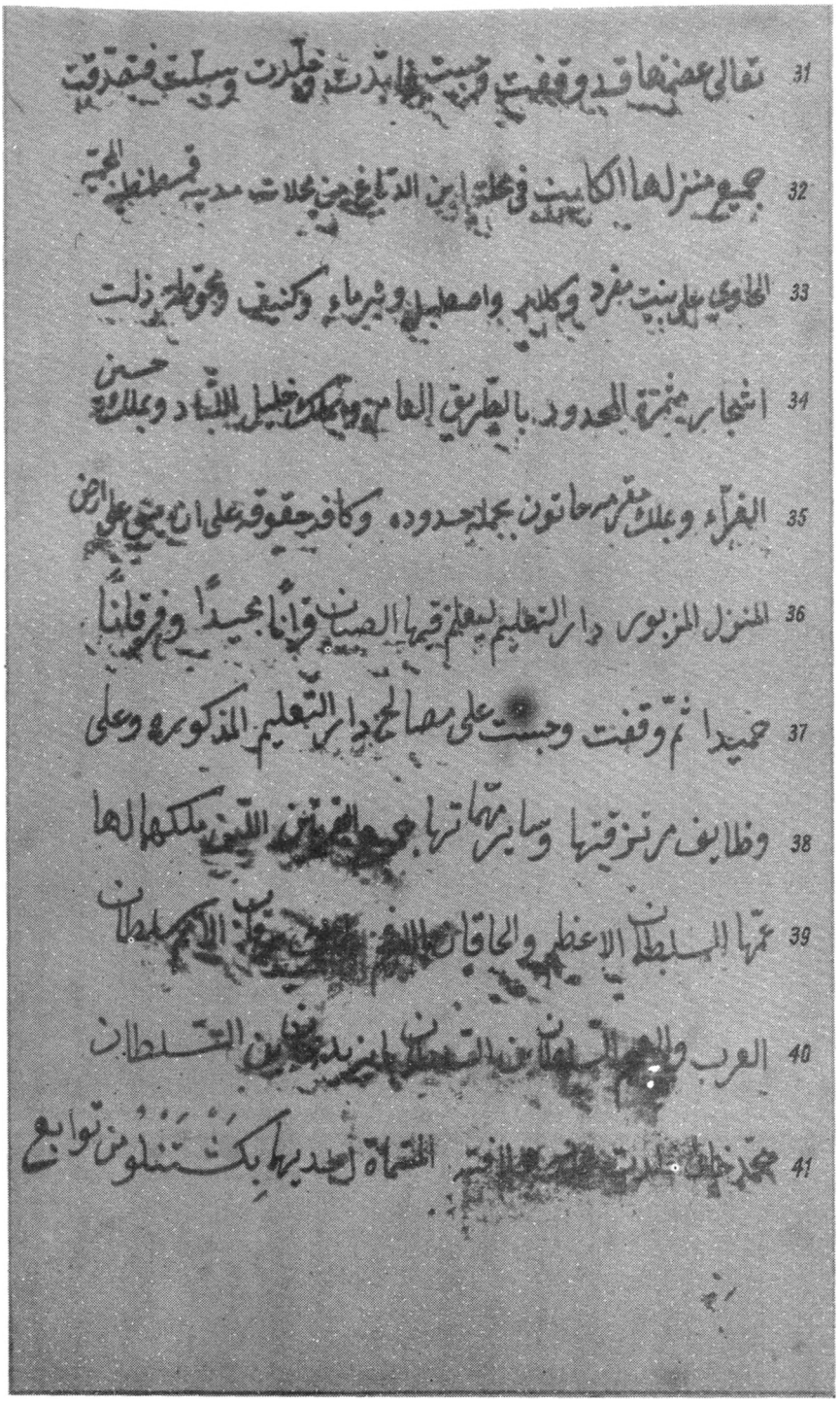


Рис. 7. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

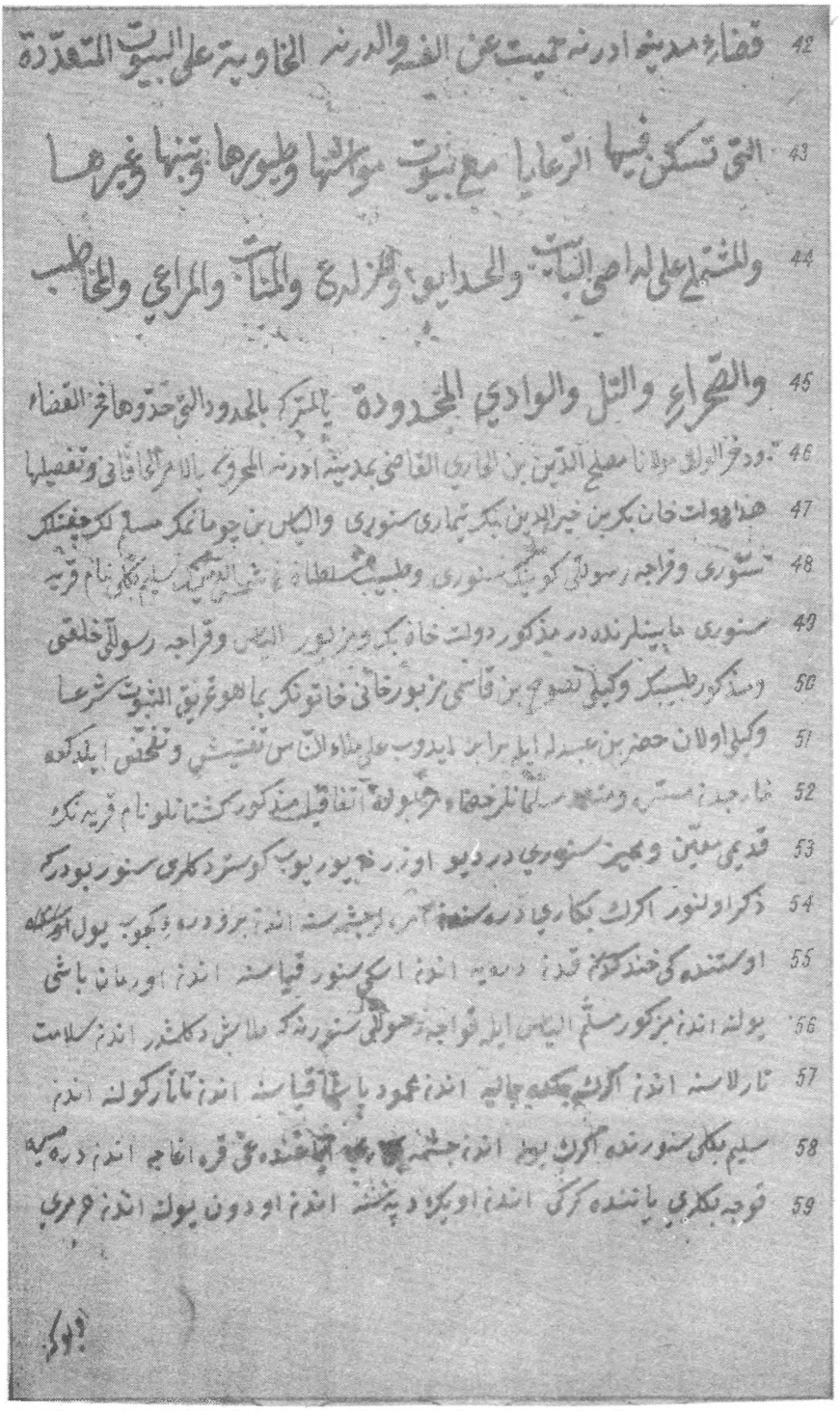


Рис. 8. К статье С.Б. Левзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

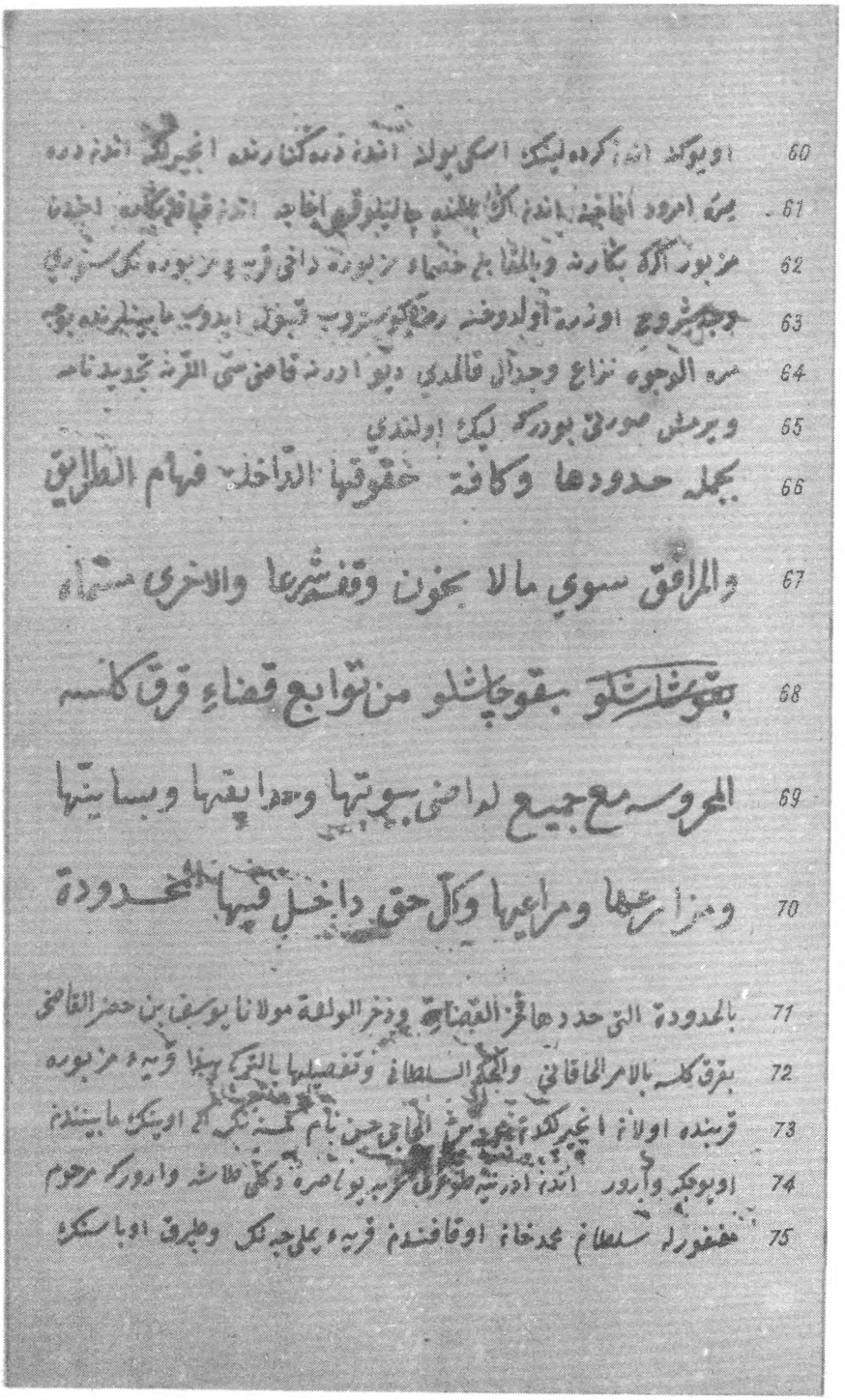


Рис. 9. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

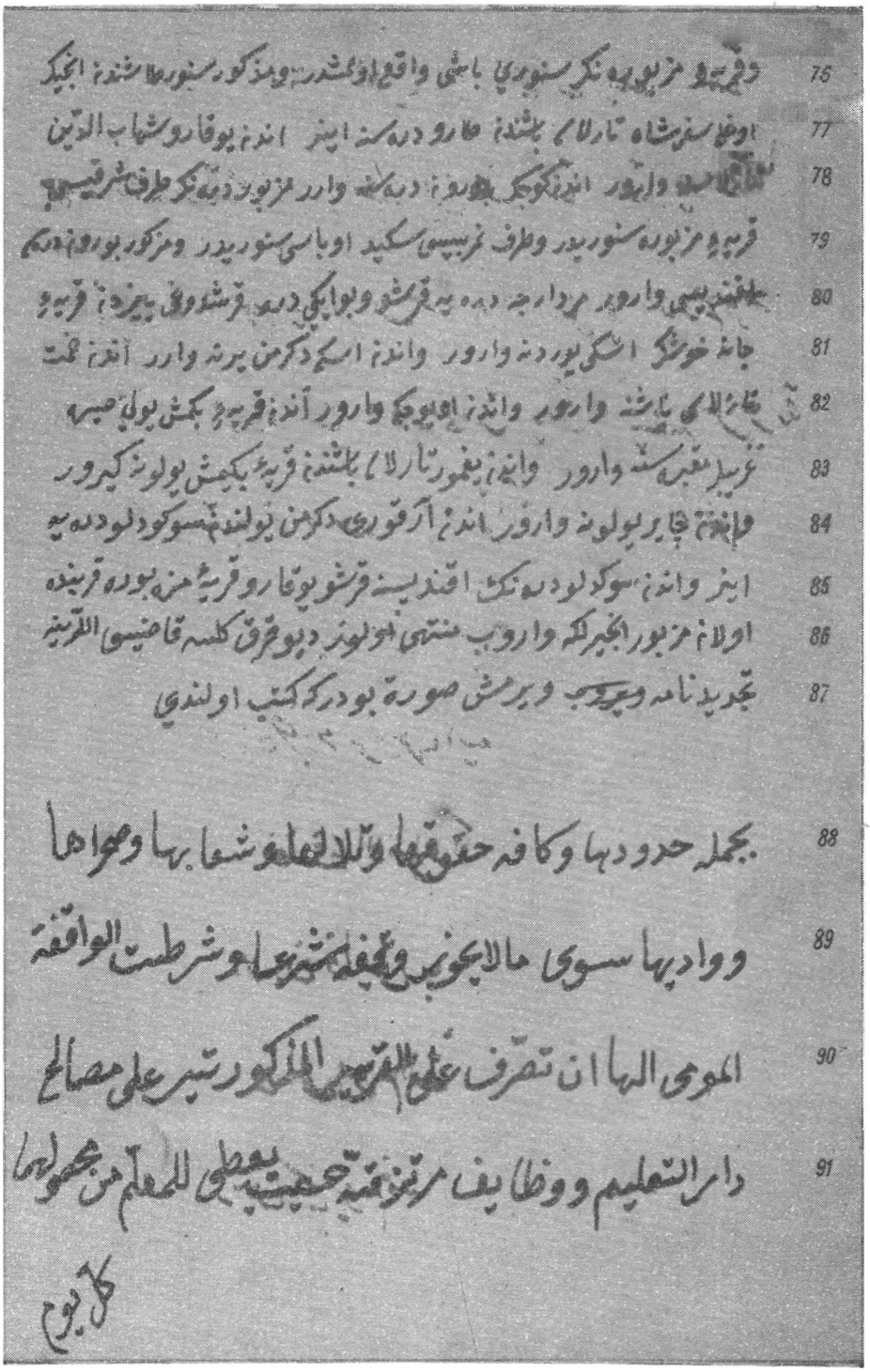


Рис. 10. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

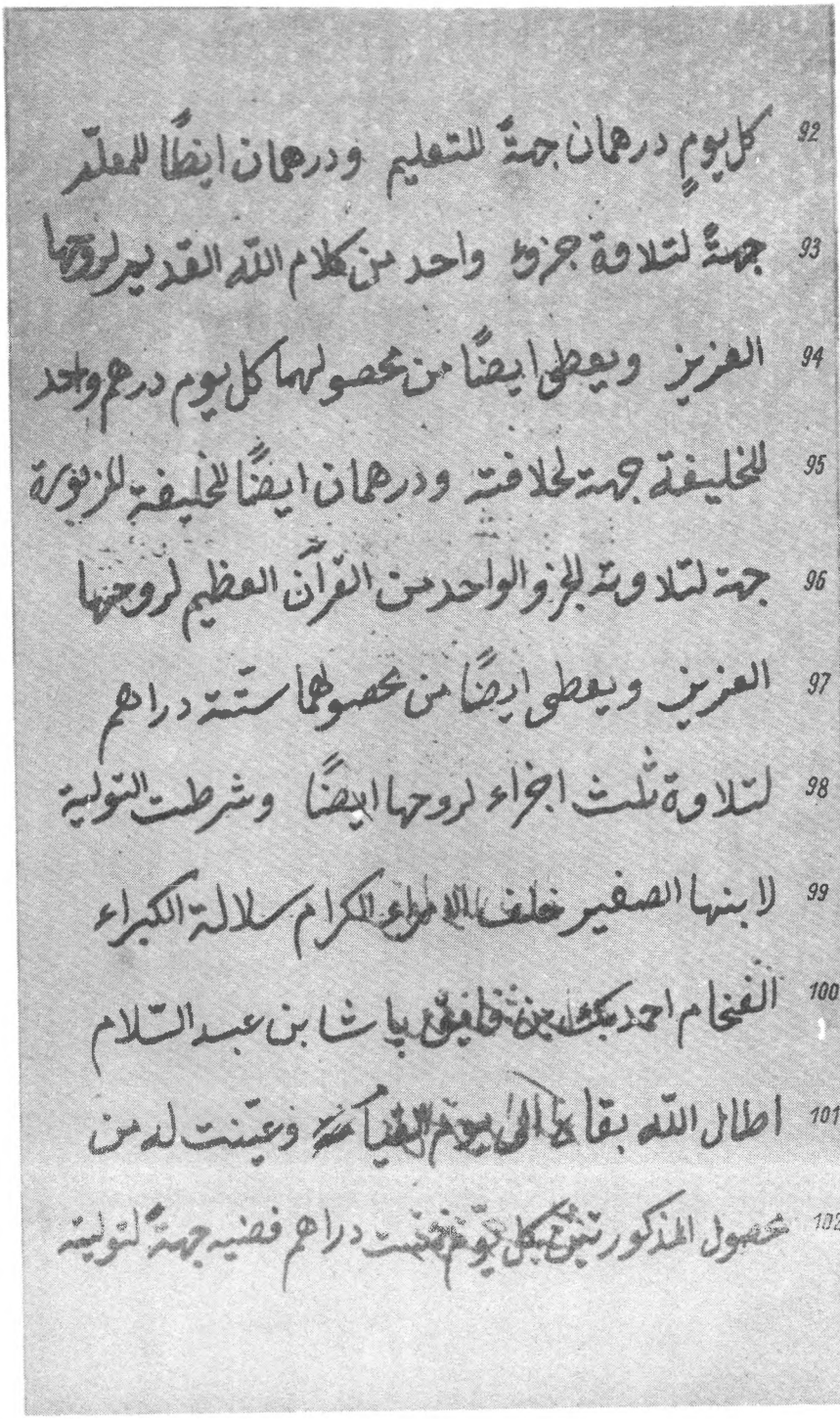


Рис. 11. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

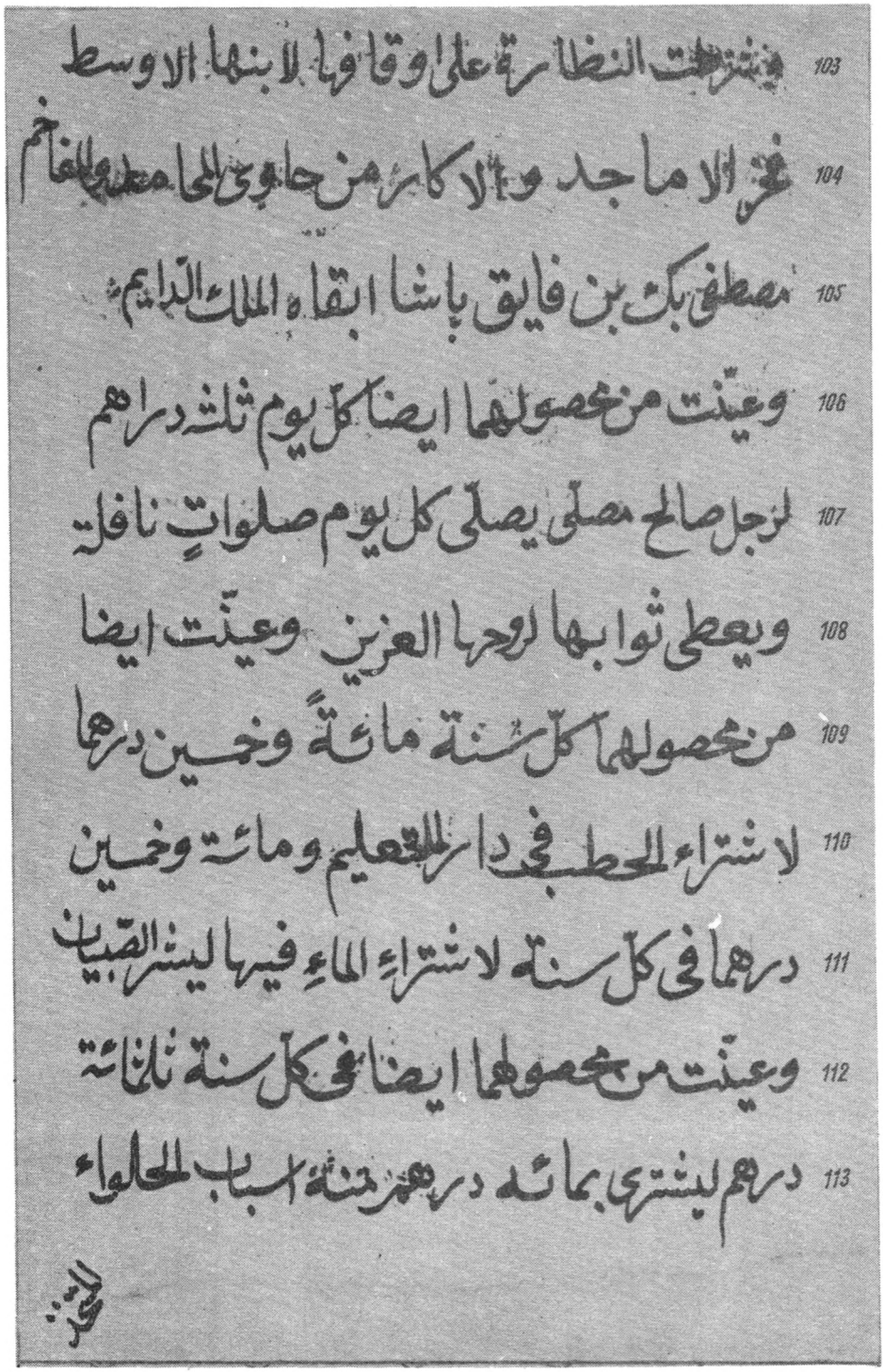


Рис.12. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

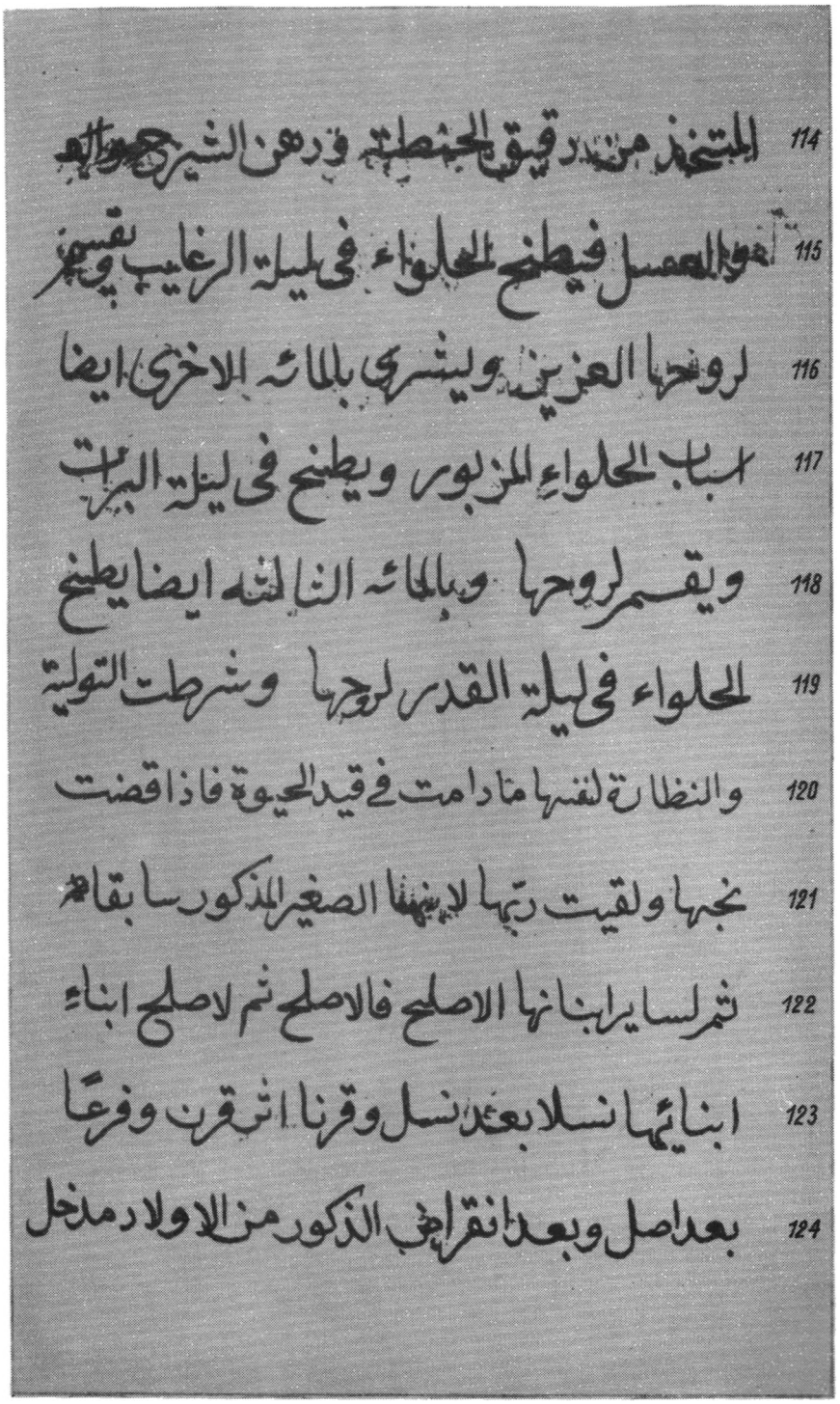


Рис. 13. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

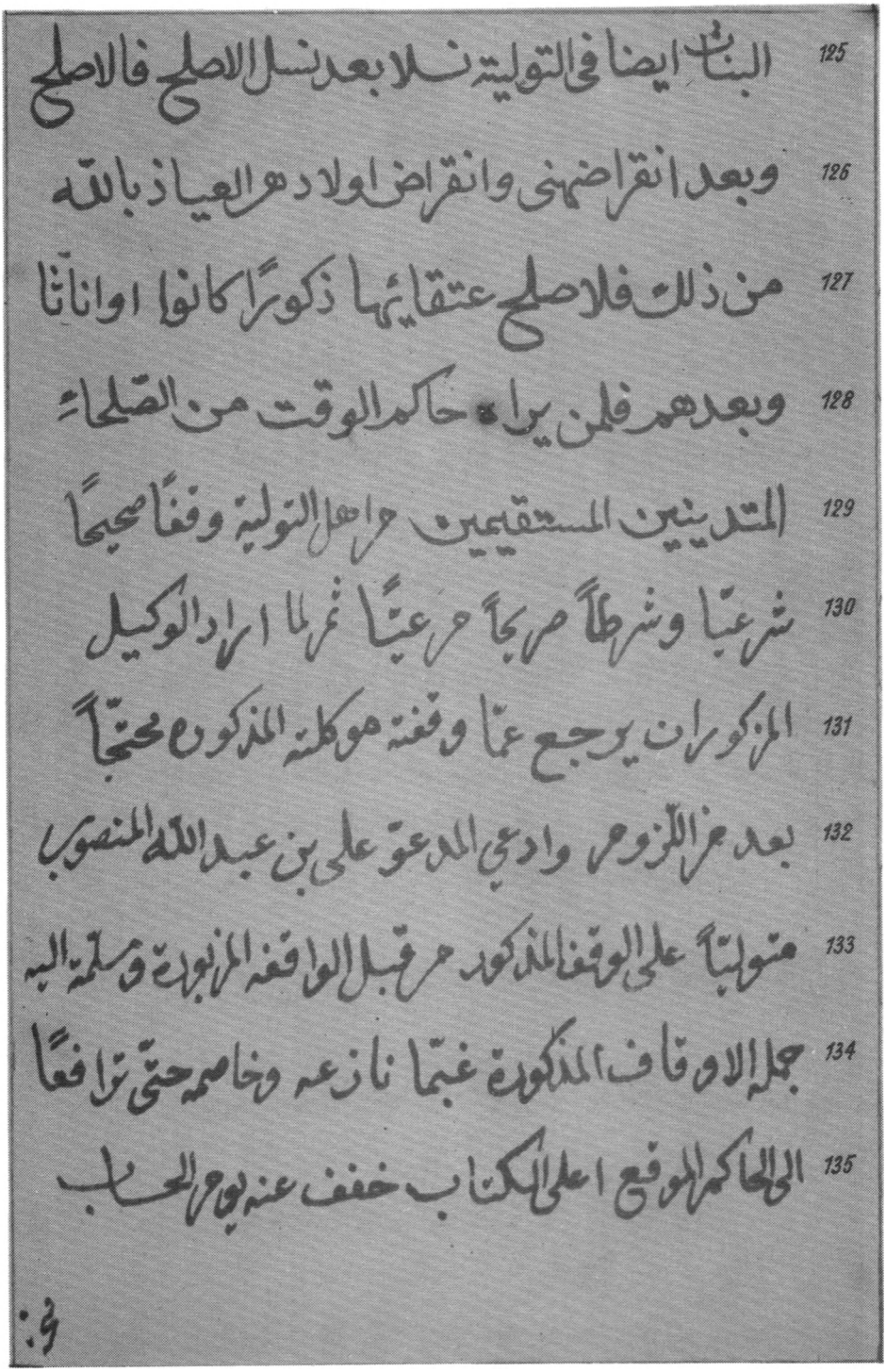


Рис. 14. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

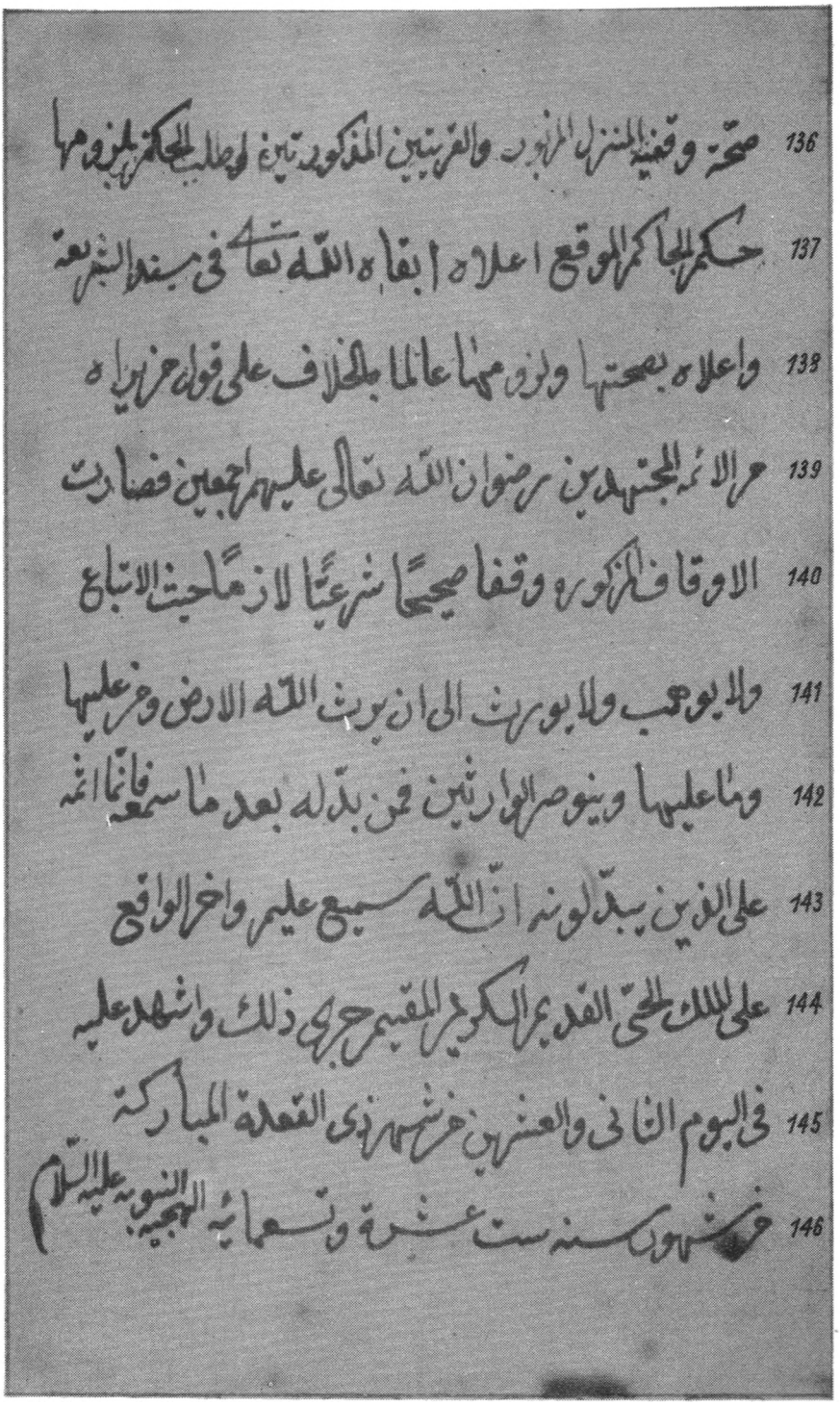


Рис. 15. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой. Вакуфная грамота (продолжение)

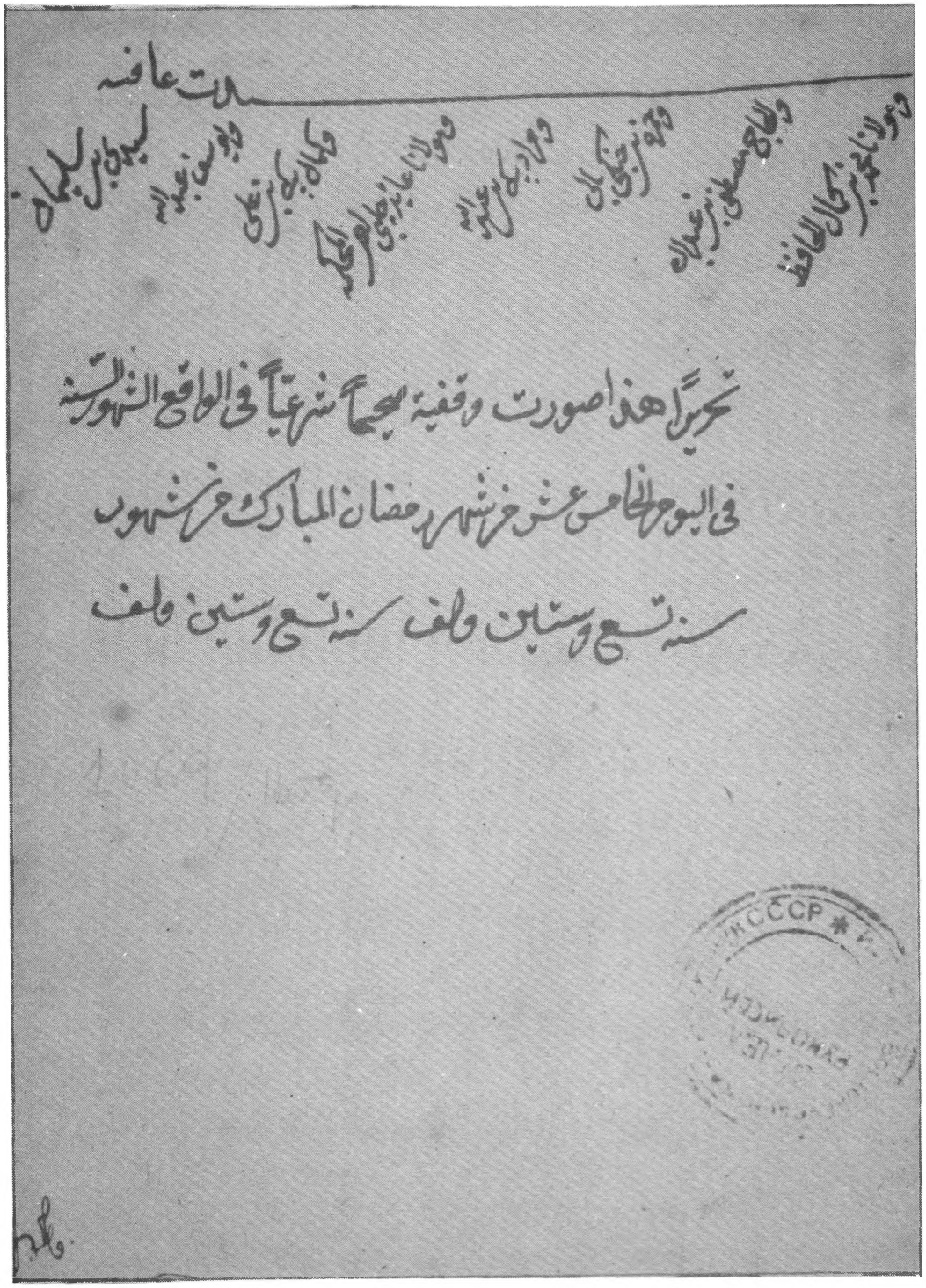


Рис. 16. К статье С.Б. Певзнера, А.С. Тверитиновой.
Вакуфная грамота (конец)

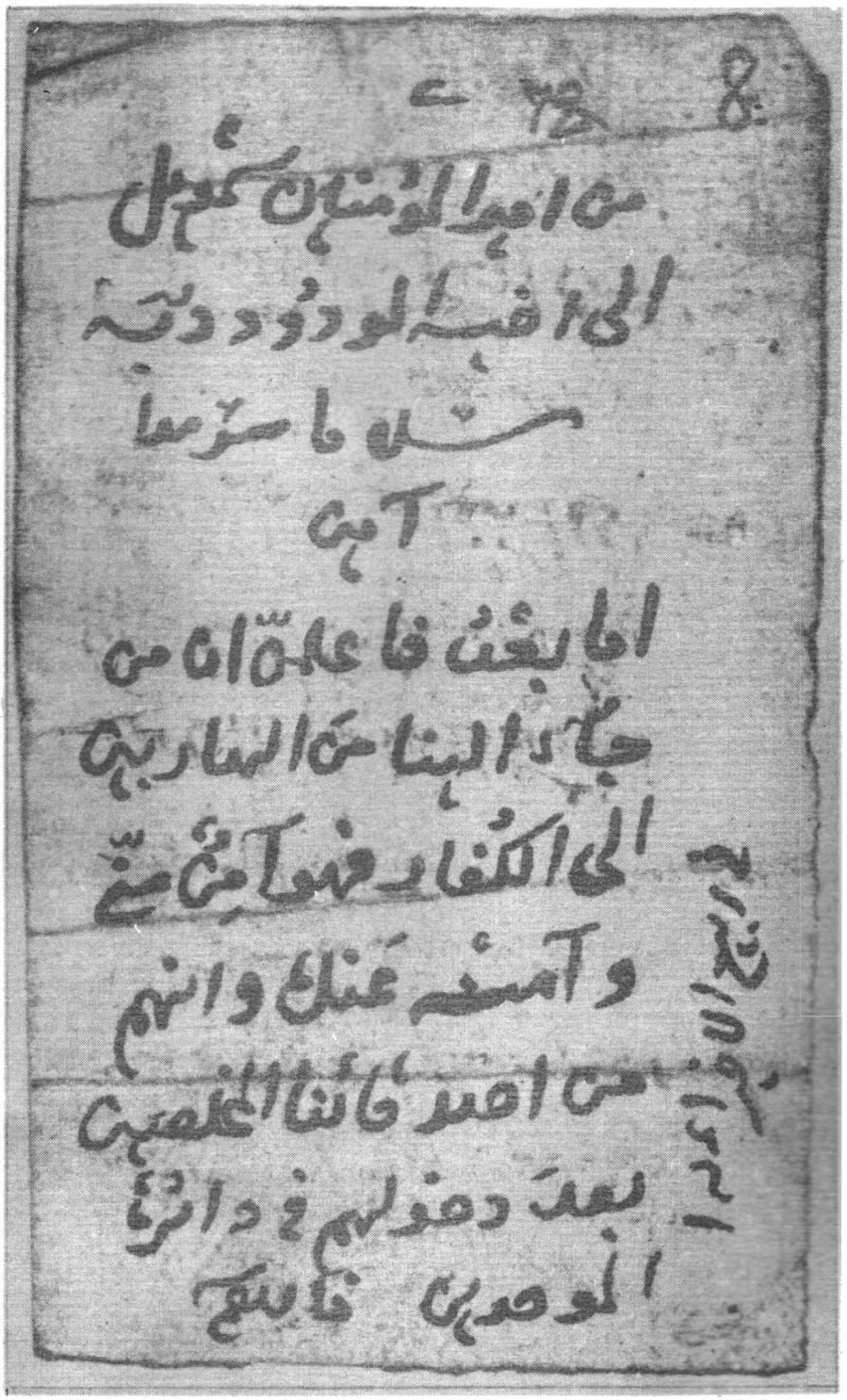


Рис. 17. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 8.
Письмо 1 Шамиля к Дубе

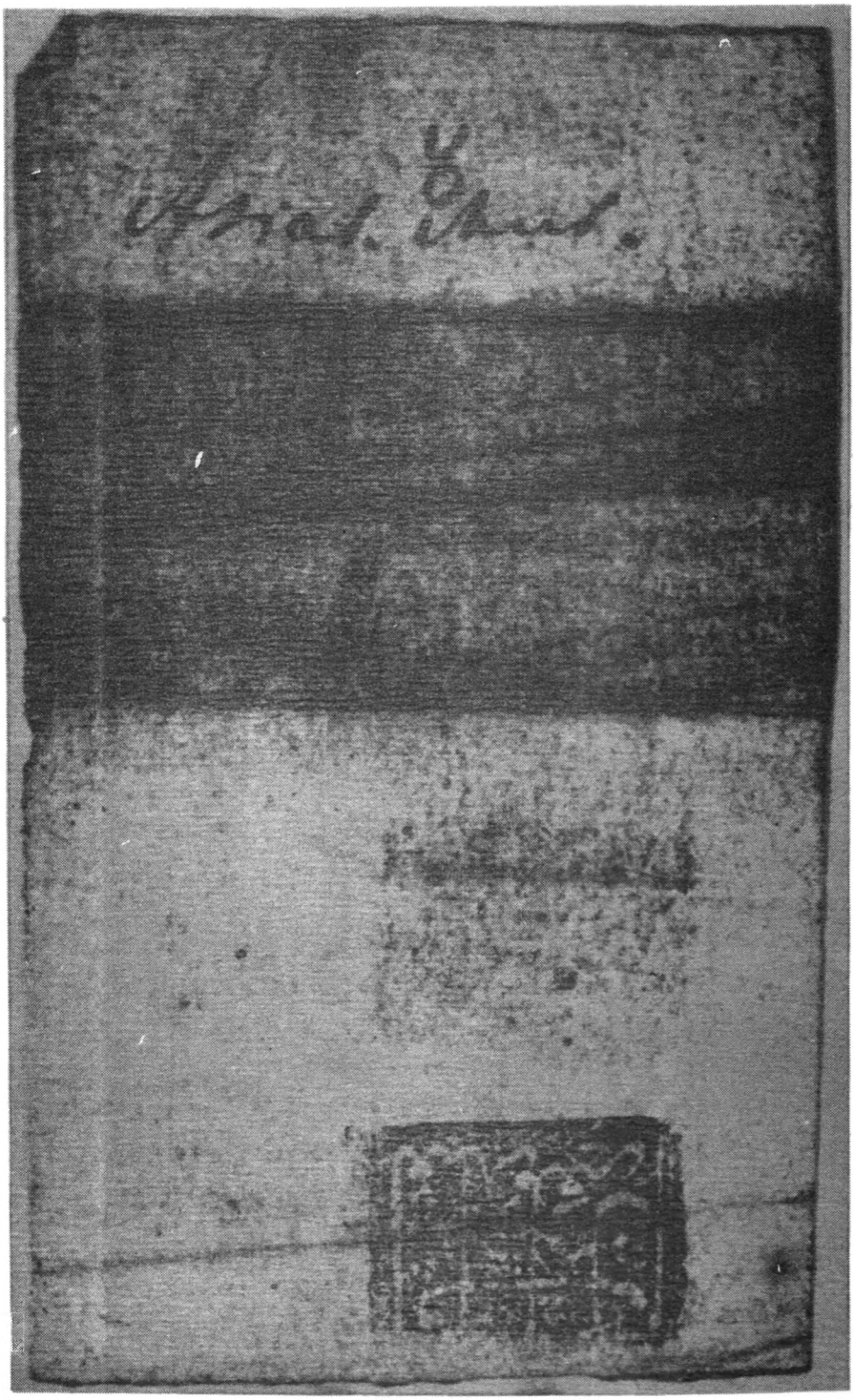


Рис. 18. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 8об.

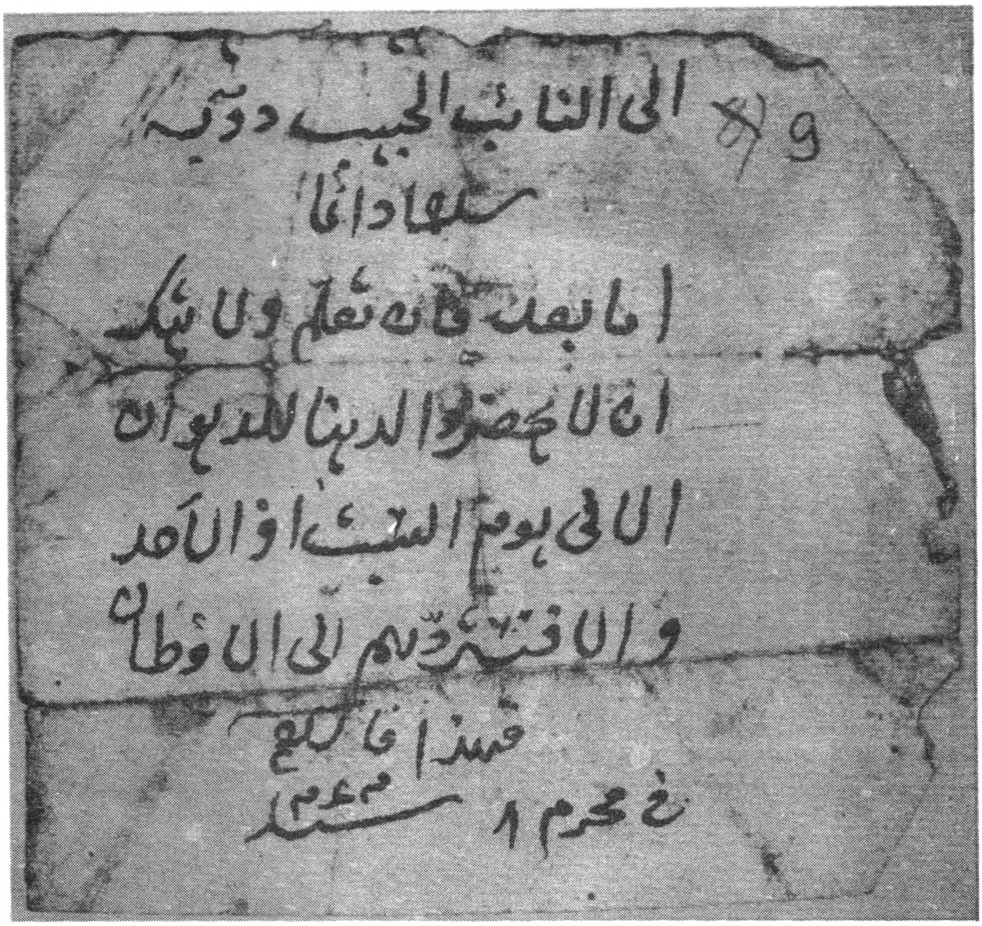


Рис.19. К статье Р.Ш.Шарафутдиновой. Л. 9.
Письмо II Шамиля к Дубе

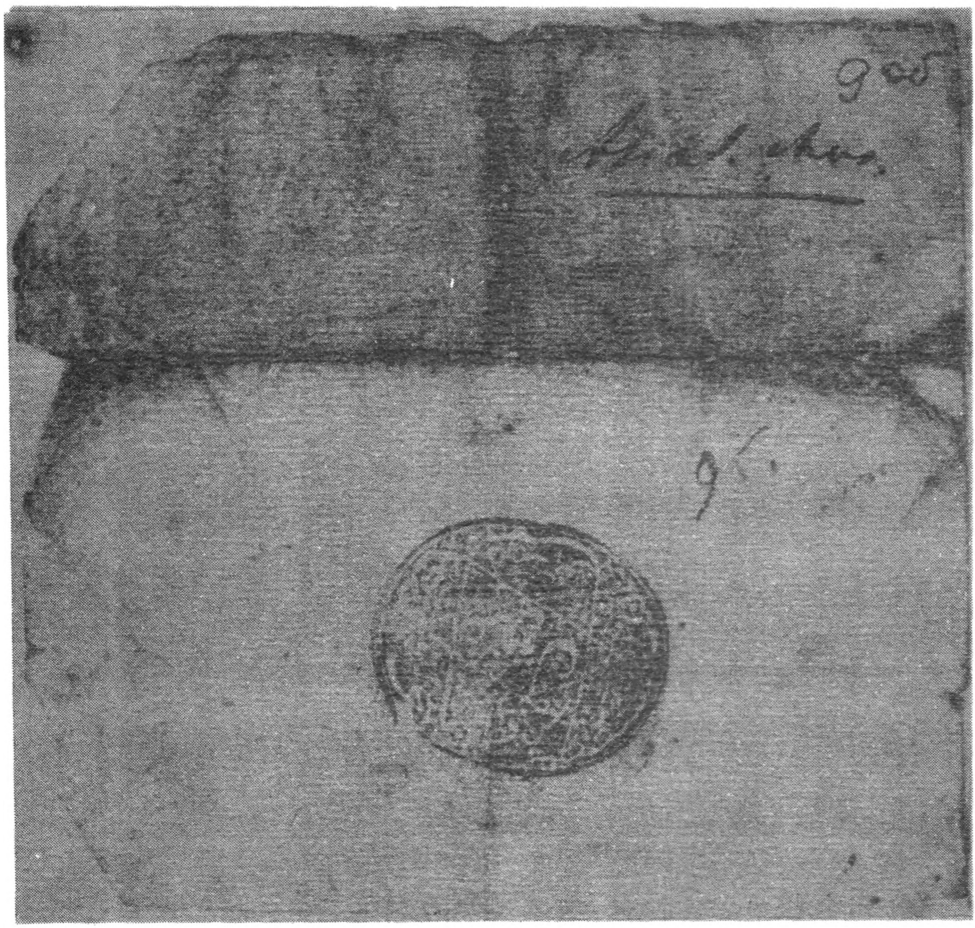


Рис. 20. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 9об.

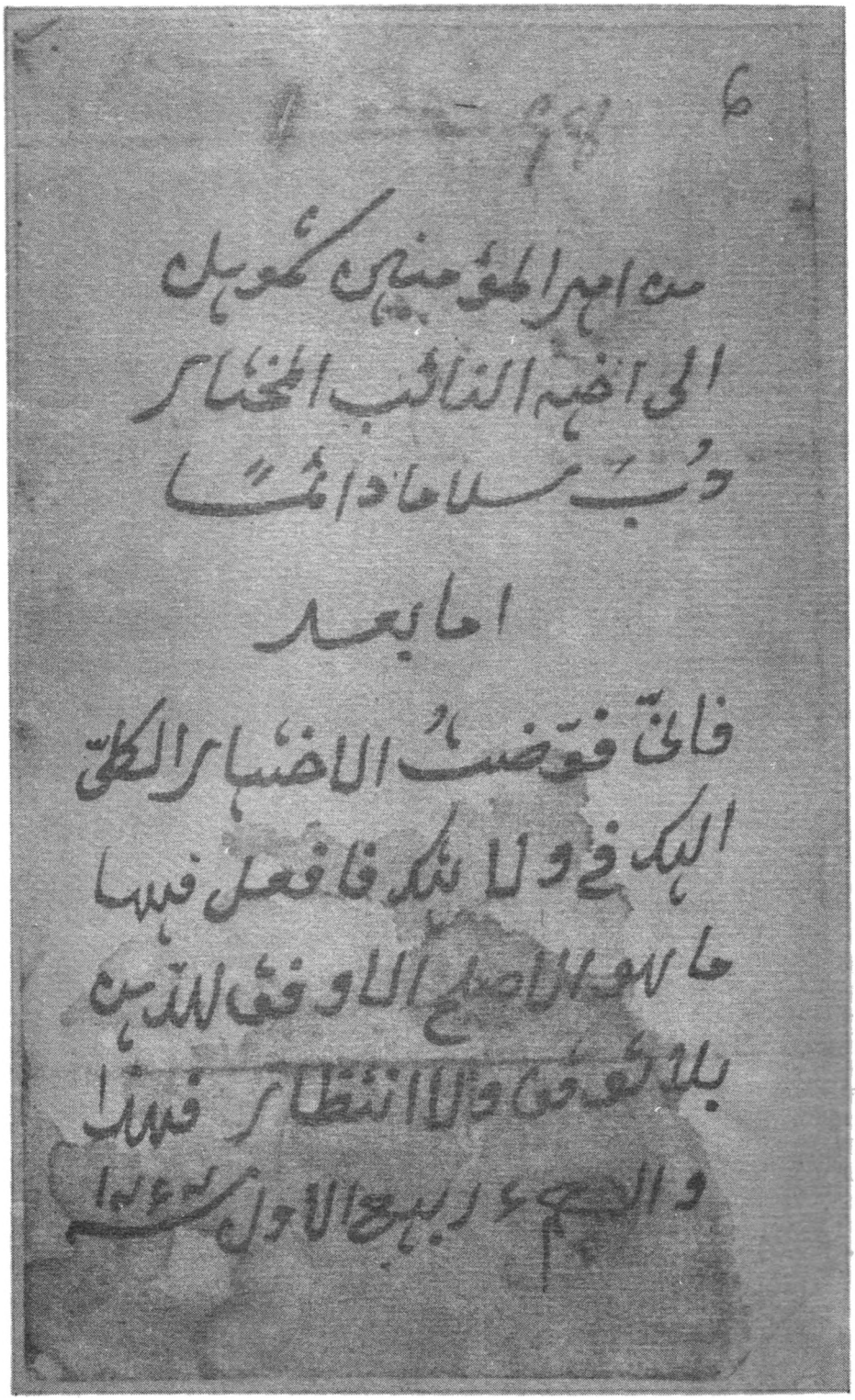


Рис. 21. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой.
Письмо III Шамиля к Дубе

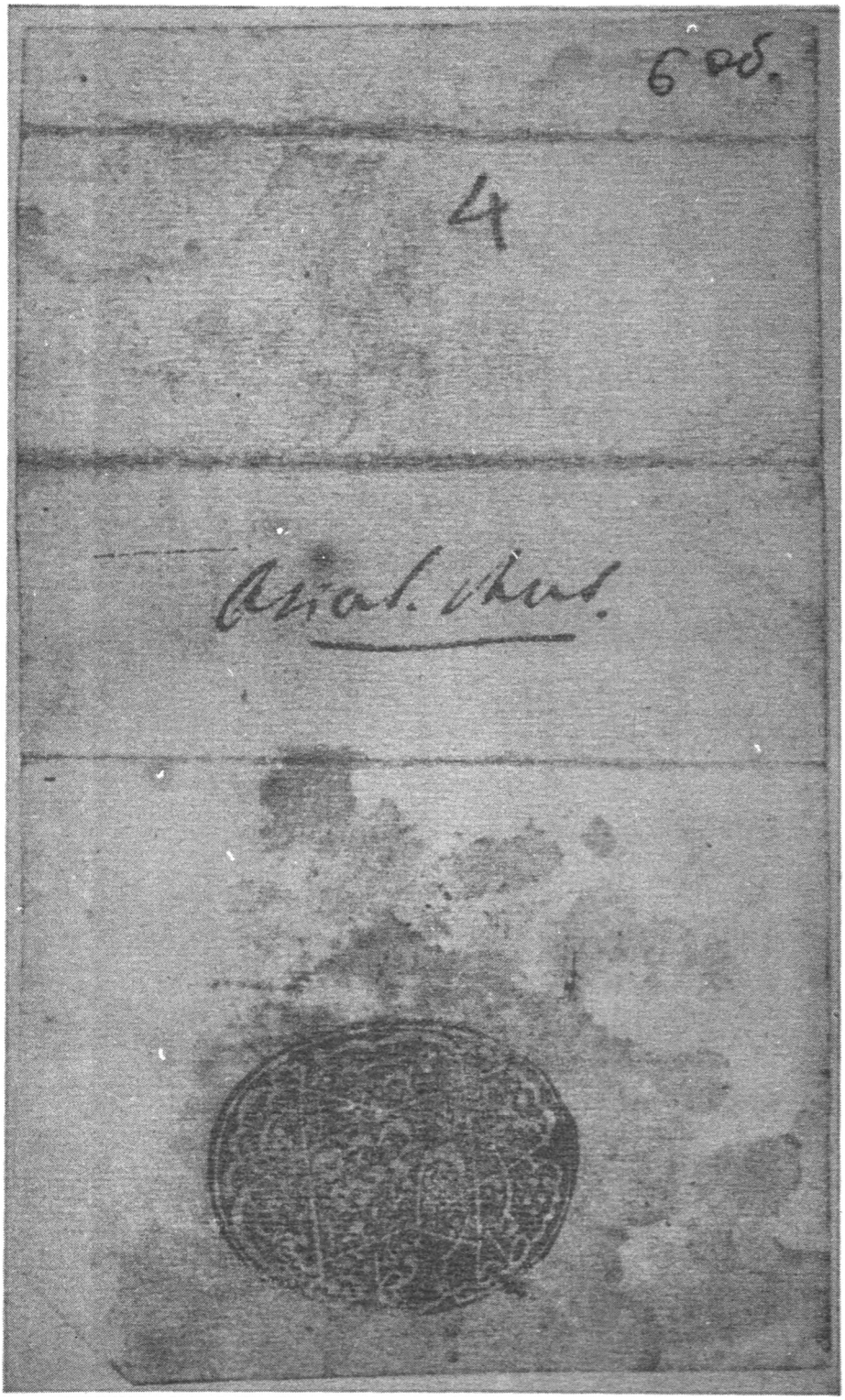


Рис. 22. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 6об.

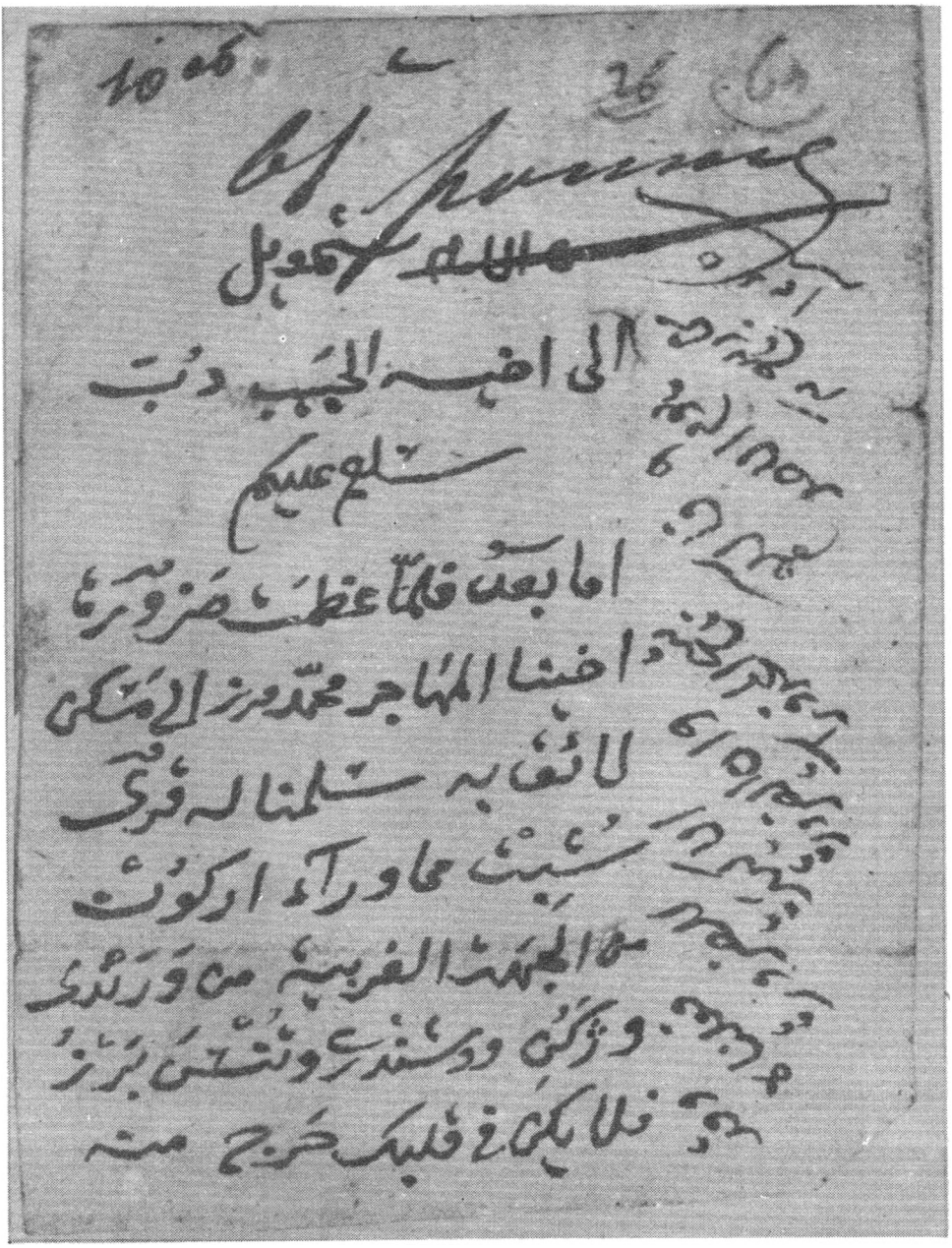


Рис. 23. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 10об.
Письмо 1У Шамиля к Дубе

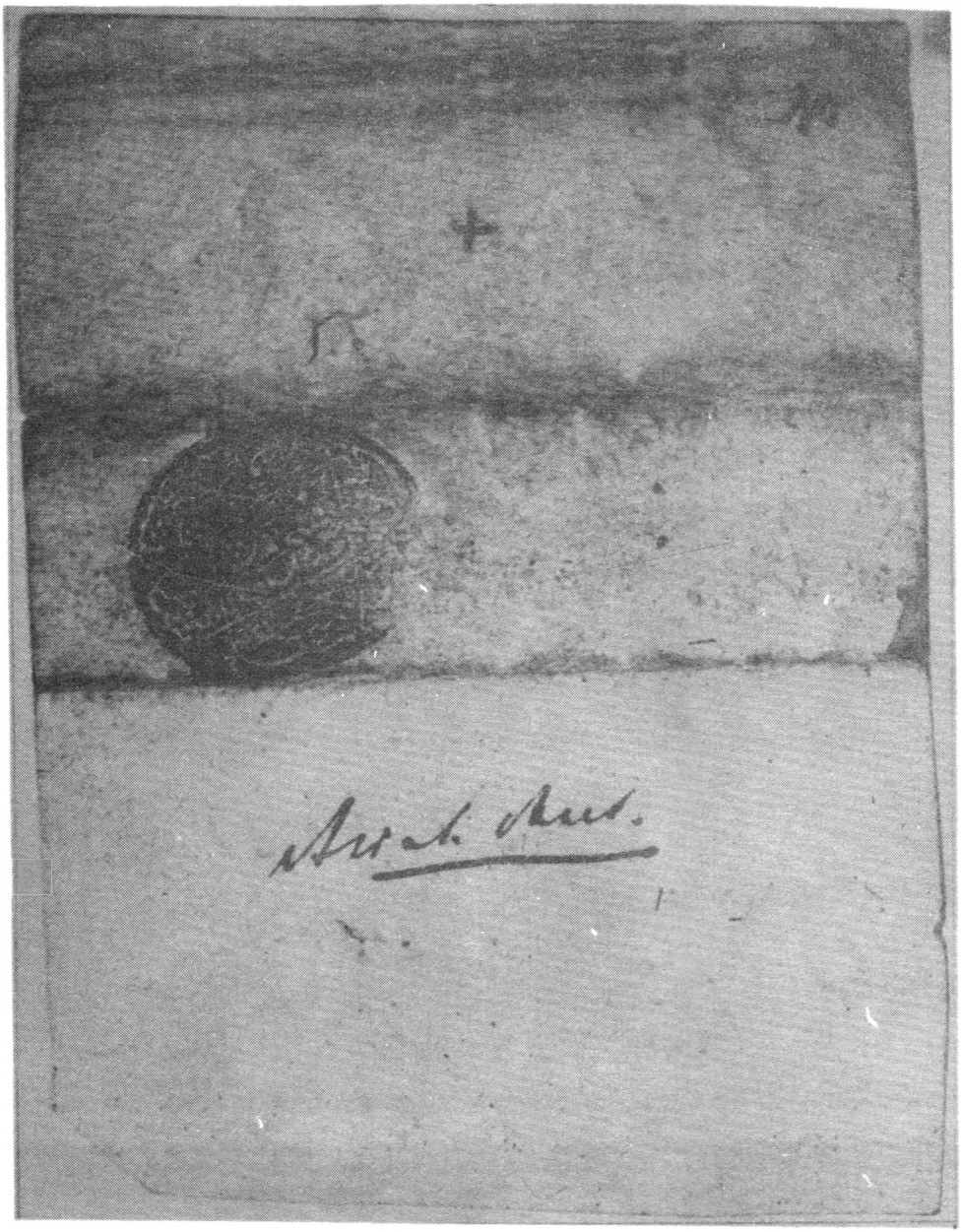


Рис. 24. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 10.

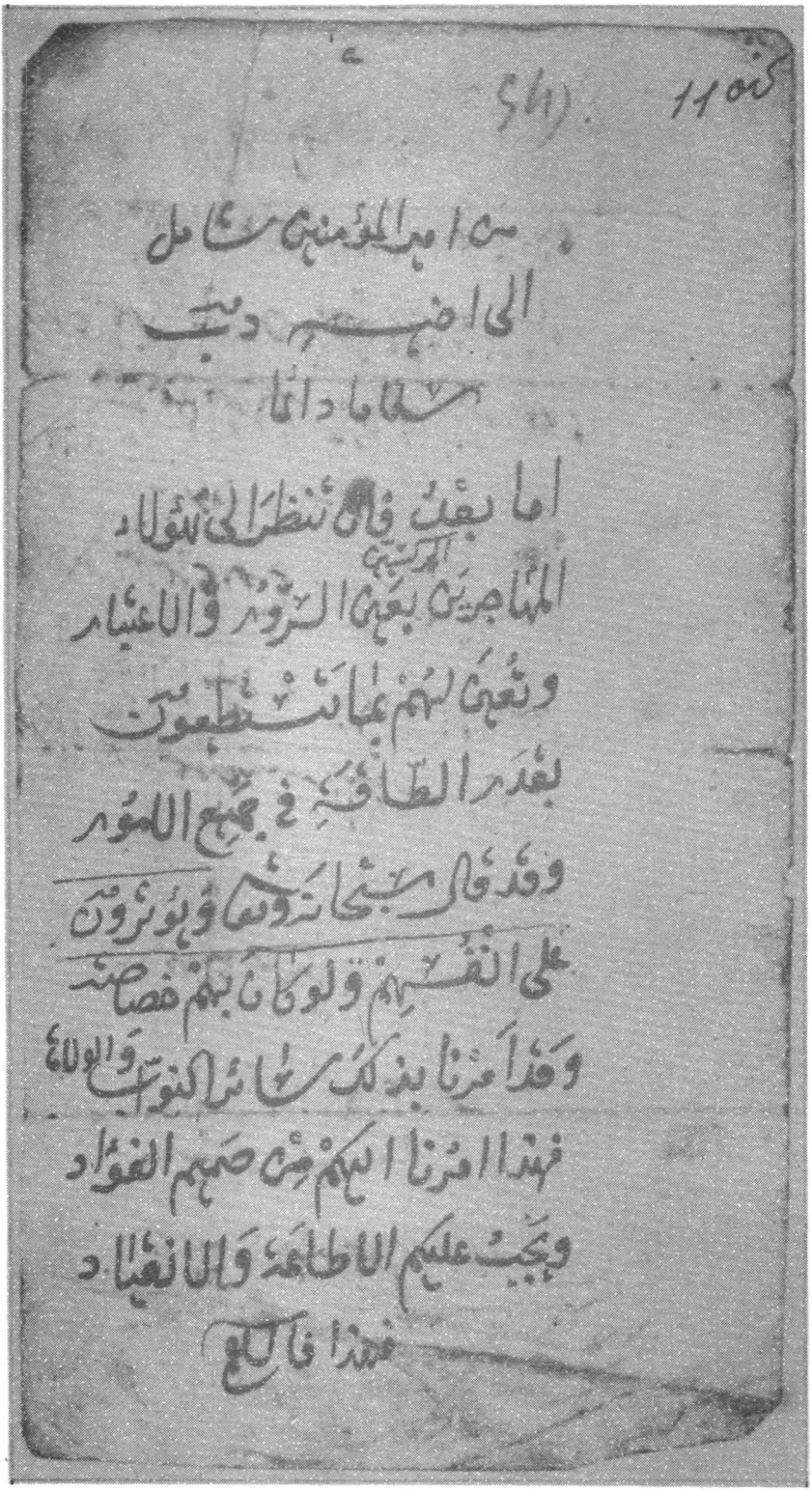


Рис. 25. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 11об.
Письмо У Шамиля к Дубе



Рис. 26. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 11.

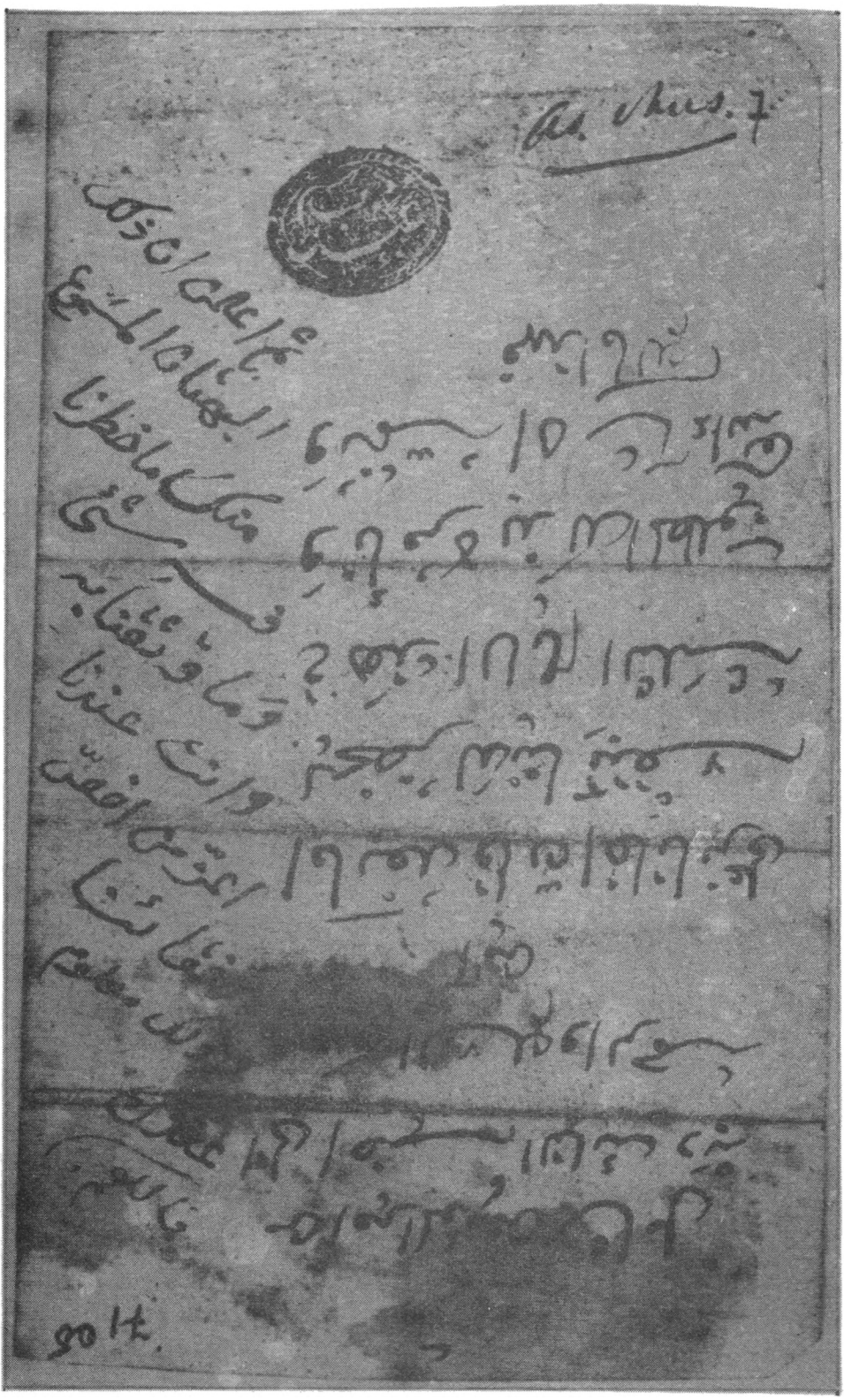


Рис. 27. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 71об.
Письмо У1 Шамиля к Дубе

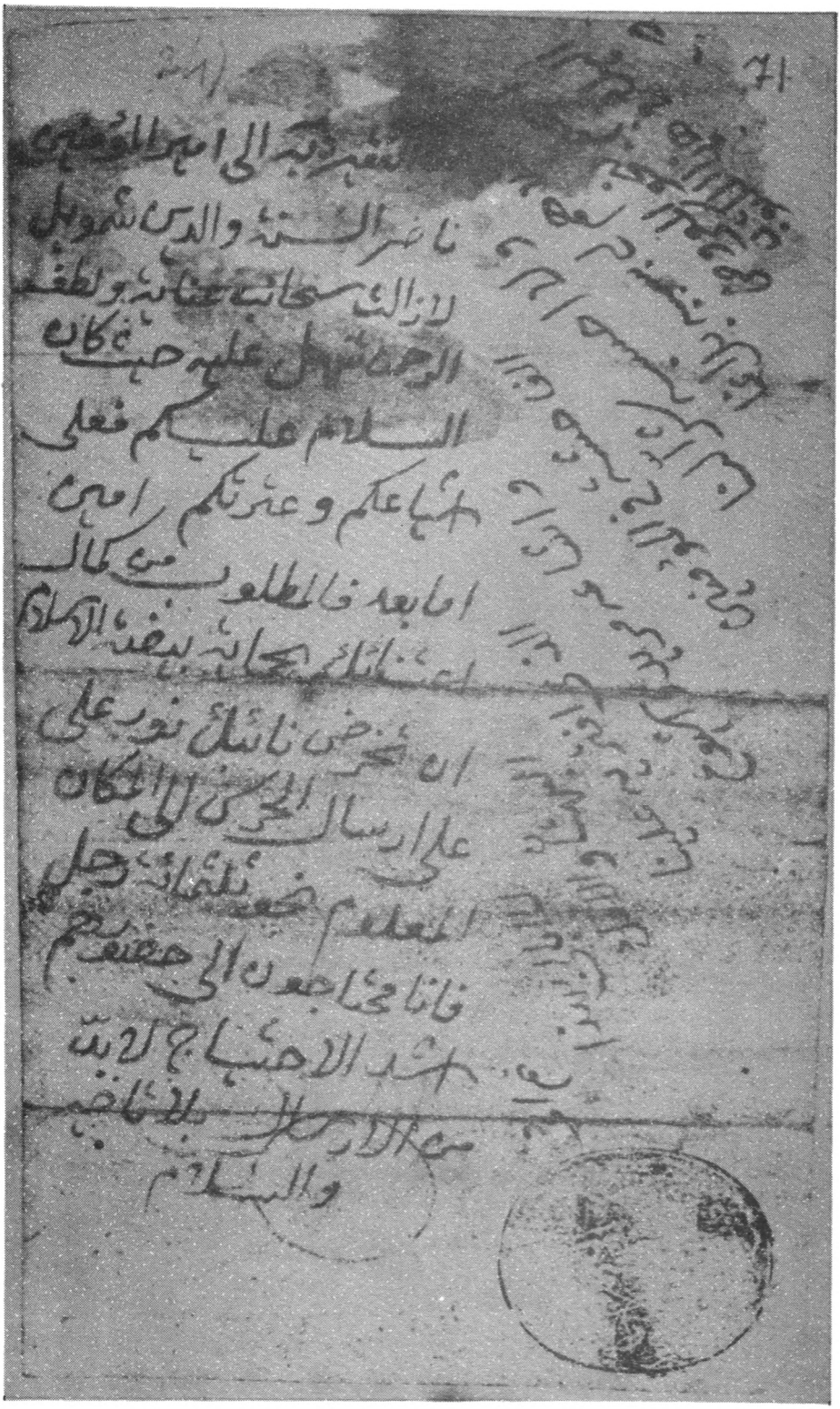


Рис. 28. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 71.

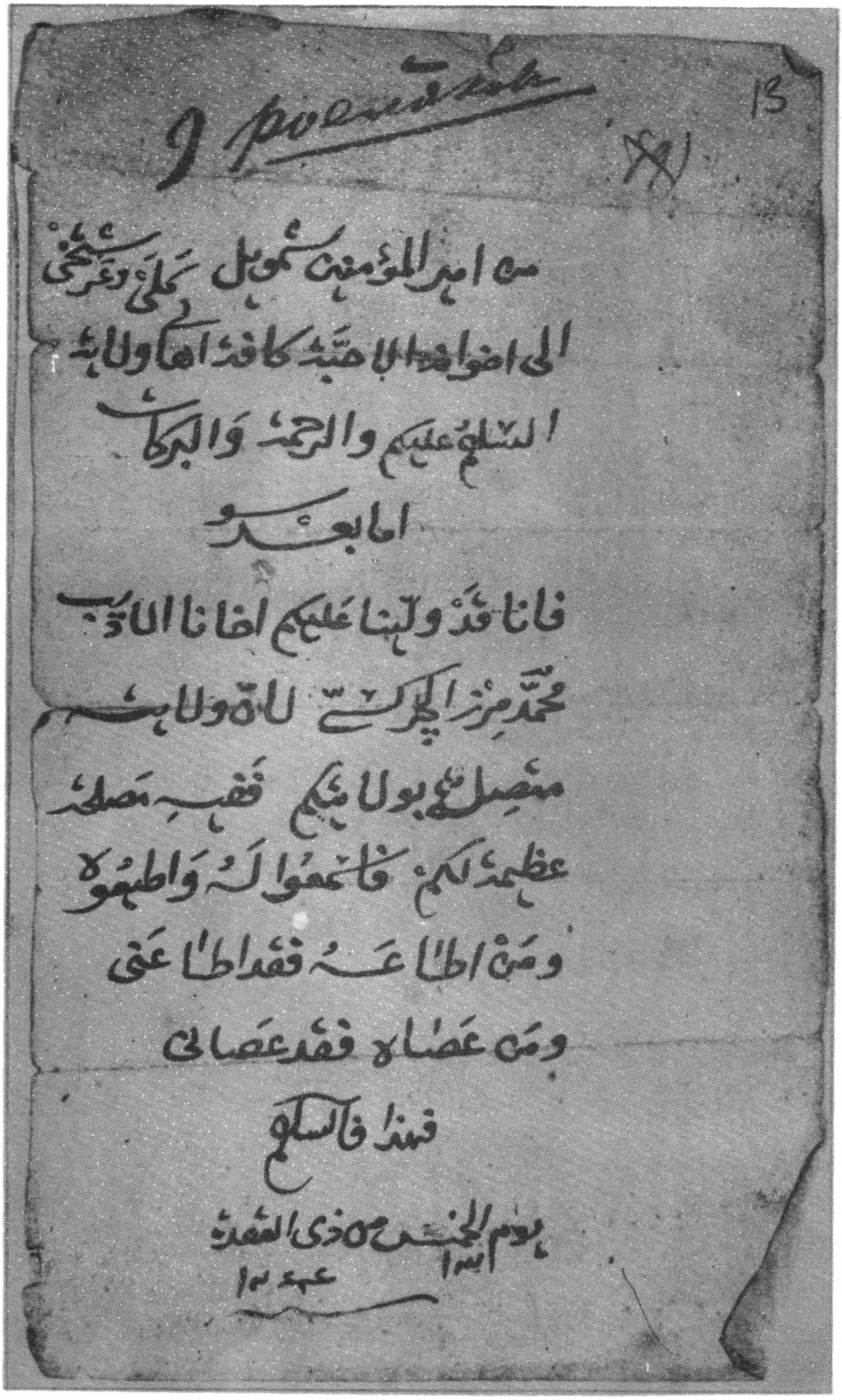


Рис. 29. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 13. Письмо VII Шамиля к жителям Калая и Арштхоя

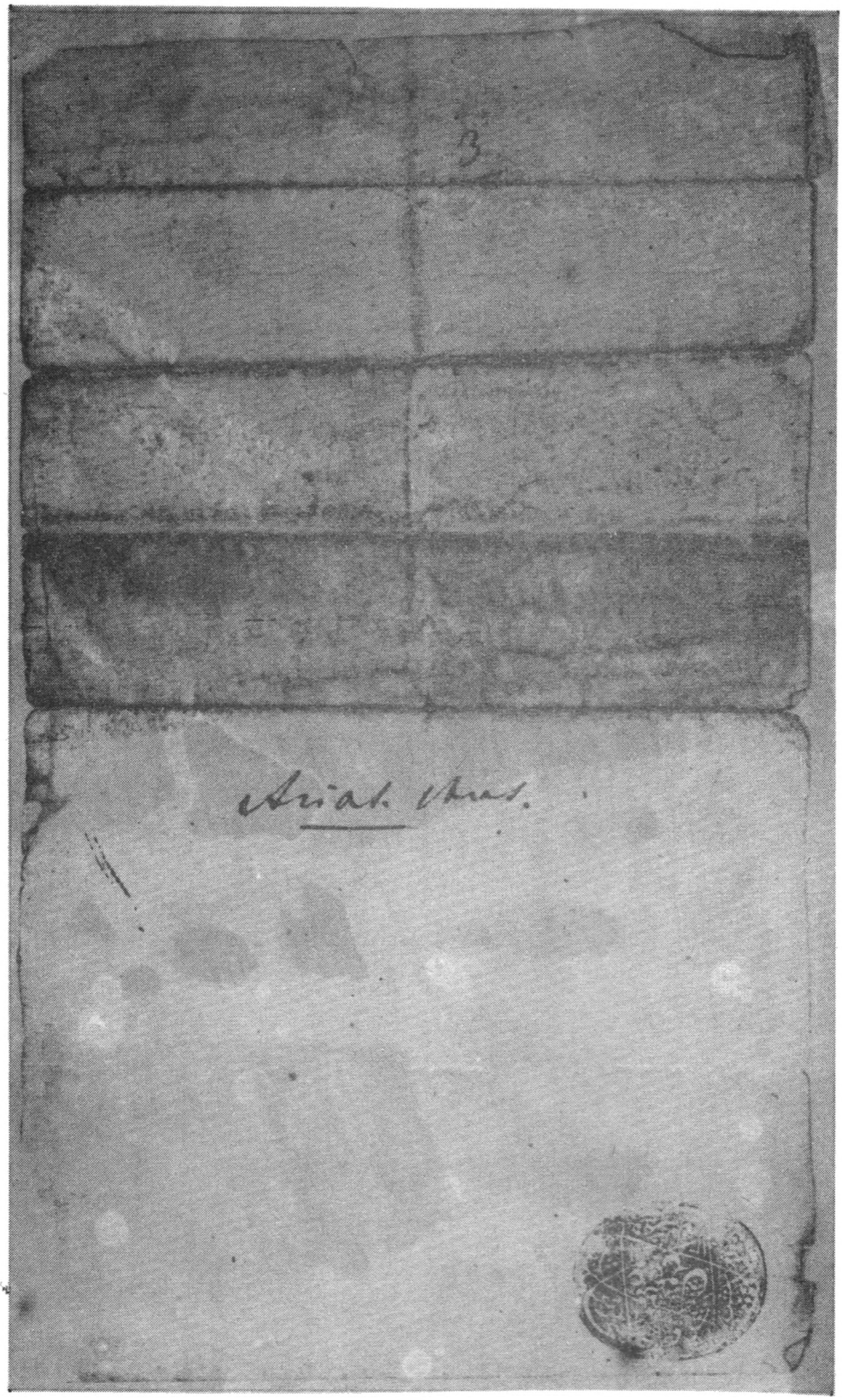


Рис. 30. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 13об.

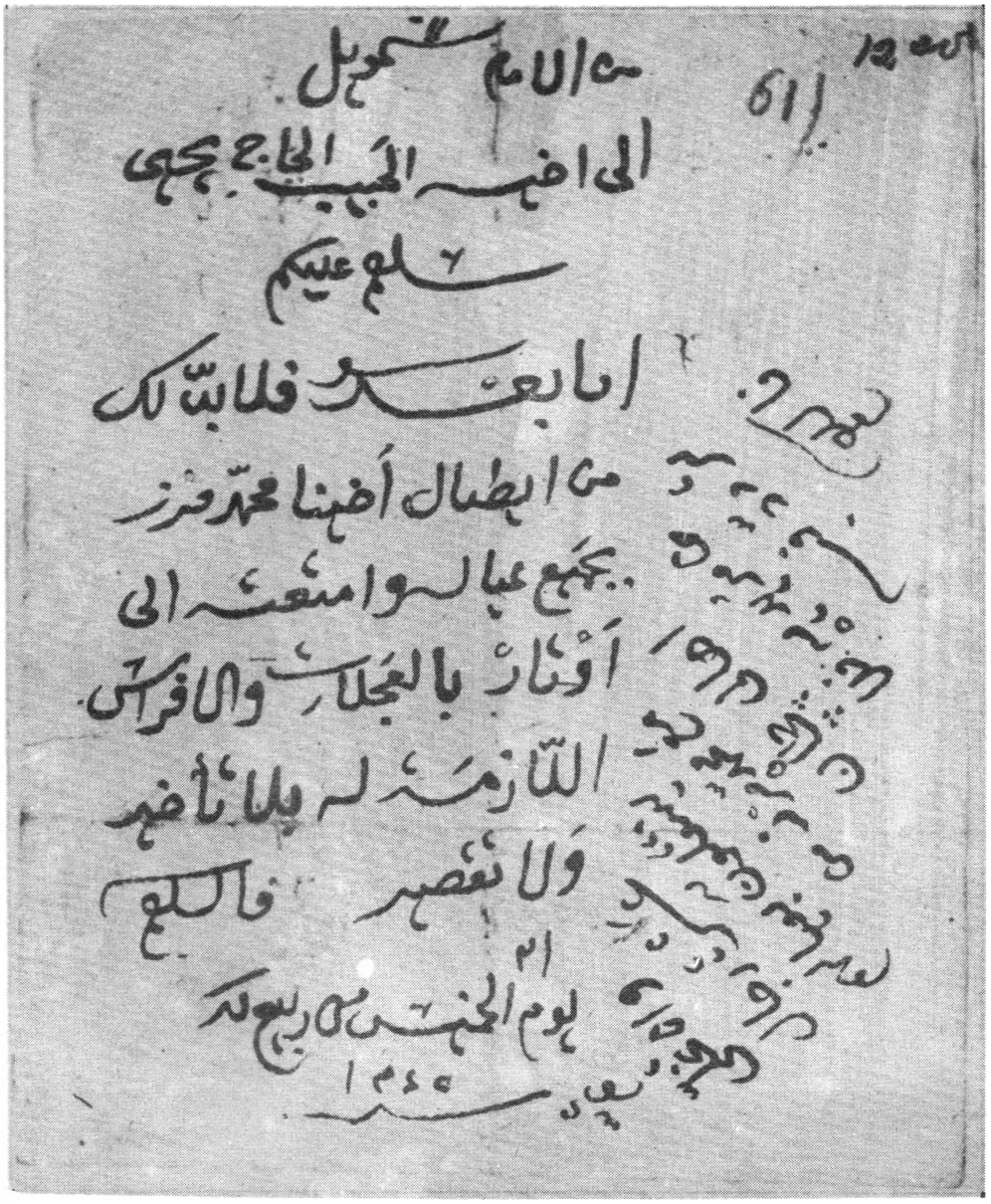


Рис. 31. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 12об.
Письмо VIII Шамиля к Хаджжи Йахйе

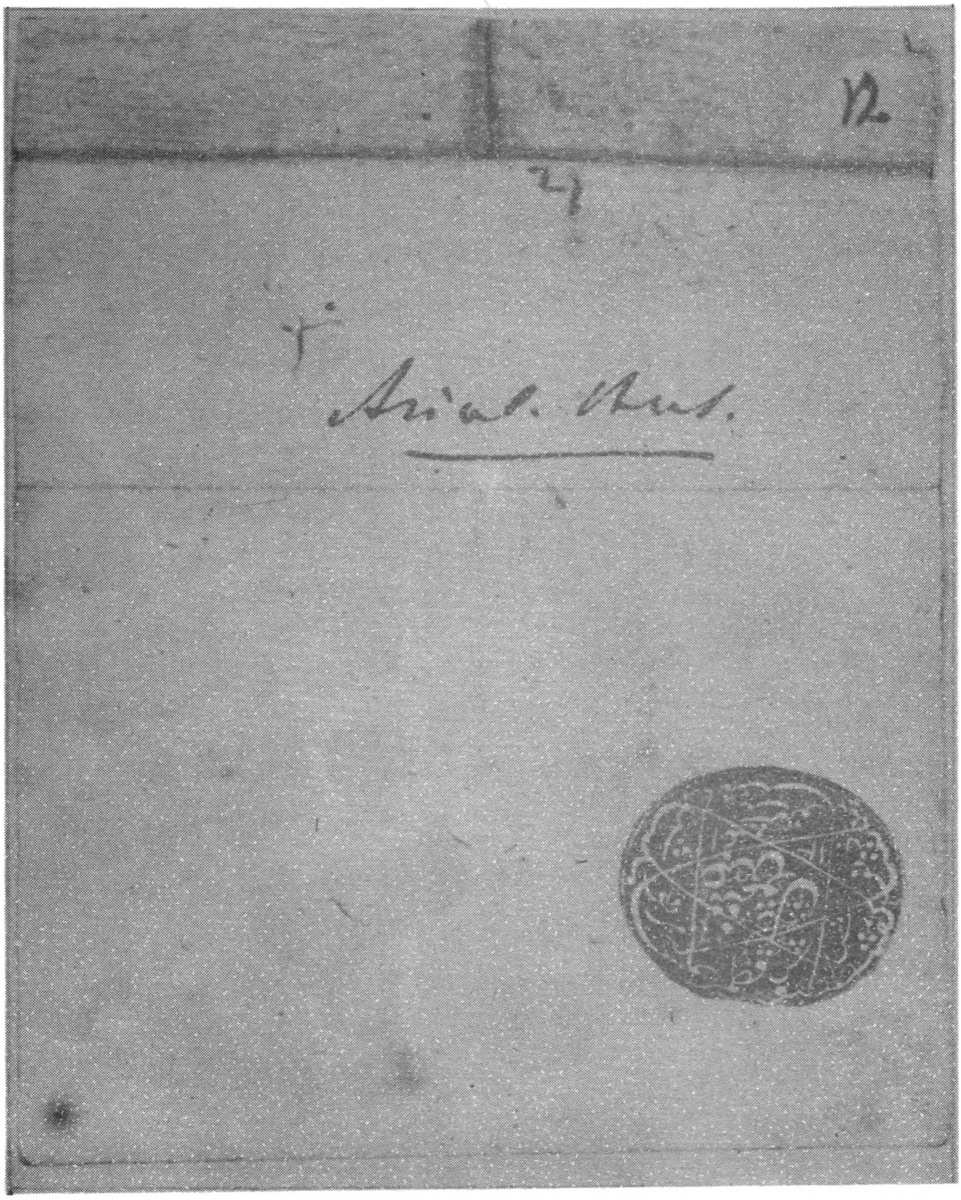


Рис. 32. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 12



Рис. 33. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 14.
Письмо IX Шамиля к Мухаммаду Мирзе

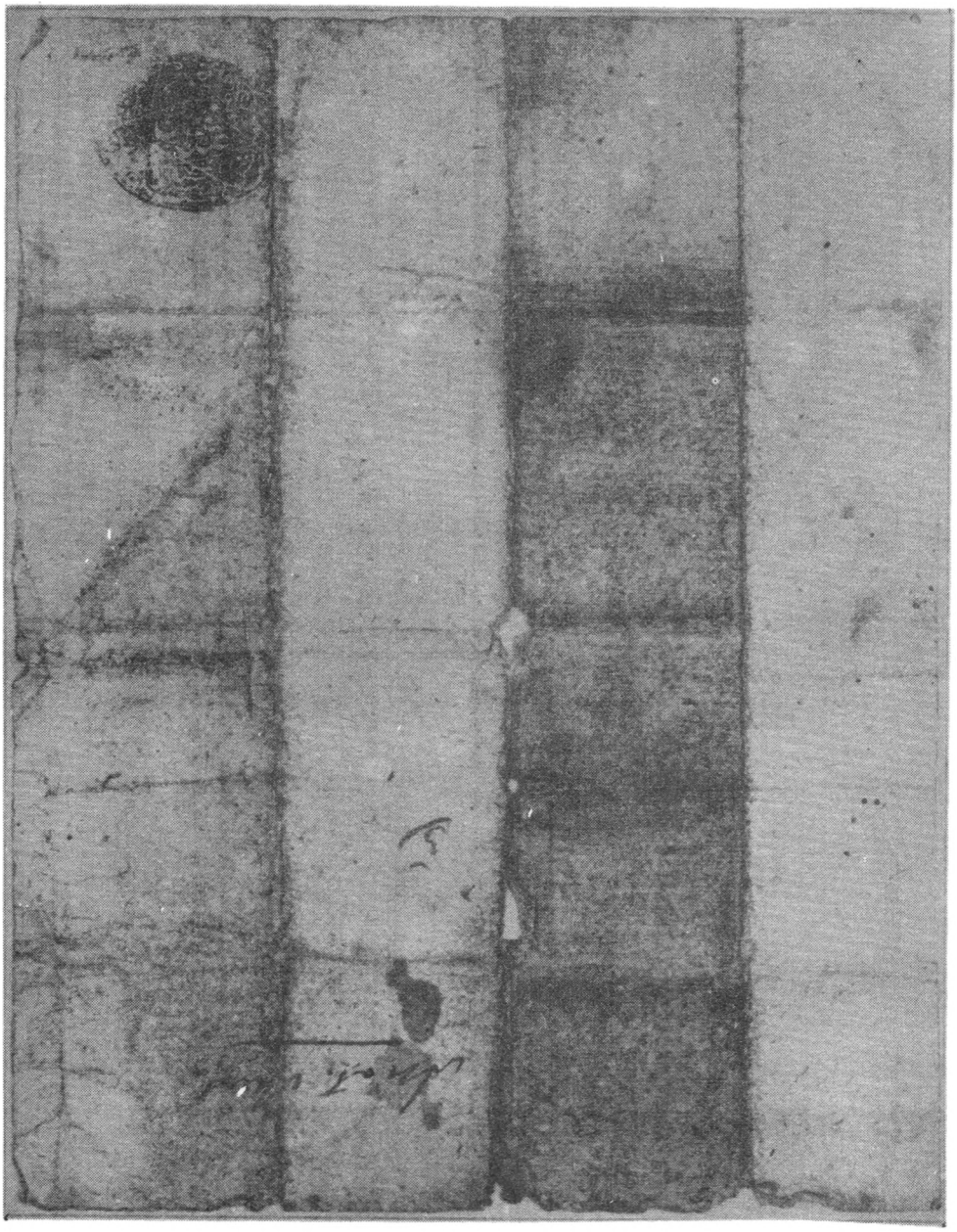


Рис. 34. К статье Р.Ш. Шарафутдиновой. Л. 14об.

СОДЕРЖАНИЕ

Ближний и Средний Восток

В.М. Бейлис (Ворошиловград). Из наблюдений над текстом Масʿ ūда ибн Нāмдāра. II. Стихи и афоризмы Масʿūда ибн Нāмдāра 5

А.С. Боголюбов (Ленинград). Рукопись "ар-Рукн ар-рāбиʿ фй-л-кийāс" в собрании ЛО ИВАН 45

Ю.Е. Борщевский (Ленинград). "Мусульманский географ Муḥаммад б. Йаḥйā из Индии", "География" Ḥāфиз-и Абрū, "Джахāннāме" и Муḥаммад б. Баḥр ар-Рухнй 52

З.Н. Ворожейкина (Ленинград). Примечание к Дивану устада Абū-л-Фараджа Рūнй 67

В.В. Кушев (Ленинград). Грамматико-лексикографическое сочинение "Рийāз ал-маḥаббат" и его место в афгановедении . . .73

С.М. Прозоров (Ленинград). Учения шиитов об имамате в труде ал-Хасана ан-Наубахти (конец IX в.) 83

С.Б. Певзнер (Москва), А.С. Тверитинова (Москва). Вакуфная грамота Хани-хатун - внучки султана Мехмеда II 108

А.С. Тверитинова. Некоторые замечания о значении вакуфного землевладения в истории Османской империи в связи с публикацией вакуфной грамоты Хани-хатун 134

Л.А. Семенова (Москва). Еще одна версия трактата Аḥū Муḥсй-на 150

К.Б. Старкова (Ленинград). Рукописи коллекции Фирковича Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина 165

А.И. Фалина (Москва). Термин "акче" у Рашид ад-Дина . . . 193

Р.Ш. Шарафутдинова (Ленинград). Арабские письма Шамиля из архива Б.А. Дорна 204

Центральная Азия и Индия

Б.А. Захарьин (Москва). К анализу памятника кашмирской средневековой литературы – гимна Бхаттанараяны "Волшебная драгоценность восхваления" 229

Е.И. Кычанов (Ленинград). Из истории тангутского права ("десять преступлений" китайского средневекового права в тангутском кодексе XII в.) 309

Н.Ю. Лубоцкая (Москва). К изучению памятника древнеиндийского права "Нарадасмрити" 327

Дальний Восток

Э.П. Стужина (Москва). Сучжоуские стелы как источник для изучения китайского средневекового города (конец XУП – начало XУШ в.) 347

Архивные материалы

В.А. Иванов. Списки рукописей Бухарской коллекции 407

Н.А. Невский. Проект издания памятников тангутской культуры из Хара-Хото 437

Критика и библиография

А.И. Колесников (Ленинград). *M. Grignaschi*, Quelques spécimens de la litterature sassanide, – JA, t 254, fasc.I, Paris, 1966, стр. 1-142 455

Анна Степановна Тверитинова. Некролог 465

Иллюстрации 467

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА
ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Ежегодник 1970

Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редакторы Н.А.Кукушкина, Н.Г.Михайлова, М.М.Хасман
Технический редактор Т.В.Клубникина

Сдано в набор 11/1У-1972 г. Подписано к печати 5/X-1973 г. А-11570. Формат 70x108 1/16
Бумага № 2. Печ.л. 31,5. Усл.п.л. 44,1. Уч.-изд.л. 22,73. Тираж 1100 экз. Изд. № 2647
Зак. № 534. Цена 2 р. 14 к.

Главная редакция восточной литературы издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2

Офсетное производство типографии № 3 издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2

Список опечаток

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
77	11 сн.	муштаккат	мусанниф
160	6 св.	прим. на стр. 50	См. прим. 50
164	2 сн.	۱۹۳۰	۱۹۳–
179	2 св.	892	882
196	15 сн.	сын Джалала	сын Джалал
200	3 св.	Наделева	Наделяева
200	4 св.	Носилова,	Насилова,
202	12 св.	Yullers	Vullers
209	9 св.	سرمدًا	داثما
214	6 св.	سلام	السلام
214	7–8 сн.	вашего	нашего
216	12 св.	انهزم	انهزم جَيْش
358	1 сн.	в том числе	в том случае
361	4 св.	жэнтан	чжэнтан
385	14 св.	Чэнь Тун-сянем	Чэнь Тун-янем
399	3 сн.	Хугуаня	Хугуана
399	6 сн.	Хугуаня	Хугуана
445	1 сн.	лишняя строка	
447	15–16 св.	7) Ткани Хʃара-ʃ Хото ? 4 п.л.	7) Ткани Хʃара-ʃ Хото?
448	8 сн.	т. XIV,	т. XLV,

Цена 2 р. 14 к.