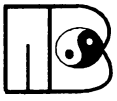
ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск 4
Volume 4

Петербургское Востоковедение, вып. 4



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

выпуск 4
volume 4

Центр
"Петербургское Востоковедение"

Санкт-Петербург
1993

ББК Т3 (5) я 52

Альманах "Петербургское Востоковедение"
выпуск четвертый

научное издание

И. Алимов — главный редактор
С. Сухачев — заместитель главного редактора
О. Трофимова — ответственный редактор
Д. Ильин — выпускающий редактор

М. Родионов — соредактор по этнографии
S. West — соредактор по литературе (США)
R. Ames — соредактор по философии (США)

Набор выполнен Н. Н. Некрасовой

Адрес издательства:

199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Центр "Петербургское Востоковедение".

Для корреспонденции:
195256, г. Санкт-Петербург, а/я 125

Перепечатка данного тома альманаха, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного альманаха возможно исключительно с ведома издательства.
All rights reserved.

ББК Т3(5)я52

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-007-6 (вып. 4)

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1993
Торговая марка

"ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

Выпуск четвертый

Содержание

Памятники культуры Востока

И. В. Мельникова	Новелла Уэда Акинари "Ханкай"	9
Уэда Акинари	Ханкай (Перевод и комментарий И. В. Мельниковой)	19
	Миссия в Индию в 1442—1444 гг. Путевые заметки ᶜАбд Ар-Раззāḳа Самарḳандӣ. (Перевод и комментарий О. Ф. Акимушкина)	49
Е. Ю. Кнорозова	Путевые заметки Фам Динь Хо (конец XVIII в.)	105
Фам Динь Хо	Записки о прогулке к горе Фаттить (Перевод и комментарий Е. Ю. Кнорозовой)	110
Е. А. Торчинов	Тексты по "искусству внутренних покоев" (эротология Древнего Китая): 1. Трактат Гэ Хуна и "искусство внутренних покоев" (Предисловие, перевод фрагментов и комментарий Е. А. Торчинова)	117
	2. Эротологический трактат "Десять вопросов" ("Ши вэнь") (Предисловие, перевод и комментарий Е. А. Торчинова)	136

Orientalia: статьи и исследования

И. А. Алимов	"Жизнь после смерти" в сюжетной прозе старого Китая	159
М. С. Пелевин	Религиозные воззрения афганского племенного вождя XVII века	215
S. B. Andreyev	Notes on the Ōrmuṙ people	230
И. И. Надиров	О налогах и податях в Хатре (II в. н. э.)	239

Источниковедение и историография

В. В. Емельянов	Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала mis pî (CT XVII, 38-41)	247

И. Ф. Попова Главные положения сочинения VIII века "Основы управления в период Чжэнь-гуань" ("Чжэнь-гуань чжэн яо") **267**

K. S. Yakhontov Manchu Blockprints and Manuscripts in Riga (The Peter Schmidt's Collection) **281**

П. Е. Скачков Русская Туркестанская экспедиция 1914—1915 гг. **313**

Л. Н. Меньшиков К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914—1915 гг. **321**

Л. Н. Меньшиков Дуньхуанский фонд **332**

Список работ по дуньхуановедению, опубликованных российскими учеными **344**

Точка зрения

Ю. Л. Кроль Была ли ранняя китайская империя деспотией? **357**

Архив

М. В. Баньковская Семь ярких вспышек **403**

В. А. Вельгус Прошение о помиловании **437**

И. Э. Циперович К истории "Прошения о помиловании В. А Вельгуса и некоторые сведения из биографии В. А. Вельгуса **445**

Л. Р. Концевич Е. Д. Поливанов и его вклад в корейское языкознание **451**

In Memoriam

М. А. Родионов Памяти Роберта Сарджента (23 марта 1915 — 29 апреля 1993) **469**

Miscellanea

Е. А. Торчинов Рец. на: Китайская классическая Книга Перемен. СПб.: А/О "Комплект", 1993, 474 с. **473**

В. Н. Кисляков Рец. на: Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск I. Санкт-Петербург, Центр "Петербургское Востоковедение", 1993. 230 с. **474**

Сведения об авторах настоящего выпуска **477**

ST. PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Volume 4

Contents

Monumenta Orientalia

I. Melnikhova	"Hankai" by Ueda Akinary	9
Ueda Akinary	Hankai (Transl. and comm. by I. Melnikhova)	19
	Mission to Hindustan in 1442—1444. ᶜAbd ar-Razzaq of Samarqand's Report on his Travel (Transl. and comm. by O. Akhimushkin)	49
E. Khnorozova	Travel Notes of Pham Dinh Ho (The End of the XVIII Century)	
Pham Dinh Ho	"The Notes about the Walk to the Mountain of Phattich" (Transl. and comm. by E. Khnorozova)	105
E. Tortchinov	Erothological Tradition in China (Chinese Texts on the "Arts of Inner Chamber"):	
	1. The Treatise "Baopu-zi" by Ge Hong and "Arts of Inner Chamber" (Preface, transl. of fragments and comm. by E. Tortchinov)	117
	2. The Erothological Treatise "Ten questions" ("Shi wen") (Preface, transl. and comm. by E. Tortchinov)	136

Orientalia: articles and studies

I. Alimov	"Life after Death" in Old China's Narrative	159
M. Pelevin	Religious Beliefs of a XVIIth Century Afghan Chieftain	215
S. Andreyev	Notes on the Ōrmuṛ People	230
I. Nadirov	Taxes in Hatra	239

Historiography and Textology

V. Yemelianov	The Sumerian Water-consecration Liturgy According to the Assyrian mis po-fragments	247

I. Popova The Main Aspects of the VIIIth Century Work "The Political Grounds of the Zhen-guan Period" ("Zhen-guan zheng yao") **267**

K. Yakhontov Manchu Blockprints and Manuscripts in Riga (The Peter Schmidt's Collection) **281**

P. Skachkov The Russian Turkestan Expedition in 1914—1915 **313**

L. Menshikov On the Russian Turkestan Expedition in 1914—1915 **321**

L. Menshikov The St. Petersburg Dunhuang Collection **332**

A List of Russian Works on Dunhuang **344**

Point of View

J. Kroll Was the Early Chinese Empire a Despotic State? (an abstract) **357**

Archives

M. Bankovskaya Seven Bright Flashes **403**

V. Velgus Petition in Forgiveness **437**

I. Tsiperovitch On the History of Velgus's "Petition in Forgiveness" and Some Notes on his Biography **445**

L. Kontsevitch E. D. Polivanov and his Contribution to the Korean Linguistics **451**

In Memoriam

M. Rodionov In Memoriam Robert Serjeant (1915—1993) **469**

Miscellanea

E. Tortchinov Rev. on: Chinese Classical Book of Changes **473**

V. Kislyakov Rev. on: Kunstkammer. Ethnographic Papers. Vol. 1 **474**

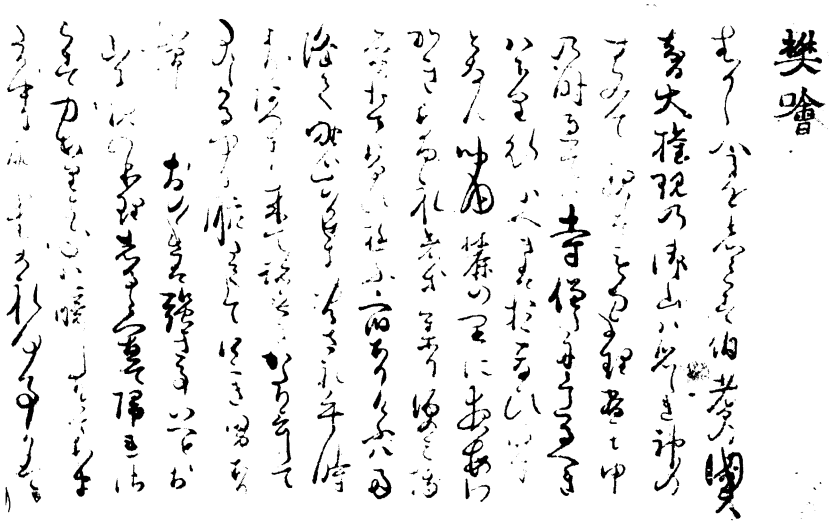
This Volume Author's Information **477**

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Новелла Уэда Акинари "Ханкай".

И. В. Мельникова
(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Новелла "Ханкай" (燔噲) входит в сборник "Повести весеннего дождя" ("Харусамэ моногатари"), созданный классиком японской литературы Уэда Акинари (1734-1809) на склоне лет и дошедший до нас лишь в рукописном варианте. Трудно сказать, какой была бы реакция современников, если бы сборник был издан в начале XIX века. Однако, спустя столетие, когда отдельные новеллы сборника были впервые опубликованы, они стали сенсацией: читатели, профессиональные литераторы, учёные встретили их с энтузиазмом [11, с. 83-92].



Начало новеллы "Ханкай". Автограф Акинари. "Книга Томиока". (Каталог 35-й выставки сокровищ книжного хранилища университета Тэнри, посвященной Уэда Акинари. 1973 г.)

Сборник "Харусамэ моногатари" очень отличается от того, что создавалось и было популярно в последние полвека существования старой Японии. Он ближе к послемэйдзийской литературе, как по уровню поставленных автором проблем (анализ нравственной сути человека, его места в мире, роли в истории), так и по мастерству создания многомерных, нетривиальных образов.

Особое место в сборнике занимает новелла "Ханкай". Она последняя, самая большая по объёму, и нередко воспринимается как мощный финальный

аккорд. Ниже предлагается полный перевод новеллы "Ханкай", выполненный по изданию [16], а данная статья предназначена быть кратким введением в изучение "Харусамэ моногатари" и новеллы "Ханкай", как важнейшей составляющей сборника.

1. К истории текстов.

Самые ранние версии новелл "Харусамэ моногатари" относятся к 1802 году. Акинари умер в 1809 году, и работу над "Харусамэ" он, по-видимому, продолжал до самой смерти. В последний период жизни он был болен, почти слеп и забыт миром. Сборник "Харусамэ моногатари" стал известен лишь узкому кругу почитателей его таланта. Книга известного писателя следующего поколения Кёкутэя Бакина "Произведения периода Кинсэй. Эдоские авторы" ("Кинсэй моно-но хон. Эдо сакуся буруй"), появившаяся в 1834 году, свидетельствует, что о существовании сборника Акинари, состоящего из десяти новелл, Бакину было известно. Однако, мы не знаем, читал ли он, а равно другие писатели XIX века, последние новеллы Акинари.

Начиная с 50-х годов XIX века, Япония пережила стрессовую ситуацию в связи с "открытием" страны, широким знакомством с Западом, изменением политического режима, курсом на модернизацию. Лишь к концу XIX века возобновился интерес к традиционным ценностям, национальной культуре и литературе. Активизировался и интерес к творчеству Уэда Акинари. В 1907 году Фудзиока Сакутаро впервые опубликовал так называемую "книгу Томиока" (富岡本), рукопись "Харусамэ моногатари", включающую пять новелл из десяти. Рукопись получила своё название по фамилии владельца, известного художника Томиока Тэссай (1836-1924). Новелла "Ханкай" была опубликована в незаконченном виде, вторая ее часть в "книге Томиока" отсутствовала. В 1932 году под несколькими слоями бумаги, которой оклеивали раздвижные перегородки *фусума* в храме Сайфукудзи в Киото, где Акинари некоторое время жил и во дворе которого похоронен, были обнаружены обрывки рукописей Акинари, среди них и фрагменты недостающих новелл "Харусамэ моногатари". Всё это поступило в книжное хранилище университета Тэнри в городе Нара. В 40-х годах крупнейший специалист по токугавской литературе Накамура Юкихико интенсивно работал над архивом Уэда Акинари, хранящимся в библиотеке университета Тэнри, результатом чего стала публикация в 1947 году фрагментов пяти недостающих в "книге Томиока" новелл. Вторая часть новеллы "Ханкай" была представлена этими фрагментами достаточно полно. В 1950 году Урусияма Сосиро обнаружил на послевоенном книжном развале в Уэно (Токио) рукопись "Харусамэ моногатари", скопированную в 1843 году неким Такэути Ядзаэмоном с автографа Акинари. По произволу переписчика в рукописи, получившей название "Урусияма бон" (漆山本), две новеллы из десяти были опущены. Переписчик сделал следующую пометку в колофоне: "Всего десять вещей, но из них седьмая, "Сутэиси Мару", и десятая,

"Ханкай", очень уж развратны, там такие неприятные подробности..." (Цит. по:[16, с. 16]).

В 1951 году литературовед Маруяма Сигэо обнаружил ещё один список, по-видимому, с того же оригинала, что и предыдущий, но уже без лакун. Оригинал, как указано в колофонах списков, датируется пятым годом эры Бунка (1808).

Итак, существуют две линии списков сборника "Харусамэ": 1) списки "пятого года эры Бунка", включающие полный вариант сборника и 2) рукопись Акинари "книга Томиока", а также её списки, представляющие полностью четыре новеллы и первую часть новеллы "Ханкай". Имеются также разрозненные листы черновиков Акинари и фрагменты недостающей части "книги Томиока". Сама "книга Томиока" датируется 1809 годом и представляет собой исправленный и переработанный автором вариант рукописи "пятого года эры Бунка". Что касается новеллы "Ханкай", которая полностью имеется лишь в более ранних списках "пятого года Бунка", то в наиболее авторитетных серийных изданиях японской классики (см.: [16,17]) принят следующий порядок публикации: первая часть публикуется по автографу "книги Томиока", а вторая — по спискам линии "пятого года Бунка".

2. Новелла "Ханкай" в контексте "Харусамэ моногатари"

Сборник неоднороден по составу, включённые в него вещи различаются объёмом, тематикой, стилем. Как и сборник "Угэцу моногатари", написанный тридцатью годами ранее, он содержит два типа произведений:

1. Произведения, которые не всегда можно назвать новеллами и которые граничат с эссе или же беллетризированными учёными записками. В них силён полемический элемент, в уста героев вкладываются авторские суждения по различным философско-историческим и литературным поводам. Впрочем, при этом образы героев и "декорации" могут быть достаточно убедительными литературно.

2. Собственно новеллы с развитым сюжетом, который и несёт на себе основную идейную нагрузку. Первые три новеллы сборника: "Окровавленные одежды" (血かたびる "Ти катабира"), "Небесные девы" (天津處女 "Амацу отомэ") и "Пират" (海賊 "Кайдзоку"), — посвящены персонажам японской истории.

Время действия в новелле "Окровавленные одежды" — начало IX века, герои — император Хэйдзэй, добродетельный, прямодушный и доверчивый; брат императора принц Камино, воплощённый образец китайской учёности; вероучитель Кукай, чьему авторитету Акинари приписывает собственные суждения; придворная дама Кусурико, чья жажда власти, материализовавшись, дала образ навечно сочащихся кровью одежд. Акинари попытался воссоздать в новелле атмосферу древней Японии, какой она ему виделась, а также поставить проблемы религии, философии, нравственности. Таинственные предзнаменования, поэтические символы, видения и сны, которыми пронизана новелла, предполагают амбивалентность решений. В центре внимания — император Хэйдзэй, один из наиболее убедительных образов "Харусамэ моногатари".

Новелла "Небесные девы" хронологически является продолжением предыдущей новеллы. Это цепь эпизодов, рисующих жизнь двора, что даёт автору возможность порассуждать о японской поэзии, проблеме престолонаследия, влиянии буддизма и китайской учёности на молодую японскую государственность. В отличие от предыдущей новеллы, здесь нет центрального героя, и полемический момент явно превалирует над повествовательным.

Третья из "исторических" новелл основывается на эпизоде из знаменитого "Дневника путешествия из Тоса" ("Тоса никки", 936 г.), в котором рассказывается о нападении пиратов на судно возвращающегося в столицу губернатора провинции Тоса. В качестве пирата выведен Бунья-но Акицу (ум. 843 г.), придворный и стихотворец, попавший в опалу и высланный из столицы. Губернатором провинции Тоса был, как известно, Ки-но Цураюки. Акинари сводит двух этих знатоков поэзии ради спора по проблемам японской филологии. На самом деле исторический Бунья-но Акицу умер за сорок лет до рождения Ки-но Цураюки. Условность подобной ситуации отмечена автором в концовке новеллы: "Наслушавшись чужих выдумок, я здесь морочу людей. Да, кисть может уколоть, я и сам бывал ранен. Но всё же крови нет ни на ком из нас". Можно заключить, что новелла — памфлет, нацеленный на оппонентов Акинари в литературных спорах.

Далее следует новелла, время действия которой никак не конкретизировано. Персонажи её не принадлежат истории. Новеллу "Узы на два века" (二世の縁, "Ни сэ-но эн") иногда называют "антибуддийской". Действительно, это рассказ о том, как целая деревня разуверилась в проповедях буддийских священнослужителей из-за того, что некий монах, возвращенный к жизни из состояния медитации, оказался самым обычным, даже туповатым, малым. Его женили на деревенской вдове, что как бы оправдывало его "религиозный подвиг", поскольку подтверждалось буддийское изречение о том, что супружеские узы не рвутся в двух перерождениях. Профанация и осмеяние мнимой святости, утверждение ценности посюстороннего ("Пока жив — думай о делах насущных!") отнюдь, на наш взгляд, не свидетельствуют об отрицании буддизма. Скорее это критика недалёких монахов и самого пути к вере, пролегающего через навязанные извне ограничения и неестественные "перегибы".

Следующая новелла, "Одноглазый бог" (目ひとつの神, "Мэ хитоцу-но ками"), по настроению ближе, чем какая-либо другая, к новеллам сборника "Угэцу моногатари". Атмосфера чуда, призрачности границ между реальным и потусторонним, свойственна рассказу о юноше из провинции, идущем в столицу "учиться поэзии" и встретившем в лесу странную компанию: синтоистский священник, странствующий буддийский монах, дева-лиса со служанкой-лисичкой, одноглазый бог Итимокурэн, обезьяна и кролик. Пир в лесу и наставления одноглазого бога о том, что "научиться" поэзии невозможно — это и есть главные события новеллы.

Далее подряд следуют три новеллы, которые мы считаем связанными общей темой и художественным решением, как между собой, так и с заключительной новеллой "Ханкай". Это новеллы "Улыбка мёртвой головы" (死首のゑがほ, "Сикуби-но эгао"), "Сутэиси Мару" (捨石丸) и "Могила Мияги" (宮木が塚, "Мияги га цука").

Героям всех трёх новелл присуща сила духа и некое спонтанное осознание собственного долга и предназначения. В "Улыбке мёртвой головы" герой убивает сестру, отвергнутую отцом её жениха — таковы требования кодекса чести. Героиня умирает с улыбкой благодарности. В "Могиле Мияги" куртизанка бросается в волны реки, осознав тщету бытия. В "Сутэиси Мару" герой, скрывающийся от кровной мести, решает посвятить остаток жизни строительству туннеля на опасном перевале в горах, и враг его, растроганный, отказывается от мщения и присоединяется к труду ради общего блага. Как главные, так и второстепенные персонажи всех трёх новелл — узнаваемые типажи токугавской литературы. Хотя новелла "Могила Мияги" основана на известной легенде, герои которой жили в XII веке, она скорее напоминает историю девушки из весёлых кварталов эпохи Эдо. По сравнению с предшествовавшей токугавской литературой, герои Акинари обнаруживают, однако, больше индивидуальных черт, их характеры глубже проработаны психологически.

Всё сказанное выше справедливо и для новеллы "Ханкай", особенно созвучной с новеллой "Сутэиси Мару". В центре обеих новелл — судьба героев, довольно схожих между собой. И Сутэиси, и Ханкай — простые парни из глубинки, изображённые в начале лишь как великаны, силачи, гуляки, большие охотники до вина. В конце оба приходят к нравственному мужанию, обретают прозрение. Ханкай становится праведным монахом, настоятелем храма, а Сутэиси ревностно исполняет обет прорыть туннель в скалах Ао-но домон. Оба проходят через насыщенную символическим значением ситуацию "разрыва с родным домом", оба обвиняются в убийстве, оба приходят к раскаянию самостоятельно и спонтанно. Если Ханкай кончает свою жизнь в Митиноку, то для Сутэиси район Митиноку — родные места, которые он вынужденно покидает. Такая формальная перекличка между новеллами тоже, на наш взгляд, заслуживает упоминания, поскольку географическая привязка характерна и для японской традиционной литературы вообще, и для творчества Акинари, культивировавшего этот контекстуально обогащающий приём. Предпоследняя новелла — "Похвала поэзии" (歌のほまれ, "Ута-но хомарэ"), может быть названа новеллой лишь условно, поскольку в ней автор непосредственно и "от себя" излагает свои взгляды на древнюю японскую поэзию. Вообще, проблема повествователя в этом сборнике требует постановки. Совершенно очевидно, что созвучие имени Акинари и имени Бунья-но Акицу, а также параллель между слепым на один глаз Акинари и "Одноглазым богом" — это явления не случайные. Автор-повествователь оказывается многоликим, произнося реплики также и под масками своих героев. Что же касается новеллы "Ханкай", то концовка её также даёт повод для раздумий. Не является ли вся история исповедью престарелого настоятеля? И если она изложена самим "переродившимся" героем, тогда окажется, что "от автора" написана лишь финальная сцена.

В "Харусамэ моногатари" Уэда Акинари неоднократно повторяет то, что писал в дневниках, критических и научных трудах, однако повторяет уже от имени своих героев. Дело здесь, наверное, не только в том, чтобы выношенные идеи изложить от лица авторитетов. Сами идеи как бы подвергаются проверке в "игровой ситуации".

3. Творческие и мировоззренческие принципы автора.

Сборнику предпослано авторское предисловие, в котором, в частности, Акинари написал: "Подражать старинным повестям — дело новичков", — а также подчеркнул, что его истории — вымышленные (*сорагото*). Известно, что Уэда Акинари много размышлял над сущностью художественной прозы. Анализ классических романов и повестей хэйанской эпохи (X-XII вв.) привёл его к вопросу о том, что же такое *моногатари* (повесть), что видит в ней читатель, зачем и как её создаёт автор. Если суммировать взгляды Акинари, высказанные им в ряде статей, то они сводятся к тому, что художественной прозе присущ вымысел, который является орудием воплощения авторской концепции и который сообщает произведению эстетическую ценность [8].

Акинари воспринял популярную в Японии XVIII века "теорию притч" (*гугэнрон*), но в его понимании художественное произведение не являлось иллюстрацией заранее заданной религиозной или этической идеи, а воплощало в виде притчи индивидуальные взгляды автора. Приведём цитату из работы "Нубатама-но маки" (1779): "Я, вот, думаю, что же такое *моногатари*... Подобные произведения были и в Китае. Всё в них — вымысел, они не имеют ничего общего с реальными фактами, но именно в них автор пишет о том, к чему стремятся его думы. Один печалится о том, что так чарует нас в этом мире, другой вздыхает о расточительности в государстве, но не считая возможным противиться ходу вещей, страшась гнева вышестоящих, они пишут туманно, обращаются к делам уже минувшим, и так намекают на нынешнее" [15, с. 104]. Одной из излюбленных идей Акинари была идея *наоки кокоро* (直き心), что условно можно перевести как "прямая душа", "чистое сердце", "неиспорченный человек". Идея эта родилась не без влияния доктрин "национальной науки" (国学), а также даосизма. В ряде работ, посвящённых классической японской поэзии и прозе, Акинари писал о "прямых сердцем" древних японцах, которые сочиняли замечательные стихи, искренние и безыскусные, и по внутреннему наитию, спонтанно, поступали всегда так, как подобает [8]. В отличие от Мотоори Норинага, чья идея *магокоро* (истинного сердца) была близка идее *наоки кокоро*, Акинари не считал, что следует возродить ушедшую древность и утраченную простоту, а говорил о том, что в провинции это всё живёт в сердцах простых неграмотных людей. Любопытен отрывок 161 из "Заметок ретивого сердца и трезвой головы" [5], создававшихся одновременно со сборником "Харусамэ моногатари". Приведём цитату: "Уж как умён был Будда! Вначале он проповедовал то, что лежит в пределах человеческих желаний, а затем старался подвести к тому, чтобы от них отказаться. Да только три тысячи лет минуло, а и близко этого нет... И всё же, среди священников, не знающих ни единой строчки писания, и среди отважных, простодушных малых из народа есть люди, которые приходят к отречению от желаний" [16, с. 361]. Здесь простодушие и отвага названы автором как предпосылки для буддийского постижения истины, что было для него равнозначно обретению человеком внутренней гармонии.

В Японии токугавской эпохи основу идеологии составляло триединство буддизма, конфуцианства и *синто*. В своём сборнике "Угэцу моногатари" в новелле "Рассуждение о бедности и богатстве" Уэда Акинари писал: "Поощряют добро и карают зло Небеса, боги-ками и Будды. Три учения суть

единый путь" [16, с. 137]. Однако, школа "национальной науки", к которой в зрелые годы примкнул и Акинари, уделяла пристальное внимание местным богам синтоистского пантеона, подчеркивая их превосходство. Мотоори Норинага, опираясь на свод мифов и легенд "Кодзики", утверждал, что человек лишь марионетка в руках богов-ками, которыми создано и управляется всё сущее. Буддизм и конфуцианство, как чуждые японскому духу учения, он отрицал [6, с. 95-106]. Взгляды Мотоори Норинага послужили своего рода отправной точкой для выработки собственных позитивных взглядов Акинари. Уэда Акинари считал, что "буддизм и конфуцианство пустили корни в Японии потому, что в них было что-то созвучное нуждам японцев" (цит. по: [9, с. 427]). Он не абсолютизировал синто. К концу жизни Акинари пришёл к выводу о том, что боги синтоистского пантеона обладают совершенно особой природой, отличающей их, например, от буддийских божеств. Непостижимая логика действий богов-*ками*, не соответствующая нормам человеческой этики, определена у Акинари так: "Для них нет плохого и хорошего, правды и лжи: что хорошо для меня — поощряю, что для меня плохо — прокляну" [16, с. 258]. Богам-*ками*, чья природа у Акинари сравнивается с природой животных-оборотней, "скотов", противопоставлена человеческая природа в высшем её проявлении: "Иное дело — Будды и мудрецы (конфуцианские патриархи — *И. М.*), ведь они люди, с человеческими чувствами, и даже со злодеев не спрашивают за грехи" [16, с. 258]. Человеческой природе свойственно, прежде всего, этическое сознание: "Смирив своё сердце, всякий может слиться с Буддой, а распустился — вот и демон" (финальная сентенция в новелле "Ханкай"). Однако, сознание это не может быть навязано извне, и лишь "прямая душа" (*наоки кокоро*) озаряется им внезапно и как бы изнутри.

В сборнике "Харусамэ моногатари" изложенные выше идеи Акинари апробированы в художественной форме. Череда образов воплощает идеал "наоки кокоро". В новелле "Ханкай" — это главный герой, сын дровосека Дайзо, присвоивший себе имя отважного китайского воина Фань Куая (яп. Ханкай). Автор рассказывает историю Ханкая как историю побеждённого демона, однако его необузданный герой с самого начала обнаруживает качества, приводящие его в конце концов к внутренней гармонии. Акинари подчёркивает естественность героя, его искренность, способность отдаться всей душой чему-то одному, инстинктивную тягу к справедливости, восприимчивость к прекрасному, равнодушие к богатству и живой интерес к окружающему миру. Эти качества не столько показаны в развитии, сколько в приращении, однако сами ситуации, в которые автор ставит своего героя, несомненно, подготавливают концовку. Такой герой, как Ханкай, живущий не разумом, а "прямой душой", одинаково способен совершить отцеубийство и познать истину. Думается, что он продолжает линию, начатую такими важными для традиционной японской культуры образами, как образы ярого бога Сусаноо, легендарного героя Ямато Такэру, монаха-воителя Бэнкэя.

4. Источники сюжетных заимствований в новелле "Ханкай".

Что касается непосредственных заимствований из предшествующей литературы на всех уровнях, то с этой стороны новелла "Ханкай" рассматривалась во многих японских работах [7, 10, 11, 12]. Во-первых, само имя

Ханкай (кит. Фань Куай), знакомое по "Запискам историка", использовалось в японской литературе как символ силача, смельчака, гуляки [1, с. 639-644].

Мотив полёта с божеством, в котором усматривается некое посвящение в "высшее знание", также был известен. Связывался он с образом мифических существ *тэнгу*, а местом обитания *тэнгу* считалась, в том числе, и гора Дайсэн, откуда был унесён на острова Оки герой новеллы "Ханкай".

Образы непослушных сыновей также встречались в предшествующей литературе, причём не только поучительные в конфуцианском духе, но и гротескные. Назовём, к примеру, новеллу Ихара Сайкаку "Дождь слёз, пролившихся безвременно..." из сборника "Хонтё нидзю фуко" (русский перевод см.: [1, с. 294-298]). У Акинари просматриваются некоторые прямые аналогии с этой новеллой Сайкаку.

Притча о монахе, который возвращает грабителю припрятанную было монету, заимствована Акинари из сборника Мацудзаки Гёсин "Досуги у окна" (窓のすさみ, "Мадо-но сусами"), составленного в 1724 году на основе материала, созданного ранее.

В новелле "Ханкай" можно указать и на ряд заимствований из китайского романа "Шуй ху чжуань". Отголоски китайской литературы на *байхуа*, особая роль романа ""Шуй ху чжуань" в токугавской прозе прослежены множеством литературоведов. Можно считать бесспорным фактом, что китайская повесть *хуабэнь* и знаменитые романы "Саньго чжи", "Шуй ху чжуань", "Цзин Пин Мэй" оказали серьёзное влияние на формирование в Японии к концу XVIII в. жанра *ёмихон*, ближе всего стоящего к романным жанрам. Особую роль сыграл роман "Шуй ху чжуань", который имел в Японии множество версий: Такэбэ Аятари, Санто Кёдэн, Такидзава Бакин и ряд менее известных авторов предложили свои "вариации на тему". В творчестве Уэда Акинари это новелла "Ханкай". Перечислим сцены из новеллы, восходящие к "Шуй ху чжуань": 1) составление словесного портрета Ханкая с тем, чтобы разослать его по всем провинциям, 2) совместная выпивка членов шайки перед разбойным нападением, 3) камуфляж разбойника под странствующего монаха, 4) увлечение Ханкая игрой на флейте, 5) сломанная ива, как символ расставания друзей, 6) поражение, нанесённое Ханкаю в старом храме самураем, знатоком воинских искусств, 7) кончина Ханкая в облике восьмидесятилетнего настоятеля. Как видим, сцен, написанных под влиянием "Шуй ху чжуань", достаточно много, но сам способ заимствования лишь отдельных мотивов не идёт ни в какое сравнение с почти буквальным изложением китайских новелл-прототипов в сборнике "Угэцу моногатари", написанном тридцатью годами ранее. Это позволяет говорить о самостоятельном сюжетном творчестве Акинари.

5. Новелла "Ханкай" и современная ей проза.

Сложно подобрать критерий для того, чтобы оценить, насколько успешно автор, Уэда Акинари, справился со своей задачей и воплотил в этой новелле то, что хотел воплотить. Сам Акинари, по крайней мере, отмечал, что замысел автора неадекватен читательскому восприятию: "Опасаясь, что дойдёт до властей, авторы так или иначе затуманивают смысл, пишут как бы не всерьёз. А ведь занимаются этим люди талантливые! Читателям понять их трудно, это очень глубокие произведения, они пишутся по воле прихоти,

чтобы утолить тоску и неудовлетворённость" [15, с. 112]. Сборник Акинари не вошёл вовремя в контекст современной ему литературы, но всё же попробуем очень схематично наметить те вехи в развитии японской прозы, которые знаменует собой новелла "Ханкай". Во-первых, в ней мы видим героя с совершенно определённым характером, раскрытию которого, собственно, и подчинён сюжет. Во-вторых, сюжет в целом развивается самостоятельно, без участия "горних сил", боги не карают героя за грехи. В-третьих, история двухлетних скитаний с постоянной сменой места действия (герой обошёл чуть ли не всю Японию) остаётся всё же историей приключений героя, не уклоняясь в бытоописательные очерки.

Напомним, что *ёмихон* Санто Кёдэна и Кёкутэя Бакина держались на чёткой обусловленности событий законами кармы, а герои в них делились на положительных и отрицательных с заранее заданным набором свойств. Ну, а герои комических рассказов и повестей *коккэйбон* воплощали некие общие свойства человеческой натуры или социальные типажи. Путешествие в пространстве и движение во времени для таких героев не было связано с воспитанием личности, а становилось канвой для очерков, посвящённых нравам разных местностей и социальных слоёв.

Язык, которым написана новелла "Ханкай", также необычен для японской прозы начала XIX века. Существовавшие в это время жанры *ёмихон*, *сярэбон*, *коккэйбон*, *кибёси* различались между собой объектами изображения и, соответственно, соотношением разговорного и письменного стиля речи, китайского и японского слоёв лексики. Жанр *ёмихон* характеризовался книжным стилем *вакан конкобун*: китайская и японская лексика, грамматика старописьменного языка *бунго*, разговорные обороты речи лишь в редких случаях для характеристики речи "низких" персонажей. Остальные жанры имели чёткое разделение (даже графическое) между репликами героев, максимально приближенными к разговорной речи своего времени (с вульгаризмами, диалектизмами, профессиональным жаргоном), и авторскими ремарками на письменном языке бунго, сложившемся к XIII веку и в XVIII веке уже оторванном от разговорной речи. В "Харусамэ моногатари" и речь героев, и речь от автора основывается на японской лексике, встречающейся как в древнейших памятниках письменности, так и в современном японском языке. Это наиболее устойчивый лексический слой языка. Что касается грамматики, то в "Харусамэ моногатари" попадаются некоторые отклонения от нормативной грамматики *бунго*, но их не так много, как в речи персонажей в других жанрах тогдашней прозы. В новелле "Ханкай" речь героев представлена очень широко, однако она не похожа на стенограмму живой разговорной речи, как это бывало в жанрах *сярэбон* и *коккэйбон*. Можно сказать, что Уэда Акинари предложил своё решение насущной для того времени задачи выработки нового литературного языка, соответствующего потребностям эпохи.

Литература

1. Асано Сампэй. Уэда Акинари-но кэнкю. Токио, 1985.
2. Ихара Сайкаку. Избранное. М., 1974.

3. Кигоси Осаму. Тайва кэйсики-ни ёру Харусамэ моногатари рон-но кокороми. — Эдо бунгаку, 1990, с. 122-142.
4. Кин Д. Японская литература XVII-XIX столетий. М., 1978.
5. Мельникова И. В. "Заметки ретивого сердца и трезвой головы" как энциклопедия личности. — "Петербургское востоковедение". Вып. 2. СПб., 1992, с. 219-233.
6. Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. М., 1988.
7. Морита Киро. Уэда Акинари-но кэнкю. Токио, 1979.
8. Накамура Хироясу. Акинари-но моногатари рон. — Акинари. Токио, 1975, с. 294-314.
9. Ова Ясухиро. Уэда Акинари бунгаку-но кэнкю. Токио, 1976.
10. Сакаи Коити. Харусамэ моногатари. Ханкай то Суйкодэн то но канкэй. — Акинари. Токио, 1975, с. 217-222.
11. Сато Харуо. Уэда Акинари. Токио, 1964.
12. Сигэтомо Ки. Акинари-но кэнкю. Токио, 1971.
13. Танака Тосикадзу. Уэда Акинари бунгэй-но сэкай. Токио, 1979.
14. Уэда Акинари. Луна в тумане. М., 1961.
15. Уэда Акинари. Нубатама-но маки. — Акинари ибун. Сост. Фудзии Отоо. Токио, 1929.
16. Уэда Акинари сю. — Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 56. Токио. 1959.
17. Уэда Акинари. Харусамэ моногатари. — "Нихон котэн бунгаку дзэнсю". Т. 48. Токио, 1973.
18. Blake Morgan Young. Ueda Akinari. Vancouver, 1982.
19. Humbertclaude Pierre. Essai sur la vie et l'Oeuvre de Ueda Akinari. — "Monumenta Nipponica". 1940, vol. 3, № 2; 1941, vol. 4, № 1-2; 1942, vol. 5, № 1.
20. Ueda Akinari. Hankai. (Trans. Anthony Chambers) — "Monumenta Nipponica". 1970, vol. 25, № 3-4.
21. Ueda Akinari. Hankai. (Trans. Blake Morgan Young) — "Harvard Journal of Asiatic Studies". 1972, vol. 32, p. 150-207.
22. Ueda Akinari. Tales of the Spring Rain. (Trans. Barry Jackman). Tokyo, 1979.

上田秋成の「樊噲」とうう短編

メ-リニコワ.イリナ(サンクト-ペテルブルグ大學)

本論文は上田秋成の『春雨物語』とその一つの短篇である「樊噲」のロシアでの研究のための入門として考えるれている.『春雨物語』の言者本「春雨」のコンテクストにおける「樊噲」の意義, 上田秋成の思想的, 學的志向, 「樊噲」における日本文學, 中國文學の題材の借用, などの問題が檢討されている.

Уэда Акинари

ХАНКАЙ

1

Может — нынче, а может — прежде то было. Рассказывают, что в провинции Хоки на горе Тайти Дайгонгэн[1] обитало гневливое божество: ночью — понятное дело, но и днём после часа обезьяны[2] с горы уходили даже монахи. Те же из них, кто должен был совершать службу, в молитвах до утра не смыкали глаз.

В деревне у подножья горы был трактир, где каждый вечер собирались молодые беспутники и развлекались тем, что вышивали, картёжничали да дрались. Нынче лил дождь, в поле и в лесу работа встала, и они потянулись в трактир уже с полудня.

В компании шли бесконечные разговоры, и один парень хвастал своей силой. Он всем уже надоел, и его в глаза пристыдили:

— Раз говоришь, что так силён, иди ночью на гору, только оставь там знак, а потом возвращайся. Не сможешь — значит трус, хоть и сила есть.

— Мне это нипочём. Сегодня же пойду, и заметку оставлю. Вот вы завтра посмотрите. — Он выпил своё вино, доел закуску, надел соломенную накидку и шляпу, так как на улице моросило, и сразу же отправился. Один из его друзей был постарше других, он покачал головой:

— Напрасно подначили... Бог горы разорвёт его в клочья и по сторонам разбросает, — однако, догнать и остановить он не решился.

А парень этот, Дайзо, и на ногу был скор. Солнце ещё стояло высоко, а он уже добрался до главного храмового святилища, обошёл всё вокруг, осмотрел. Когда солнце склонилось к закату, потянуло вдруг каким-то леденящим сквозняком, зашелестели заросли криптомерий и кипарисов. Однако, хотя совсем стемнело, Дайзо даже возгордился оттого, что был совершенно один в этом безлюдном месте:

— Ничего здесь такого нет. Монахи с горы просто пугают народ.

Дождь перестал, и он снял накидку и шляпу, высек огоньку, закурил. Было совершенно совсем темно, и Дайзо сказал себе: "Пора в храм на самую вершину", — и полез, всё выше и выше, пробираясь сквозь заросли, топча и разбрасывая палую листву. Он знал, что идти ему ещё около восемнадцати *тё*[3].

Добравшись, он огляделся, какую бы метку оставить, и увидел ларец для пожертвований, притом очень большой.

"Вот это и притащу на себе вниз", — так он решил и с лёгким сердцем взвалил на себя ношу.

Но тут ларец задрожал, у него будто выросли руки-ноги, он легко подхватил Дайзо и поднял в небо. Дайзо испугался и завопил: "Спасите, помогите!" — однако ответа не было, они продолжали лететь вперёд. Услышав внизу устрашающий гул волн, он приуныл: не бросят ли его в море? — и тут уж сам крепко вцепился в ящик, как в единственную опору.

Наконец-то рассвело. Божество опустило ящик на землю и вернулось восвояси. Когда Дайзо открыл глаза и окинул взглядом окрестности, он увидел, что находится на берегу моря, и здесь тоже был храм. Храм стоял среди столетних сосен и криптомерий. Человек в высокой шапке эбоси на спутанных седых волосах, в белом одеянии, с утренним жертвоприношением на подносе — как видно, храмовый служитель — окликнул Дайзо:

— Ты откуда явился?

— Я поднялся на большую гору в провинции Хоки и был за то наказан. Бог унес меня сюда, в такую даль, вместе с ящиком для пожертвований, а сам вернулся обратно, — ответил Дайдзо.

— Неслыханное дело. Ты глупец и сыграл дурную шутку. Радуйся же, что тебе дарована жизнь. Это ведь край Оки, храм Такухи Гонгэн[4].

Услышав это, Дайзо разинул рот от удивления и вытаращил глаза:

— Верните меня в родные места, за море! Там у меня родители...

Священник сказал:

— Коль скоро ты явился без дела из чужой провинции, по закону следует выяснить твоё местожительство и вернуть тебя туда. Подожди немного. Сейчас я отнесу жертвенную пищу, а потом ты пойдёшь со мной.

Как следует расспросив Дайзо, он отправился к тамошнему наместнику и заявил:

— Сегодня утром я увидел во сне, будто что-то упало сверху и коснулось моих рук, когда я совершал жертвоприношение, вознося "грузные слова молитвы". Тогда я, будто бы, закрыл двери храма и вернулся домой. Пробудившись, я поспешил в храм, дабы совершить обряд жертвоприношения, и в тени сосен обнаружил незнакомого человека. Когда я осведомился, откуда он, тот ответил: "Я из провинции Хоки. Со мной случилось то-то и то-то, и, сам того не ведая, я

попал сюда". Он просит, чтоб ему позволили немедленно вернуться домой.

Выслушав это, наместник сказал:

— Бог забросил его сюда в наказание. Но раз он не из нашей провинции, то наше ли дело карать его?

Он в тот же день велел отправить Дайзо морем в Идзумо, корабль уже ждал вечернего отлива. Это было судно в восемьсот *коку*[5], отнюдь не маленькое и под ветром весьма быстроходное. "И всё же, не так выйдет быстро, как прошлой ночью на крыльях божества", — подумал Дайзо.

Морем расстояние было тридцать восемь *ри*[6]. Пустившись в час дракона, в провинцию Идзумо прибыли в начале часа обезьяны[7]. Пограничные стражи повели дознание, а как услышали, в чём дело, только плюнули — фу, совсем никудышный, — и выдали Дайзо подорожную.

Деревню за деревней миновал он в сопровождении двух охранников, и на седьмые сутки, в час лошади[8], добрался до родных мест. Его привели к управителю, и тот приказал, учитывая невеликую вину Дайзо, назначить ему пятьдесят палок и передать в руки старосты деревни.

Слух о том, что Дайзо вернулся, достиг дома раньше его самого. Мать и жена брата радовались и в то же время тревожились: "Как же это, всё-таки...". Они стояли у порога в ожидании, когда, наконец, охранники привели Дайзо. Женщины захлопотали перед ним: поешь, помой ноги... Отец же сидел перед домашним алтарём, удобно скрестив ноги, и пускал дым, посасывая трубочку. Старший брат собирался в горы на работу: взял секач, коромысло... А уходя, сердито взглянул на Дайзо:

— Удивительно, как ты вернулся живым. Да только тошно мне слушать твои россказни.

Собрались деревенские дружки Дайзо:

— Теперь-то ты не будешь больше бахвалиться своей силой. Хорошо ещё, что бог не разорвал тебя на куски.

Так они выразили свою радость и ушли. Дайзо же забрался на привычную постель и сладко проспал до полудня следующего дня. "Теперь я во всём буду слушаться родителей", — решил он и стал вместе с братом ходить в лес работать. А люди говорили: "Он вернулся в Идзумо с острова Оки, всё равно как помилованный из ссылки", — и перестали звать его Дайзо, а дали прозвище Тайся-Тайся — Амнистия.

Прошли дни, и Дайзо сказал матери:

— Жизнью я обязан богу горы. Теперь, когда сердцем я чист, хочу ещё раз поклониться ему.

Мать встревожилась:

— Если ты очистился телом и переродился душой, то не всё ли равно, какому богу молиться? Поклонись будде Нёрай, хорошенько справь службу, а уж на гору пойдёшь вместе с братом. — И не отпускала его.

Отец, услышав это, заметил:

— Если бы бог тебя считал никчёмным, то не оставил бы в живых. Сходи помолись, да не мешкай.

Невестка просила брата:

— Сходил бы ты с ним! — но тот посмеивался:

— Батюшка верно говорит. Один иди! Ведь боги и будды уж знают, что у тебя чиста душа. — И не пошёл с Дайзо.

А Дайзо всегда был смелым, он сказал: "Один схожу — помолюсь, да приду," — с этим и отправился. Вернулся быстро, ничего особенного с ним не случилось.

— Пожертвовал монеты, хорошенько поклонился, ну а ещё забрал накидку и зонт, которые с той ночи лежали под деревом, — рассказывал Дайзо.

— Уж больно смел, смотри, чтоб опять тебя не наказали. Люди говорили, что тебя на куски разорвёт. А ты вернулся, и ничего... — Мать радовалась и потчевала его всем самым лучшим.

С той поры Дайзо совершенно переменился характером: как и брат, он ходил в лес, рубил деревья, носил на себе домой хворост. К радости родителей, он обладал большой силой и приносил хвороста больше, чем брат, так что и заработок был хороший, мать с невесткой им нахвалиться не могли. Так и год закончился.

Нынче не то, что в прежние годы, денег скопили тридцать *кан*[9], ведь и Дайзо работал. Отец и брат радостно говорили: "Удачный год!" И мать с невесткой тоже: "Верно, верно", — и сшили для Дайзо новое кимоно на вате.

Настал новый год, пришла благодатная весна, и Дайзо опять стал захаживать в прежнее место. Начал играть и всё время проигрывал. Когда с него потребовали долг, тут даже Дайзо испугался и день-два не ходил в трактир. Он попросил денег у матери, сказал ей:

— Хочу сходить на гору помолиться по случаю нового года. Все друзья тоже идут...

— Возвращайся поскорее. Как только солнце к закату — там быть опасно. — И мать пошла в кладовую.

Дайзо за ней:

— Дай побольше, — просил он.

— Ты же говоришь, что пойдёшь на поклонение — зачем тебе много? Вот, этого хватит, — с такими словами она открыла крышку сундука и достала горсть монет, которые лежали россыпью, всего около ста *мон*[10].

— Возьми и иди, — сказала мать, а под крышкой сундука оставалось ещё двадцать кан в связках.

— В новый год всегда играют... Я проигрался. Друзья говорят: плати, — каждый раз требуют. Дай мне на время эти деньги! — Так он говорил матери, и просительное выражение на его лице было неприятным.

— Что ты, что ты! Ведь ты же решил исправиться, разве ты не бросил игру? Власти каждую весну предупреждают: баловство это... Да и богов прогневать можно... Эти деньги сюда твой брат положил. Без его разрешения их и трогать нельзя!

Она собралась было запереть сундук на ключ, но Дайзо, уж такова была его натура, сгрёб мать, не дал ей пошевелиться, крикнул: "Молчи! Не разбуди отца, он спит!" — а сам другой рукой открыл крышку, выхватил оттуда все двадцать кан, мать же затолкал в сундук. Взвалив деньги на плечи и пошатываясь от тяжести, он вышел вон.

Жена брата увидела его и громко закричала:

— Ты куда же понёс деньги? Это муж мой их сосчитал, прибрал... Батюшка, проснитесь! Он опять озорует!...

Выскочил отец: "Ах, ворюга! Ну, этого я тебе не спущу!" — схватил коромысло, бросился во двор и ударил его сзади без всякой жалости. А тот даже не пошатнулся под ударами и с хохотом вышел за ворота.

— Ах, ты негодный! — кинулся вдогонку отец, но Дайзо бежал как бог Идатэн[11] и оставил его позади.

— Держите! — неслось следом.

А навстречу шёл с работы брат:

— Так ты украл! — Он попытался отнять деньги, но силой не мог тягаться с Дайзо и был отброшен. У отца же ноги были плохие, и он едва подоспел на помощь старшему сыну, схватив Дайзо сзади.

— Не дело старику силой меряться. — И Дайзо свободной рукой притянул отца, поставил перед собой лицом к лицу, а потом толкнул в сторону. Дорога была узкая, и старик покатился прямо в канаву, затянутую льдом.

— Что ты сделал! — закричал старший брат. И пока он выручал отца, Дайзо оказался уже далеко.

А отец недаром был горный житель — он подоткнул мокрое платье и вновь отважно пустился вдогонку.

У переправы через ущелье Дайзо столкнулся с приятелем, и тот его задержал, схватил накрепко. Это был сильный парень, и Дайзо со всей мочи дал ему в лицо, да ещё пнул, чтобы он ослабил хватку. Тот покатился прямо на дно ущелья. Вода в эту пору холодная, и даже сильный человек не сразу выплывет.

— Это ты требовал с меня проигранное, вот я и сбежал с отцовскими деньгами, хотел расплатиться... — Дайзо скатил со скалы большой камень и столкнул его вниз. Камень как раз угодил на выплывшего было человека, и тот вместе с камнем ушёл на глубину, больше не смог выплыть. Отставшие от Дайзо отец и старший брат тем временем нагнали его и кинулись отнимать деньги. Тут уж он совершенно разбушевался, швырнул отца и брата в поток на дне ущелья и, сам не зная куда, побежал быстрее Идатэн. А отец и брат оба закоченели насмерть.

Шум поднялся на всю деревню, бросились догонять Дайзо, но увидели ловкость Дайзо и повернули к начальству: так, мол, и так, — всё доложили.

— Да, это страшный преступник, — сказал управитель, — его догонят и сурово покарают. Раз он так быстро бегает, в нашей провинции его, вероятно, уже нет. — Он велел сделать изображение преступника и повсюду разослать, чтобы его схватили.

— В нашей горной деревушке рисовать бандита некому, можем только описать на словах, — возразил староста.

— Справедливо, — согласился управитель.

И вот было сделано и разослано по всем провинциям подробное описание: "Рост — пять *сяку* и семь *сун*[12], лицом словно дьявол, плотный, много говорит".

А Дайзо убежал и теперь был уже далеко, в провинции Цукуси. Некоторое время он жил в гавани Хаката, там ведь много игроков — и Дайзо среди них. Отчего-то ему везло, и он много выиграл денег. Однако и сюда добралось предписание: "Такого-то и такого изловить — как опасного преступника". Даже дебоширы-игроки поняли, что это про Дайзо, и, заметив, как они между собой перешептываются, Дайзо поскорее оттуда скрылся.

"С серебром бежать тяжело", — сказал он себе и бросил все деньги под деревом. У него было пять золотых монет, на них-то он и рассчитывал.

Переодевшись странником, он добрался до гавани Нагасаки и там сошёлся с одной бедной вдовой. Он постоянно играл и всегда был в выигрыше. "Я богач," — говорил он и требовал выпивки ещё и ещё. Пьян он был с утра до вечера, и в страхе от этих бесчинств, вдова

сбежала от него и попросилась в дом свиданий в Маруяма: "Спрячьте меня, мол, — буду у вас швеёй...".

А Дайзо, когда проспался, стал звать: "Где ты?" — но никого не было.

— Так, значит, ей не понравилось, что я живу, как мне хочется! Она сбежала! Она всегда говорила про какое-то заведение в Маруяма. Туда, наверное, ушла.

Он отправился за ней и стал грубо браниться:

— Отдавайте назад мою бабу...

И хозяин, и обитательницы дома, и гости всполошились:

— Что такое, что? Чёрт явился?

А он распахивал все двери, бесцеремонно совался и туда и сюда:

— Что-то я трезвый, ну-ка я сперва... — И он подбирал там и сям чарки и допивал остатки вина, а закуску хватал и нёс в рот, какую попало.

Мало-помалу он разошёлся и принялся буянить:

— Давайте сюда мою бабу! — Вломился даже в дальние покои, где отдыхал гость-китаец, отшвырнул ширму и плюхнулся на пол, скрестив ноги, прямо перед ним. Китаец, от неожиданности и от ужаса, завопил: "Фань Куай ворвался[13]! Спасите, я ни в чём не виноват!"

Хозяин, сложив ладони перед грудью, стал уговаривать Дайзо, мол, он ошибся:

— Ваша жёнушка сюда заглянула и потом куда-то ушла, не извольте гневаться. И куда же она скрылась?.. Давайте вместе пойдём поищем! А вот и сакэ!.. — Хозяин принялся его потчевать, и хоть не было там медвежьих пальчиков и страусиных мозолей, но были дары моря и гор, и Дайзо, смягчившись, выпил и закусил.

— А хорошее мне китаец дал прозвище — Фань Куай. Ханкай, значит. Хорошее имя! Так теперь и буду называться, — радовался он.

Но вот рассвело. Тут явилось не то четверо, не то пятеро дюжих молодцов-стражников, и они потребовали:

— Подайте нам сюда Дайзо из провинции Хоки, который убил своего отца и брата. Мы его повяжем.

Дайзо ничего не оставалось, как пустить в ход свою отвагу. Он вскочил и сделал вид, будто случилась ошибка: " Я отца не убивал!" — а сам выхватил палицу у первого же стражника, и давай без разбору раздавать удары направо и налево. Схватить его не сумели, и он убежал.

А деваться было ему некуда: спал в поле, прятался в горах, — и так занемог, что заполз под скалу и лежал там. Но хотя он прямо-таки

волком выл, прохожие люди питали к нему лишь отвращение, и никто не подошёл взглянуть, что с ним.

Мало-помалу жар стал спадать, но ведь он всё это время ничего не ел, и ноги его не держали. Он выполз на дорогу, ожидая, что кто-нибудь пройдёт, и когда настала ночь, прохожий появился. При свете луны он услышал стоны Дайзо и спросил:

— Кто это там?

— Я странник, заболел и лежу здесь уже несколько дней. Хотя я понемногу начал оживать, с голоду ноги не держат. Дайте поесть!

Засветив огонь, прохожий посмотрел на Дайзо: похож на чёрта, весь оборван, спутанные волосы висят. И всё просит: "Дайте поесть!" Но всё же это был человек, и, имея некоторый умысел, прохожий решил ему помочь, а потому достал из дорожного мешка варёный рис и протянул.

Дайзо — только давай — совал всё в рот и с чавканьем поедал. Насытившись, он сказал:

— Я у вас в неоплатном долгу. Обещаю непременно отслужить.

Путник рассмеялся:

— Забавный ты человек. Что ты можешь, когда так опустился? Разве только воровать? Ну, будь у меня под началом, вот и заработаешь на жизнь.

Тут уж расхохотался Дайзо, он был очень обрадован:

— Ах, господин грабитель! Вот славно, что мы повстречались. Я — игрок, и удачливый, только вот забрался в эту глушь... По мне, что играть, что воровать — едино, всё грех. Только вот, когда в игре счастья нет, силу в ход не пустишь, а для грабителя кулак — всегда прав.

— Да ты храбрец! Уж не ты ли тот парень из Хоки, который убил своего отца и старшего брата?

— Так и есть. Вот и обхожу людей стороной, нет мне покоя. Если же ты меня берёшь, и мы будем вместе промышлять в горах и на равнинах, то это мне подходит, очень подходит. — Он был совершенно доволен.

— Нынче вечером здесь пройдёт обоз, лошади навьючены тяжёлой поклажей. Мороки не будет — при грузе один лишь пеший охранник, старик. Мы нападём на погонщиков лошадей и прирежем их. Похоже, что они везут и золото, мы хорошо заработаем. Пусть это будет твоим почином, покажи себя!

— Ну, это очень просто. Только давай вначале спустимся с горы и выпьем сакэ, чтобы сил прибавилось.

— Давай, я тоже замёрз.

С такими речами они спустились приблизительно на десять *тё* и постучались в двери постоялого двора.

— Мы бы купили сакэ... — сказали они.

— Ну-ну, — ещё только смеркалось, поэтому хозяин согласился, и им отперли дверь.

— Давай хорошего сакэ, рыбы и ещё чего-нибудь, всё равно, — торопили они.

— С ночных прохожих берём плату вперёд... — На это они протянули хозяину золотой.

Тут хозяин вскочил: "В соседнем доме был варёный тунец..." — и побежал просить, пока подогревалось сакэ. Им подали также улиток и горячий суп с соевым творогом.

— Чудесно! — И оба, насытившись, отправились. — Пока не совсем стемнело...

Хозяин же:

— Высокий-то — грабитель! А с ним, наверное, помощник. Хотя его я вижу впервые... — А потом доел остатки рыбы, допил сакэ и лёг спать.

А двое горных разбойников только-только притаились в тени зарослей: здесь, мол, в самый раз, — как послышался перезвон конских бубенцов.

— Не зевай!

— Да ведь с пустыми руками!.. — И Дайзо вывернул с корнем сосну высотой более одного *дзё*[14] и принялся ею напоказ размахивать.

— Ладно, ладно — сильный!

Стук лошадиных копыт был уже совсем рядом, и, не говоря ни слова, Дайзо размахнулся сосновым стволом и свалил погонщика вместе с лошадью. Старый охранник только охал, он уже забыл, как вытаскивают меч из ножен, и потому в страхе пустился бежать.

— Тощая шея! — Дайзо настиг его и столкнул в ущелье, где поглубже. — А клячу залягаю, не доводилось прежде! — И он изо всех сил принялся топтать ногами конскую утробу. С громким ржанием лошадь издохла.

— Не моими руками распутывать верёвки! — Он одним махом разорвал вьючные ремни. Каково, мол?

— Отлично, хорошая работа. — Предводитель распаковал грузы и принялся их осматривать. Как он и предполагал, в одном свёртке была тысяча золотых.

— А что будем делать с остальным?

— Вон, лошадка плачет, ей холодно. — И, забавы ради, оставшимся добром они забросали лошадь.

С горы спустились, как на крыльях. Была ещё тёмная ночь, когда они прибежали на берег моря.

— Волны набегают[15]! Вы у берега? — Кто-то ему отозвался, и к берегу подошла лодка с навесом из мисканта. Из неё вышли двое людей и спросили:

— Как ночь прошла?

— Хорошего парня нашёл, и добыча хорошая. Это надо отпраздновать.

— Ну-ну. Мы тут наловили кой-чего на закуску. — И они тонко напластали сырую макрель и окуня.

Новичок заявил:

— Я зовусь Ханкай. Отныне считайте меня кровным братом. — Опрокинул подряд две или три чарки, а потом, с довольным видом, запустил пятерню в свои спутанные волосы.

— Судьба же нам была с ним повстречаться! — даже разбойники дивились, сколько он ел и пил.

А Ханкай сказал:

— Я ведь до сих пор не знаю имени нашего главаря...

В ответ он услышал:

— Меня зовут Мурагумо. Когда-то я занимался борьбой сумо. За драку был наказан — хоть и невелика вина, но присудили высылку. Возвращаться в родную деревню, в глубинку, было очень тоскливо — я стал жить разбоем, бродяжничал... За эти три года я жил в горах, плавал по морю. Отнимать у людей их богатство оказалось очень легко. Я не бывал на востоке страны, а здесь, в этом море[16], обошёл все берега — был и в Санъё, и в Цукуси, и в Иё, и в Тоса, и в Сануки, властям же в руки не давался. Мы сейчас в провинции Иё. Истратить наше достояние, эту тысячу золотых, здесь не на что. Отправимся в Нигитадзу, на горячие источники, там и отдохнём до весны. Там хорошее вино, вкусная морская снедь...

Когда рассвело, они пристали к берегу.

— Вы, двое, выждите пару дней и плывите на ту сторону залива, побудете там до весны, чтобы никто вас на опознал. Денег вам дам, не вздумайте воровать! Прикиньтесь торговцами и ждите, пока я не появлюсь в гавани Сикама, — с этими словами главарь разделил добычу и отправил лодку. Дал он сто золотых рё и Ханкаю.

В Нигитадзу Ханкая и Мурагумо спросили:

— Откуда вы, и что за люди?

Они отвечали:

— Мы здесь, чтобы пройти по следам великого учителя Кобо Дайси[17]. Только вот, пока стоят холода, мы побудем на горячих источниках. А потом двинемся.

— Да, и святого Кобо Дайси порой славят такие, что дела бы с ними не стоило иметь ... — подумал хозяин гостиницы, но всё же пустил их на несколько дней.

Ханкай — имя громкое. Если бы всплыли прежние дела, его схватили бы в любом месте, куда ни пойди. Он подумал, не прикинуться ли монахом.

На вершине близлежащей горы был храм, и Ханкай пошёл посмотреть, кто там есть. Там оказался старый согбенный монах. Едва слышным голосом он шелестел своё "Наму Дайси".

Ханкай ему рассказал следующее:

— Сам я из столицы. Вместе с матушкой мы совершали паломничество к храмам острова Сикоку. Вчера мы плыли на корабле, да матушка оступилась и упала в море. Я стал звать на помощь, но корабельщики сказали, что дно в тех местах глубоко, и водится там рыба по прозванию вани, что пожирает людей. Матушку она, наверное, уже проглотила, так что сделать, мол, ничего нельзя. Я хорошенько подумал: отца у меня нет, а старший брат строгий — если вернусь домой без матери, он меня выгонит. Сын, не знающий никакого ремесла, идёт в монахи, вот и подумал я всё же обойти святилища вероучителя Кобо Дайси на Сикоку, а потом пуститься в странствие по всем шестидесяти шести провинциям. Мои волосы лишь докучают мне — отрежьте их! И дайте мне старую рясу... — Ханкай протянул священнику один золотой из тех ста, что дал ему Мурагумо.

Священник, который никогда не знал иного золота, кроме жёлтых весенних цветов, принял столь почтительно поднесённый дар и сказал: "Приступим к посвящению в таинства закона". Но Ханкай возразил, что с него довольно повторять: "Дайси Хэндзё Конго"[18], — мол, остальное слишком нудно, — и сложив ладони, заблажил во весь голос. Когда ему обрили голову, он очень обрадовался, что голове стало легко. Затем его облачили в дырявую рясу мышиного цвета, которую откуда-то достал священник. Хоть и временное это было одеяние, но уж очень тесное, руки едва продевались в рукава. Однако, Ханкай сердечно за него поблагодарил, и покинув храм, вернулся в гостиницу на источниках. Он очень спешил, ведь Мурагумо его уже, наверное, заждался.

А Мурагумо, как увидел его:

— Ну и ну! Знатный монашек получился! Только я тебе куплю другое платье. — И, посоветовавшись с хозяином, заказал ему такую же серую рясу, но только пошире.

— Теперь по росту, да только ты народ перепугаешь. Уж в дороге-то держись бочком, сожмись комочком... Надо ещё тебе сундук для сутр купить!

— Не надо. Что мне туда класть? А Будда со мной. Дайси Хэндзё Конго!

Посмеявшись, Мурагумо сказал:

— Ладно, не вечно нам здесь сидеть. — И наняв судно, они поплыли в землю Харима, что по ту сторону залива.

— В Сикама у меня тётка, сначала к ней, — сказал Мурагумо.

И вот, они уже заходят в ворота:

— Как, тётушка, живёшь?

— Тебя долго не было, у меня и рис, и денежки повывелись. Давай гостинцев, да побогаче. — Тётка вскочила и побежала за вином.

Дней двадцать они жили тут.

— Я ещё не бывал на востоке страны, пойду погляжу, — надумал Ханкай, и взвалив на спину узелок, надел широкую шляпу странника, подоткнул повыше тесный наряд и стал прощаться.

— На горной дороге к востоку от столицы есть деревня Аусака, там в каждом доме рисуют и продают картины. На одной из них демон с молитвенным колокольцем распевает "Наму Амида". Ну, вылитый ты! — рассмеялся Мурагумо, и прощание вышло весёлым.

Если под хмельком, после пирушки, выйти на большой тракт, люди могут приметить и заподозрить, поэтому Ханкай решил держать путь через горы. Шёл он да шёл, и вышел на голую равнину, а уже смеркалось. Попроситься бы на ночлег — да некуда. Только вот — какая-то хижина:

— Пустите на одну ночь!

Хоть и страшным казался этот монах, а может, и разбойник, но брать в доме было нечего, потому в ответ донеслось:

— Заходите! Завтра поминальный день по мужу-покойнику, так сын пошёл к храму Всех Святых[19] купить рису. Почитаете у нас сутру, поставите на алтарь ритуальные кушанья...

Ханкай с радостью согласился, поскорее протиснулся в хижину и уселся у огня, грея руки и ноги:

— Тепло возле жаровни!

— Есть у нас нечего, подождите, пока сын вернётся, — сказала хозяйка и предложила сваренный в солёной воде батат.

— Что ж, набьём живот хоть этим. — И Ханкай принялся уминать всё, что ему подали, только повторял: — Вкусно, вкусно!

Тут как раз зашёл человек, который назвался соседом, — мол, дом его напротив, через реку Таникава. С ним был ещё торговец.

— Ваш сын вернулся? Вот — торговый человек, для меня сюда ездит. Я рассказал ему, что у вас есть эти жёлтенькие вещицы, золото вроде... Ну, а он говорит, мол, золото редкость, а есть, мол, ещё су-

сальное золото, Такое, якобы, продают в Осака весной на праздник Эбису, а в Киото в храме Курама, в первый день Тигра[20]. Это подделка, и ваше золото надо тоже хорошенько рассмотреть. Мы отложили палочки для еды и прямо от ужина пришли к вам, — рассказал сосед.

— Куда же сын его положил? Может, отдал кому-нибудь, раз оно ничего не стоит? — Пока старуха искала, пришёл сын с мешком риса на спине.

— Я позвала к нам священника. Давай-ка сделаем поминки и угостим его. Помой рис, я сварю.

Разводя огонь, она продолжала:

— Покажи-ка это жёлтое золото. К соседу купец приехал, он уж давно здесь дожидается.

— Да вот оно. — И сын достал из-за алтаря свёрток в рваной бумаге. В прорехах что-то поблескивало, — это было самородное золото.

Монах глядел на торговца так пристально, что тот побоялся солгать:

— Золото настоящее. Могу дать за него две связки денег. Если рисом, то сейчас у меня нет при себе. Могу сходить на рынок у храмовых ворот — на три мерки риса[21] обменяю.

Ханкаю это опротивело:

— Деньги и у меня есть. Я побродил по стране, знаю цены, что почем. За это золото следует давать целый *коку*[22] риса, а если деньгами, так семь кан.

Натолкнувшись на такое препятствие, торговец не нашёлся с ответом, а лишь пробормотал: "Кроме как на свои товары, я цен не знаю...", — и выскочил вон.

— Этот торговец хоть и не вор, а не будь меня, ограбил бы вас. Нельзя показывать людям золото! Да, вот вам ещё золотой за ночлег, — с этими словами Ханкай протянул деньги.

Те монеты, что были из его ста рё, потускнели от употребления, а самородки и в этой бедной хижине блестели так, что резало глаза.

— Завтра опять приготовим рис и батата наварим для монаха. Всего за одну ночь дал золотой!

Здесь, в стороне от людских поселений, они всё ещё жили, как при императоре Фу Си[23].

Проснувшийся ещё до света, некий дровосек, проходя мимо дома, услышал, как Ханкай зычно распевает своё "Наму Дайси", и подошёл взглянуть:

— Уж не демон ли влез в эту хибару? Такой страшный рёв! Монах, да какой видный! Надо позвать его помянуть родителя. — И пошёл себе дальше.

А Ханкай после такой удивительной ночи тоже засобирался в дорогу. Прощались с ним горячо:

— Приходите к нам опять! А мы уж припасём травы из бухты Акаси, и грибов, и соевого творога — всего купим на площади возле храма Всех Святых.

Кивая в ответ, он вышел вон. Скорый на ногу, он миновал равнины и горы, и в тот же день к вечеру пришёл в Нанива. Ханкай слышал, что Нанива — главный в Японии порт, сюда приходят корабли отовсюду. Кто-нибудь мог и узнать его, поэтому он не стал проситься на ночлег, а уснул прямо среди поля под воротами храма.

Его разбудило пение птиц. Тогда он снова надел свою широкую соломенную шляпу, взял посох, и стараясь держаться незаметно, пошёл через торговые кварталы.

Однако, толкотня и суматоха и тут грозили опасностью. Он не смог полюбоваться ни храмом Сумиёси, ни святилищем Тэннодзи, и миновав провинции Кавати, Идзуми и Ки, едва взглянув на красоты Ямато, пришёл в столицу Киото. Здесь было не так шумно, как в Нанива, но глаз чужих хватало, и он решил в эту зиму затвориться среди снегов Микоси, а весной обойти восточные провинции.

Когда странствуешь подобным образом, торопиться некуда, но его душа всё время была в смятении. Скользнув взглядом по глади озера Бива, которое тянулось справа, он двинулся попытать счастья в Микоси.

2

Спросив дорогу к морю, к бухте Цунуга, Ханкай решил, что ночь, как говорится, "дивная", и раз так, этой же ночью пошёл через перевал Арати, служивший границей двух провинций.

Там, на большом камне, сидел какой-то коротышка, который его окликнул:

— Эй, монах! Куда идёшь? Кажется, в твоём мешке что-то есть? Дай на вино!

За спиной Ханкая тоже уже стоял человек — этот вцепился в его заплечный сундучок:

— Да у этого отца святого денег полно! — Вид у него был: просто так, мол, не уйдёшь!

Ханкай опустил на землю сундучок:

— Денег у меня хватает. Хочешь взять — бери! — И присел слева от скалы, достал кремень, закурил.

— Монах-то храбрый парень! — заметил человек, пересчитывая деньги в сундучке. Там оказалось восемьдесят рё.

— Бери, бери! Да разделите их честно! Я часто дарю деткам цветочки... — хохотал Ханкай.

— Вот мерзавец! — крикнул один из людей и попытался пнуть Ханкая, но тут же был опрокинут навзничь. Второй схватил Ханкая за руку, но Ханкай сгрёб его и прижал к себе, как грудного.

— Воровать собрались? Это с вашей-то сноровкой! Сколько же вы протянете? Идите лучше ко мне на службу. Столько денег, как теперь у меня, всегда сможете иметь. Ты, малыш, — как маленькая обезьянка, я буду звать тебя Мартышка. Ну а ты нынче ночью — что тот котелок, который при ясной луне сел на гвоздь. Да ещё морда у тебя такая... Ты будешь Луна. Сам я прикинул хорошенько и в эту зиму решил спрятаться в снегах, отдохнуть. Давайте, ведите меня куда-нибудь в хорошее место.

Они были уже в провинции Кага, поэтому напарники предложили:

— В местечке Яманака, на горячих источниках, люди гостят до самой весны. Можно пожить там, полюбоваться снегом ...

Они показали дорогу, и все вместе остановились в гостинице. Хозяин знал: эти двое воры, — но удостоверившись, что монаха они слушают, точно дети, пустил их. На монаха можно было положиться, что он им не позволит озорничать.

А снег шёл каждый день. "Ну и метёт же нынче!" — говорили постояльцы. У одного священника из горного храма была с собой флейта *сё*[24], и он частенько развлекался игрой на ней. Ханкай слушал с интересом и однажды попросил: "Научите меня!".

Священник и рад — хорошо ведь завести товарища! — первым делом обучил Ханкая мелодии "весенняя радость". От рождения наделённый слухом и умением правильно подбирать тона, Ханкай ещё и грудью был широк, флейта у него пела громко.

— Этот ученик — сущая богиня Мёонтэн[25] в дьявольском обличии, — восхищался наставник.

— Среди слуг небесной девы, наверняка, были черти вроде меня, — расхохотался Ханкай, и в эту минуту он действительно казался таковым.

— Ну что ж, зимнее моё затворничество было нескучным, — сказал священник. — Однако, мне пора побывать в своём храме, подготовить всё к встрече весны. После я ещё вернусь сюда. Может быть, научить тебя ещё одной мелодии? — спросил он, но Ханкай учиться отказался:

— Нет, моя душа полна и одной песней. А разучивать ещё мелодии — слишком докучно.

— Ну, тогда непременно приходи весной к нам в горы. Надо же, сущий бодисатва Мёонтэн! — с этими словами священник ушёл.

А Ханкай отправил Луну вслед: "Проводи-ка его, как полагается!" Он велел поднести священнику золотую монету, завернутую в бумагу, где было написано: "В благодарность за единственную мелодию".

Так и вернулся священник к себе в горы с нежданным дорогим подарком. А Ханкай даже в горячие источники залезал с флейтой — поднимет её повыше и играет себе.

Снегу намело так много, что постояльцы все разъехались. Ханкай заскучал:

— А нет ли где места поживее?

— В селении Авадзу тоже есть горячие источники. Это невдалеке от замка Кага, поэтому людей там собирается множество.

— Раз так, переселяемся туда. — И душевно отблагодарив хозяина гостиницы, они покинули Яманака.

На новом месте было гораздо оживлённей, поскольку люди сюда стекались изо всех провинций. Ханкай и здесь услаждал себя мелодией "весенняя радость" с утра до ночи.

— Какое удивительное звучание! Да и приверженность к одной единственной мелодии тоже редка... Сыграю-ка и я на флейте *ёкобуэ*[26]... — Один человек из замка, гостивший там же, достал свою флейту и тоже вступил.

— До сей поры мне не приходилось слышать столь чистого тона и мощного звучания. Не погостите ли вечерок или два в моём доме? — предложил он Ханкаю и на следующее утро прислал за ним своего человека.

Когда они пришли, то увидели высокий просторный дом — хозяин, должно быть, имел достаток.

— Мартышка, хорошенько примечай. В этом доме скоплено много добра, — распорядился Ханкай, а самого его пригласили во внутренние покои. Пришёл ещё один гость, который играл на свирели "хитирики", и они вместе несколько раз сыграли "весеннюю радость". Этот человек тоже одобрительно кивал головой: "Удивительное звучание!"

— Святой отец ведь, кажется, из секты Икко? На горячих источниках я заметил, что Вы ни от каких блюд не отказывались... — Хозяин принялся потчевать гостей сакэ и разной закуской, варёной и жареной.

Подвыпив, Ханкай был в ударе, и снова вынул флейту и исполнил свою мелодию несколько раз подряд. Ему внимали без устали:

— Вам, вероятно, так удаётся эта одна мелодия в соответствии с учением секты Икко: "Всей душой — к единому!"[27].

Миновал первый месяц года, и на третий день второй луны они покинули этот дом. Отправились на побережье полуострова Ното, но прослышав про тамошние холода, решили: "Ладно, про куликов Ното, что кричат на скалах "Многие лета!"[28] мы и так всё знаем, а вот поглядим-ка, какова преисподняя[29], которая, говорят, находится в здешних горах". — И полезли в горы.

Поднялись высоко, туда, где ещё лежал глубокий снег.

— А где здесь преисподняя? — спросили они у двух прохожих, но те в ответ:

— Страх-то какой! Мы там не бывали ...

Не жалея ног, они кружили по горам и долинам, однако ничего удивительного не встретили.

— Слыхал я, что всё это байки, но думал, может... — И Ханкай смахнул с камня снег, чтобы передохнуть.

И тут перед ними явилось несколько тенеподобных существ, злобных на вид.

— Наверное, это голодные духи. Покормим их! — Достав всё, что у них было в дорожных мешках, они отдали это духам. Духи толпой накинулись на еду и с радостью её пожирали, когда Ханкай достал свою флейту и громко заиграл. Духи в испуге сгинули.

— Не зря мы совершили паломничество в горы! — И они повернули обратно.

На реке Дзиндзугава мост был наплавной, и хотя таял снег и уже настало половодье, можно было стоять на середине реки и любоваться редкостным зрелищем. Вдруг они заметили, что с горы Татэяма прямо на мост несёт большое дерево, вырванное с корнем.

— Славная будет трость! — сказал Ханкай, и с лёгкостью подцепив бревно, пошёл с ним по мосту, так что тот заскрипел.

Затем они отправились взглянуть на плавучие острова в Онума и по дороге встретили Мурагумо.

— Ну, как дела? — бросились они расспрашивать друг друга.

— Наше пристанище в лодке обнаружили. Я был ранен, но сумел уйти живым, — рассказал Мурагумо.

— А я провёл зиму в снегах Микоси. Был на горячих источниках в Яманака, но у меня там так размякли руки-ноги, что я решил снова пойти бродить.

Ханкай приказал своим спутникам ждать его в гостинице у подножья горы, а сам, вдвоём с Мурагумо, отправился выше в горы. Наконец, пришли: среди обширной топи радостно гомонила водоплавающая птица, а на поверхности колыхались два плавучих островка. За-

метив, что один из них начинает удаляться от берега, Ханкай вцепился в него и закричал:

— Полезай скорей! Прокатимся!

Но как только Мурагумо прыгнул на островок, Ханкай изо всех сил оттолкнул его от берега.

— Что ты делаешь? — кричал Мурагумо, но Ханкай молча достал флейту и громко заиграл "весеннюю радость". И хотя Мурагумо продолжал кричать: "Что ты! Зачем!" — Ханкай ничего не отвечал, только хохотал, а потом повернулся и ушёл.

На следующий день рано утром, выходя из ворот гостиницы, Ханкай столкнулся с Мурагумо.

— Ах ты, неблагодарный! Я пощадил твою жизнь, дал тебе сто золотых! Ты забыл, как обещал почитать меня за отца? Толкнул меня в воду! Такое не прощают, только потому, что есть у меня задумка... — Он всё же пошёл вместе с Ханкаем.

Они пришли в некий призамковый город. Луна рассказал:

— Это владения князя такого-то. Провинция богатая, людей проживает множество. Вот, например, дом — князю они родня, но нынче опустились до простых горожан, зато и разбогатели. Говорят, на всём севере Японии нет им равных.

А дом был обнесён высокой каменной оградой, сиял белыми оштукатуренными стенами. Заглянешь в большие ворота — за ними просторно ...

Ханкай сказал:

— С той поры, как я назвался грабителем, я ни разу не взял чужого. Попробуем нынче ночью влезть в этот дом!

Для начала они обошли всё вокруг и нашли винную лавку. Ханкай потребовал:

— Погрейте сакэ! Для четверых я покупаю полную мерку. — И уплатил деньги вперёд.

Хозяин был удивлён количеством заказанного сакэ, но раз уж ему заплатили, велел подогреть и подать сакэ. Когда гости спросили закуски, им сказали, что имеется дичь и предложили жаркое из крольчатины. Они напились и наелись досыта, а тут и солнце зашло.

— Ну, пора! — И они вновь пошли к тому дому. В лунном свете дом казался ещё выше и ещё великолепнее, чем когда они смотрели на него днём. Они стали прикидывать, откуда удобнее в него проникнуть.

Ханкай сказал:

— Вон там виднеется, похоже, кладовая для серебра и золота. Она не под одной кровлей с домом, но туда ведёт крытый коридор. Мартышка, ты лёгкий, давай-ка лезь!

Встав под высокой оградой, он подсадил Мартышку к себе на плечо, так, чтобы тот мог ухватиться за ветку сосны, которая росла во дворе дома.

— Спустись по стволу во двор и сними запоры, — велел Ханкай.

Мартышка спустился, как ему велели, и стал пытаться отпереть ворота:

— Здесь не один запор. Ещё тяжёлая железная цепь, мне её не убрать... — послышался изнутри его голос.

— И камни в стене людьми положены, и цепи навесили человеческие руки. Ты же называешь себя разбойником! Неужто тебе по силам лишь подбирать то, что валяется под ногами?.. Луна, спускайся и ты по сосне! Поможешь Мартышке! — И Ханкай подставил Луне плечо.

Луна тоже влез во двор, уцепившись за ветки. Однако, сил двоих было недостаточно, чтобы снять цепь. Прошёл уже час, и Ханкай, разозлившись, засунул руку в зазор между большими камнями ограды, и — "Эх-эх!" — вывернул один валун.

— Мурагумо, давай за мной! — и Ханкай полез в пролом.

То, что они приняли за кладовую, было построено крепко, и надо было подумать, как и с какой стороны туда пробраться. Через некоторое время Ханкай сказал: "Знаю!" — и по столбам крытого перехода забрался на его кровлю, а оттуда птицей перемахнул на крышу кладовой. Сверху он закричал:

— Вы, двое, тоже забирайтесь по столбам! Сюда, на крышу, вам, пожалуй, не влезть... Вот, держитесь за мой посох! — И опустил посох вниз.

Двое были воры — тощие, легкие, они влезли на крышу галереи, а оттуда при помощи посоха он втянул их на крышу кладовой.

Ханкай сбросил четыре или пять черепиц, легко, словно бумагу, оторвал доски настила, прибитого к потолочным балкам, схватил двоих за шиворот и опустил вниз. "Хоть бы сюда сейчас не сунулись... А кто пойдёт — тот лучше возвращайся назад!" — подумал он.

Была уже глубокая ночь, и хотя они наделали шума, никто не проснулся и не пришёл, так как помещения, где спали обитатели дома, были далеко.

Ханкай высек огонь, поджёг конец верёвки и опустил вниз. Двое смогли осмотреться: действительно, это была кладовая. Они спустились со второго этажа по приставной лестнице и увидели сундуки с золотом и серебром, которые громоздились один на другой. "Берём золото!" — решили они, и взвалив на спину один, затем другой сундук, полезли на второй этаж...— А как быть дальше?

Ханкай крикнул им:

— Нет ли там какой-нибудь верёвки?

Они посмотрели и нашли смотанный пеньковый канат:

— Вот, есть!

— Тогда пусть один из вас обмотается концом верёвки и лезет по опорам на крышу.

Мартышка как следует обвязал себя канатом, а Луне велел затащить лестницу на второй этаж и приставить к стене. Забравшись по лестнице до самого верха, он карабкался изо всех сил, оставалось ещё чуть-чуть! Тогда Ханкай снова протянул ему посох и вытащил его.

— Поднимать будем на канате. Привязывай! — велел Ханкай Луне.

— Сейчас попробую! — Луна как следует обвязал оба сундука.

— Ну, давай! — Ханкай втащил их с лёгкостью, словно вёдра из колодца. Когда заглянули в сундуки — там оказалось две тысячи рё.

Ханкай вытянул наверх Луну, а потом снова обвязал сундуки верёвкой и спустил их с крыши кладовой вниз — прямо в руки Мурагумо. Затем он помог двоим перебраться на крышу галереи, а сам, в каком-то порыве, спрыгнул на землю прямо с крыши кладовой. Причём Ханкай нисколько не ушибся, а тут же взвалил себе на спину сундуки. Через лаз в стене все четверо выбрались наружу.

— Ханкай орудовал так, будто ему не впервой! — говорили все. А Ханкай достал из сундуков золото и сказал Мурагумо:

— Когда-то ты дал мне холодного риса и сто золотых, а теперь твердишь, что я тебе жизнью обязан. Вот, возьми... Здесь тысяча рё сто монет — это ещё те, остальное — плата за холодный рис. Теперь пятьсот рё этим двоим, и ещё пятьсот я возьму себе.

Так и Мурагумо признал верх за Ханкаем.

Когда рассвело, они были уже далеко от города. Ханкай сказал:

— Если мы пойдём вчетвером, нас могут заподозрить. Вы двое идите в Эдо. А ты, Мурагумо, что собираешься делать?

— Я до сих пор ещё не видел окраинных земель Цугару. Пошли?

— Я как раз об этом думал.

Все вместе они зашли в питейную лавку пропустить по чарочке на прощание. Ханкай там совсем захмелел:

— Китайцы, говорят, когда расстаются, ломают ветки ивы... А ну-ка! — и он, крякнув, выдернул с корнем старую иву, которая росла там же, у реки. — А теперь что с ней делать? Не знаю... — и он бросил дерево прямо посреди проезжего тракта.

Хозяин заведения был так этим напуган, что ничего не сказал. Друзья напились допьяна и двое из них ушли в Эдо.

Мурагумо сказал Ханкаю:

— Мне неловко, что я получил тысячу рё. Я верну половину...

Но Ханкай не взял:

— Что я буду делать с такими деньгами? Если ты голоден, всё просто: берёшь еду и ешь. Ну, а коль пуст карман, отнимаешь чужое. Иметь слишком много — лишняя морока.

Оба они упрятали свои деньги в соломенные кули, взвалили их на спину и отправились.

Солнце уже склонилось к закату, а они всё ещё не набрели на селенье, где бы можно было заночевать. На вершине холма они заметили ветхую молельню, пошли туда и попросились на ночлег. Молодой, болезненного вида монах отвечал им:

— Здесь уже есть постояльцы. Мне даже нечего дать вам поужинать. Идите дальше, через двадцать тё отсюда есть большой постоялый двор.

— Да мы можем и не ужинать, и без постелей обойдёмся. Но уж позвольте остаться у вас на одну ночь! Всё лучше, чем заблудиться в незнакомых местах... — Они настояли на своём и вошли.

Из-за рваной ширмы в глубине помещения слышался кашель, видимо, там был человек. С улицы вошёл слуга, снял с плеч мешок: "Вот, рис принёс".

Ханкай с Мурагумо тут же предложили ему золотой:

— Мы хорошо заплатим, продайте этот рис нам!

Но настоятель храма сказал:

— Нет, это для гостя, не продаётся ни за какие деньги. Пусть один из вас сам сходит на постоялый двор и купит, а за этим рисом посылал другой господин.

Двое поняли, в чём дело, и пройдя в ту часть помещения, которая была застлана циновками, заглянули за ширму — там оказался самурай лет пятидесяти. Он засмеялся:

— Какие крепкие молодые люди! Проходите сюда. Как говорится, побеседуем заполночь. Настоятель — мой племянник. Он вечно болеет, да и робок... Сейчас мой слуга сварит рис. Я поделюсь, зачем вам стряпать отдельный ужин...

Эти приветливые слова успокоили двоих, они закурили и, потягивая кипяток, разговорились.

Самурай заметил:

— Святой отец сущий здоровяк, и взор у него грозный, а у высокого господина на лбу заметны два шрама от меча... Вы предложили золотой за жалкую горсть риса, хотя совсем не похожи на богатых и

знатных путешественников. Вы бесшабашные игроки? Или бродяги, промышляющие разбоем?

Мурагумо ответил:

— Мы воры. Прошлой ночью нам повезло, и теперь в наших соломенных тюках полно золота. Но слишком много денег — обуза, вот и проматываем на что попало...

— Это и видно. И мужественный господин, и монах сущие разбойники. Скитаетесь без пристанища, и жизнь для вас — что горсть придорожной пыли. В эпоху смут вы могли бы, взяв себе геройские имена, командовать целыми провинциями и держать врагов в страхе. Отважные вы люди! — сказал самурай.

Ханкай на это возразил:

— Хоть мы и воры, жизнь нам дорога. Богатства достаются легко, а жизнь сберечь трудно. Если ты знаешь, где украсть такую судьбу, чтобы жить сто лет — научи!

Самурай долго смеялся:

— Неужели вы думаете, что те, кого вы ограбили, не сердятся? Власти всегда готовы схватить таких, как вы. Постоянно воруя, убивая людей, вы едва ли получите в награду долголетие. Я слышал такое: "Вор знает свою вину и не может вернуться к добрым людям, смолоду помня, что кара неизбежна". Вы не согласны? Да, во времена смут вы были бы герои. Но в стране давно уже порядок, и грабителей казнят. Даже если вы оставите эти дела — раз зло совершено, вас в конце концов схватят. И кого вы тогда обманете пустыми словами?

Ханкая это рассердило:

— Силы у меня хватает. Уже не раз меня пытались поймать. Если суждена мне небом долгая жизнь, я сумею вырваться, хотя и виновен.

А Мурагумо прибавил с насмешкой:

— Ты уже стар, тебе следует молиться о возрождении в раю. Настоятель, говоришь, твой племянник? Значит, повезло: "Один сын в монахи — девять сородичей в рай". Обратись-ка лучше к Будде, раз уж заночевал нынче в храме.

— Хоть и стар, я самурай. Служу своему господину и молюсь лишь о том, чтобы исполнить этот долг. Длинна ли будет моя жизнь, или коротка — в этом я полагаюсь на небеса. А кто хочет прожить сто лет, тот всегда убегает и прячется, и нигде ему нет покоя — так не всё ли равно это, что ранняя смерть?

— Браниться на словах — пользы мало. Покажи, как ты верен самурайскому долгу! — И Ханкай размахнулся, чтобы ударить самурая по лицу. Но удар был перехвачен, и Ханкай оказался на полу.

— Ах, ты мастер? — Ханкай вскочил, пытаясь пнуть противника ногой. Но самурай схватил его ногу, бросил его на этот раз на бок и с криком: "Э-э...", — сильно ударил под рёбра. После этого удара Ханкай не смог встать.

На смену поднялся Мурагумо. Он хотел ударить самурая монашеским посохом, но промахнулся, и правая рука его была схвачена так, что он не мог ею шевельнуть.

— Судя по шрамам на твоём лице, ты незадачливый грабитель и частенько попадал в переделки. Ну, попробуй, вытащи руку! А ведь у властей много таких людей, как я, им легко будет поймать тебя. — И самурай повалил Мурагумо на пол.

Рука Мурагумо совершенно омертвела, драться он не мог.

Ханкай ревел:

— Ты сломал мне кости! Мерзавец! — Однако, хотя голос был грозен, силы оставили его.

Самурай рассмеялся:

— Ну, ладно, ужин готов. Угощу вас. — Он поднял Ханкая, ткнул его в спину: "Эй!" — и тот кое-как пришёл в себя.

— У меня что-то с рукой, — буркнул Мурагумо.

Его самурай взял за руку, как-то так повернул — и, хоть вначале было больно, всё встало на место.

Слуга и настоятель храма принесли ужин.

— Вам я дам только по одной порции. Чтобы вы знали, каково бывает в тюрьме. — Самурай поставил перед каждым плошку, доверху наполненную рисом. Однако, они были в таком уныний, что не могли есть.

Наступила уже глубокая ночь, и каждый лёг в своём углу.

На следующее утро самурай дал им снадобье:

— Приложите к больным местам.

— Спасибо. — И оба смазали свои раны.

Самурай позавтракал и собрался уходить:

— Послушайте меня! Здешний настоятель молод и нездоров, но он сын самурая. Драться он умеет, и хотя скрывает это, он будет драться, если надо. Подлечите ваши раны и поскорее откланяйтесь да уходите. — И он вышел за ворота.

Настоятель нагнал его:

— Такие грабители не страшнее птиц в клетке. Хоть я и болен, смогу опять им вывернуть кости, если они дадут волю рукам. Иди, и будь спокоен.

Тем временем дело шло к полудню. Необычный настоятель с пронзительным взглядом дал им лишь воды из-под варёного риса. Они

попробовали предложить ему за постой всё ту же золотую монету, но он подкладывал дрова в очаг и даже не взглянул на них:

— Неужели монах может взять ворованное золото?

Им стало не по себе, и не говоря ни слова, они вышли. Через некоторое время Мурагумо проговорил:

— С тех пор, как я перестал плавать по морю, душа не находит себе места. Вернусь-ка на родину, в Синано — успокоюсь там, отдохну. В Эдо мне идти опасно, ведь я там когда-то был борцом сумо, там меня знают... — И стал прощаться с Ханкаем.

Ханкаю тоже было грустно:

— Теперь я один — не пойду на самый север, а двинусь в Эдо, развеюсь....

Они поклялись когда-нибудь встретиться снова и разошлись.

В Эдо Ханкай, по обыкновению, опасался таких мест, где собиралось много людей. Как-то, когда сеял редкий дождь, он попробовал было сходить в храм Асакуса, но и в дождливый день там было не безлюдно. Он надвинул пониже плетёную из соломы шляпу, зашёл в винную лавку. Допьяна, однако, напиваться не стал, и направился к Вратам Грозы — главному входу в храм. Там отчего-то собралась толпа, из уст в уста летело: "Воры, воры!". Он подумал, не Мартышка ли с Луной попали в беду, и пошёл взглянуть.

И точно — они, у обоих руки в крови, вовсю отбиваются мечами. Пятеро или шестеро молодых самураев окружили их, однако каждый из самураев тоже был уже отмечен раной. Отовсюду, даже из храма, бежали сюда торговые люди, мужчины с палками, все они сгрудились вокруг. "Так не годится, надо им помочь", — подумал Ханкай, и раздвинув толпу, с невозмутимым видом спросил:

— Что за стычка?

— Эти воришки напились, и их застали, когда они шарили за пазухой у молодого самурая, чтобы что-то стянуть. Самурай сказал, что отведёт их в усадьбу своего господина и там накажет. Эти попытались сбежать и лезвием меча поранили самурая. Ну, самураи эти — все вместе были, вот теперь и бьются, уже каждый получил рану.

— Ах, вот что! — и Ханкай протиснулся поближе. — Напрасно вы дерётесь! Я рассужу вас! — закричал он.

У Мартышки и Луны словно сил прибавилось. С мечами наготове, они привалились к дереву.

Но самураи не слушали Ханкая:

— Ну нет, они нас ранили, теперь мы не отступим. Мы вернёмся к своему господину с их головами, чтобы всё объяснить. А ты, монах, не вмешивайся, побереги свою жизнь!

— Их головы пока что принадлежат им. Если они вернули, что украли, их надо отпустить. А коли у вас нет сноровки, и вы позволили бандитам себя поранить, сами и виноваты. Глядите, не послушаете меня... — И он размахнулся своим посохом и разом свалил двоих или троих.

— Да это сам главарь бандитов! — зашумели в толпе. Кое-кто кинулся прочь.

— Бей его! Убить! — кричали другие, с палками толще бамбуковых стволов.

— Да вы что, без глаз? Я же монах! А тех, кто не хочет слушать, не даёт спасти жизни людские, болтает без толку — прибью, разорву! — Своим посохом он стукнул семерых или восьмерых, кто стоял близко, и все они со стонами повалились.

Тут самураи пришли в замешательство и скрылись. Ханкай тем временем подхватил под руки своих: "Ну, давайте, идём!" — и они бросились бежать. Криков было много, но преследовать их никто не стал.

Выбравшись на простор, они привели себя в порядок, вытерли кровь, вымыли лицо, руки, ноги, и ничего не говоря друг другу, быстрым шагом пошли прочь.

Когда город Эдо был уже далеко, Ханкай обнаружил, что тюка с золотом больше нет.

— Наверное, обронил. Теперь не найдёшь, даже если вернуться. Это из-за вас я в убытке! А вы, верно, тоже уже без денег? — спросил Ханкай.

— Мы проигрались. Потом были в весёлом квартале — напились там и сорили золотом. Да — вот, что мы вытащили сегодня у этого самурая... Золота нет! Только на выпивку...

Всего оказалось около одного *бу*[30]. Они купили на это вина, наелись супа из мисо, рыбы. В Эдо возвращаться было нельзя, и они пошли на восток. Закат застал их на равнине Насуно, в Симоцукэ.

Луна и Мартышка сказали:

— На этой равнине много дорог, нам уже случалось заблудиться здесь тёмной ночью. Отдохни здесь немного. Мы сходим разведаем и вернёмся. — И убежали.

Возле разрушенной стены из камней-душегубов, про которые говорят, что они ядовиты, Ханкай развёл огонь и одно за другим подкладывал дровишки. В это время на дороге показался монах. Ханкаю не понравилось, что он прошёл, даже не взглянув.

— Эй, монах! Если у тебя есть что-нибудь поесть, давай сюда. А если с деньгами идёшь — плати. Бесплатно не пропускаем.

Монах остановился:

— Здесь один бу, возьми. Еды у меня нет. — Он положил голую монету в руку Ханкая и ушёл, не оборачиваясь.

Ханкай крикнул ему:

— Там, дальше, будут двое молодых людей. Скажешь, что встретил Ханкая, уплатил ему — и спокойно иди мимо!

— Понял, — ответил монах и лёгкой походкой удалился.

Однако, не прошло и часа, как монах вернулся:

— Так ты — Ханкай? С тех пор, как я сердцем обратился к Будде, я ни разу не сказал неправды. А тут вдруг пожалел и оставил себе монету — один бу. Теперь в душе моей больше нет мира... Возьми же и эту монету тоже! — И протянул её Ханкаю.

И как только монета коснулась его руки, он ощутил в сердце холод.

— Как чистосердечен этот монах!... — А сам он убил и своего отца, и брата, и столько людей пострадало, ведь он жил воровством! Как низко, низко!

Он вдруг разом постиг это, и обратившись к монаху, сказал:

— Ваша святость перевернула мне душу. Хочу быть вашим учеником, вступить на путь подвижничества...

Монах сочувственно отвечал:

— Сие благо. Ступай. — И они пошли вместе.

В это время явились Мартышка и Луна. Ханкай пристально взглянул на них:

— Идите, куда хотите, живите, как знаете. Я стану учеником этого монаха, стану подвижником... Вши на вороте к телу не липнут. Мы не встретимся больше.

На этом они расстались.

— Оставь сих неразумных детей! Твоё покаяние я выслушаю дорогой. — И монах пошёл вперёд.

Что же касается этой повести... Настоятель одного древнего храма в провинции Митиноку, когда минуло ему восемь десятков, объявил, что нынче преставится. Он омыл тело, сменил одежды, и возлежа на престоле со смежёнными веками, не произносил даже имени Будды.

Служки и гости обители обступили его:

— Как это всё благочинно! Изреките же стих прощального откровения!

— Враньё все эти предсмертные стихи. Пока не кончена жизнь, я расскажу вам правду. Я родился в провинции Хоки. Совершил всякие прегрешения. Однажды постиг истину, и вот, дожил до сего дня. И мудрец Шакья, и Дарума[31], и я — душа одна, она чиста и безоблачна, — сказал так и умер.

Говорят же: "Смирив своё сердце, всякий может слиться с Буддой. А распустился — вот и демон", — такова и история Ханкая.

Комментарий

1. *В провинции Хоки на горе Тайти Дайгонгэн* — имеется ввиду вершина в префектуре Тоттори (1711 м), которая теперь чаще называется Дайсэн, но прежде имела и другие названия. На горе Дайсэн был храм Тайти Дайгонгэн, в котором имелось как синтоистское святилище, так и буддийская молельня. Вершина связана и с поверьями о мифических существах *тэнгу*.

2. *Час обезьяны* — время дня от 15.00 до 17.00

3. *Восемнадцать тё* — приблизительно 2 км. 1 *тё* равен 110м

4. *Край Оки, храм Такухи Гонгэн* — на одном из островов гряды Оки, Ниси-но сима, находится храм Такухи Гонгэн. Острова Оки в хорошую погоду видны с горы Дайсэн, расстояние от которой по прямой составляет приблизительно 100 км.

5. *Судно в восемьсот коку* — судно водоизмещением около 80 т. 1 *коку* равен 0,1 регистровой тонны

6. *Расстояние было тридцать восемь ри* — около 150 км. 1 *ри* равен 3,927 км

7. *Пустившись в час дракона, в провинцию Идзумо прибыли в начале часа обезьяны* — расстояние от острова Оки до западного побережья о. Хонсю герои преодолели за время от 7 часов утра до 3-х часов дня. Любопытно, что герой возвращается домой не прямиком, а делает крюк и плывёт сначала в Идзумо (нынешняя префектура Симанэ). Идзумо — это легендарное место обитания древних японских богов.

8. *Час лошади* — время от 11.00 до 13.00

9. *Кан* — связка из 960 *мон*, медных монет с отверстием в середине.

10. См. комм. 9

11. *Идатэн* (韋駄天) — буддийское божество (Skanda). Легенда о том, что у Будды во время его погружения в нирвану демон украл зуб, который стражник Идатэн отнял, догнав демона, связала Идатэн с образом быстроногого бегуна.

12. *Пять сяку и семь сун* — около 173 см. 1 *сяку* равен 30,3 см 1 *сун* равен 3,03 см.

13. *Фань Куай* — китайский военачальник III в. до н. э., известный в Японии по "Историческим запискам" Сыма Цяня. В новелле Акинари содержится аллюзия на эпизод, когда Фань Куай ворвался в шатер Пэй-гуна во время пира: "...Откинул полог шатра и, обратясь лицом к западу, гневно уставился на Сян-вана, причем /от гнева/ волосы на его голове поднялись кверху, а зрачки настолько расширились, что, казалось, разорвут глаза". (Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1975, т. 2, с. 134.)

14. *Дзё* — мера длины. 1 *дзё* равен 3,03 м

15. *Волны набегают* — по-японски: *нами ёсуру*. Поскольку образ "белые волны" (*сиранами*) традиционно обозначал грабителей, в данном случае перед нами что-то вроде пароля, означающего: "Мы, грабители, уже здесь".

16. *Здесь, в этом море* — имеется ввиду Внутреннее Японское море.

17. *Кобо Дайси* (弘法大師)— посмертное имя буддийского вероучителя Кукая (774—835), который родился на о. Сикоку. Популярным маршрутом паломников было поклонение восьмидесяти восьми святыням Сикоку, связанным с именем Кобо Дайси.

18. *Дайси Хэндзё Конго* — молитвенная формула, включающая часть посмертного имени Кобо Дайси (см. комм. 17), а также его буддийское имя Хэндзё Конго, полученное во время пребывания в Китае (804—806), где он стал адептом секты Сингон.

Буквально формулу можно перевести так: Великий Учитель, Всеосвещающий Алмаз. В иероглифическом начертании 大師遍照金剛, у Акинари частично записано азбукой.

19. *Храм Всех Святых* — так мы переводим *Со-но Ясиро* (惣の社). В каждой провинции в эпоху Эдо существовал храм, где можно было помолиться любому божеству. В данном случае имеется ввиду храм Всех Святых провинции Харима, который находился в пределах нынешнего города Химэдзи. Около храма был рынок.

20. *Такое, якобы, продают в Осака весной, на праздник Эбису, а в Киото в храме Курама, в первый день Тигра* — муляжи золотых монет, как символа благосостояния, были принадлежностью праздника бога Эбису в храме Имамия в Осака, а также празднования Дня Тигра в храме Курама. Существовал даже термин *Курама кобан* (鞍馬小判) для этих поддельных денег, так как настоящие золотые монеты назывались *кобан*.

21. *Три мерки риса* — так мы переводим *три то*, исходя из соображений благозвучия. 1 *то* равен 18 л. Рис измеряли в объёмных мерах.

22. *Коку* — объёмная мера, равна 180,391 л. Один *коку* риса весит около 150 кг.

23. *Фу Си* — легендарный культурный герой Китая, который, по преданию, научил людей заниматься охотой и рыболовством, а также писать.

24. *Флейта сё* — духовой музыкальный инструмент, пришедший в Японию из Китая. Представляет собой около двух десятков соединённых между собой узких трубочек с отверстиями, воздух подаётся через одно центральное отверстие.

25. *Богиня Мёонтэн* (妙音天) — одно из имён буддийской богини красоты Бэндзайтэн (Sarasvati), которую обычно изображают с лютней в руках, так как она является покровительницей музыкантов, актёров и т. п.

26. *Флейта ёкобуэ* — духовой музыкальный инструмент, представляющий собой деревянную трубку длиной около сорока сантиметров с боковыми отверстиями.

27. *"Всей душой — к единому!"* — так мы переводим фразу *Икко иссин* (一向一心), которой адепты секты Дзёдо Син обозначают бесконечное повторение спасительной формулы: "Наму Амида Буцу".

28. *Про куликов Ното, что кричат на скалах "Многие лета!"* — Аллюзия на анонимное стихотворение из антологии "Кокин Вакасю", в котором говорится, что кулики (*тиё*) кричат императору "Многие лета!" (*ятиё*). Традиционно считается, что речь идёт о куликах полуострова Ното, но в стихотворении это не сказано.

29. *Преисподняя* — в префектуре Тояма, в горах Татэяма есть долина гейзеров, которую издавна называли *Дзигоку дани* — Адская долина. Существовало поверье, что туда выходят обитатели ада.

30. *Бу* — золотые и серебряные монеты, часто прямоугольной формы.

31. *Мудрец Шакья и Дарума* — Будда Шакья Муни и легендарный основатель секты *дзэн* Bodhidharma.

32. *"Смирив своё сердце, всякий может слиться с Буддой. А распустился — вот и демон".* — Фраза часто употреблялась буддистами секты Тэндай, иногда её считают поговоркой. Изначально содержалась в китайском комментарии к "Лотосовой сутре", точнее источник не установлен. Уэда Акинари использовал её также в новелле "Голубой колпак" сборника "Угэцу моногатари" (См. [13 с. 11—119])

Перевод и комментарии И. В. Мельниковой

География новеллы "Ханкай"

На карте Японии цифрами обозначены:

1. Провинция Хоки (伯耆), гора Тайти Дайгонгэн (大智大権現) — вершина Дайсэн в префектуре Тоттори.

2. Край Оки (隠岐), храм Такухи Гонгэн (たく火権現) — храм Такухи Гонгэн находился на о. Ниси-но сима гряды Оки.

3. Провинция Цукуси (築紫), гавань Хаката (博多) — район Хаката города Фукуока в префектуре Фукуока.

4. Горячие источники в Нигитадзу (熟田津) — курорт Дого в окрестностях г. Мацуяма префектуры Эхимэ.

5. Гавань Сикама (しかま) в земле Харима (播磨) — порт Сикама в г. Химэдзи префектуры Хёго.

6. Нанива (難波) — г. Осака префектуры Осака.

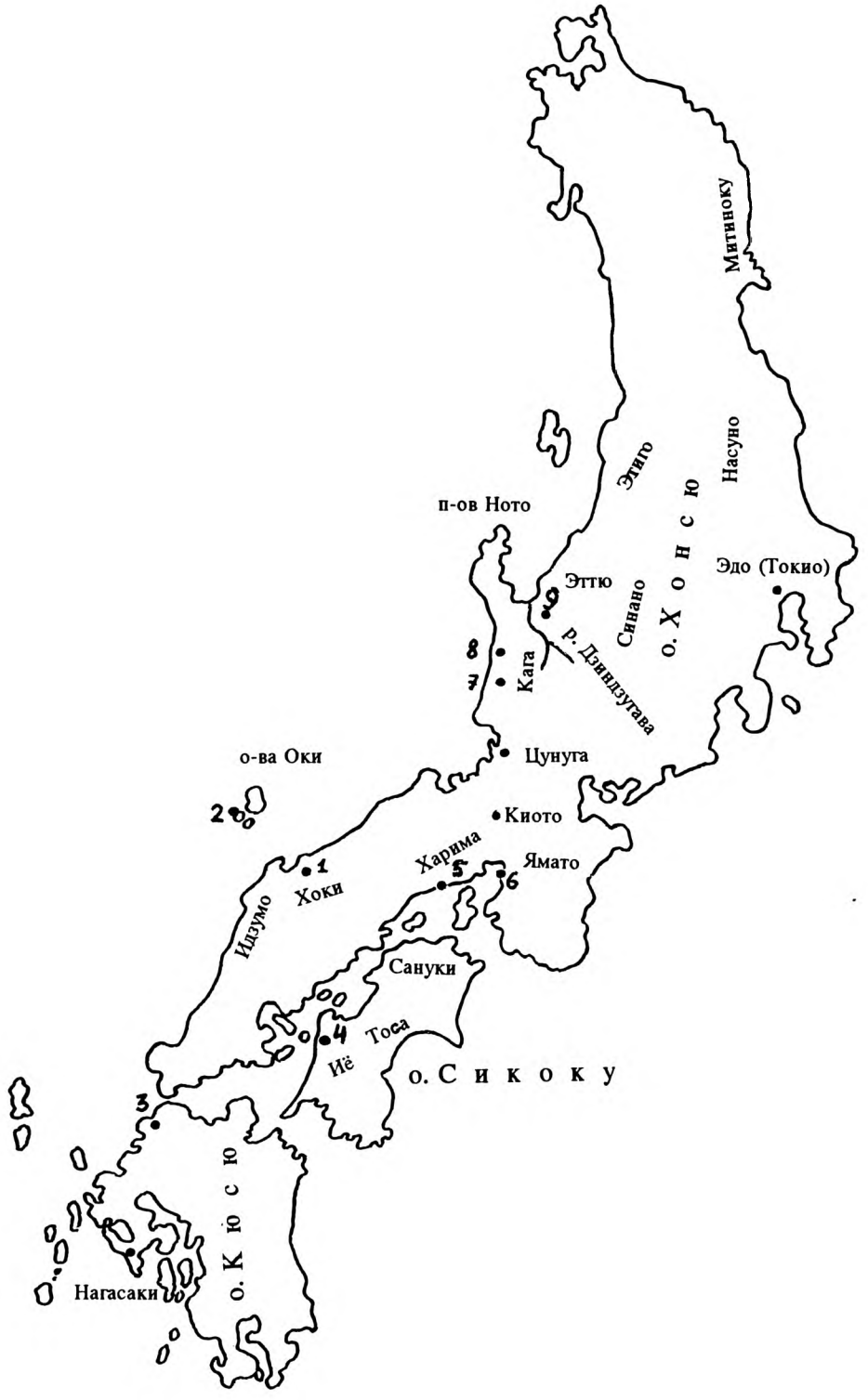
7. Горячие источники в Яманака (山中) — г. Яманака в префектуре Исикава (бывш. профинция Кага).

8. Горячие источники в Авадзу (粟津) — г. Комацу в префектуре Исикава.

9. Долина Дзигоку-дани (地獄谷), "Преисподняя"— долина гейзеров в горах Татэяма, префектура Тояма.

10. Равнина Насуно (那須野) в Симоцукэ (下野) — местность Насу на северо-востоке префектуры Ибараки, по большей части представляет собой горное плато.

11. Минитоку (陸奥) — северо-восточная часть о. Хонсю, иначе называлась ещё Муцу, территория нынешней префектуры Иватэ.


Митиноку
Этиго
Насуно
п-ов Ното
о. Х о н с ю
Эттю
Эдо (Токио)
Синано
р. Дзиндзугава
Кага
о-ва Оки
Цунуга
Киото
Харима
Ямато
Идзумо
Хоки
Сануки
Тоса
Иё
о. С и к о к у
о. К ю с ю
Нагасаки

Миссия в Индию в 1442-1444 гг.

Путевые заметки ᶜАбд Ар-Раззāқа Самарқандӣ (перевод и комменарии О. Ф. Акимушкина)[1]

В этом году[2] пишущий сии строки ᶜАбд ар-Раззāқ сын Исḥāқа[3] отправился по повелению владыки стран света[4] в провинцию Хормуз и к океанским берегам. Если друзья соблаговолят не выискивать промахи в сем повествовании и проявят горячую заинтересованность в том, чтобы прочесть его со вниманием, то оно получит завершение со всеми подробностями и пояснениями. Автор нанижет всевозможные диковины и чудеса на нить слов, он обстоятельно расскажет и объяснит происшествия и опасные приключения [вышавшие на его долю] в течении трех лет, а также, согласно принятому [в книге] порядку, добросовестно изложит события, имевшие место в Хорāсāне, Māвераннахре, Фāрсе, ᶜИраке и Азербāйджāне[5]. Автор выражает надежду, что это повествование получит признание в среде проницательных людей сего мира, а солнце благосклонного внимания сановных людей сего времени его осветит, если того пожелает Аллах превеликий.

Повествование о путешествии в Хиндӯстāн, описание его диковин и пояснение чудес тамошних

Говорит Аллах превеликий: ***"Он тот, который направляет вас по суше и по морю"***[6]. Всякий, у кого очи разума озарятся лучами истины и птица души которого вознесется в простор знания, воочию узрит и достоверно познает, что вращение по орбитам великих тел в небесных сферах и движение мельчайших частиц праха происходит в согласовании со знанием и желанием пречистого Творца, велик он и славен. Свет могущества, присущего ему, и следы его совершенной мудрости присутствуют как в мельчайших атомах всего сущего в природе, так и распространяются на все свершенные и несвершенные деяния рода человеческого. Поводья, направляющие обитателей сего мира, находятся в длани провидения и деснице рока, а выи непокорных гордецов сего мира склоняются перед изречением ***"и творит Аллах что желает!"***[7].

Стих:

Если не рок изменяет судьбу мирян,
то тогда почему ход событий идет противу нашей воли?
Да! Именно рок управляет людьми в добрых и скверных поступках.
Доказательством чему служит то,
что все их предусмотрительные меры не принесли искомого[8].

События и ужасы, обычные для путешествия по морю — а оно не такое море, что имеет конец и край — является самым наглядным из проявлений высшего могущества и самым ярким светом вышней мудрости. Отсюда следует, что в чудодейственном слове всеведающего Господа жемчужины его пользы и выгоды выражены наилучшим образом. Как зачин того серьезного дела, так и погружение в то громадное море может быть объяснено и записано только по предопределению всемогущего Творца-облегчителя всего трудного.

Стих:

Согласно предписанию Судьбы и господнему предопределению,
Представление о которых лежит вне человеческих возможностей,
Отправился я с поручением в Хиндӯстāн. Разве может стать ясным
мое описание его,
Если я проблуждал в той стране кромешной темноты[9].

Его величество счастливый Ҳāқāн[10] соизволил пожаловать [мне] наличные деньги и распоряжения о праве на пользование фуражом и почтовыми лошадьми-поставами. Сей немощный[11], уладив необходимые мелочи, пустился в путь 1-го *рамазана* [13 января 1442 г.], выехав [из Герата] по дороге на Қухистāн[12]. Проезжая по Керманской пустыне[13], я достиг нечто такого, что похоже на город — сохранились крепостная стена и базарная площадь, но жителей в том краю не было видно.

Стих:

Прошел я по пустыне, мимо их стоянок,
Но я ничего не обнаружил, кроме следов запустения и развалин.
Та пустыня, что простирается от пределов Мекрāна и Систāна
до окрестностей Дāмғāна,
Представляет собой на всем протяжении
сосредоточие бедствия и ужаса.

16-го *рамазана* [30 января] я въехал в город Кермāн[14] — город приятный и стоянка щедрая, город чарующий и край радующий. Тамошний правитель (*дāрūға*)[15] эмир Ḫāджжī Муḥаммад Қанāшīрīн[16] отсутствовал и я поневоле остановился [там] до праздника Разговения[17]. Его святость обладатель высоких достоинств эмир Бурхāн ад-Дīн саййид Ҳалīлаллāх сын эмира На'īм ад-Дīна саййида Ни'маталлā ха[18], да святятся их тайны и да осветит Аллах места их успокоения, что был украшением не только Кермāна, но и всего света, возвратился в ту пору из страны Хиндӯстāн. Он окружил меня вниманием и многочисленными проявлениями заботы.

Пятого *шаввāля* [4 февраля] я выехал из Кермāна. В пути случилась встреча с эмиром Ḫāджжī Муḥаммадом, который следовал обратно после набега на провинцию Бошӯр[19]. Я направился в Хормӯз. В середине [того же] месяца я достиг берега Оманского [моря] и Бандар-Хормӯза[20]. Правитель Хормӯза малик Фаҳр ад-Дīн Тӯрāн-шāҳ[21] соизволил послать [за мной] судно, с которого я благополучно сошел в городе Хормӯзе[22]. Мне было отведено жилище со всем необходимым и я был удостоен личной встречи с государем. Сей Хормӯз, который также называют Джāрӯн, есть порт посреди моря — он не имеет равных себе на земле. Купцы со всей населенной части света: из Миср̣а и Шāма, Рӯма, Азербāйджāна, Арабского и Персидского ᶜИраков, государств Фāрса и Хорāсāна, Māвераннахра и Туркестана, государства Дашт-и Қипчāқ, областей калмаков и со всего Востока, из Чīна, Māчīна, Ҳанбалыға, по сухопутью направляются в этот порт. Жители же океанских берегов от пределов Чīна, Джāва, Сīлāна, Банагāла, городов Зīрбāда, Танāс̣арī, Соқӯтра и Шахр-и нав и островов Дīва-маҳалл до стран Малāбāр, Ҳабиша и Зангибāр и из портов Бīджāнагара, Гулбарга, Гуджарāта и Канабāта и берегов Арабской земли до ᶜАдана, Джидды и Йамбӯ[23] привозят в тот город редкостные и ценные товары, которым луна, солнце и щедрость туч придали великолепие и которые можно доставить по морю. Расторопные путешественники прибывают отовсюду. В обмен на то, что они привозят, они могут приобрести в том городе все, что пожелают, без излишних поисков и расспросов. Платят они как звонкой монетой, так и торгуют в обмен. Финансовые чиновники взимают с любого товара, кроме золота и серебра, десятую часть стоимости (*ᶜушр*)[24]. В городе том очень много представителей различных вероисповеданий, включая неверных. Но с кем бы то ни было обходятся, не выходя за пределы справедливости. По сей причине тот город называют "Обителью безопасности". У жителей того города угодливое обхождение выходцев из ᶜИрака сочетается с изучающей вдумчивостью выходцев из Хиндӯстāна.

[Мое] пребывание там продолжалось два месяца, поскольку правители удерживали под любым предлогом. Так что прошло наиболее приятное время для морского путешествия — начало и середина сезона муссонов[25]. А когда же наступила завершающая часть сезона — пора морских бурь и разбоя пиратов, они дали разрешение на отплытие. В связи с тем, что все люди и лошади не могли уместиться на одном судне, их разделили на две части, разместили на судах и те, подняв паруса, пустились в путь. Едва только я ощутил запахи судна и увидел дикий нрав моря, я впал в столь отрешенное состояние, что в течение трех дней во мне не обнаруживалось никаких признаков жизни, кроме дыхания. Когда же я несколько пришел в себя, купцы, что были моими истинными друзьями, все разом возопили, что сезон для мореплавания кончился и всякий, кто в эту пору пускается в путешествие, сам будет повинен в собственной гибели, ибо он подвергает жизнь свою опасности. Стакнувшись и придя к единому мнению, они признали плату за наем судна (*наул*) законной, пожертвовали ею, отказались продолжать путешествие и после некоторых трудностей сошли на берег в порту Масḳат[26]. Я же с особо доверенными спутниками прибыл из Масḳата в местность Ḳураййāт[27], где, сбросив пожитки пребывания, разбил палатку стоянки. Купцы с побережья называют *табāхӣ* (убыточное) подобное положение, в котором они оказываются, когда начинают морское путешествие и когда, если оно не удается, они вынуждены задержаться в каком-либо месте.

Я же в результате коловращения каменносердного небосвода и противодействующего отношения вероломной судьбы понес убытки (*табāхӣ*), будучи в крайне тяжком состоянии, с сердцем, как разбитое в куски зеркало, и душою, отлетевшей от тела. В эти же дни из-за необузданной тирании вращающегося небосвода и насилия судьбы-соглашательницы, а также напастей, ниспосылаемых небесным роком, покрылось ржой сверкающее зеркало памяти, блестевшее подобно солнечному свету, Светильник сияющего же разума, у которого луна каждую ночь заимствовала свет, под воздействием урагана неблагоприятных событий лишился блеска и потух. А яркое дарование, что создавало драгоценные каменья, освещавшие темноту сокрытого смысла, и талант — пробирщик, что проверял полновесность жемчуга слов, затухали и теряли остроту зрения. Да простит бог! Сколько раз говорю я, ибо разум мой помутился, а рассудок омрачился. Как вдруг в конце какого-то дня мне выпала встреча с одним купцом, который следовал из Хиндӯстāна. Я спросил его о конечной цели пути. Купец ответил — не может быть иной цели, кроме города Герāта. Когда я услышал название этого славного города, то возник страх, как бы мне не лишиться разума. Я упросил этого господина всех благородных задер-

жаться на часок и на белых камфорных ланитах бумаги пером, рассыпающим амбру, и стилом, благоухающим мускусом, я написал письмо, начинающееся этими стихами, из которых сочатся в потоке слов и фраз капли живой воды.

Стих:

Когда во время вечерней молитвы я начинаю рыдать
среди находящихся на чужбине,
Я рассказываю историю о своих тяготах вдали от родины.
Вспоминая любимую и дом я столь горько рыдаю,
что мог бы упразднить в мире обычай и привычку к странствию.
Я сам из мусульманской страны, а не из чужих краев.
О Охранитель! Отправь меня обратно к моим друзьям![28]

Все то, что соответствует сему перечню и реестру по части происшествий и всякого рода тягот, было мною подробно записано. И столько я излил на страницы и листы назидательных примеров, что из-за кипения моих слез поднялся ураган в Оманском море. Что же касается той группы людей и лошадей, что разместились в Хормӯзе на другом судне, то в данный момент мне не известно, что с ними произошло. Возможно, впоследствии я запишу пером их историю.

Рассказ о том времени, когда я не по своей воле остался на побережье, и о тех событиях, что произошли на стоянке Ḳураййāт и в городе Ḳалхāте[29]

В то время, когда я был вынужден проживать на стоянке Ḳураййāт на морском побережье, серп молодой луны месяца *мухаррама* шестого года [12 мая 1442 г.] явил свой прекрасный лик на той стоянке томительного ожидания. Несмотря на то, что была весна и время равноденствия ночи и дня, солнечный жар столь припекал, что сжигал яхонт в копях, а мозг — в костях, клинок в ножнах плавился как воск, а сияющее солнце превращало драгоценные каменья на рукоятке кинжала (*ханджар*) в угли.

Стих:

От того, что солнце раскалилось, вращаясь в воздухе,
на солнце выгорало нутро камня.
Столь нагрелись от солнца горизонты,
что нутро камня становилось мягким как воск.
Тушки рыб внутри водоемов

сгорали точно так же, как шелк в огне.
В полдень от кипящей воды и знойного воздуха
рыбы искали спасения в огне.
В той пустыне охота стала делом нетрудным,
ибо она была полна зажаренных газелей.

Жар, источаемый Ҳосроем планет[30], осведомлял об адском пекле, а бегущая волнами жара от кипящей воды раскрыла перед мирянами врата, в которых плясали громадные языки пламени. Поскольку климат того уезда по природе своей противопоказан здоровью людей, живущих в этой области, великий брат мой и почитаемый учёный *маулānā* ᶜАфīф ад-Дīн ᶜАбд ал-Ваххāб, я сам и оставшиеся со мною спутники положили голову слабости на подушку немощи под воздействием увеличивающейся температуры воздуха и прибывающей силы жары, а поводья желания отдали в руки божьего промысла.

Стих:

Поскольку нет в нашей руке повода и узды желания,
то мы решили подождать, что сделает Его великодушие.

У всех состояние здоровья отклонилось от нормального уровня, а испытания и тоска, тяготы и недомогания увеличились. Изнуряющая горячка и беды, приносящие уныние, возрастали день ото дня. Лихорадка разгоралась внутри организма все острее и все сильнее. Это ведшее к гибели состояние продолжалось в течение четырех месяцев кряду. Слабость усилилась, болезнь возобладала.

Стих:

Я дошел до такой степени слабости, что утренний зефир
Каждое мгновение перенес бы меня с собой
в любую страну, словно аромат розы.
Не осталось у меня прежнего благополучия,
так как коловращение судьбы
Перевернуло меня, как кувшин на водяном колесе.
Никто никогда не видел страдание отдельно от моего тела,
потому что они, как причина и следствие, взаимно связаны.

В эту пору я прослышал, что в окрестностях Қалхāта имеется место, прозванное Сӯр ("Красное")[31] с благоприятным климатом и вкусной водой. Несмотря на значительную слабость, я взошел на судно и направился в Қалхāт. Едва я туда прибыл, как болезнь моя разыгралась: днем меня сжигал огонь лихорадки, а по ночам светильник тяжких испытаний зажигался пламенем моих скорбных вздохов. Насы-

щенность зловония и порчи сотрясали мое тело точно так же, как вызывали сотрясение земного шара клубящиеся массы дыма и паров. Жестокая рука лихоманки с помощью урагана неурядиц и бед сорвала палатку здоровья моего тела, что крепилась кольями четырех основных элементов[32]. А я — изломанный лишениями жизни на чужбине, уставший от боли разлуки с друзьями — утром словно распустившийся бутон розы исходил кровью с сердцем, стесненным насилием вероломной судьбы, и крепко сжимал губы, ни о чем не говоря. Ночью же, раскрыв глаза подобно только что распустившимся цветам, я, наблюдая за сине-зеленым ковром неба, рассказывал [ему] свою горестную историю. Птица моей жизни твердо решила покинуть гнездо тела, а ослабевшее тело, испытав удары горя и тягот жизни на чужбине, согласилось проститься с душой. Душа же, разочаровавшись в жизни, всем сердцем стремилась к смерти. Я вложил узду полной покорности в длань милости предвечного Творца. Достопочтенный господин и брат мой *маулānā* ᶜАфīф ад-Дīн ᶜАбд ал-Ваххāб — ***"им благо и хорошее пристанище"***[33] в согласии с изречением ***"и не знает душа, в какой земле умрет"***[34] и с изречением ***"где бы вы ни были, захватит вас смерть"***[35] — отдал клад своей жизни ангелу смерти и был похоронен рядом с гробницей великих сподвижников пророка, да будет доволен Аллах ими. В городе на чужбине отрава разлуки оказала на меня такое воздействие, что нельзя ни на словах передать, ни пером описать.

Стих:

О как мне жаль лика красоты и юности!
Ах, если б был он вечно живым!
Постоянно должно рвать родственные связи —
таков вышел небесный приговор.
Любой человек расстается в течение жизни
С другим человеком, не расстаются только Фарḳадан —
две звезды Малой Медведицы.

Сей же, немощный, безрассудно рискуя жизнью и рассматривая былое, как то, чего не было, бесповоротно решил продолжить путешествие на судне, которое направлялось в Хиндӯстāн. Несколько человек крепкого телосложения, подняв меня, перенесли на судно и сопроводили изречением ***"во имя Аллаха его движение, и остановка"***[36].

Стих:

В этом кровожадном море судьбы настроил бы ты мелодию смирения.
Взойди на то судно, ибо "во имя Аллаха его движение".

Если великие знатоки не станут чрезмерно придираться, замечу, что это событие напоминает отчасти историю Моисея, коего бросили в воду в корзине[37]. Казалось, что в этом была его погибель, но оказалось, что — спасение. В точности напоминает подобную же историю о том, как Ḫызр в присутствии Моисея пробил дыру в днище судна: на первый взгляд, люди бы утонули, но в действительности, люди избежали рук царя-деспота[38]. Словом, морской воздух оказался мне полезным и вселил в меня надежду на выздоровление. Утро исцеления забрезжило в месте восхода [моего] желания и раны, нанесенные тяжелой стрелой мучительного недуга, зарубцевались, а загрязненный кувшин жизни вновь приобрел чистоту и блеск. Задул попутный ветер и судно — словно ветер — понеслось по воде.

Стих:

Творение мудрости умельцев,
дом, путешествующий вокруг света.
Чудо повеления всеведающего бога,
несущийся дом, его домочадцы — его жильцы[39].

[Корабль — это] птица, которая летит, не имея ни перьев, ни крыла; бегун, который без помощи ног несется как стрела; верховое животное, движется по воде, рассекая ее грудью; рыба, которая на гребне волны плывет, как змея [извиваясь] на брюхе; серп молодой луны — месяца, который и за тысячу лет не станет полной луной; он носит в себе различные существа, но никогда не рожает; рабыня-девушка индийского происхождения, а речи ее здравы; понесшая нескольких детей, но постоянно сама бесплодная; сам в оковах, но других освобождает из тенет урагана беды; сам весь опутан, но, словно ветер, надевает цепи на море; подобно страстно влюбленным он не обитает на земле и не витает в небесах, но по образу праведников, творящих чудо, бежит по воде; он — величайшая гора, пришедшая в движение в канун судного Дня, и туча, внушающая ужас и летящая как водяная птица; воистину, он — лук, изогнутый, как вращающаяся и несущаяся небесная сфера, и стрела, что подобно полюсу, неподвижно стоит на одном месте: в разгар неустойчивости он неизменно сохраняет устойчивость — лук нацелен на дорогу, как путешественники, стрела на тетиве следит за стоянкой, как ее обитатели; в величии он достиг в небесных эмпиреях планеты Меркурий, а в скорости движения его не догонит по ветру [даже] стрела; в скачках он оставляет позади ветер на два перегона. Хотя стрелу пускают из очень прочного лука, корабль попрочнее его.

Стих:

В ветреную погоду он бежит, обгоняя ветер,
в пространстве он парит дольше стрелы[40].

Несколько дней символ фразы ***"и текут с ними при хорошем ветре"***[41] наполнял сердца моих попутчиков радостью и весельем, а содержание изречения ***"разве ты не видел, что судно плывет по морю по милости Аллаха"***[42] привело моих друзей в радостное настроение.

Так что спустя восемнадцать суток по милости Владетеля царства земного и царства небесного они бросили якорь в гавани Кāлīкӯт[43]. Описание редкостей и диковинок этой страны и прибытия в нее сего нижайшего незамедлительно последует [ниже].

Повествование о прибытии в Хиндӯстāн, описание его обычаев и состояния дел и рассказ о его чудесах и диковинках

Кāлīкӯт — это порт безопасный и процветающий, напоминающий Хормӯз стечением купцов из разных стран и земель и наличием многочисленных редкостных товаров с морского побережья. Время от времени заходит [сюда] корабль со стороны Мекки[44] и из прочих городов Ḥиджāза[45]. Время стоянки в том порту определяется купцами по своему усмотрению. Город заселен неверными и является вражеской страной[46]. В том городе обитает община мусульман, которые, построив две мечети, по пятницам благолепно отправляют совместную молитву (*намāз*). Они имеют [также] духовного судью. Их бóльшая часть принадлежит к шафиитскому толку[47]. А безопасность и справедливость в том городе таковы, что купцы, которые по богатству не уступают морям, когда привозят туда многочисленное добро с океанского побережья и, отгрузив [его] с кораблей, оставляют лежать на улице и базаре, ничуть не заботятся об его учете и охране, поскольку охрану несут чиновники-смотрители ведомства финансов. И они день и ночь присматривают за ним. Если купцы продают товар, то с них взимают пошлину — налог (*закāт*) в размере одной сороковой от стоимости товара. Если же не продают, то они никоим образом не докучают [с пошлиной]. В других портах бытует следующий обычай: если судно шло в определенный порт и если вдруг по воле всевышнего и преславного бога оно попадало в другой, то судно грабят [местные жители] под предлогом того, что его пригнал ветер. За исключением Кāлīкӯта, где с любым судном, откуда бы оно не пришло и куда бы оно не

направлялось, обращаются точно так же, как и с прочими судами, и ни в малом, ни в большом не нанесут ущерба, если судно окажется вдруг в порту[48].

Словом, его величество счастливый Ҳāқāн соизволил определить в качестве дара для правителя Кāлīкӯта лошадь, шубу на меху, длинный кафтан, шитый золотом, и высокую парадную шапку *наврузӣ*[49]. Это было вызвано тем, что некоторые послы его величества Шāхруҳа, возвращаясь из Банагāла, не по своей воле задержались в Кāлīкӯте вкупе с послами Банагāла. Рассказ об обширном государстве и мощи монархии его величества дошел до тамошнего правителя, а от достойных доверия лиц он слышал, что султаны-правители населенной четверти света с востока и запада, по сухопутью и по морю, снаряжая [своих] послов и направляя послания, полагают тот высочайший порог *кыблой*[50] [своих] нужд и Ка'абой[51] [своих] сокровенных молитв. Совсем недавно государь Банагāла[52], принеся жалобу на захватнические действия Султāна Ибрāхӣма Джаунапӯрӣ[53], вознес мольбу и призыв о помощи к высочайшему порогу, служащий приютом для владетелей-султанов. Его величество Шāхруҳ направил указ, коему повинуется мир, с ходжой шайҳ ал-ислāмом Карӣм ад-Дӣном Абӯ-л-Макāримом Джами[54] правителю Джаунапӯра[55] и известил, чтобы тот не смел посягать на владение Банагāла. В противном случае ему придется пенять на себя. Когда государь Джаунапӯра ознакомился с содержанием августейшего послания, он убрал прочь руку произвола от государства Банагāла. Едва только правитель Кāлīкӯта выслушал эти вести, как он подобрал разного рода подарки и редкостные подношения и отправил гонца с таким посланием: "В сем портовом городе в [каждую] пятницу и в [каждый] праздник читают ектенью (*хуṭба*) во славу ислама. Если его величество Шāхруҳ соблаговолит дать позволение, то они восславят ее и возвеличат августейшими именами и титулами!"[56]

Стих:

Пришлось по душе миру чтение ектеньи на него —
настолько, что неверные проявили к ней склонность.

Его гонец прибыл к высокому порогу в обществе послов, что отправились из Банагāла. Эмиры доложили о его послании и дарах. Его гонец был мусульманином, наделенным даром красноречия. В своей речи он откровенно сказал: "Если его величество Шāхруҳ соизволит оказать милость его правителю и специально направит к нему посла, чтобы, согласно изречению коранскому ***"зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещеванием"***[57], призвав его обратиться в веру ислама, снять с его темного сердца запоры невежества и заблуж-

дения и чтобы блеск света истинной веры и сияние солнца познания единого бога смогли проникнуть через щель его души. Во всех отношениях поступок будет правильный и дело доброе". Его величество, уважив его просьбу, приказал эмирам снарядить посла. Приказ с назначением написали на имя сего бедняка, а некоторые старались, держа тайный умысел: быть может он и не вернется из этого путешествия. Сей бедняк счастливо вернулся спустя три года из того опасного путешествия, а клеветники ушли дорогой небытия. Короче говоря, когда я сошел в Кāлīкӯте с корабля, я увидел людей, подобных которым я никогда бы не смог вообразить.

Стих:

Создания с необыкновенным обликом — и не люди, и не демоны,
от встречи с которыми разум заходится в крике.
Если бы увидел я во сне нечто, похожее на них,
то на долгие бы годы потерял душевное равновесие.
Если я и сойдусь с луноликой красавицей,
то, будучи черной, она меня не взволнует.

Черные [люди] с обнаженными торсами обернуты широкой повязкой, называемой *лангӯта*, от пупа до колен. В одной руке у них — сверкающий, как капля воды, короткий индийский меч — *катāра*, а в другой — большой обтянутый воловьей кожей щит, напоминающий часть тучи. И государь, и нищий выглядят таким образом[58]. Вместе с тем мусульмане носят роскошные одежды на арабский манер и держатся очень церемонно и важно. После того, как я всесторонне обговорил дела с некоторыми мусульманами и многими неверными, мне отвели удобный дом, а по прошествии трех дней повели [меня] на прием к государю. Я увидел человека, чей торс был обнажен, как и у прочих индусов. Тамошнего государя величают Сāмурӣ. Когда он умирает, на его место садится его племянник по сестре и никто не покушается на место государя[59].

Среди неверных имеется много сословий и каст, как-то: *брахманы*, *джоги* и прочие. Несмотря на то, что в основе всех их объединяет многобожие и идолопоклонство, каждая каста имеет отличный от других образ поведения и жизни. Имеется также категория людей, в которой у каждой женщины несколько мужей. Каждый из них берет на себя только одно дело и занимается его исполнением. Сутки по времени разделены между ними и каждый идет в дом в установленное [для него] время. Пока он там находится, никто другой не смеет войти внутрь[60]. Сāмурӣ не из этих людей. Когда состоялась встреча с Сāмурӣ, прием был устроен в присутствии двух-трех тысяч индусов, од-

етых описанным образом. На этом приеме присутствовали также и наиболее выдающиеся представители мусульман. Усадили сего нижайшего, зачитали послание его величества счастливого Ҳāқāна и выставили напоказ скакуна, шубу на меху, длинный, шитый золотом кафтан и высокую почетную шапку *навруз̄и*. Сāмурī не приветствовал [меня] с должным уважением. Я, возвратившись с его приема, пришел домой. А некоторые [мои] люди, которых государь Хормӯза, погрузив на другое судно с несколькими лошадьми и товарами из разных мест, отправил в море и которых пираты из Сангӣсара[61], полонив и забрав все добро и товары, отпустили живыми, один за другим прибыли в Кāлīкӯт, и мы удостоились чести лицезреть дорогих людей.

Стих:

Благодарение богу, мы не умерли и увидели лица дорогих людей и достигли желанной цели.

Я пробыл в том непохвальном месте, соседствуя с тяготами и составляя компанию унынию, с конца месяца *джумада-л-ухра* до начала месяца *зи-л-ка'да* [начало ноября 1442—середина апреля 1443 г.]. В эту пору однажды ночью, которая [своей] чернотой могла бы дать нам представление о душевном состоянии влюбленных, а [своей] длиной распрямила бы завитки на локонах красавиц, могущественный повелитель сна распорядился уволить в отставку надзирателей за моими чувствами и закрыл на запор двери двухэтажного дома ресниц, стянув их, как лепестки бутона, в соответствии с кораническим изречением ***"и сделали сон наш отдыхом"***[62]. После разного рода трудностей я заснул на постели отдохновения. Во сне я увидел его величество счастливого Ҳāқāна, который шел величественно по какой-то дороге, он подошел ко мне, погладил меня по лицу [своей] благословенной рукой и изрек: "Не печалься!". Наутро после того, как я отправил утреннюю молитву, этот сон пришел мне на память, я возрадовался. Хотя сны по большей части относятся к невнятной игре грез и их истинность редко подтверждается наяву, все же иногда то, что видится во сне, в точности совпадает с тем, что происходит наяву. Выдающиеся деятели прошедших эпох относились к ним, как к божественному откровению. Да не будут сокрыты перед людьми сон Иосифа Прекрасного, мир ему, и сон египетского царя[63]! Я был погружен в эти думы, что быть может утро счастья осветит место восхода божественного благоволения и закончится ночь печали и тягот. Я поведал содержание сна знатокам и просил истолковать. Как вдруг пришел какой-то человек и принес известие о том, что государь Бӣджāнагара[64], который владеет обширной страной и могучим государ-

ством, отправил гонца с посланием на имя Сāмурӣ, в котором предлагается тут же направить к нему посла его величества счастливого Ẋāқāна. Хотя Сāмурӣ и не подвластен ему, все же он очень его побаивается и опасается, ибо, как говорят, владыка Бӣджāнагара имеет [на побережье] триста портовых городов, каждый из коих не уступает Кāлӣкӯту, а по земельной тверди его города и сельские местности простираются на два-три месяца пути.

Кāлӣкӯт вместе с несколькими соседними портовыми городами вплоть до порта Қāил, стоящего супротив Серāндӣба, называемого также Сӣлāн, — все это [побережье] именуют Малӣбāр. Суда плавают из Кāлӣкӯта в Мекку, да умножит Аллах всевышний почести ей, и по большей части они везут перец. Жители Кāлӣкӯта ведут себя в море отважно и пользуются известностью как *чӣнӣбачагāн* ("сыны китайца"). Морские пираты не рискуют нападать на суда Кāлӣкӯта. В том порту можно приобрести любой товар. Нет [там] более ужасного проступка, как убить корову или употреблять в пищу говяжье мясо. Если же кто-либо убьет корову и это станет известно, то того человека немедля лишают жизни. Они столь почитают корову, что сухим коровьим пометом натирают [себе] лоб, да проклянет их Аллах одного за другим[65].

Короче говоря, сей бедняк, получив позволение, покинул Кāлӣкӯт. Проплыв на судне мимо порта Пандарāна[66], что расположен во внутренней части [побережья] Малӣбара, я достиг порта Мангалō р[67] — границы владений Бӣджāнагара. Проведя там два-три дня, я двинулся [далее] по сухопутью. В трех *фарсангах*[68] от Мангалōра я увидел храм идолопоклонников, подобного которому не сыщется на всем свете. Это — равносторонний квадрат в основании приблизительно десять на десять аршин (*газ*)[69] и высотой в пять аршин. Он целиком отлит из бронзы и имеет четыре платформы (*ṣуфа*). На фронтонной платформе стоит сделанная из золота фигура идола в полный человеческий рост. Его глаза — это два красных рубина, которые столь искусно вставлены, что создается впечатление, что идол смотрит [на тебя]. Исполнено [все] с исключительной тонкостью и совершенным мастерством. Миновав эту местность, я каждый день [затем] проезжал через какой-либо крупный населенный пункт или благоустроенную деревню. Пока не подъехал к горе, чье основание бросало тень на солнце, чьему мечу шея Марса служила ножнами, чей пояс инкрустирован самоцветами ярких звезд из созвездия Ориона и чья голова увенчана многоцветным венцом-короной.

Стих:

Из-за того, что столь часто к ее торсу притулялось небо,
все тело ее целиком стало голубым, как лепесток фиалки.

У подножья той горы растет столь много развесистых и густых деревьев, что лучи озаряющего мир солнца не в силах рассеять тьму под их кронами, а животворные дожди ни разу не коснулись земли под ними.

Проехав мимо горы и бора, я въехал в деревню Бӣлӧр[70], где строения напоминают дворцы, а красавицы — райских дев. В этом Бӣлӧре имеется храм идолопоклонников, причем столь высокий, что виден за несколько *фарсангов*. Не удастся описать или рассказать об этой постройке, не впадая в преувеличение. Вкратце оно выглядит так: посредине той деревни имеется пространство размером около десяти *джарибов*[71], напоминающее чарующий сад Ирам[72]. Внутри там бесчисленное количество разного рода цветов, подобных листве на деревьях, по берегам ручейков поднялись кипарисы; отражаясь в воде, они напоминают отражение стана любимой в полных слез глазах влюбленного. Чинары постоянно с воздетыми в молитве руками, чтобы дать свободу молодым побегам. Много повидавшие небеса, взирая на это [великолепие], вперили глаза и вращаются вокруг свежерасцветшего лика цветника. В крайнем изумлении они покачивали [своей] головой при виде базиликовых листков — вся земля там покрыта зеленью и базиликом. По сторонам этой площади возведены слепые арки, тесанные с совершенным изяществом из камня, посредине ее находится возвышение в рост человека из хорошо обработанного камня, а камни пригнаны один к другому с таким мастерством и столь искусно, что кажутся единой каменной глыбой или же частью голубых небес, появившейся над всем пространством населенной четверти земли. В центре же этого возвышения установлено здание, вознесшее свою главу до звезды Капелла. Оно увенчано конусообразным куполом из камня голубого цвета, на котором вырезаны разнообразные скульптурные изображения в три этажа.

Стих:

Что могу я сказать о сем куполе, который благодаря изысканности
был для сего мира копией горнего рая.
Дуга его высокой арки напоминает серп молодой луны,
а своей высотой она поспорит с небом.

На том куполе столь много изображений и рисунков, выполненных острым стилом и волшебным резцом, что подобное им невозможно изобразить на шелковой камке либо муаре (*камха ва хара*)[73], поскольку не отыщется на той величественной постройке от основания до верха и местечка шириной в ладонь, которое не было бы заполнено франкскими и китайскими изображениями. По внешнему виду здание представляет собой постройку с четырьмя павильонами на платформах длиной в тридцать аршин (*газ*), шириной — двадцать аршин и приблизительно пятьдесят аршин высотой.

Стих:

Поскольку он устремился своей головой в высь к небосводу,
то [небесный] купол, лишенный камня, приобрел у него камень.
Камень, из коего он сложен, от того, что часто терся о солнце
определил пробу солнечного золота.
Если не впало в слабоумие небо — мастер по стеклу,
то зачем ему жонглировать тем камнем[74].

Помимо этого здания имеются также и другие строения как малые, так и внушительные — все покрыты разными узорами и скульптурными изображениями исключительной тонкости. На том месте по утрам и вечерам, справив богослужебные ритуалы, не принимаемые Господом, они играют на музыкальных инструментах, танцуют под песни и устраивают лицедейства и сборища. Поэтому на всех жителей той деревни возложены обязанности и установлено им содержание наличными и продуктами. Из дальних городов сюда присылают пожертвования на содержание храма. По убеждению [сих] лишенных истинной веры людей этот храм — Ка^{c}аба огнепоклонников (*габра̄н*).

Два-три дня я провел там, после чего продолжил отмерять переходы. В конце месяца *зу-л-хиджжа* [конец апреля 1443 г.] я прибыл в город Бӣджа̄нагар[75]. Государь выслал навстречу группу сановников, которые разместили [меня] в удобном месте.

Заключительный рассказ из повествования о путешествии в Хиндӯста̄н и о внешнем виде города Бӣджа̄нагар и о семи крепостях, расположенных одна внутри другой

Слушающие речи и наблюдающие за вязью букв из предшествующих рассказов и выстроенных фраз узнали и уяснили, что события путешествия за море дошли до того места, когда автор строк ^{c}Абд

ар-Раззāқ сын Исҳāқа прибыл в город Бāйджāнагар. Я увидел громадный крайне заселенный город и полновластного и всемогущего владыку. Его владение простирается на более чем тысячу *фарсангов* от границы Серāндāба до провинции Гулбарга и от пределов Банагāла до окрестностей Малāбāра. Большинство провинций обжиты и возделаны, насчитывается около трехсот гаваней и имеется более тысячи боевых слонов, громадных как гора и страшных как демон, и одиннадцать *лаков*[76] войска. Во всем Хиндӯстāне не сыскать более полновластного владыки-рāй, чем он. (В этих краях государей величают званием *рāй*.) Брахманы, стоящие перед ним, по своему положению выше прочих людей. Рассказы из книги "Калāла и Димна"[77] — сочинения, образней и красноречивей которого не создавалось на персидском языке и в котором излагаются приключения владыки и брахмана, пожалуй, рождены талантом мудрецов из этой страны.

Подобного Бāйджāнагару другого такого города глаза побродивших по белу свету людей не видели, а ухо разума не слыхивало о чем-либо схожем, существующем в мире. Город устроен так, что семь крепостей с их стенами устроены одна внутри другой. Вокруг первой крепости на пространстве шириной в пятьдесят аршин повсюду укреплены близко друг к другу камни в человеческой рост, наполовину закопанные в землю, наполовину из нее торчащие, так что ни конный, ни пеший не может приблизиться к крепости безбоязненно и легко. А если кто-либо пожелает сопоставить по памяти вид тех семи крепостей с их стенами с городом Герāтом, то следует таким образом начертить на чертеже памяти, чтобы первая крепость располагалась от Кӯх-и Муҳтāр и долины Дӯбарāрāн до берега реки и моста Мāлāн, тогда на восток от них будет деревня Ғāзāн, а на запад — деревня Сайнāн. Крепость эта круглой формы и выстроена на вершине горы из камня, скрепленного известью. Она снабжена прочными воротами, около которых несут службу привратники, которые придирчиво осматривают любую мелочь.

И точно также вторая крепость — от моста Джӯй-йи нау ("Новый канал") до моста Дарқарāх, на восток от нее будет мост Рīкīне-о-Джаккāн, а на запад — Бāғ-и Зубайда ("Сад Зубайды") и деревня Ҳассāн. Третья крепость — от гробницы имама Фаҳр ад-Дīна Рāзī до мавзолея Муҳаммада Султāн-шāха.

Четвертая крепость — от моста Инджīл до моста Кāрд.

Пятая крепость — от ворот Бāғ-и зāғāн ("Сад воронов") до моста Аб-и Чакāн ("Канал Чакāн").

Шестая крепость — от ворот Малик до Фирузабадских ворот.

Седьмая крепость, что расположена в центре, в десять раз больше базарной площади города (*чахāрсӯ*) Герāта. Та крепость —

дворец государя. Так что от ворот первой крепости, расположенных на севере, до ворот этой же крепости, расположенных на юге, будет два законных шариатских *фарсанга*[78]. Столько же будет с востока на запад. Внутренняя часть между стенами первой, второй и третьей крепостей — это поля под зерновыми, плодовые сады с бахчами и жилые постройки, а внутри между стенами третьей и седьмой крепостей — многочисленные толпы народа, торговые ряды с лавками и базар[79].

Перед государевым подворьем расположены строения четырех базаров супротив друг друга. То, что находится на северной стороне, — это Айва̄н-и Кайва̄н, т. е. дворец царя. При входе в каждый базар возведены высокая портальная арка и замечательная галерея под навесом, но над всеми возвышается крытая галерея дворца государя. Базары же чрезвычайно широки и длинны, так что продавцы цветов, кои установили перед торговыми лавками высокие помосты под тентами, продают цветы по обе их стороны. В этом городе постоянно имеются ароматные и свежие цветы. Несмотря на то, что тамошние жители полагают пищу жизненной необходимостью, тем не менее они не могут жить без цветов. Ремесленники, принадлежащие к определенной профессии, держат лавки друг подле друга. Ювелиры свободно продают на базаре жемчуга, алмазы, яхонты и изумруды. Блестящие жемчужины и шахские жемчуга, подобных которым ныряльщики в море проницательности не видели и о равных которым не слыхивали. Небесный ювелир извлекал каждую жемчужную горошину из сокровенной сердцевины ценности, и от зависти выходила из себя четырнадцатидневная луна, видя безупречную форму́ каждой такой жемчужины. Тот серебристый шарик — морской конь белой масти; ареной, на которой он гарцует, является венец государей, а ристалищем его — подарок на раскрытой ладони щедрой, как море, руки султана; не порожден он в копях, а вместе с тем жемчужина постоянно покойна и безмятежна в лавке ювелира. Нет, не отшельник этот шарик, избегающий общения, место жительства его в мочках ушей.

Яхонт гранатового цвета, от зависти к цвету которого изошло кровью сердце пламени, а от стыда перед блеском которого пламя огня спряталось в камне. Его солнечный шар многократно взлелеян алой кровью печени, а каменная глыба его сердца выпестована многократной нежностью груди. Это огненное пламя, затушить которое не под силу никакой воде. Это свет, на который не оказывает воздействие солнечное затмение.

Стреловидные алмазы (*пайка̄нӣ*), чья стрела будто молния вылетает из лука грома и, куда она упадет, все пронзает и испепеляет. По части блеска и игры света ни в какое сравнение не идут рядом с ним солнечные лучи, а острый меч Марса по части остроты и закала в

сравнении с ним кусок простого железа. Удивительный живой кристалл, который раздувает в сердце жар смертельного яда; диковинное масло, которым светильник возжигает душу без жара и огня. Продают его по гранам в сотую часть золотника (*джау*), а стоит он во сто крат более золота. Нет в нем с виду никакого блеска, но свет, исходящий из его нутра, вызывает зависть у сияющего лика Венеры.

Чистой воды зеленые изумруды (*райҳāнӣ*), при виде которых глаза смотрящего застывают пораженные, а благодаря его внешнему виду скрытый смысл изречения ***"представительность увеличивается при взгляде"*** становится ясным для людей. Сановные и богатые люди всего мира, созерцая его изящество, прикусили палец удивления. Чистота сочного цвета в нем повсеместно одной воды, а молодая зелень в сравнении с его свежестью представляется пожухлой и свернувшейся.

И на всем том просторе, равно как и во дворце — прибежище власти, много повсюду проточной воды, прекрасных ровных арыков, сложенных из тесанного камня. По правую руку от султанского дворца с колонным крытым портиком возведено здание государственного присутствия (*дӣвāн-ҳāне*), исключительно величественное, внешне схожее со строением *чихилсутӯнӣ* (сорокаколонное)[80], а перед ним натянули высокий, более чем в рост человека, шатер в тридцать аршин (*газ*) длиной и шесть — шириной: там располагается канцелярия (*дафтарҳāне*) и сидят писцы. А записи они делают двумя способами. Первый, когда они выцарапывают письмена железным стилом на листе кокосовой пальмы, который два аршина длиной и два пальца шириной, безо всякой краски[81]. Такое письмо сохраняется недолго. Второй способ, когда чернят что-либо белое, берут мягкий камень, очиняют его как *калам*[82] и им пишут. На черной поверхности от того камня остаются записи белого цвета. И они сохраняются очень долгое время. Этому способу записей отдают предпочтение. В центре той крытой веранды с колонами (*чихилсутӯн*) на особом помосте-возвышении восседает в одиночестве какой-то евнух, которого величают *данданāйак*[83] и который полномочно вершит дела *дӣвāна*[84]. У края помоста стоят рядами слуги-стража с длинными палками в руках. Если у кого-либо возникает некое важное дело, то он, пройдя через строй этих слуг, почтительно согнувшись, подносит что-либо в дар, падает ниц, а затем, поднявшись, устно излагает суть дела. *Данданāйак* сообразно с обычаем правосудия, что принят в этом государстве, выносит решение, и тот человек уже не может далее держать речь. Когда же *данданāйак* покидает присутствие, перед ним несут несколько разноцветных зонтов и трубят в трубу, по обе стороны идут хвалебщики и призывают божье благословение на него. А перед покоями государя перед семью

дверями сидит по стражу-привратнику. Когда *данданайак* проходит, перед каждой дверью остается его слуга, несущий зонт, так что в седьмую дверь он проходит во внутренние покои в одиночестве и, доложив о делах, выходит спустя некоторое время. Дом и место присутствия *данданайака* будут позади дворца государя, по правую руку. По левую руку от дворца государя находится монетный двор (*заррāб-ҳāне*). Золотые монеты у них трех видов из нечистого золота. Первая, которую называют *варахах*, содержит около одного *миṣқāля*[85] золота и достоинством равна десяти *кепекским дīнāрам*[86]; вторую именуют *партаб*, она составляет половину первой по достоинству, а третью называют *фанам*, она — одна десятая по достоинству от первой. Самая ходкая в обращении монета — *фанам*. Монета достоинством в одну шестую *фанама*, которую льют из чистого серебра, называется *тāр*. И она также исключительно широко используется в обращении. Монета достоинством в одну треть *тāра* будет из меди, ее называют *читал*[87]. Правило той страны таково, что все провинции к определенному сроку доставляют на монетный двор золото. Если кому по решению *дīвāна* назначаются к выплате наличные, то ему выдают ассигновку к выплате на монетный двор. Воины получают довольствие раз в четыре месяца. Из налоговых сумм провинции никому никакой выплаты не назначают. Конечно, то государство настолько благоустроено, что обстоятельное описание его в этом отношении потребует значительного увеличения рассказа. Государево казнохранилище представляет собой дома, похожие на бассейны, полные слитков переплавленного золота. Все люди той страны как знать, так и простонародье вплоть до ремесленников на базаре носят в ушах, на шее, на руках, на запястьях и на пальцах жемчуга или драгоценные камни.

Супротив государственного присутствия (*дīвāн-ҳāне*) расположены стойла для слонов (*фīл-ҳāне*). Хотя у государя в стране имеется изрядное число слонов, тем не менее крупных слонов содержат перед государевым дворцом. Во внутренней части между стенами второй и первой крепостей посреди северной и западной сторон размножаются слоны и рождаются слонята. У государя же имеется один белый слон громадного размера, в разных местах его тело покрыто пятнами бурого цвета размером в чечевичное зерно. Каждый день поутру его прогуливают перед государем, который такой смотр считает добрым предзнаменованием. Дворцовых слонов кормят *кичрī*[88]. Так что *кичрī* варят, выкладывают из котла перед слоном, добавляют соль и посыпают сырым сахаром. Затем все перемешивают. Из варева делают шары каждый почти в два *мана* весом[89] и, обмакнув их в масло, кладут в рот слону. И если в пищу не положат какой-либо составной части, то слон бросается на служителя, а государь за это наказывает. Слонов

кормят такого рода пищей дважды в день. Для каждого слона имеется отдельное помещение с чрезвычайно прочными стенами и крышей, сложенной из крепких бревен. Цепи, которыми слон обвязан за шею и заднюю часть тела, концами своими прочно крепятся на внешней стороне крыши, а если их закрепить по-другому, то слон легко освободится. На его ноги также накладывают путы.

Слонов ловят таким образом, что на тропе, по которой он обычно идет на водопой, вырывают обширную и глубокую яму, а сверху ее легонько прикрывают. Едва слон окажется в ней, дня два-три никто около него не появляется. Затем приходит кто-нибудь и наносит ему несколько сильных ударов палкой. Тут подходит другой человек, отгоняет бьющего и, отобрав у того палку, швыряет ее в сторону. Бросив слону немного корма, он удаляется. Таким образом продолжается несколько дней: первый человек бьет слона, а второй ему препятствует до тех пор, пока у слона не появится чувство расположения ко второму. И этот осторожно подходит все ближе и ближе к слону с каждым разом и приносит тому фрукты, которые слоны жалуют. Затем он скребет и трет слона, пока тот, успокоенный такой формой обращения, не смиряется с путами.

Рассказ. Говорят, что какой-то слон, освободившись от пут, убежал в степи и леса. Погонщики слонов, пустившиеся следом за ним, выкопали на его пути яму.

Стих:

Душа слона так же боялась тех уловок,
как и серна, что выскочила из сетей охотника.

Тот слон повернул хоботом бревно наподобие посоха и, тыча им о землю перед собой, шел на водопой. Погонщики отчаялись поймать его, но государь страстно желал его изловить. Какой-то погонщик спрятался в кроне дерева, под которым слон обычно проходил. В тот момент, когда слон проходил под ним, погонщик бросился на спину слона с высоты дерева и крепко ухватился за прочный канат, которым обычно обвязывают грудь и круп слона и которым он был еще обвязан. И как ни шарахался слон, как он ни брыкался и как он не бил хоботом по спине, это не принесло ему избавления. Тогда слон упал на землю и стал перекатываться с боку на бок, но погонщик, едва только слон переваливался на один бок, перескакивал на другой и в то же самое время он несколько раз нанес ему тяжкие удары по голове палкой с заостренным крюком, коей погоняют слонов. В конце концов, слон-бедолага выбился из сил, сделался послушным и позво-

лил набросить на тело путы и на шею узду. Слона привели к государю, который щедро вознаградил погонщика слонов.

Государи Хиндӯстāна лично принимают участие в охоте на слонов. Целый месяц и более они проводят в степи и лесах, а если изловят слонов, то весьма гордятся тем делом. Время от времени под ноги слону бросают преступников, дабы тот изничтожил их ударами ног, хобота и бивней. Торговцы привозят слонов в центральные провинции с Сӣлāна и продают их по цене, исходя из числа аршин (*газ*) в их росте[90].

Супротив монетного двора расположено Присутствие начальника городской стражи (*шиҳне*). Говорят, что блюстителей порядка двенадцать тысяч. Постановлено, что каждый день им выплачивают вознаграждение в двенадцать тысяч фанам из доходов от кабаков и публичных домов. Помпезное великолепие построек этих заведений, красота томных прелестниц, их игривое кокетство и обольстительное жеманство выходят за пределы объяснения и истолкования. Словом, краткая речь лучше долгой. Описание же небольшой доли того следующее:

Позади монетного двора находится нечто, схожее с базаром, длина его превышает триста аршин (*газ*), а ширина — более двадцати. По обе стороны прохода стоят дома и имеются широкие скамьи. Перед домами возведены вместо широкой низкой лавки при входе небольшие удобные сидения из превосходного камня. На каждой стороне улицы, образованной домами, изображены фигуры львов, леопардов, тигров и других животных, причем они столь похожи и столь полны движения, что будто живые. После полуденной молитвы перед дверьми домов, кои содержатся в исключительной чистоте, выставляются низкие кресла и стулья, на которые усаживаются жрицы любви. Каждая богато украшена жемчугами и драгоценными каменьями и одета в роскошные одежды. Они очень молоды и полны прелести и красоты. Одна либо две молодых рабыни стоят подле каждой из них, они громко приглашают насладиться жизнью, раскрывают двери утех и устраивают все необходимое для веселья. Любой мужчина, который заходит туда, выбирает себе ту, что ему приглянется. Прислуга тех заведений стережет все то, что имеет при себе гость. А если что-либо пропадет, то они отвечают за это. В этих семи крепостях также изрядно сыщется злачных мест. Весь доход от них, что составляет двенадцать тысяч *фанам*, идет на жалование блюстителям порядка. Занятие же блюстителей порядка состоит в том, что они должны быть в курсе всех происшествий и событий, случившихся в этих семи крепостях, и знать о них. И все, что пропадет либо будет украдено, они обязаны отыскать, а в противном случае — сполна возместить. Сбежали несколько ра-

бов, которых приобрели спутники сего бедняка. Известили об этом начальника стражи. Тот приказал, чтобы стража того квартала, где находились на постое потерпевшие, отыскала беглецов либо возместила их стоимость. Стражи, установив сумму, возместили ее сполна. Таковы подробности о городе Бӣджӑнагаре и пояснение о состоянии его государя.

Пишущий сии строки ᶜАбд ар-Раззӑḳ, который прибыл в город Бӣджӑнагар на исходе месяца *зи-л-хиджжа*[91] и разместился в отведенном ему для жительства чрезвычайно высоком здании, которое в Герӑте было бы высотой с Ворота Малик, — место прохода всех жителей. Несколько дней я отдыхал от утомительного пути и серп молодой луны месяца *мухаррама* [1 мая 1443 г.] явил свою счастливую красоту в том громадном городе и на той стоянке, сбивающей с пути истинного.

Однажды ко мне прибыли посланцы от высокого государева порога и сей немощный на исходе дня направился во дворец, захватив с собой пять отменных скакунов и по девятке (*тоḳӯз*) штук камки и атласа. Государь восседал с совершенным величием в сорокаколонном зале. Справа и слева громадная толпа придворных образовала круг. На государе был просторный с длинными рукавами кафтан зеленого атласа, а на шее у него находилось ожерелье, составленное даже не из крупных, а из громадных жемчужин, оценить которые затруднился бы ювелир разума. Цвет кожи он имел оливковый, был сухопар, скорее высок ростом и очень молод: щеки были покрыты легким пушком, но на подбородке не было никакой растительности. Вид имел исключительно приятный[92]. Меня представили ему и я поклонился. Он, проявив благосклонность, усадил меня подле себя и, взяв августейшее послание[93], передал его толмачу и сказал: "Нам очень приятно, что великий государь направил к нам посла". Поскольку сей бедняк изрядно обливался потом из-за жары и из-за значительного числа одетого платья, государь проявил великодушие и милосердие, соблаговолив пожаловать китайский веер, что был у него в руке. Мне пронесли блюдо, на котором была пачка бетеля [94], кошель с пятью сотнями мелкой золотой монеты (*фанам*) и очищенная камфара в количестве двадцати *миṣḳӑлей*[95]. Получив разрешение удалиться, я возвратился на свой постой. Каждый день мне доставляли кормовое довольствие: две овцы, четыре пары птицы, пять *манов* риса, один *ман* сахара и один *ман* растительного масла, а также два золотых *вараха* наличными. И все это доставляли каждый день. Дважды в неделю на исходе дня государь посылал за мной и расспрашивал об обстоятельствах и делах его величества счастливого Ха̄ḳа̄на. Всякий раз приносили мне пачку бетеля, кошель с мелкой золотой монетой и несколько золотников камфары. Государь обычно говорил через толмача: "Ваши повелители

приглашают посла и усаживают его за накрытый стол. Поскольку мы и вы едим разную пищу, то этот кошель золотых монет как бы станет приглашением посла к столу".

Бетель — это лист, похожий на лист померанцевого дерева, но подлиннее. В Хиндӯстāне, в большей части арабских земель и государстве Хормӯз люди убеждены в том, что лист тот приносит пользу. И действительно, он стоит той убежденности. Употребляют бетель таким образом. Отламывают небольшую часть плода капустной пальмы (*фӯфал*), которую также зовут *сипāрӣ*, и кладут в рот. Затем свернув кладут в рот лист бетеля, который [предварительно] натирают кусочком гашеной извести величиной с просяное зерньшко. Таким путем они помещают в рот до четырех листьев кряду и жуют. Время от времени они добавляют к этому камфары, время от времени сплевывают ставшей красной слюну. От бетеля пламенеют щеки. Он подобно вину вызывает возбужденно-хмельное состояние, он смиряет голод, а у сытого вызывает желание вновь поесть. Он удаляет дурной дух изо рта и укрепляет зубы. Невозможно ни объяснить, ни описать, ни рассказать то, как он увеличивает мужскую силу и возбуждает плоть при общении. Нижеследующие вирши подтверждают и раскрывают некоторые из его сокрытых свойств.

Стих:

Молодой побег бетеля, на котором распустилось сто листьев,
казался в руке махровой гвоздикой.
Необыкновенный листок, напоминающий садовую розу, —
самый прекрасный дар Хиндустанской земли.
Чуткий, как ухо проворного коня,
едкий как по вкусу, так и на ощупь.
Его едкость — это средство против проказы,
она разит как слово почившего пророка, мир ему.
Полон он артерий — прожилок, но нет в них и следа крови,
однако же из них вытекает его кровь.
Удивительное растение, стоит которому оказаться во рту,
как кровь начинает течь из его тела, словно он животное.
Когда его употребляют, он уменьшает дурной запах изо рта,
укрепляет он у всех слабые зубы.
На лице он вызывает румянец и ухаживает за лицом,
а ему дают цвет известь и капустная пальма.
Кокотка, что пользуется поддержкой таких двух товарищей,
без особых помех достигнет положения и известности.
Несмотря на то, что в молодом возрасте он обильно дает свой сок,
вот он становится старше, а сока источает все больше.

Несмотря на то, что он стыдится цвета своего сока,
тем не менее благодаря желтизне
он пользуется у всех [высокой] репутацией.
Взгляни на чудесный лист, что, будучи сорван с ветви,
спустя шесть месяцев все еще остается свежим и зеленым.
Тем более ему почета, что он без различия
уважителен как к нищему, так и к государю.
Засунь его в рот и насладись с красавицей-павой,
тогда узришь ты удивительный результат. И все тут[96]*!*

Несомненно, благодаря употреблению этого листа и силе, заключенной в том растении, у тамошнего государя в гареме содержится очень много женщин, ибо говорят, что он имеет семьсот законных жен и наложниц. Во всех его гаремах разрешается находиться мальчикам, не достигшим десятилетнего возраста. Две женщины никогда не живут в одних и тех же покоях, и потребности любой из его жен точно исполняются. Если в каком-нибудь уголке всего его государства сыщется какая-либо красивая девушка, то после того, как он склонит к согласию ее отца и мать, девушку с исключительной пышностью он привозит в гарем. После чего ее не видит уже ни один человек, даже если он будет чрезвычайно влиятельным и уважаемым лицом.

История покушения на жизнь государя Бӣджӑнагара и подробности этого происшествия

В ту пору, когда пишущий сии строки пребывал еще в городе Кӑлӣкӯт, в городе Бӣджӑнагаре произошло необыкновенное событие и случилось удивительное происшествие. Подробности его следующие. Брат государя возвел новый дворец и пригласил государя и столпов государства. Обычай же неверных таков, что они не вкушают пищу на глазах друг друга[97]. Брат государя, усадив приглашенных в громадной крытой галерее (*айвӑн*), появлялся сам лично либо присылал кого-нибудь сказать, что пусть такой-то сановник пожалует в другое помещение отведать праздничного угощения. В этот момент все барабаны, литавры, рога и трубы, которые удалось собрать из имевшихся в городе, начинали очень громко с грохотом играть. Каждого, кого он пригласил, он препровождал в условленное помещение. Тогда двое вероломных убийц нападали на вошедшего сзади из засады и, пронзив того человека короткими мечами (*катӑра*), разрубали на куски. Убрав крупные, а также мелкие части тела разрубленного, брат приглашал кого-либо следующего. От того, что вступил на то лобное место, не

пришло ни единой вести, так же как и от путников, ушедших дорогой в мир загробный. Судьба же на своем языке, касаясь того кровопролития, декламировала: "Нет у тебя пути назад. Коль ты уж ушел, то ушел безвозвратно". Вследствие грохота барабанов, сумятицы и гвалта ни одно живое существо, за исключением ограниченного числа посвященных, не имело представления о происходящем. Когда брат государя изничтожил всех, кто имел какое-либо влияние или положение, он оставил продолжавший бурлить прием и направился во дворец государя. Он, красноречиво изъясняясь, пригласил на празднество весь отряд стражей, что охраняли дворец, и отправил их вслед за другими. В результате он лишил дворец охраны и вошел к государю, держа в руках блюдо с листьями бетеля, под которыми он схоронил короткий меч, подобный молнии. "К праздничному приему все готово, — сказал он государю, — дело за августейшим прибытием". Государь в согласии с изречением "поступки государственных мужей вдохновляют Небеса" ответил: "Мне нездоровится. Вы веселитесь, я же не приду".

Стих:

Сокол сказал утке: "Степь — это прекрасно!"
Она ответила: "Спокойной тебе ночи, мне и здесь хорошо!"

Когда вероломный брат утратил надежду на то, что государь соизволит пожаловать, он, сбросив листья в сторону, выхватил короткий меч и нанес несколько сильных ударов так, что государь свалился за трон. Тот коварный предатель, посчитав государя убитым, оставил одного из своих присных для того, чтобы тот отрубил ему голову, а сам вышел наружу, поднялся на крытую галерею дворца и так возвестил: "Я убил государя, братьев своих, таких-то эмиров и сановников. Отныне государь — я!".

Когда же его приспешник подошел к трону, чтобы отрубить голову государю, государь, что упал за спинку трона, столь сильно толкнул этого предателя в грудь тем троном, что тот опрокинулся на спину, и государь прикончил его с помощью одного из своих телохранителей, который в страхе перед резней спрятался в укромном уголке. Государь вышел из дворца через гарем, а его брат, стоя на крытой галерее, как раз возвещал народу о том, что он стал государем. Государь закричал: "Я жив и здоров. Хватайте этого мошенника!" Собравшиеся подданные тут же его скрутили и предали казни. Государь послал за остальными братьями и эмирами, оказалось, что тот их всех перебил. За исключением *данданāйак-вазīра*, который перед этим событием отправился в Сīлāн. Государь отправил за ним гонца и поставил в известность об истинном состоянии дел. Он изничтожил всякого, в от-

ношении которого имелось хоть какое-либо подозрение, что он содействовал этому заговору. И перебили изрядное число, содрав живьем кожу, и сожгли. И семьи их полностью извели на корню. Убили также и того человека, что доставил свернувшееся молоко как знак приглашения на празднество. *Дандан̇а̄йак* вернулся, прервав поездку, и, узнавши подробности случившегося, был ошеломлен. Удостоившись приложиться к ноге государя, он устроил церемонию благодарственного молебна во здравие августейшего величества и усерднее прежнего занялся приготовлениями к празднику *Маханавамӣ*.

Описание праздника *Маханавамӣ*, что среди неверных пользуется исключительным почтением

Раз в год неверные, господствующие в том краю и той земле, проявляя чувства слезливости, могущества, чванливости и горделивости, устраивают царственный праздник и великолепный пир. Они называют его *Маханавамӣ*. А он заключается в том, что обычно государь Бӣджанагара отдавал распоряжение, чтобы изо всех владений, которые простираются на три-четыре месяца пути, направились бы к государеву порогу военачальники и градоправители (*калантарӣн*). Они доставляли на смотр подобных бурлящему морю и грозовой туче слонов, числом тысяча, снаряженных в воинский доспех и украшенных башенками, в которых помещались фокусники и скоморохи, а на мордах, хоботах и ушах слонов киноварью и прочими красками были нарисованы диковинные лики и удивительные изображения.

Стих:

Слон был так же громаден, как гора Бӣкутӯн[98].
Четыре колонны — он под горой, не имеющей опор.
Его попона из золота [своим] блеском и великолепием
набрасывала тень на вершину горы.
Тот небесный щит, что наводит на тебя ужас
под его ногой превратился в прах.
Терся он о небесный свод головой, раскрашенной киноварью:
стала красной от киновари вечерняя заря.
Его хобот, свернутый арканом в кольцо —
дракон, что свалился с высокой горы.
Если прежде жилище змеи находилось внутри пещеры,
то теперь благодаря ему пещера оказалась в чреве змеи.
Ты молвишь: это — мчащийся корабль из слоновой кости,
на котором его уши — два паруса.

Ухо, что постоянно заигрывало с глазом,
казалось опахалом перед светильником.
Когда он в порыве ярости бросается вперед,
тогда земля переполняется людскими трупами.
Он вышибает мозг из темени злоумышленника,
с охотой он совершает сие благое деяние.
Когда его колокольчик подал сигнал к движению,
во весь голос повторил его вращающийся купол небес.
За его оглушительным ревом не слышно грохота большого барабана,
а высоко парящее облако прикладывается к его стопе.
Если завопит он от горя во весь голос,
то ничего кроме его голоса не услышат уши небес[99].

Когда предводители войск и горделивые правители каждого края, ученые *брахманы* и страшные как Ахриман[100] слоны собрались к назначенному сроку у дворца владыки земли и времени, три дня кряду в дни полнолуния месяца *раджаба* [13-15 июля] на чрезвычайно просторной равнине и в исключительно живописном месте проходил смотр громадным толпам народа и гороподобным слонам, напоминавшим колыхание зеленых морских волн и волнение сонмища людей на равнине в день Судный: без сомнения воочию явилось кораническое изречение ***"и когда животные соберутся"***[101].

Стих:

Тела слонов прогибают землю,
они вызывают землетрясение повсюду в мире.
Из-за всех бивней, что были мерилом бедствия,
поверхность земли превратилась в шахматную доску.
Из-за сборища толп людей и сонмища слонов
скопище движущихся было недвижимо, в движении были горы[102].

В том чарующем просторе они соорудили приводящие в восторг беседки и павильоны, квадратные по форме, высотой в три, четыре и пять этажей, сверху донизу украшенные изваяниями. Любое изображение, какое только можно изобразить, — люди ли, дикие звери, птицы или другие представители животного мира, вплоть до мухи или комара — было исполнено с исключительной точностью и мастерством. Некоторые из павильонов были устроены таким образом, что вращались. Ежечасно они поворачивались противоположной стороной и каждый миг еще одна красавица выглядывала из многочисленных веранд и балконов. В самом начале той площади был возведен с совершенным изяществом девятиарочный павильон с колоннадой. Государева тахта была поставлена в пятой арке, место же сего бедняка опреде-

лили в седьмой и, всех кроме моих друзей, кто находился там, удалили. На очень опрятной площади между павильоном с колоннадой и павильонами, квадратными по форме, распевают и декламируют певцы с музыкальными инструментами и сказители. Большинство музыкантов-певцов девушки. Луноподобные девушки, чьи лица прелестней весны, одетые в красивые наряды, с обольстительными фигурами группами выходили — словно только что распустившиеся розы — за легкий занавес прямо против государя. Когда же вдруг занавес раздвигают, взяв его с двух сторон, девушки таким образом начинают танцевать, что разум теряет сознание, а душа лишается чувств.

Стих:

Сто женщин-музыкантш, распевающих песни —
общество, в котором присутствуют луны и юпитеры.
Сбрасывают они завесу с солнца,
единственным кокетливым прищуром повергают мир.
Лица их пламенеют точно ярило,
сжигают они жизни людей своим огнем.
Когда с их лиц спадает покрывало,
какая же луна тогда опустится под покрывалом?
Когда их стан извивается в танце,
черные, как мускус, их косы вьются по земле.
Когда они в танце притоптывали по земле ногами,
они превосходили своим искусством Венеру.
От их поступи, кружения и движения рук
пришли в изумление все собравшиеся на празднестве[103].

Дрессировщики проделывают удивительные игрища. Они кладут три бревна тесно [рядом] одно к другому. Каждое в один аршин длины, в половину аршина ширины и высотой в треть-четверть аршина. Затем кладут еще два бревна поверх двух бревен первого [ряда], которые близки к ним по своим размерам в длину и ширину. Далее кладут еще одни бревно поверх бревна второго [ряда], которые лежат сверху бревна первого [ряда], но чуть меньше по размерам. Таким образом, бревна первого и второго [ряда] образуют две ступени перед бревном третьего [ряда], которое лежит поверх всех. Они обучили громадного слона, чтобы он, ступая по бревнам первого и второго ряда, взошел на бревно третьего ряда, площадь которого немногим превышает размеры стопы ноги слона. Когда же слон всеми четырьмя ногами устраивается на том бревне, остальные бревна-ступени убирают из-под него сзади. Когда слон оказывается на самом верху тех трех [рядов], он хоботом отбивает такт любой мелодии, что музыканты ис-

полняют и играют, и раскачивается в согласии с ней, поднимая хобот и опуская его. А еще они устанавливают вертикально столб, высотою в десять аршин и на верху того столба прилаживают с отверстием посередине другое длинное бревно, которое становится как бы коромыслом весов. На один конец того бревна-коромысла они прикрепляют камень, равный по весу слону, а на другом сооружают деревянный щит шириной чуть менее метра (зарᶜ). Тот конец бревна, на котором щит, опускают вниз с помощью каната и слон быстро входит на тот деревянный щит. Затем погонщик осторожно и неторопливо ослабляет канат до тех пор, пока оба конца бревна не уравновесятся на высоте десяти аршин, как коромысло весов и язычок. То бревно, на одном конце которого находится слон, а на другом висит камень, равный ему по весу, постоянно движется, описывая полукруг в половину окружности перед государем направо и возвращаясь налево. А слон на том месте — столь высоком, где не слышно голоса, — соблюдая мелодию, исполняемую музыкантами, в такт с нею делает различные телодвижения. Государь тут же на празднестве жалует золотыми монетами и одеждами всех тех, кто пел и декламировал, жонглировал и показывал фокусы. Три дня кряду, начиная с того времени, когда павлин озаряющего мир светила выходил во всей красе на середину небосвода, и до того момента, когда ворон ночного мрака расправлял свои темные крыла, длился августейший праздник наилучшим образом. Подробное же описание разного рода фейерверков и россыпей шутих и ракет, прочих разнообразных забав и увеселений приведет к неуместному излишку многословия. На третий день, когда государь покинул празднество, сего бедняка привели к трону. Я увидел трон из цельного золота чрезвычайно больших размеров, украшенный вделанными в него редчайшими драгоценными каменьями. Трон был исполнен с тончайшим изяществом. Очевидно, ни в одном из государств на земном шаре не исполняют инкрустацию драгоценными каменьями лучше, чем в том крае. Перед троном лежала подушка из атласа оливкового цвета (*зайтӯнӣ*), по краям коей в три ряда были нашиты сверкающие жемчужины, повергающие в зависть царские жемчуга. В течение всех этих трех дней государь восседал на троне на той подушке.

После того, как государь освободился от забот, связанных с праздником Маханавамӣ, он послал за сим нижайшим в час вечерней молитвы. Когда я прибыл во дворец, меня препроводили в четырехпортальное помещение размером приблизительно аршин десять на десять, все стены и весь потолок которого были выложены золотыми пластинками, каждая из коих была толщиной в тыльную сторону лезвия сабли. Они держались на золотых гвоздях. На помосте под балдахином стоял государев трон, трон из цельного золота очень

больших размеров[104]. Государь восседал на нем с совершенным величием. Он спросил меня о здоровье его величества счастливого Ҳāқāна, о положении его эмиров, состоянии служилых людей, о числе коней у его величества, о примечательностях таких городов, как Самарканд, Герāт, Шӣрāз. Он соизволил выразить выходящие за пределы чувства дружбы и сказал: "Я отправлю вместе с искусным послом несколько могучих слонов и две девятки скопцов, а также прочие дары". На том самом приеме один из приближенных к его особе через толмача поинтересовался моим мнением по поводу изящества инкрустированного четырехпортального помещения в том смысле, что в нашей стране такого не могло бы быть. Я, отвечая, почтительно сказал: "Конечно, в том государстве можно создать подобное этому, но это [у нас] на принято". Государь высоко оценил [мой ответ] и соизволил пожаловать несколько кошельков с *фанам*, несколько пачек бетеля и фрукты со своего личного стола.

Группа выходцев из Хормӯза, что пребывали в том городе, впала в великое беспокойство, прослышав о внимании, оказанном государем [мне], и о [его] намерении отправить посла ко двору, являющемуся убежищем для владетелей; и сотворили интригу с тем, чтобы разрушить фундамент этого замысла. По крайней злобе и порочности они распространили ложные речи, что сей нижайший не является посланцем его величества счастливого Ҳāқāна, и эти слова дошли до слуха [главного] эмира и вазира — да что там до эмира и вазира, коль это речи дошли до шаха! Как об этом, если будет угодно Аллаху, пойдет рассказ в дальнейшем.

В эту пору *данданāйак-вазӣр*, что с доброй заботой относился ко мне, поднял знамя военного похода на государство Гулбарга. Причина, вызвавшая поход, заключалась в том, что, когда государь Гулбарга Сулṭāн ʿАлā ад-Дӣн Аҳмад-шāҳ[105] прослышал о покушении на жизнь Дēва-рāйя и об убийстве столпов его государства, он пришел в крайне радостное состояние настроения. Он послал одного красноречивого посла, чтобы тот объявил [от его имени]: "Передай [мне] с покорностью семьсот тысяч золотых *вараха*, а не то я пошлю в твою страну победоносное войско и вырву с корнем обычай неверия!" Дēварāй, государь Бӣджāнагара, взъярился беспощадным гневом и сказал: "Поскольку я жив, то стоит ли беспокоиться о том, что убито несколько [моих] ближайших слуг (*нӯкер*). Если умрет даже тысяча *нӯкеров*, то чего мне страшиться, ведь в один-два дня я смогу собрать еще сто тысяч таких же. Пока сияет солнце, будет беспредельное число атомов! Если они вообразили, что обнаружат [в моих действиях] бессилие и слабость, нерадивость и беспечность, то это далеко не так, ибо везение — мой родич, счастливая звезда — супруга, а судьба —

преданный друг! Ныне они сочли уже добычей все, что готовы захватить в моей стране, дабы отдать это своим богословам и потомкам пророка. Я же все, что захвачу в том государстве силой оружия, отдам христианам и *брахманам*".

С обеих сторон были отправлены войска, которые произвели великое разорение окраинам того и другого государства. Государь назначил в государственный совет (*дīвāн*) в качестве исполняющего обязанности (*ḳāʾим-маḳām*) *данданāйака* некоего христианина, Химба Нурāра по имени, который держал себя словно полноправный *вазīр*. Небольшого росточка, зловредный, недобрый, поганый, хмурый и угрюмый, он вобрал в себя все заслуживающие порицания свойства и был лишен напрочь всех похвальных качеств человеческой натуры. Как только тот поганый осквернил высокий пост главы *дīвāна*, он без какой-либо на то причины упразднил [наше] ежедневное кормовое и провиантское довольствие.

Выходцы из Хормӯза, получив возможность для мерзостных действий, проявили [свою] злобность, что поднималась бродилом в их натуре. Ставши с Химба Нурāром закадычными друзьями в силу общности [совместной] злобы, они заявили, что сей смиренный не является посланцем его величества счастливого Ҳāḳāна, ибо он всего лишь торговец, раздобывший повеление его величества. Они сообщили неверным разного рода лживые сведения, которые запали в их души. Некоторое время в столь плачевном состоянии я пребывал в той стране неверных, болтаясь без дела. Пока я находился в этой отрешенности, государь несколько раз встречал меня при своих разъездах. Он опускал поводья благоволения и проявлял интерес к состоянию моих дел. Воистину, он был средоточием удивительных чертах характера. Если [сказать]: он — сама справедливость, то именно этого будет достаточно.

Дайданāйак, совершив нападение на окраинные местности Гулбарга и захватив в плен и полон какое-то количество немощных людей, возвратился. Он выразил неудовольствие Химбе Нурāру за то, что тот не завершил второстепенные дела сего нижайшего, и соизволил отписать ассигновку на монетный двор в семь тысяч *фанам*, кои я получил в день [его] прибытия.

Править посольство были определены два посла — *ҳоджа* Мас'ӯд и *ҳоджа* Муҳаммад, также оба хорасанцы, что пребывали в той стране, с некоторыми подарками и тканями. Фатҳ-ҳāн — потомок Султāна Фāрӯз-шāха[106], что был государем Дели, направил с посланием и дарами гонца по имени *ҳоджа* Джамāл ад-Дīн. Государь в день заключительной аудиенции сказал сему нижайшему: "Тебя, как прошел слух, не посылал [к нам] в действительности его величество *мир-*

за Шāхруḫ, а не то мы бы оказали тебе еще большее внимание. Если ты в другой раз прибудешь в это государство и мы будем знать, что [тебя] послал его величество, то, быть может, будет оказано в твоем отношении то, что соответствует нашей державе!" Я же говорил про себя то, что соответствовало моему положению:

Стих:

Если вернусь я на родину, пройдя пустыню любви к тебе,
то даже с шахом я не отправлюсь еще раз на чужбину.

В послании, которое он направил его величеству, он поместил мерзопакостные речи выходцев из Хормӯза в таких выражениях: "Было [у нас] намерение снискать благоволение его величества, достойного халифского сана, послав царственные дары и подношения. Однако некоторые люди заявили, что ᶜАбд ар-Раззāḳ не относится к числу доверенных слуг вашего величества".

Перечисляя достославные качества натуры его величества, он написал, что тот воссоединил в своем лице доблестные деяния монарха и суть славы государя с качествами лучшего из пророков[107] и свойствами святых. Так что на языке людей простых и знатных, в словах всех людей опытных и под пером всех мужей ученых выражается этот смысл:

Стих:

Ты — Ной, что как Авраам, есть друг Божий;
ты — Ḫыẓр, равный Моисею.
Ты — Ахмад, что владеет величием трона Господнего, ты — Иисус,
воплощение духа Божьего.
Отныне населенная четверть земли будет приписана к твоему порогу.
Посему подведи линию экватора под линию [своего] господства!

Поскольку тот край, по представлению того народа, входит в число экваториальных государств, то выражение "подводить линию экватора под линию [своего] господства" соответствует действительности.

Сей смиренный, уладив частные дела, направился к берегу Оманского моря.

Рассказ об обратном пути из государства Хиндӯстāн, повествование о морской волне и история с бурей

Солнце благоволения поднялось в месте восхода счастья, светило удачи взошло на востоке [моих] надежд, а яркие лучи ликования и радости появились в беспросветной тьме ночи в согласии с изречением кораническим: ***"Аллах — друг тех, которые уверовали. Он выводит их из мрака к свету"***[108]. Ночи тягот и уныния в том вертепе неверия и заблуждения начали переходить в рассвет утра счастья и сияния лучей солнца удачи. Наводящие печаль сумерки бессилия сменились светлыми днями радости и довольства жизнью.

Стих:

Количественное содержание ночи, что была
длиннее дня [ныне] изменилось:
дни увеличились [по продолжительности], а ночи укоротились[109].

Поскольку в связи с тем, что город этот был расположен в самом отдаленном из всех владений Хиндӯстāна и всей страны, населенной неверными, принадлежности для путешествия и припасы, что я подготовил, были уничтожены [последующими] бедственными событиями, то — зачем я должен говорить, поясняя то, что не заслуживает упоминания? Вместе с тем, несмотря на расстройство [моих] дел.

Стих:

Неоткуда было появиться надежде на [приобретение]
путевого припаса,
кроме как ***"не отчаивайтесь в милости Аллаха"***[110].

С твердым сердцем и исполненный надежды на лучшее, пустился я в путь, уповая на щедрость и милость Аллаха. 12 *ша'бана* [5 декабря 1443 г.] вместе с послами я отправился в полет на крыльях путешествия из города Бӣджāнагара. Делая привалы и переходы, я провел в пути восемнадцать дней, пока не достиг 1 *рамазана* [23 декабря 1443 г.] побережья Оманского моря и гавани Бāганӧр[111].

Там я удостоился чести общения и беседы с благородным Амӣром саййидом ᶜАлā ад-Дӣном Машхадӣ—*саййидом*, которому минуло 120 лет от роду. Многие годы он являлся предметом искреннего почитания и мусульман, и неверных, живущих в том краю. По всей стране его слова принимались как неоспоримое, ясное указание, и

никто не нарушал его распоряжения. Один из послов [государя] Бӣджӑнагара, *ходжа* Масᶜӯд по имени, умер, несчастный, в том городе.

Стих:

Кто может знать в этом кабаке, полном ненависти,
где нам под голову положат кирпич.

В Бӑганӧре я, как положено, отметил праздник Разговения[112], отправился в гавань Хинавар[113], чтобы договориться о судне, и столковался о припасе на двадцать человек, необходимом для сорокадневного плавания по морю. В ту пору, когда я уже намеревался погрузиться на судно, однажды я раскрыл книгу "Гадание" его святости имама Джа'фара Ṣӑдиḳа[114], мир ему да будет, что содержала стихи [извлеченные] из Корана. Открытое место принесло радостную весть, коей оказался сей стих: ***"Не бойся, ты спасся от людей неправедных"***[115]. Я был чрезвычайно поражен совпадением гадания с [моим] положением, и смутная тревога, которая засела в сердце от страха перед морем, напрочь сгинула, и я тотчас же поверил в спасение и избавление. 25 месяца *зи-л ка'да* [15 марта 1444 г.] я, погрузившись на судно, пустился в плавание. Наблюдая ***"у Него бегущие, высоко поднятые на море, как горы"***[116], я воочию узрел следы вышнего могущества. Время от времени я слушал от ряда попутчиков удивительные истории и рассказы о поразительных событиях. В душах [у нас] установилось спокойствие, на лицах появилась радость.

Стих:

Заснуло будто бы око несчастий и бед.
Судьба пребывала в беспечности, вокруг [нас] было благополучие.

Когда то судно после многих тысяч покачиваний, переваливаясь, вышло в открытое море,

Стих:

Вдруг с поверхности моря задул ветер,
отовсюду поднялись вопли и крики.
И ночь, и судно, и ветер, и морская пучина
готовили [нам] все необходимое для беды.

Внезапно под воздействием встречных ветров, которые, словно выпивохи, спадали и вновь поднимались, вино перемен оказало свое действие на тот корабль: его доски, которые были столь же плотно сшиты друг с другом [как слова] в почерке *мусалсал*[117], чуть было не

разошлись в стороны словно буквы, что не соединяются на письме[118]. И знамение изречения коранического ***"покрывает ее волна, над которой волна, над которой облако"***[119] явственно проявилось. Корабельный матрос, который в плавании на воде был равен рыбе, желал подобно якорю опуститься на морское дно. Капитан-*лоуман* (*му^{c}аллим*), который досконально изучил путевые лоции всех морей, горькими слезами начисто смыл записи в книге знания лоций. Парус разорвался точно так же, как лопается ворот влюбленного от страсти к предмету своей любви. Под ударами ветра мачта согнулась, напоминая дугу бровей красавиц.

Стих:

И принесли ветры то, что не было желательно кораблям.

Общество путешественников, что поселилось в том плавучем доме, побросало в море множество товаров и добра и, следуя примеру подвижников-*суфиев*, избавилось от мирских благ. Что стоят дорогие ткани и ценное имущество, когда драгоценная жизнь находится под угрозой? Я же в той обстановке, наблюдая за состоянием океана, умывал руки слезами, прощаясь с дорогой жизнью. Находясь в состоянии полнейшего оцепенения и в громадной, как море, печали, я пребывал с пересохшими губами и мокрыми от слез глазами. На скрижалях своей души я начертал: "Да будет милостив к нам Аллах приговором своим". Тот корабль под действием раската вздымавшихся, как горы, волн то становился другом вращающегося небосвода, то под ударами яростных ветров нырял, подобно водолазу, в глубь воды.

Стих:

То он поднимался так высоко, что подкова молодой луны
терлась о конечности верховых животных.
То он опускался столь низко, что сокровища Ḳārūna[120]
оказывались выше стремян лошадей.

В следствие отсутствия соли в кипящей воде море растворило [мое] тело, как соль, опущенную в воду. Жестокая буря полонила мое терпение и лишила твердости и превратила в ничто ясный разум, словно лед на июльском солнцепеке.

Стих:

Даже сейчас сердце мое бьется встревоженно,
подобно рыбе, которую вытащили из чистой воды.

Стих:

Пусть поток тлена разрушит постройки и здания сульбы,
которая волна за волной гнала на мою голову несчастья.
Я утратил свой блеск, ибо судьба бросила в воду
редкую жемчужину терпеливости, что была моим украшением.

Многократно говорил я себе и языком обстоятельств сверлил жемчужину сего стиха:

Темная ночь, и страх пред волной и морская пучина столь ужасна!
Разве могут понять наше состояние те легкомысленные гуляки
[оставшиеся] на берегу[121].

Прозрачная вода [моей] радостной жизни помутнела, взбаломученная мутной водой моря, а чистое зеркало [моей] мысли покрылось ржой от воздействия морской влажности и гнилостного воздуха. Всякий раз, когда зрачок [мой] пытливо всматривался в воду, из-за предельного страха ему виделся в ней блестящий меч. Под действием тоски, которую нагоняли яростные морские ветры, даже горестные вздохи, которые испускал я из сердца, были стрелами, разрывавшими душу. Когда я очутился в безвыходно бедственном положении и когда я увидел, что повсюду двери надежды на запоре, с глазами, полными слез, и сердцем, наполненным отчаянием, я прочел стих из Корана, обратившись к Господу со страстной мольбой: ***"Господи наш! Не возлагай также на нас то, что нам невмочь"***[122] и умолял милосердного, не требующего признательности Господа, чтобы он от безграничного моря своей доброты дал расцвести и напоил влагой холодной саженец моего бытия и начисто бы смыл водой своего благоволения с лица моего [теперешнего] положения пыль горестей, покрывшую [мою] радостную жизнь. Пребывая в этом состоянии, я размышлял: "Что это за несчастье, которое случилось со мною в результате коловращения лазурного небосвода? Что же это за позор, который похитил мое достоинство под воздействием противоборства коварной судьбы и жалкой участи? Не вызволил я [свою] дорогую жизнь из волн погибели и не поднял на поверхность вод жемчужину своего радения при завершении одного из дел государственного блага, хотя [моя] благородная душа не поступается ни единой минутой по части соблюдения прав своего благодетеля и ни во что не ставит дорогую жизнь ради исполнения важного дела, порученного господином. Примером преданному слуге государя должен служить алмаз, в природе которого не проявляются даже мельчайшие изменения, если его бросают в огонь несчастий. Вместе с тем золото его истинной преданности станет еще

более чистой пробы, подобно свободному атому". Я пребывал именно в таких раздумьях и высказывал постоянно тревогу и удрученность до тех пор, пока сообразно предопределению ***"тот ли, кто отвечает утесненному, когда он взывает к Нему, и удаляет зло"***[123] вдруг из места, где рождаются ветры ***"и не отчаивайтесь в утешении Божьем"***[124] не подул ласковый ветерок безграничной милости Господа и утро радости занялось там, где восходит счастье и надзиратель благоприятствующего счастья не донес радостную весть ***"и вот, Мы разделили при вас море и спасли вас"***[125] до слуха [моей] души. Холодный, дувший навстречу ветер сменился на попутный и прекратилась круговерть тайфуна, а море успокоилось так, как мне этого страстно хотелось. Плывшие на судне, отметив в море праздник Жертвоприношения[126], в последние дни месяца *зи-л-хиджа* [18-19 апреля 1444 г.] увидели гору Қалхāт и после морских тягот благополучно достигли земной тверди. В ту пору над морем объявилась молодая луна месяца *мухаррама* восьмого года [20 апреля 1444 г.], как греза о бровях возлюбленной.

Стих:

Когда золотой корабль утонул в пучине этого голубого моря,
от него увидели только одинокую волну на поверхности вод.

Заключительная часть событий во время морского путешествия и прибытие в Хормӯз по милости Аллаха всевышнего

События, связанные с рассказом о морском путешествии, были доведены до того места, что молодая луна священного месяца *мухаррама* заблестела полнолунием уже во время плавания и что еще несколько дней судно находилось в море. Придя в Масқат, оно встало на якорь. [Там] судно привели в порядок, поскольку во время тайфуна оно получило повреждения. Вновь нагрузившись, оно пустилось в путь.

Стих:

Стоящий на цепи [корабль], длинной, непрерывной,
благодаря ему бегущее море стало кузнецом.
Не раскачиваясь, взлетает он с места,
но в его движении нет ничего от полета.
Он — птица, что летит на деревянных крыльях,
он мгновенно взлетает, но летит не так [как птица].

Словно журавли взмывает он ввысь,
как цапля расправил крылья и ринулся, как сокол.
Сделали его из досок под наблюдением капитана,
мгновенно сто досок омыты в одной воде[127].

Пустившись в плавание из Масḳаṭа, судно пришло в порт Ḫӯрфиṭӑн[128], где оно остановилось на день-два. Во время стоянки выдалась столь жаркая ночь, что к рассвету, казалось, небо запалило весь свет, а от разлитого зноя в воздухе горели быстрокрылая птица в выси небес и рыба в морской глуби. К утру от жары душа затаила дыхание и от солнечного пламени огонь охватил весь мир. Вселенная, испытывая накал солнечного жара, только во сне мечтала о ночной прохладе, а утро в страхе перед дневным зноем искало ночь прохладную со светильником. Поутру разнообразные птицы — кукушки, горлинки, воробьи, вороны и прочие, что свили гнезда на деревьях, — все мертвые лежали под деревьями. Если говорить откровенно, в этих словах нет никакой примеси нарочитого преувеличения.

Стих:

Под воздействием огненного зноя, от которого фрукты созревают,
иссох мозг у соловья и воробья.
От страшной жары на конце каждой ветви [висели]
вареные птицы, нежные как [свежая] халва.

Так много лежало под деревьями погибших птиц, что счетоводы не сосчитали бы их окончательного числа.

Вновь судно пустилось в путь и 12 числа месяца *сафара* [31 мая 1444 г.] поутру прибыло в Хормӯз. Оно пришло из порта Хинавара в Хормӯз за семьдесят пять дней. В тот же самый день в стольном городе Герӑте одно из диковинных чудес явило свой удивительный лик. Оно же таково: его святость *шайх ал-ислӑм*, предводитель тех, кому является откровение и вдохновенье [Божье], сосредоточие благоволения величайшего Господина Баха ал-ḥаḳӣḳат ва-д-Дӣн шайх 'Умар[129] именно в эту пятницу направлялся поутру из деревни Джаґӑра[130], что была местом пребывания его святости, в Герӑт для отправления пятничной молитвы. В пути он вдруг спросил у его степенства моего брата Маулӑны Шарӣф ад-Дӣна ᶜАбд ал-Ḳаххӑра[131], что слышно об авторе сих строк ᶜАбд ар-Раззӑḳе. Брат почтительно сообщил: "Будет уже три года, как от него нет ни знака, ни известия". Его святость *шайх* соизволил заметить: "Будто то бы он прибыл в Хормӯз". Его степенство брат мой записал эту мысль. Сей смиренный же всегда заносил в записи дату прибытия в какой-либо город. Когда же я удостоился чести прибыть к брату, эти две даты полностью совпали.

Стих:

Об истинности веры Пророка, о величии справедливого Судьи
пусть говорят что угодно, я верю [только] словам святого.

Примеров разнообразной помощи и поддержки, которые нисходили на сего смиренного бедняка от его святости, наставляющего на путь истинный, в том опасном путешествии, имеется более, чем написано и рассказано. Подробности же того станут, быть может, причиной, умножающей посрамление отвергающих веру, и поводом, приведшим их к несчастью.

Стих:

Тот, кто не распознал запирательство, тот остался в нем.

В Хормӯз пришло известие об ослаблении здоровья его августейшего величества счастливого Ҳāқāна, и края владений Фāрса, ᶜИрāқа и морского побережья, ужасаясь тому, что случилось, затряслись как листья ивы. Купцы со всех сторон света, что собирались в сем великом городе, задержались по необходимости, а сей смиренный, по этой же причине, невольно оставался семьдесят дней в том Хормузе, испепеляемом зноем до тех пор, пока доподлинно не подтвердилось известие о поправке здоровья августейшей персоны, переданное благочестивыми людьми из провинции Лāр[132]. Сей смиренный, пустившись в путь через порт Адӷāн[133], с разного рода тяготами и трудностями, вызванными нездоровьем, прибыл в крепость Тирзак[134]. Там я задержался на некоторое время, пока не прибыли с донесением послы, коих я отправил к подножию высочайшего престола, и не доставили соответствующие заветному желанию распоряжения следующего содержания: пусть управители и должностные лица провинций предоставят из налоговых сумм пропитание для послов, вьючных животных для десяти верблюжьих вьюков (в связи с тем, что отписал сей смиренный), а также дадут 14 ямских лошадей-постав: десять лично для людей сего смиренного и четырех — послам. Из Тирзака через Майманд[135] и Фарӷāн[136] я выступил, усевшись в крытое сидение на муле, по причине нездоровья. По прибытии в провинцию Сӣрджāн[137] я сподобился счастья посетить могилу его святости Шāх-Шуджаᶜ Кирмāнӣ[138], да будет над ним милость божья, что был одним из великих *шайҳов* прошлых времен, и происходил из потомков великих правителей, осмотрел я и крепость Сӣрджāн, что на всем свете не имеет себе равной. В деревне Машӣш мне вышало счастье услужить великому *шайху* и святому [своего] времени *маулāне* Шамс ад-Дӣну Муҳаммаду

Исфāҳӣ[139], да помилует его Аллах, который в караване [под водительством] его святости *шайх ал-ислāма* Бахā ад-Дӣна *шайха* ᶜУмара, да святится его тайна, направился в Ḥиджāз; из Мекки он поехал в Египет, где посетил могилы пророков, мир им всем, прибыл по морю в Хормӯз и при стремени его степенства достиг Герāта. Короче говоря, вошел я в Кирмāн. Тамошний правитель эмир Ḥāджжӣ Муḥаммад был обижен на меня, ибо, когда я ехал в Хиндӯстāн, я отправил нечто вроде жалобы [в Герāт] о состоянии дел в Кирмāне и об образе действий эмира. Это произвело впечатление на его августейшее величество счастливого Ḥāқāна, который затребовал эмира в стольный город Герāт, а его отправление службы по той причине подверглось порицанию и позору. Когда с ним состоялась встреча в Кирмāне, он однажды спросил меня в начале беседы: "Маулāнā, сколько средств израсходовано вами и послами на путь туда и обратно?" Я ответил: "Приблизительно 50 тысяч дӣнāров!" Он спросил: "А какова будет стоимость того, что вы привезли с собой?" Я ответил: "Десять тысяч дӣнāров". Тогда он сказал мне: "Превосходный обмен: дать пятьдесят тысяч дӣнāров, а получить десять тысяч!" Я сказал: "Его величество счастливый Ḥāқāн не купец, чтобы принимать это в расчет. Когда ему привозят [настоящего] сокола, то его величество сверх цены дает еще 50 тысяч дӣнāров. От границ Цейлона (Серāндӣб) я везу с собой монеты с чеканом, благожелательное послание, подношение и посла. Это обстоятельство, по мнению его величества, куда более приличествует, чем то, когда в казне будут лежать [эти же] 50 тысяч дӣнāров!" Словом, сей бедняк через ту же пустыню Лӯт, которую он проехал прежде, возвратился в Қухистāн[140]. В середине месяца *рамазана* [конец декабря 1444 г.] он достиг стольного города Герāта и прочел коранический стих: ***"Хвала Аллаху, который удалил от нас печаль! Поистине, Господь наш прощающ, благодарен. Он — тот, кто поселил нас в жилище пребывания от Своей милости"***[141], но я не позволил себе проронить ни слова жалобы на трудности ночей в отъезде и на душевные раны, нанесенные разлукой с друзьями и близкими товарищами.

Стих:

Лучше же подавить в себе жалобу на ночь разлуки
с благодарностью к тому, кто сбросит завесу с дня встречи.

На другой день я был возвышен честью приложиться губами к кончикам пальцев щедрого владыки в высочайшем присутствии. Несмотря на то, что в той крытой галерее горделивая судьба стояла, только согнув спину, я был обласкан дозволением сесть. Я

почтительно доложил об обстоятельствах правителей тех владений, о приключениях на море, о судне и [привел] разнообразные истории. Послы *ходжа* Муḥаммад и *ходжа* Джамāл ад-Дīн были препровождены к подножью высочайшего престола через посредство великих эмиров. Они сподобились счастья поцеловать руку, что является пределом желаний всех султанов, правящих на земле. Они преподнесли разнообразные дары, три перстня с алмазами и десять верблюжьих вьюков с индийскими ароматическими и лекарственными травами, что очень пришлось по душе его величеству. Ведь нет сообщения, чтобы в течение [последних] двухсот-трехсот лет посол прибыл бы из той страны в это государство. Дважды в неделю послов приглашали ко двору, служащему убежищем правителям-султанам, и они получали возможность присутствовать в августейшем собрании. Его величество несколько раз соизволил похвалить сего бедняка как в его присутствии, так и в отсутствие. Тот час, который выпадал свободным от обилия важнейших государственных дел, проходил в расспросах о состоянии дел того края и страны, о жизни провинции, об океанском побережье и пояснении диковинок государства неверных. То, что соответствовало действительности, почтительно [ему] докладывалось. Послы оставались в стольном городе Герāте до конца священного месяца *зи-л-хидджа* [7-8 апреля 1445 г.] и государева благосклонность соизволила разрешить им отправиться в обратный путь. Каждому из них он соизволил пожаловать и подарить лошадь под седлом, пару новогодней одежды и три тысячи кепекских дīнāров[142], а их десяти слугам-нӯкерам по кафтану-*ḳабā* и по четыреста дīнāров. До порта Хормӯз им было назначено фуражное довольство и ямские поставы.

Фатḥ-ḫāн, внук султāна Фīрӯз-шāха Дихлавī, направивший *ходжу* Джамāл ад-Дīна, также прислал почтительное послание со следующим содержанием: в пору, когда победоносный кортеж его величества обладателя счастливого сочетания двух светил[143] двинулся на страны Хиндӯстāна, среди наших властителей уже не оставалось в живых никого, кто бы обладая репутацией и влиянием, предложил условие подчинения и долг несения службы. Вследствие крайнего невежества и [преувеличенного] самомнения Маллав и Сарāнг[144] выставили ополчение и разрушили фундамент той династии. Сей же, слабый и иссохший, вот уже столько времени живет на чужбине во многих печалях, уповая в том на слуг царского порога, что они призовут сего раба ḳо двору, служащему убежищем для властелинов, чтобы, дай бог, со счастливой помощью государства его величества он мог возвратиться на свою исконную родину — у скитающегося на чужбине сердце в думах о родине. Его величество счастливый Ḫāḳāн написал государю Бīджāнагара, дескать, прошел такой слух, что Фатḥ-ḫāн — один из

потомков султāна Фīрӯз-шāха — прибегнул под защиту того двора. Ныне, если они смогут, то пусть они посадят его на царство его отцов, а не то, пусть тогда они отправят его к августейшему порогу, чтобы, сопроводив его стремительными войсками и буде предопределение Аллаха всевышнего, привести его в страну его отцов и дедов и посадить на престол царства.

Стих:

Шāхрух — такой повелитель, любой раб коего в мире равен государю.

Величайший *маулāнā* Наср̣аллāх Джунāбадī был назначен править посольство и его соизволили снабдить вьючными животными, [необходимыми] указами, кормовым довольствием и ямским лошадьми-поставами, а для государя Бīджāнагара соизволили подготовить дары и подношения. *Маулāнā* отправился в путь в соответствии с приказом. Пришел черед, когда его величество счастливый Ҳāқāн спросил [меня] о причине, вызвавшей задержку в провинции Хормӯз. Сей бедняк почтительно изложил жалобу на тамошних правителей. От мерзостных поступков жителей Хормӯза у его величества испортилось августейшее настроение, и приказ, коему подчиняется мир, вышел из ставки славы [с таким содержанием]: Пусть доставят в высочайший *дīвāн вазīра* Хормӯза *ҳоджу* Муҳаммада Баг̣дādī и учинят дотошное дознание о причине помех и проволочек, которые чинились в отношении сего бедняка. Посланец сего бедняка Ҳāджжī Йӯсуф отбыл в провинцию Хормӯз и прочел им указ, доведя до сведения жителей Хормӯза августейшее распоряжение. В государственном присутствии Хормӯза он схватил за пояс *ҳоджу* Муҳаммада Баг̣дādī и сказал: "Указ, коему повинуется мир, состоит в том, чтобы я привел тебя ко двору, являющемуся убежищем для всего мира, дабы в высочайшем диване спросить с тебя о [допущенных] проступках и [учиненных] помехах". Вступились государь и эмиры и испросили слова для оправдания и разъяснения: "Предоставь нам милостиво толику возможности с тем, чтобы смогли мы пояснить суть дела в челобитной, представленной к подножью высочайшего престола, и все то, о чем последует затем указ, мы непременно исполним!" Стараясь угодить сему бедняку, они послали пять абиссинских рабов, семь кусков четырехрядной и шестнадцатирядной шерстяной материи и сто кусков расписанной цветами ткани. А Ҳāджжī Йӯсуфа и его спутников они увели с собой и дали [им] ткани и [еще] повсюду разные вещи. Все это, заприходованное, прибыло в Герāт.Сей бедняк представил его величеству Ҳāджжī Йӯсуфа, который возвратился из Хормӯза, что соответствовало высокому намерению.

Стих:

Предмет упования — владыки,
долгой жизни им и счастливый конец.

Пусть не посмотрят оком порицания на повествование о путешествии в Хиндӯстāн, даже если оно написано с излишним многословием и затянулось нескончаемым рассказом, а в части подробности описаний и длиннот фраз пусть помятуют уважительно изречение: "Отправляющий службу свободен от провинности".

Хотя я не говорю, я говорю.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Путевые заметки о путешествии в Южную Индию, куда ᶜАбд ар-Раззāқ Самарқандӣ был направлен в 1442 г. с дипломатической миссией Тимуридом Шāхруҳом (1405—1447), были включены автором во вторую часть его исторического труда "Маṭлаᶜ ас-саᶜдайн ва маджмаᶜал-баҳрайн", завершенного в первой редакции в 1470 г. Эти записки впервые публикуются в полном переводе с персидского языка на русский, хотя интерес к ним в отечественной и советской науке никогда не угасал и специалисты неоднократно упоминали их либо ссылались на них. Известны следующие более или менее полные переводы и переложения рассказа ᶜАбд ар-Раззāқа на другие языки:

1. L. Langlés. Voyages de la Perse dans l'Inde et de Bengal en Perse. — Recueil portatif voyages. Paris, an VI [-1795], t. ii, p. V-CXVII. То, что проделал Л. Ланглe, вряд ли можно назвать переводом на французский язык, это, скорее, пересказ со значительным числом неточностей и ошибок, вызванных непониманием целого ряда мест текста оригинала.

2. M.[E.] Quatremère, Notice de l'ouvrage Persan qui a pour titre: Matla-assaadein ou-madjma-albahrein, et qui contient l'histoire des deux sulttans Schah-Rokh et Abou-Said. — Notice et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliot èques. Paris, 1843, XIV, pt 1, p. 426-473. Перевод (также на французский) выполнен по опубликованному Э. Картмером тексту (там же, с. 341-386). Он не полон, поскольку переводчик опустил большую часть стихов, описание обратного путешествия автора по морю, ряд пассажей он переложил своими словами и закончил работу на пассаже о прибытии ᶜАбд ар-Раззāқа из Индии в Хормӯз.

3. Narrative of the journey of Abd-ar-Razzák. — India in the Fifteenth Century. Being a collection of narratives of voyages to India... now first translated into English. Ed. by R. H. Major (Works issued by the Hakluyt Society, no. XXII). London, 1859, p. 1-49. Сокращенный английский перевод с французского перевода Э. Катрмера.

4. Matla'u-s Sa'dain of 'Abdu-r Razzák. Embassy to Hindustan. — The History of India as told by its own historians. The Muhammadan Period. Ed. by sir H. M. Elliot and J. Dowson. London, 1872, vol. IV, p. 95-126. Независимый английский перевод К. Дж. Олдфилда со значительными сокращениями (опущены почти все стихи, описания пребывания в ᶜОмане, драгоценных камней, шторма и жары на обратном пути и т. п.), доведен др приезда автора в Хормӯз по возвращении из Индии.

5. А. Уринбоев. Абдураззок Самаркандийнинг Хиндустан сафарномаси. Тошкент, 1960. Полный перевод на узбекский язык "Путевых записей" ᶜАбд ар-Раззāқа от времени выезда из Герāта до возвращения спустя три года в этот же город. Перевод (с. 31-75) выполнен по подготовленному и изданному тексту (97-2) См. также: Ч. А. Стори. Персидская литература. Био-библиографический обзор в трех частях. Часть 2. М., 1972, с. 824-827.

Настоящий перевод выполнен по двум ленинградским спискам сочинения ᶜАбд ар-Раззāқа Самарқандӣ:

1. Рукопись СПбФИВ РАН С 443 (лл. 393а-408б), датированная 25 *зи-л-ка'да* 952/28 января 1546 г. и восходящая к автографу, датированному 17 *раби'ал-ула* 875/13 сентября 1470 г. (л. 526а). Подробнее о списке см.: Н. Д. Миклухо-Маклай. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 3: исторические сочинения. М., 1975, с. 262-269.

2. Рукопись библиотеки Восточного факультета Петербургского университета № 157 (лл. 256а-268б), даты переписки не имеет, но список можно смело датировать временем не позднее последней четверти XV в. Подробнее о списке см.: Тагирджанов А. Т. Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела Библиотеки ЛГУ. Т. 1: история, биографии, география. [Л.], 1972, с. 126-129. Кроме того, нами для сравнения при переводе привлекался в ряде случаев текст, изданный А. Уринбоевым.

Следует, видимо, отметить, что путевые заметки ᶜАбд ар-Раззāқа были достаточно полно (в части Индии) использованы персидским историком Ғийāс ад-Дӣном Хондемиром (1474-1536) в четвертом разделе 3-го тома его труда "Хабиб ас-сийар фи ахбар афрад башар" (ср. Тегеранское изд., 1954, т. IV, с. 624-629): рассказы о бетеле, Кāлӣкӯте, Бӣджāнагаре, Мангалӧре.

2. Т. е. в 845/1441—1442 г. См. ниже в тексте перевода точную дату отъезда автора — 13 января 1442 г.

3. Полное имя — Камāл ад-Дӣн ᶜАбд ар-Раззāқ б. Джалāл ад-Дӣн Исҳāқ Самарқандӣ. Известный историк эпохи Тимура и его преемников. Теолог-юрист, чиновник высокого ранга в государственной канцелярии и дипломат (30—60-х гг. XV в.). Он родился в Герāте 8 ноября 1413 г. и там же умер в июле 1482 г. Его отец был судьей и имāмом-предстоятелем на молитве при ставке Шāхруҳа. ᶜАбд ар-Раззāқ получил, как и три его брата, хорошее традиционное для выходцев из семьи служителя культа высокого ранга образование. Он пережил как своих старших братьев — теолога-юриста *маулāну* Джамāл ад-Дӣна ᶜАбд ал-Ғаффāра (ум. 19 *зу-л-хиджжа* 835/17 августа 1432 г.) и богослова ᶜАфиф Ад-Дӣна ᶜАбд ал-Ваххāба (ум. 846/1442 г.), так и младшего брата — знатока "Сийақа", специалиста в составлении официальных бумаг, "баловавшегося" поэзией и ставившего опыты в алхимии *маулāну* Шарӣф ад-Дӣна ᶜАбд ал-Қаххāра (ум. в Герāте 20 *раджаба* 869/18 марта 1465 г.). Вскоре после смерти отца (видимо, 840/1436—37 г.) ᶜАбд ар-Раззāқ был представлен Шāхруҳу в 841/1437—38 г. и преподнес посвященный монарху собственный комментарий на грамматический трактат ᶜАзӯд ад-Дӣна ал-Иджӣ о частицах и местоимениях. Спустя два года, выдержав экзамен в присутствии нескольких богословов и юристов, он был окончательно принят на государственную службу в качестве судьи при дворе. По возвращении из Виджайанагара (Индия), куда он был направлен Шāхруҳом с дипломатической миссией (1442—1444 гг.) ему в 850/1446 г. было предписано выехать в Гилян с монаршим поручением: обеспечить выступление правителя этой области против Султāн-Муҳаммада. Едва он выполнил это задание, как получил распоряжение отправиться в Египет, послом к султāну Чақмāқу, но, достигнув г. Рея, узнал, что 14 марта 1447 г. Шāхруҳ умер, и возвратился в Герāт. Вместе с тем ᶜАбд ар-Раззāқ включил в свой труд послание, не врученное им султāну. Затем он состоял при дворах преемников Улугбека в Самарканде в качестве *ҫадра* и *нāʼиба*, а с 1451 г. при преемниках Шāхруҳа в Герāте, выполняя различные поручения и сохраняя пост в государственной канцелярии, пока 24 января 1463 г. Абӯ Саᶜӣд Султāн (ноябрь 1458 — февраль 1469) не назначил его шайҳом-руководителем суфийской обители (*ханагāҳ*) в Герате, построенной еще Шāхруҳом. В этой должности он состоял до конца своих дней. Помимо указанного выше комментария его перу принадлежит также руководство для секретарей-письмоводителей "Ҫаҳāᶜиф ал-латāᶜиф" и, по его собственным словам, описание Герāта и прилежащего округа. Но, конечно, главным его сочинением был широкоизвестный труд по истории последних Ильханов и Тимуридов "Маṭлаᶜ ас-саᶜдайн ва маджмаᶜ ал-баҳрайн", охвативший события с 1304 по 1470 г. и состоящий из двух томов. Последующие историки черпали из него (главным образом из второй части) многочисленную информацию для своих сочинений.

Литература: Уринбоев, ук. соч., с. 14-19; Миклухо-Маклай, ук. соч., с. 262-268; Стори, ук. соч., с. 820-821; C. P. Haase. Abd-al-Razzaq. — Encyclopaedia Iranica. Vol. I, fasc. 2, p. 158-159.

4. Имеется в виду четвертый сын Тимура Шāхруҳ-мӣрзā (1405—1447), подчинивший к середине 1409 г. практически всю империю своего отца, столицей его государства был город Герāт.

5. В труде ᶜАбд ар-Раззāқа идет погодное описание событий. Все указанные исторические провинции входили в состав государства Шāхруҳа. *Мāвераннахр* — буквально "то, что за рекой"; так называли арабы с VII в. обширную территорию к северу и северо-востоку от р. Амударьи с центрами в Бухаре и Самарканде (ср. совр. Средняя Азия); *ᶜИрāқ* — имеется в виду ᶜИрāқ персидский, т. е. регион от Исфахāна до современного Курдистана; *Азербайджāн* — имеется в виду исторический Азербāйджāн, тот, что лежит к югу от р. Аракс, т. е. Иранский Азербāйджāн.

6. Коран, пер. Крачковского, сура 10, стих 23.

7. Там же, 14:32.

8. Бейт из қасыды (оды-панегирика в данном случае) одного из лучших персидских поэтов-классиков Ауҳад ад-Дӣна Муҳаммада Анварӣ (ум. ок. 565/1169—70 г.). Ср. Уринбоев, с. 80, № 19.

9. ᶜАбд ар-Раззāқ намекает на то, что он был в Южной Индии среди людей с темной кожей.

10. Т. е. Шāхруҳ. Здесь и далее так будет переводиться его официальный титул — *ҳазрат-и ҳāқāн-и саᶜӣд*.

11. Т. е. ᶜАбд ар-Раззāқ Самарқандӣ.

12. Горная область в южной части Ҳорāсāна (Восточный Иран). Главными центрами Кухистāна в средневековье были гг. Тӯн и Қāин. Торговое значение имел лишь последний. В XI в. в этой горной области закрепились исмаилиты, опиравшиеся на многочисленные хорошо защищенные замки-крепости в горах. В 40—50 гг. XIII в. они были разгромлены монголами. См.: В. В. Бартольд Историко-географический обзор Ирана. — Сочинения. Т. VII. М., 1971, с. 141-142.

13. Имеется в виду большая солончаковая пустыня Дашт-и Кавӣр, которая вместе с пустыней Дашт-и Лӯт, отделенной от первой низкой горной грядой, простирающейся в направлении г. Ҳабӣса, занимает обширные районы Восточного Ирана от границ исторических провинций Сӣстāн и Макрāн до г. Дāмгāна в общем направлении с юго-востока на северо-запад. Обе пустыни арабы называли одним именем — Хорасанская пустыня. Ее описание см.: В. В. Бартольд, ук. соч., с. 140-141.

14. Название как исторической провинции на юго-востоке Ирана, так и ее главного города, который до начала-середины XIV в. обычно наименовался Бардасӣр или Гувашӣр. Подробнее см. В. В. Бартольд, ук. соч., с. 143-147. Также Аҳмад-ᶜАлӣ-ҳāн Вазӣрӣ Кирмāнӣ. Тāрӣҳ-и Кирмāн (Сāлāрийа). Ба таṣҳӣҳ ва тахшийа Муҳаммад-Ибрāҳӣм Бāстāнӣ Пāрӣзӣ. Тихрāн, 1340 /1961/; его же. Джуғрāфийа-йи мамлакат-и Кирмāн. Ба ихтимāм-и Муҳаммад-Ибрāҳӣм Бāстāнӣ Пāрӣзӣ. — "Фарханг-и Ирāнзамӣн", 14. Тихрāн, 1345/1966/, с. 20-288.

15. Весьма полисемантичный термин с основным значением управления, надзора и надсмотра (в Иране появился в монгольскую эпоху) — представитель центральной администрации, функции которого в зависимости от времени менялись (и соответственно полнота власти). В данном случае — правитель города и области, наместник. Подробнее см. Шāх-Маҳмӯд б. мӣрзā Фāṣил Чурāс. Хроника. Изд. О. Ф. Акимушкина. М., 1976, с. 293, № 182.

16. Тюркский эмир из ближайшего окружения Шāхруха. В месяце *джумада* I 820/июне-июле 1417 г. был назначен наместником Кирмāна и Макрāна, составлявшим в ту эпоху одну провинцию (Джуғрāфийа-йи Ḥāфиз-и Абрӯ, рук. РГБ в Петербурге. Дорн 290, л. 163а). Он умер в 854/1450—1451 г. при взятии Кирмāна тимуридом Султāн-Муḥаммадом б. Бāйсунғур-мирзой (ум. 8 января 1452 г.)

17. Т. е. 12 февраля 1442 г.

18. Бурхāн ад-Дӣн Халӣлаллāх (26 января 1374—1444) при жизни своего отца Амӣра саййида Нӯр ад-Дӣна (у ᶜАбд ар-Раззāқа ошибочно — Наᶜӣм ад-Дӣн) Ниᶜматаллāха Валӣ выехал в Индию по просьбе Бахманида Аḥмад шāха I (1422—1436), сидевшего в Декане, и основал там филиал братства *ниᶜматаллāхийа*. Уехав в 1441 г. в Иран, он передал руководство созданным центром своему сыну Шāх Ḥабӣб ад-Дӣну Муḥиббаллāху. Ниᶜматаллāх, более известный как Шāх Ниᶜматаллāх Валӣ (24 декабря 1330—5 апреля 1431) — знаменитый персидский мистик арабского происхождения, основатель-эпоним суфийского братства *ниᶜматаллāхийа* (*ниᶜматӣ, ниᶜматаллāхӣ*) в Иране. Последние 25 лет своей жизни провел в селении Māхāн (ок. 40 км к югу от Кирмāна), где и был похоронен. Māхāн стал основной резиденцией братства и местом поклонения многочисленных паломников со всего Ирана.

19. Или *Бāмпӯр* — главный город Макрāна — юго-восточной части провинции Кирмāн. В середине века главным городом этой части Кирмāна был г. Кедж (ныне в пределах Белӯджистāна). Аḥмад-ᶜАли-ḫāн Кирмāнӣ. Тāрӣḫ-и Кирмāн, 137, 282-283; его же. Джуғрāфийа-йи мамлакат-и Кирмāн, 23, 186; В. В. Бартольд, ук. соч., с. 151.

20. Т. е. "гавань Хормузская". Автор имеет в виду старый, находившийся на материке до 1300 г. город-порт Хормӯз (несколько восточнее современного порта Бандар-и ᶜАббāс), который стал с конца XII века главной биржей и основным перевалочным и складским центром торговли между Передним и Средним Востоком (включая ряд европейских стран), Индией и Китаем. Важнейшими статьями торговли Хормӯза были индиго (из Индии) и лошади (в Индию). Новую точку зрения о расположении старого Хормӯза на материке между реками Мӣнāб и Масавӣ-рӯд (см.: P. Morgan. New thoughts on old Hormuz. — Iran, 1991, XXIX, p. 67-83). Об основных статьях торговли в Хормӯзе в XIV—XV вв. см.: A. Williamson. Hormuz and the Trade of the Gulf in the 14-th and 15-th centuries A. D. — Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. 1973, VI, p. 89-116. В Хормӯзе дважды побывал (в 1272 и 1292 гг.) Марко Поло и дважды останавливался на пути в Индию и обратно Афанасий Никитин ("Хождение за три моря" Афанасия Никитина. — Памятники культуры древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982, с. 449, 461, 463, 465, 469, 475). Об истории старого Хормуза и его правителях меликах арабского происхождения см.: В. В. Бартольд, ук. соч., с. 147-149; H. Hasan. History of Persian Navigation. London, 1928, p. 139-144; J. Aubin. Les princes d'Ormus du XIII-e au XV-e siècle. — JA, 241, 1953, fasc. 1, p. 77-99.

21. Сместил в 840/1437 г. своего брата Сайф ад-Дӣна Махāра и правил, видимо, в "новом" Хормузе до 857/1453 г. Подробнее см.: В. В. Бартольд. Новый источник по истории Тимуридов. — Сочинения. Т. VIII. М., 1973, с. 549-552; J. Aubin, ук. соч., с. 118-119.

22. Автор говорит о "новом" Хормӯзе, расположенном на о-ве Джарӯн (впоследствии Хормӯз) приблизительно в 6-7 км. от материкового порта. Город и порт перенес с материка на этот остров наместник керманских владетелей при хормузских правителях Бахā ад-Дӣн Айāз Тюрк (ум. в 711/1311—1312 г.) в 699/1300 г. Остров, куда он бежал от ḳарā ӯнāсов, пришелся ему по душе, согласно источникам, еще в 695/1297 г. Перенос был вызван соображениями безопасности, поскольку отряды "дикой вольницы" монголо-тюркской негудерийской орды (*ḳарāӯнāсы*) постоянно угрожали Хормӯзу. В улӯс этой орды входили Восточный Хорасан, Афганистан (до границ Синда) и Систан. Источники (Рашӣд ад-Дӣн и Ваṣṣāф) сообщают, что, начиная с 70-х гг. XIII в., *ḳарāӯнāсы* неоднократно подвергали опустошительным набегам провинции Фāрс и Кирмāн, а с 1287 г. они 12 лет кряду производили свои рейды ежегодно зимой на юг Ирана, доходя до побережья Залива. Новый город-порт целиком унаследовал торговое значение своего

предшественника. Огромную помощь в переносе города оказали *дервиши* крупной обители (*ханага*) в большом торговом селении Хундж (к югу от Ширāза на пути через Лāгар к о-ву Кайс). Наиболее полную сводку источников об этом городе и их анализ см. J. Aubin, ук. соч., с. 94-137; также В. В. Бартольд. Новый источник по истории Тимуридов, с. 549-552 (пересказ сведений Тāрīх-и кабīр Джаᶜфара б. Мухаммада ал-Джаᶜфарī).

23. *Миср* — Египет; равно как и г. Каир. *Шам* — Сирия. *Рум* — страна румийцев (первоначально исключительно Византия, затем только Малая Азия). *Туркестāн* — в XIV—XVIII вв. так называли обычно Восточный (или Китайский) Туркестāн с центрами Яркенд и Кāшгар. *Дашт-и Кипчāк* — степи в направлении на запад от Аральского моря и до Днепра (XI—XV вв.). *Области халмāков* — подразумеваются западные монголы — *ойраты*, постепенно двигавшиеся на запад через Джунгарскую впадину и Центральный Казахстан. *Чīн и Мачīн* — а) общее для мусульманских авторов средневековья название Китая вообще; б) собственно Китай (*Чīн*) и Южный Китай (*Мачīн*), тогда как Северный и Северо-Западный Китай обычно называли *Хатāй* (по имени кочевого народа *киданей* или *кара-китаев*, владевшего в X—начале XII вв. частью северного Китая; народ монгольского происхождения). Вполне вероятно, что ᶜАбд ар-Раззāк в данном случае говорит о Китае вообще, а в нижеследующем пассаже под Чīном понимает только Южный Китай (как это делал в XIV в. его предшественник Ибн Баттута). *Джава* — о-в Ява. *Сīлāн* (*Сарандīб*) — о-в Цейлон. *Бенагала* — историческая провинция на востоке Индостана в пределах дельты рек Ганга и Брахмапутры — Бенгалия. *Зāрбад* — видимо, имеется в виду малайское государство на о-ве Суматра. *Танāсарī* — город в Бирме. Можно предположить, что под этим названием автор понимал все Бирманское государство. *Сокутра* — остров в Индийском океане на выходе из Красного моря к востоку от африканского мыса Гвардафуй. *Шахр-и нау* — под этим названием подразумевался, видимо, Сиам (Таиланд). *Дīва-маҳалл* — Мальдивские острова — небольшой архипелаг коралловых островов к юго-западу от Цейлона, протянувшийся узкой цепью на 885 км. Основная стоянка-порт — г. Мале. *Малībāр* (*Малабар*) — так называли значительный участок западного побережья Индостана от Гоа на севере до мыса Каморин на юге, представлявший собой узкую низменную полосу (шириной до 80 км.) между Аравийским морем и Западными Гатами. Малābар играл значительную роль в интенсивных каботажных перевозках вдоль всего западного побережья Индии благодаря многочисленным портам и стоянкам, расположенным в удобных лагунах и бухтах. *Хабаш* — Эфиопия. *Зангибāр* — восточное и юго-восточное побережье Африки вообще, в частности — остров Занзибар в Индийском океане у восточного африканского побережья. *Бīджанагар* (см. ниже). *Гулбарга* — на языке маратхи Кульбарга — небольшой город на Деканском плоскогорье в Индии; входил в состав Делийского султаната, а затем государства Бахманидов (1347—1527) в качестве столицы (в 1347—1428 гг.) вновь образованного мусульманского султаната, граничившего с двумя главными индусскими государствами Южного Декана — Варангалом и Виджайанагаром. После того, как в 1425 г. Бахманид Ахмад-шāх I (1422—1436) захватил Варангал, он перенес столицу ближе к центру плоскогорья из Гулбарги в г. Бидар. В последнем был Афанасий Никитин ("Хождение", с. 453). *Гуджарāт* — в XV в. эта область западной части Индостана включала в себя Сурратский полуостров с Диу, анклав Бомбея и ряд районов к востоку. Торговые и морские связи с другими прибрежными странами Индийского океана способствовали процветанию этой провинции. Направляясь в Сомнат, через нее "огнем и мечом" прошелся Махмуд Газнави (998—1030). Мусульманское владычество установилось здесь в конце XIII в., когда войска делийского султана ᶜАлā ад-Дīна Халджī (1296—1316) разгромили здесь в 697/1298 г. основную местную индусскую династию Вагхелов Анахильвари. В 1407 г. *Зафар-хāн* — наместник делийского султаната в Гуджарāте — отложился от Дели, объявил себя независимым, приняв имя Музаффар шāха. Династия просуществовала до 1573 г. Эту область проезжал Афанасий Никитин ("Хождение", с. 449, 461). *Канабāт* (*Канбāт*, *Камбāй*) — крупнейший в XIII—XV вв. индийский порт западного побережья, главные морские ворота провинции Гуджарат, расположен около одноименного залива. Основные статьи вывоза составляли товары индийского производства: полудрагоценные и поделочные камни, которые вывозились отсюда главным образом в Персидский залив и Хормуз. ᶜ*Адан* — порт на юго-западном берегу Аравийского полуострова при выходе из

Баб-эль-Мандебского пролива в Индийский океан; крупнейший перевалочный и складской центр международной морской и сухопутной торговли на Востоке в средние века. Через него пролегали пути из бассейна Средиземного моря (через Египет) в Персидский залив, Индию, Цейлон, Малакку, Зондские острова, Индокитай, Китай, Восточную и Южную Африку и в обратном направлении. Центр океанского судоходства и кораблестроения. *Джидда* — порт на Западном побережье Красного моря в Хиджазе, основан в VII в., транзитный пункт паломников, прибывавших морем для совершения хаджжа в Мекку и Медину — священные для мусульман города Аравии. В порту пошлиной обкладывались все торговые суда в пользу властей этих городов, но на суда, привозившие паломников, она не распространялась. *Янбу* (*Янбо*) — порт на западном побережье Красного моря провинции Хиджаз. В этот порт прибывали паломники, стремившиеся посетить Мекку и Медину.

24. Ср. слова Афанасия Никитина: "Ормуз — пристань большая, со всего света люди тут бывают, всякий говор тут есть; что в целом свете родится, то в Ормузе все есть. Пошлина же большая: со всякого товара десятую часть берут" ("Хождение", с. 463).

25. Муссонные ветры есть воздушные потоки устойчивого направления, которые в данном регионе меняются на противоположные в связи со сменой сезонов года: зимой (декабрь – февраль) — в северо-восточном направлении, летом (май – август) — в юго-западном. Одновременно наступает резкая смена сухой, малооблачной погоды на влажную, дождливую (или наоборот). ᶜАбд ар-Раззāқ выехал из Хормуза в апреле месяце в неустойчивую погоду за месяц до начала сезона летних жарких муссонов.

26. Порт на Оманском восточном берегу Аравийского моря. Известен с IX в. как гавань, где снаряжались, а также строились морские суда для плавания в Индию и далее на восток, в Африку и в Красное море. С конца XIII в. и до XV в. находился под протекторатом хормузских меликов и входил в состав их владений на Оманском берегу. В Масқате останавливался Афанасий Никитин ("Хождение", с. 449, 461, 475). См. также: J. Kelly. Britain and the Persian Gulf: 1795—1880. London, 1968, p. 12-17; Н. Н. Туманович. Европейские державы в Персидском заливе в 18—19 вв. М., 1982, указатель (с. 187).

27. Небольшой морской порт и стоянка для судов на Оманском берегу Аравийского моря, расположен в 54 км к юго-востоку от Масқата. В XVI—XVII вв. опорный укрепленный пункт португальцев в Оманском заливе. См.: Н. Н. Туманович, ук. соч., с. 8, 34, 37, 50.

28. Три парных строки (*байт*) из газели знаменитого персидского поэта Шамс ад-Дīна Муҳаммада Шīрāзī с литературным именем Ҳāфиз (ум. в 1389 г.). См.: Дīвāн-и Ҳāфиз. Ба ихтимāм-и Муҳаммад Қазвīнī ва дуктур Қāсим Ғанī. Тихран, 1329/1950/, 228-229, газал № 333.

29. Весьма значительный порт на Оманском берегу Аравийского моря в 70 км от мыса Рāс ал-Ҳадд. Пункт транзитной торговли с Индией, последняя стоянка для судов, направлявшихся в Индию, где их ремонтировали, приводили в порядок такелаж и запасались водой и продовольствием. Как порт функционировал уже в XII в. В XIII—XV вв. находился под властью хормузских меликов. См.: Н. Н. Туманович, ук. соч., указатель (под словом Калат, с. 187).

30. Буквально "государем планет", т. е. солнцем.

31. Небольшая стоянка для судов на южном побережье Оманского залива, последняя относительно значимая перед мысом Рāс ал-Ҳадд. В XVI–середине XVII вв. — опорный укрепленный пункт португальцев на северо-востоке Аравийского полуострова. См.: Н. Н. Туманович, ук. соч., с. 50, 120.

32. Согласно средневековым представлениям, в основе всего сотворенного в мире заложены четыре начала (элемента, стихии): земля, вода, воздух и огонь.

33. Коран, 13:20.

34. Коран, 31:34.

35. Коран, 4:80.

36 Коран, 11:43.

37. Указание на библейскую легенду, получившую отражение в Коране (28:6(7)): в связи с приказом фараона утопить в Ниле всех новорожденных мальчиков еврейского происхождения, мать Моисея (Мусы) прятала его в доме в течение трех месяцев, а затем она, положив младенца в корзину, покрытую снаружи смолой, поставила ее в заросли камыша на нильском берегу. Дочь фараона, придя купаться на берег реки, обнаружила среди камышей корзину с ребенком, приказала его взять и отдать на воспитание кормилице, которая оказалась матерью Моисея.

38. Ссылка на кораническую легенду (18:71(72), 78(79)). *Хизр* (*ал-Хидр*, *ал-Хадир*) — персонаж мусульманской мифологии, в Коране он не упомянут, но все комментаторы традиционно идентифицируют его с неким "рабом Аллаха", действующим в кораническом предании (18:64(65)-81(82)) о путешествии Мусы (Моисея). Образ Хизра (букв. "зеленый") получил широкое распространение в мусульманском предании: он обладает бессмертием; покровитель тех, кто путешествует по морю; одаряет богатством и здоровьем тех, кто его узрит; защищает от стихийных бедствий и напастей. Мистики считали его советчиком и наставником многих пророков, включая Мухаммада, и делали вывод, что дар святости выше дара пророчества.

39. Два бейта из поэмы Амир Хосрова Дихлави (1253—1325) Кирān ас-саᶜдайн ("Соединение двух счастливых светил"). См. рук. ИВ РАН В 1808, л. 72б.

40. Парафраз ᶜАбд ар-Раззāка на тему пассажа из указанной выше поэмы Амир Хосрова и цитата одного бейта. См. ук. рук., л. 73а.

41. Коран, 10:23.

42. Коран, 31:30.

43. Знаменитый на весь Восток в XIII—XVI вв. порт на юге Малабарского побережья (см. выше), морские ворота областей и провинций, составляющих ныне штат Керала. Транзитный пункт международной морской торговли, в котором в указанные века прочно обосновались купцы-мусульмане. Пути из него вели в Китай через Мальдивы, Цейлон, Яву, Малакку, в Фарс, Йемен, Египет. Большинство торговых судов направлялось из него на Сокотру, в аравийские порты Красного моря и Египет, которые выступали посредниками в торговле товарами с Востока в странах Средиземноморья (и далее в Западную Европу). Основные статьи вывоза: пряности (перец, имбирь, мускатный орех, гвоздика), благовония, амбра, жемчуг, драгоценные камни, китайский фарфор, шелковые и хлопчатобумажные ткани, ценные породы деревьев и т. п. Главной статьей ввоза были лошади для военных нужд. В Кāлйкӯте был Афанасий Никитин, называвший его Кожикоде ("Хождение", с. 463). См. Г. Харт. Морской путь в Индию. М., 1959, с. 192-196.

44. Главный священный город мусульман, находящийся в исторической аравийской провинции Хиджāзе. В нем в главной мекканской мечети ал-Масджид ал-Харам расположена основная святыня ислама Каᶜаба. В этом же городе родился и начал свою деятельность основатель ислама Мухаммад. *Мекка* — древний центр торговли — не имеет выхода к морю. Ее морскими воротами являются порты Джидда и Ямбӯ (см. выше).

45. Историческая провинция в юго-восточной части Аравийского полуострова, выходящая на побережье Красного Моря. Основные центры, священные для мусульман, — города Мекка и Медина (Ясриб до 622 г.).

46. Букв. "земля войны" (*дāр ал-харб*), т. е. земли, где ислам еще не распространился, где он не господствует, или где мусульмане подвергаются гонениям со стороны "неверных" властителей, все то, что не представляет собой *дāр ал-ислāм* ("земля исла-

ма"). В принципе, эта концепция признает, что *дāр ал-ḥарб* должен стать *дāр ал-ислāмом* в результате завоевания, убеждения или добровольного обращения населения.

47. Одна из четырех школ (*мазхаб*) мусульманского суннитского религиозного права (*фиḳх*), основные принципы которой были сформулированы Абӯ ᶜАбдаллāхом Муḥаммадом аш-Шāфиᶜӣ (767—820).

48. Ср. Харт, ук. соч., с. 199.

49. Комплект дорогой одежды (шуба, халат, кафтан, шапка, пояс, украшенный каменьями и золотыми бляхами, и мягкие сапоги) обычно дарились в дни больших праздников (например, в дни *ᶜӣд ал-адḥā – курбан-байрам*, отмечаемый ежегодно 10 числа месяца *зу-л-хиджжа* и длящийся 3-4 дня) или в особо торжественных случаях.

50. Направление, в котором обращается лицом мусульманин во время молитвы, т. е. к Каᶜабе. В мечетях *кибла* обозначается особой нишей (*миḥрāб*).

51. Главная святыня ислама, здание посредине двора мечети ал-Масджид ал-Ḥарам, в юго-западном углу которого в кладку вмурован "черный камень", якобы ниспосланный с небес Аллахом.

52. ᶜАбд ар-Раззāḳ не указал ни "жалобы", ни имени правителя, отправившего ее Шāхруḥу. Вероятнее всего, этим государем Банагāла был Наṣӣр ад-Дӣн Маḥмӯд-шāх — потомок Шамс ад-Дӣна Илйāс-шāха (1345—1358), правивший в объединенной Бенгалии в 1437—1460 гг.

53. Султан Шамс ад-Дӣн Ибрāхӣм (1402—1440) — третий правитель из династии султанов Шарки в Джаунпӯре.

54. Потомок известного персидского мистика *шайḥа* Аḥмад-и Джāмо (1049—1142); наставник *ḥāнагāха* и преемник *шайḥа* по руководству семейным *силсила*; пользовался вниманием Шāхруḥа, которому посвятил сугубо компилятивный труд (*таṣнӣф*) о своем предке "Ḥулāṣат ал-маḳāмāт" ("Сущность степеней духовного совершенства"), составленный им около 840/1436—37 г. В сочинении *дарвӣша* ᶜАлӣ Бузджāнӣ ал-Джāмӣ "Манāḳиб-и авалāд-и шайḥ Аḥмад-и Джām-и Нāмиḳӣ" ("Жития потомков шайха Ахмада Джама Намики"), написанном в 929/1523 г., сообщается, что он по поручению Шāхруḥа ездил в Хиндӯстāн и что миссия его заняла два года (с. 69); там же его имя приводится в форме ḥоджа Шихāб ад-Дӣн Абӯ-л-Макāрим (с. 68). См. Собрание восточных рукописей АН Узб. ССР. Т. 3. Ташкент, 1955, № 2152. Мы пользовались фотокопией этого списка, хранящейся в СПбФ ИВ РАН, шифр ФВ 399. См. также: А. Наушахи. Асар-и Дарвиш-и Али Бузджани. — "Айанде", Техран, 1992, 18, № 1-6, с. 225-227; Heshmat Moayyad. Buzjani, darwish 'Ali. — Encyclopaedia Iranica. Vol. 4, fasc. 6. London, 1990, p. 587-588.

55. *Джаунпӯр* или *Джаунапӯр* в XV в. стал центром мощного мусульманского государства, сложившегося на землях провинции Бихар и Ауд и расположенного между владениями Делийского и Бенгальского султанатов. Сам город был основан на р. Гумти к северу от Бенареса. Династия была основана рабом-евнухом по имени Малик Сарвар, который от имени своего патрона последнего Тоглукида Маḥмӯда II (1393—1395, 1399—1413) завоевал в 1394 г. Ауд, объявив себя независимым. Династия получила название Шарḳӣ от титула *малик аш-шарḳ*, пожалованного ему патроном, и просуществовала до 1479 г.

56. Видимо, явное преувеличение ᶜАбд ар-Раззāḳа, поскольку прочесть *ḫуṭба* на имя Шāхруḥа означало признать себя его вассалом. *Ḫуṭба* — особая официальная проповедь, читаемая по пятницам и большим праздникам, в которой возносят молитву во здравие царствующего династа.

57. Коран, 16:126.

58. Ср. Описание Афанасия Никитина ("Хождение", с. 451); также И. П. Петрушевский. Комментарий географический и исторический. — Афанасий Никитин. Хождение за три моря. Л., 1948, с. 161, № 59.

59. Точнее — Саморин. Ср. Харт, ук. соч., с. 196-199.

60. Автор описывает обычай полиандрии, принятый в общине наиров. См.: Харт, ук. соч., с. 200-201.

61. Западное побережье Индостана к югу от Гоа.

62. Коран, 78:9.

63. Согласно кораническому преданию, Иосиф (Юсуф) был толкователем вещих снов. Здесь имеется в виду легенда толкования им снов двух юношей и сновидения царя (Коран, 12:36-49).

64. В это время правителем Бӣджа̄нагара (Виджайанагара) — мощного индусского государства на юге Индии был Дева Райа II (1422—1446).

65. Ср. Харт, ук. соч., с. 209, прим. 3, где говорится о "белой земле" — смеси, состоящей из пыли, коровьего помета, пепла и крошки сандалового дерева, замешанной на рисовой воде.

66. Гавань немногим к северу от Ка̄лӣкӯта, защищенная от ветров; надежная якорная стоянка. См. Харт, ук. соч., с. 208.

67. Торговый порт Мала̄ба̄ра на юго-западном побережье Индостана, куда в XIV—XV вв. приходили суда из Персидского залива и Красного моря.

68. Т. е. в 18 км (один *фарсанг* равен 6 км).

69. В позднем средневековье *газ* был равен 62 см, в Исфахане XVII в. — в среднем, 95 см, в Иране наших дней *газ* равен 104 см. (В. Хинц. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. Е. А. Давидович. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М., 1970, с. 62, 63).

70. Город, морскими воротами которого был Мангало̄р, входил в состав государства Виджайанагар.

71. Трудно сказать какой *джарӣб* имел в виду ᶜАбд ар-Разза̄к: равный округленно 1600 кв. м (1592 кв. м) или равный 960 кв. м (958 кв. м). Считается, что в Иране в XV в. был употребителен последний. См. Хинц, ук. соч., с. 73-74.

72. Мусульманское предание гласит: *Шаддад* — мифический царь народа *ад* построил город-сад в подражание раю; *Ирам* был разбит где-то на юге Аравии, но был уничтожен Аллахом, а сам Шаддад умер прежде, чем вступил в свой город-рай.

73. Или *кимхо̄б* (*камка*) — парча; тяжелая атласная материя, затканная золотой нитью; *хара̄* — вид плотной, струящейся, узорно переливающейся шелковой ткани.

74. 3 бейта из сочинения Амӣр Хосрова Дихлавӣ Кира̄н ас-саᶜдайн. См. рук. ИВ РАН В 1808, л. 13а.

75. Собственно *Виджайанагар* — столица одноименного индусского государства в Южной Индии, основана местным феодалом Харихара в 1336 г. на р. Тунгабхадре. Государство Виджайанагар функционировало более двух веков. В 1565 г. объединенные ополчения мусульманских владетелей Бидара, Голконды, Биджапура и Ахмаднагара разбили войска царя Рама-Раджу, разорили и разрушили город, а индусское государство прекратило свое существование. Во время же миссии ᶜАбд ар-Разза̄ка это государство подходило к пику своего политического и экономического могущества. Владыка носил титул *махараджадхираджа* — "великий царь всех царей". Территориально Виджайанагар занимал всю Южную Индию (к югу от р. Кришны, или Кистны). Все время независимого существования протекало в постоянных войнах с мусульманскими султанатами, особенно с владением Бахманидов в Декане (1347—1527). В большинстве случаев успех сопутствовал последним. Подробнее см. И. П. Петрушевский. Комментарий, с. 191-192.

76. Единица счета, равная 100 000.

77. Весьма популярное на средневековом мусульманском Востоке произведение развлекательно-назидательного характера, относящееся к жанру т. н. "обрамленных" или "рамочных" повестей. Памятник древнеиндийской литературы. Известен целый ряд переводов и обработок на персидском и арабском языках. О первых см.: М. А. Тодуа. Некоторые вопросы орбелиановской версии "Калилы и Димны". — М. А. Тодуа. Грузинско-персидские этюды. Тб., 1971, I, с. 212-240; также П. А. Гринцер. Древнеиндийская проза: обрамленная повесть. М., 1963, с. 3-6.

78. Следовательно, 12 км. Отсюда площадь города Виджайанагар была равна 144 кв. км.

79. Описание города вкратце было изложено И. П. Петрушевским (Комментарий, с. 191). Более подробно на сравнении города с Гератом остановился А. Тетту. A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat. Cambridge, 1981, p. 236. Ср. также: А. М. Беленицкий. Историческая география Герата в XV в. — Алишер Навои. Л.-М., 1946, с. 175-202; Е. М. Массон. К исторической топографии Герата XV в. — Великий узбекский поэт. Ташкент, 1948, с. 120-145.

80. Особый вид дворцовой архитектуры — жилой павильон, фронтон которого составляет терраса, открытая с трех сторон, кровля которой поддерживается тонкими колоннами числом 20, идущими по периметру. Перед таким павильоном устраивался обрамленный цветниками прямоугольный водоем, в воде которого отражались 20 колонн террасы. Отсюда и название — сорокаколонное. В таких дворцах-павильонах обычно устраивались летние приемы.

81. Ср. Харт, ук. соч., с. 197-198, где говорится об этом способе записи документов.

82. Орудие письма — палочка из высушенного тростника с косым продольным срезом на одном конце. Кончик среза обрезался под определенным углом к тулову (в зависимости от почеркового стиля) и обязательно расщеплялся. Соотношение правой половины от расщепа к левой составляло 2:1. Считалось, что лучшие *каламы* изготовлялись из тростника, произраставшего в окрестностях г. Васита (Ирак). Будучи высушенными, они приобретали темно-красноватый или темно-коричневый оттенок.

83. Звание первого министра государства.

84. Т. е. финансовые и гражданские дела.

85. В Иране до XVI в. *мисḳāл* был равен 4,235 г, а с начала XVI в. — 4,6 г. До XVI в. классический *дирхем* был равен 2,965 г (при соотношении *мисḳāля* как 10:7) или же 2,82 г (при соотношении 3:2). Среднее же значение персидского *дирхема* после XVI в., видимо, было равно 3,2 г. См. Хинц, ук. соч., с. 11-12, 15-16.

86. Таким образом один золотой *мисḳāл* (4,235 г) был равен по стоимости 10 серебряным "кепекским" *дīнāрам*, т. е. 29,65 г серебра; либо 14,12 г серебра, исходя из расчета 3 *дīнāра* в одном *мисḳāле* (для конца XV в.).

87. "Житель" Афанасия Никитина ("Хождение", с. 451, 461). По ᶜАбд ар-Раззāḳу, это медная монета. Согласно И. П. Петрушевскому (Комментарий, с. 179), — серебряная.

88. Ср. "Хождение", с. 451, где *кичри* (*кхичри*) кормят коней.

89. В Иране того времени наиболее распространенным был "большой" *манн*, округленно равный 3 кг. Следовательно каждый шар *кичрī* для слона весил 6 кг.

90. То же самое отмечает Афанасий Никитин ("Хождение", с. 463). Ср. также Бабурнаме. Записки Бабура. Перевод М. А. Салье. Ташкент, 1958, с. 318-319 (лл. 274б-275а).

91. В конце апреля 1443 г.

92. В это время государем Виджанайанагара был представитель династии Сангама Деварайа II (1422—1446). См.: An Encyclopaedia of South Indian Culture. Calcutta, 1983, с. 527-530.

93. Т. е. послание Шāхруҳа.

94. Дикорастущий, а также возделываемый тропический кустарник из семейства перечных. Об обычае употребления листьев бетеля см. также Харт, ук. соч., с. 198.

95. Т. е. 48,7 г.

96. 14 бейтов из упомянутой выше поэмы Амīра Ҳосрова Дихлавī. Рук. ИВ РАН В 1808, л. 91а.

97. То же самое сообщает Афанасий Никитин ("Хождение", с. 459).

98. Или *Бехистӯн* — монолитная гора в Западном Иране у древнего караванного пути, ведшего из Вавилона к Экбатанам и далее на юго-восток, в 30 км к востоку от современного Керманшаха. Известна своей наскальной надписью трилингвой (на древнеперсидском, эламском и аккадском языках идентичного содержания), высеченной по приказу Дария I (522—486 гг. до н. э.), в которой повествуется о событиях конца правления Камбиза и первых годах царствования Дария. Надпись высечена на высоте почти 105 м в искусственном углублении на отвесной стене и содержит 515 строк текста на древнеперсидском языке, над которым помещена рельефная сцена триумфа Дария I над царями-"самозванцами". См.: М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980, с. 5-6.

99. 13 бейтов из упомянутой выше поэмы Амīра Ҳосрова Дихлавī. Рук.. ИВ РАН В 1808, л. 96а-б.

100. *Ахра-Манью* — "злой дух". В авестийской и древнеиранской мифологии верховное божество зла, творец всего нечистого, грязного и подлого на земле.

101. Коран, 81:5.

102. Три бейта из упомянутой выше поэмы Амīра Ҳосрова Дихлавī. Рук. ИВ РАН В 1808, лл. 21б-22а.

103. 7 бейтов из той же поэмы. Рук. ИВ РАН В 1808, л. 94а.

104. Ср. краткий пересказ у И. П. Петрушевского (Комментарий, с. 191).

105. *Бахманид Аҳмад II*, правил в Северном Декане в 1436—1458 гг., г. Гулбарга был столицей султаната до 1425 г.

106. Представитель делийских султанов из династии Тоглукидов Фīрӯз-шāх III, правил в 1351—1388 гг.

107. Т. е. Муҳаммада.

108. Коран, 2:258.

109. Бейт из касыды выдающегося персидского поэта одописца Ауҳад ад-Дīна Муҳаммада Анварī (ум. ок. 565/1169—1170 г.). Ср. Уринбоев, с. 105, № 348.

110. Коран, 39:54.

111. Гавань к северу по побережью от порта Мангалōр (см. выше).

112. *ʿИд-и фитрат*, начавшийся 22 января 1444 г.

113. Один из портов, часто посещаемых судами в XIV—XV вв. на Малабарском берегу государства Виджайанагар.

114. *Джа^{c}фар Правдивый* — шестой *имам* шиитов-двунадесятников. Родился ок. 700 г. в Медине, где и умер в 765 г. Шиитско-имамитская традиция считает его создателем особой теолого-правовой системы (*мазхаб*) в исламе — *джа^{c}фаритской*. Считался носителем эзотерического знания и знатоком астрологии, алхимии и прочих оккультных наук. Ему приписывалось много сочинений такого рода.

115. Коран, 28:25.

116. Коран, 55:24.

117. Особый, принятый в делопроизводстве и официальной переписке почерковый стиль, при котором не только буквы в слове, но и все слова в строке соединяются между собой добавочными лигатурами. Буквы при этом несколько меняют свои стандартные начертания.

118. В персидском арабографичном алфавите буквы *алиф*, *даль*, *заль*, *ра*, *за*, *же*, *вав* не соединяются на письме с буквами, следующими за ними.

119. Коран, 24:40.

120. Сказочно богатый человек в мусульманской мифологии, враждебно настроенный в отношении Мусы (Моисея). Согласно Корану, Аллах заставил землю разверзнуться и поглотить Ḳāрӯна с его баснословными и несчетными сокровищами, дабы продемонстрировать ничтожество земных богатств в сравнении с божественной милостью (Коран, 28:76-81).

121. Пятый бейт из газели, открывающей сборник стихов Ḫāфиẓа Шӣрāзӣ. См. Дӣвāн-и Ḫāфиẓ, издание Казвини-Гани, с. 2.

122. Коран, 2:286.

123. Коран, 27:63.

124. Коран, 12:87.

125. Коран, 2:47.

126. *Ḳурбāн-байрāм*, *^{c}ӣд-и адḫā*, начавшийся 16 *зи-л-хиджжа* 847/5 апреля 1444 г.

127. Пять бейтов из упомянутой выше поэмы Амӣра Ḫосрова Дихлавӣ. Рук. ИВ РАН В 1808, л. 73а.

128. Современный Хор-Факкан. Порт на берегу Оманского залива, к юго-востоку от выхода из Ормузского пролива, в 280 км к северо-западу от Масḳаṭа. В XIII—XV вв. находился в вассальной зависимости от хормузских меликов. Ср. Н. Н. Туманович, ук. соч., с. 35, 49, 75; J. B. Kelly, ук. соч., с. 8, 30.

129. Весьма популярный в ту пору суфийский *шайḫ* из братства *кубравийа*, последователь Рукн ад-Дӣна ^{c}Алā ад-Даула ас-Симнāнӣ (ум. в 1336 г.), родился в дер. Джаḡāра (см. ниже), где прожил всю жизнь и умер 30 *раби^{c}* I 857/10 апреля 1453 г. Он пользовался расположением внука Шāхруḫа Абӯ-л-Ḳāсима Бабура, который принял личное участие в его похоронах и который выделил *вакф* его наследникам в дер. Джаḡāра и карӣз Муḫтāр для покрытия расходов по строительству мавзолея над могилой *шайḫа*, расположенной в северной части гератского ^{c}Ӣдгāха на склоне горы Кӯх-и Муḫтāр. См.: Маḳṣад ал-иḳбāл салṭанийа ва марṣад ал-^{c}амал ḫāḳāнийа. Аз сайййид Асӣл ад-Дӣн ^{c}Абдаллāх Вā^{c}иẓ. Ба кушиш-и Мā^{c}ил Харавӣ. Тихран, 1351/1972/, 88-89; The Nafahát al-Ons min Hadharát al-qods or The Lives of the Soofis by Mawláná Noor ad-Din Abd ar-Rahmán Jámi. Calcutta, 1859, 524-526; Terry Allen, ук. соч., с. 178, № 582.

130. Деревня (*ḳарийа*) в окрестностях Герата (около 2 км к югу) в округе Алӣнджāн. См. Terry Allen, ук. соч., с. 70, № 232.

131. Младший брат ᶜАбд ар-Раззāқа, умер в Герāте 20 *раджаба* 869/18 марта 1465 г.

132. Главный город округа Лāристāн в юго-восточной части провинции Фарс. С середины XIII по конец XV в. играл важную роль как транзитный и складской пункт в торговле с Индией, его портом был г. Ланге на побережье Персидского залива при входе с запада в Ормузский пролив. В это время большую часть его жителей составляли купцы, которые направляли караваны к о-ву Кайс (*Киш*), в Ленге и в "Хормузскую пристань" (материковый г. Хормӯз). Округ управлялся местной династией, бывшей в вассальной зависимости с конца XIV в. от Тимуридов, с 1453 г. от правителей Западного и Юго-западного Ирана Қарā-Қойунлӯ, а с 1470 г. — Ақ-Қойунлӯ. См.: И. П. Петрушевский. Комментарий, с. 154; J. Aubin. Les sunnites du Laristan et la chute des Safavides. — REI, 1965, 33, p. 151-171.

133. Или *Ауāн* (*Ӯāн*). Из слов ᶜАбд ар-Раззāқа становится ясным, что из островного Хормӯза он морем прибыл в порт Адāн, который, судя по его дальнейшему маршруту, был расположен на побережье Ормузского пролива несколько к западу от современного Бандар-и ᶜАббāс.

134. Одна из семи материковых крепостей-фортов, созданный на подступах к побережью с целью защиты Хормӯза — форпост владений Хормузских меликов на материке. Крепость отличалась от других пунктов наличием хорошей пресной воды и сносным климатом. С 1437 г. была предоставлена в распоряжение (согласно договоренности *мелика* Фахр ад-Дӣна с Шāхруҳом) *мелика* Хормӯза Сайф ад-Дӣна, смещенного братом. См.: В. В. Бартольд. Новый источник, с. 52; J. Aubin. Les princes d'Ormuz, p. 118.

135. Судя по замечанию ᶜАбд ар-Раззāқа, имеется в виду горный район в юго-западной и южной части округа Бабак провинции Кермāн (что, кстати, подтверждается сообщением автора конца XIX в. Аҳмад-Алӣ Вазӣрӣ). Славился своими садами и фруктами (особенно хурмой и облепихой), для нужд земледелия использовались воды рек и источников, с древнейших времен функционировали горные выработки бирюзы. См.: Аҳмад-ᶜАлӣ-ҳāн Вазӣрӣ. Джуғрāфийа, 163-164.

136. *Фарғāн* — восточный округ провинции Фāрс, граничивший с северо-западной частью провинции Кермāн. Вместе с округом Сурмад составлял седьмую единицу провинции Фāрс. См.: Аҳмад-ᶜАлӣ-ҳāн Вазӣрӣ. Джуғрāфийа, 146.

137. Город (и одноименный округ) на западе провинции Кермāн в юго-восточном Иране. К востоку от него расположены округа Бардасӣр и Рафсанджāн, к югу — Ақтаᶜ, к западу — Нейрӣз (Фāрс), к северу — Бабак. В VII—X вв. был главным городом провинции Гавашӣр (Кермāн), в XI в. уступил свое значение г. Гавашӣр (с начала XIV в. — Кермāн). Находился на пересечении дорог, ведших из Фāрса в Кермāн и из Йезда к побережью. В настоящее время город не существует. В средние века славился своей неприступной каменной крепостью, построенной на вершине высокого холма посреди равнины; расположена в 12 км от городища старого Сирджāна, ее называют *Қаᶜлайи санг* ("Каменная крепость"). В развалинах крепости сохранился миҳрāб, поставленный в 789/1387 г. Музаффаридом Султāн-Аҳмадом. Оазис производил пшеницу, ячмень, горох, фасоль, дыни и особенно был знаменит своими фисташками. См.: Аҳмад-ᶜАлӣ-ҳāн Вазӣрӣ. Джуғрāфийа, 151-160, 244-245; его же. Тāрӣҳ-и Кирмāн, указатель (с. 511: под словом "Сирджан"); И. П. Петрушевский. Комментарий, с. 151.

138. Подвижник, аскет и мистик. Согласно традиции, родом из Хорасāна (г. Нӣшāпӯр), из рода правителей этой области. Умер согласно Джāмӣ, между 270 и 300/863 и 913 гг. См.: Джāмӣ, Нафаҳāт, 94-96.

139. Суфийский *шайҳ*, ученик Зайн ад-Дӣна Ҳавафӣ, которой пожаловал ему право на обучение мурӣдов и их посвящение. Современник *шайҳа* Бахā ад-Дӣна ᶜУмара (см. вьше) и учителя Джāмӣ Саᶜд ад-Дӣна Кāшгарӣ. Умер в Герāте 1 рамазана 864/20 июня 1460 г. и похоронен в Газургāхе. См.: Джāмӣ. Нафаҳāт, 526-528.

140. *Дашт-и Лӯт* и *Ḳухистāн* см. выше примечания 13 и 12.

141. Коран, 35:31-32.

142. *Дӣнāр-и кепекӣ* — серебряная монета, имевшая хождение в Мāвераннахре и Хорāсāне во второй половине XIV—XV вв., весом в одну треть *мисḳāля* (для конца XV в.) и равная шести медным гератским *дӣнāрам* (*дӣнāр-и харавӣ*). См.: Е. А. Давидович. История денежного обращения в средневековой Средней Азии. М., 1983, с. 46-59.

143. Имеется в виду Тимур (1336—1405), выступивший в грабительский рейд на Индию в раджабе 800/март-апрель 1398 г., 21 раджаба 801/29 марта 1399 г. он возвратился в Мавераннахр, остановившись в Термезе; назначил правителем Синда 27 джумада II 801/6 марта 1399 г. своего ставленника Ḫизр-ḫāна (ум. 16 джумада I 824/19 мая 1421 г.). См.: Тāрӣḫ-и Ḥабӣб ас-сийар фӣ аḫбāр афрад башар. Тāлӣф-и Ғийāс ад-Дӣн б. Хамāм ад-Дӣн Ḫусайнӣ Ḫвāндамӣр. Дж. 3, Тихран, 1333/1954/, с. 480.

144. *Сāранг-ḫāн* и *Маллау* (*Маллӯ-ḫāн* входили в число наиболее влиятельных эмиров Тоглукида султāна Фӣрӯз-шāха III (1351—1388). После смерти последнего они сосредоточили всю полноту власти в Делийском султанате в своих руках, возведя на трон внука своего патрона султāна Насӣр ад-Дӣна Маḥмӯда II (1393—1395, 1398—1413). Старший брат — Саранг управлял Синдом в Мультане, младший — Маллау находился в Дели при дворе. Тимур 7 *раби'* II 801/17 декабря 1398 г. разбил под Дели войска султаната, взял и дотла разграбил столицу. Маḥмӯду II и Маллау-ḫāну удалось бежать, но погоня, посланная вслед за ними, схватила сыновей младшего брата — Сайфа и Ḫудāйдāда. См. Хабиб ас-сийар, 3, 473-480.

SUMMARY

O. F. Akhimushkin. Mission to Hindustan or ʿAbd ar-Razzáq of Samarqand's Report on his travel.

The present publication consists of two parts. The first one is the utter translation into Russian from Persian. The renowned Report was written by known Timurid historian and statesman ʿAbd ar-Razzáq of Samarqand on his mission to Vijayanagar (South India) in 1441-1444.

The second part includes commentary on this translation in which the Afanasy Nikitine Memoirs on his travels in Middle East and India was used. The Russian merchant visited kingdom of Vijayanagar at one quarter of century later.

Путевые заметки Фам Динь Хо (конец XVIII в.)

Е. Ю. Кнорозова

(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Дневники были распространенным жанром в традиционных литературах дальневосточного культурного региона, но до сих пор их исследованию не уделено должного внимания. Так, детально изучена В. Н. Гореглядом японская дневниковая литература X–XIV вв. [4; 5]. По китайским дневникам XI и XII вв. Е. А. Серебряковым сделаны две публикации [8; 9].

Вьетнамская дневниковая литература до сих пор не исследована ни советскими, ни зарубежными учеными. Единственной работой, посвященной этой теме, является откомментированный перевод на французский язык одного из наиболее известных памятников вьетнамской дневниковой литературы — «Записей о путешествии в столицу» (上京記事) Ле Хыу Чака (XVIII в.) [1].

Одной из распространенных разновидностей дневниковой литературы были путевые заметки. Особенности вьетнамских дневников этого типа я предлагаю рассмотреть на примере «Записок о прогулке к горе Фаттить» (游伏跡山記), которые включены в сочинение, близкое по типу китайским *бицзи* и корейским *пхэсоль* — «Записки о том, как тутовые посадки превращаются в синее море» (桑滄偶録). Авторами этого сочинения, написанного в начале XIX в. на *ханване* (вьетнамский вариант китайского литературного языка *вэньяня*) являются Фам Динь Хо и Нгуен Ан. «Записки о прогулке к горе Фаттить» помечены псевдонимом Фам Динь Хо.

Фам Динь Хо (1768—1839), известный вьетнамский писатель и ученый, происходил из семьи образованных ученых-конфуцианцев, успешно сдал три первых испытания на провинциальных экзаменах. Однако обстановка в стране изменилась, началось движение Тэйшонов (1771—1802 гг.), и в 1789 г. императорская династия Ле[1] прекратила свое существование. Эти бурные события повлияли на судьбу Фам Динь Хо. Впоследствии он вспоминал: "Начиная с года *кизау* под девизом Тиеутхонг (1789 г.—*Е. К.*) я вынужден был зарабатывать себе на жизнь, скитаясь по разным местам. Так продолжалось долго, и только в год *диньтин* (1797 г.—*Е. К.*) я вернулся к себе в деревню..." [3, с. 12]. Фам Динь Хо много странствовал, побывал в

[1] Династия Ле правила в 1428—1789 гг.

различных уголках своей родины, часто в сопровождении друзей. В это время (1796 г.) он и посетил гору Фаттить, описав впечатления в путевых заметках.

Путевые заметки по объему небольшие — пять листов ксилографа. Они составлены Фам Динь Хо сразу же после возвращения — в 15 день третьей луны 1796 года — т. е. автор записал свои впечатления не во время поездки, а после возвращения — по воспоминаниям.

Путешествие носило развлекательный характер и не преследовало никаких практических или деловых целей.

Гора Фаттить, находящаяся недалеко от Тханглонга (совр. Ханой), известна своими достопримечательностями. Это было традиционное место прогулок, здесь поэты искали вдохновения[2]. Кроме того, в некоторых рассказах о необычайном действие происходит на горе Фаттить[3]. Многие достопримечательности здесь связаны с буддизмом, например, с именем буддийского монаха Ты Дао Ханя (?—1117 г.), который прославился как искусный чародей. Здесь он жил в уединении в маленькой пагоде, а в пещере Тхан сохраняются следы его чудесных деяний.

Путевые заметки Фам Динь Хо, в основном, записаны по определенной схеме, связанной с временными и пространственными координатами.

В дневнике точно указано объективное время, день, луна, год начала путешествия. Время измеряется мелкими единицами, ряд событий соотнесен с определенными часами. Встречаются и временные пометки более общего характера: "на следующее утро","поздно вечером".

Материал дневника дает основание предположить, что личное время не стоит на первом плане. Фам Динь Хо фиксирует, как правило, время, связанное с его основными перемещениями. Например, так описан второй день путешествия с точки зрения временных координат: "На следующее утро господин Тян Туй поднялся на пик Хамлонг... В час *ты* (9-11 ч.—*Е. К.*) миновали мост Нгуеттиен, взошли по ступеням, поднимались на гору. ...В час *нго* (11-13 ч.—*Е. К.*) поднялись и проходили через горную вершину Тхиентхи. В час *муй* (13-15 ч.—*Е. К.*) спустились по северному склону горы в пагоду Фуклам... В час *тхан* (15-17 ч.—*Е. К.*) увлек господина Тян Туй и господина Чан Ван Ти устроить пирушку на мосту Няттиен. ...Поздно вечером поворачиваем и возвращаемся обратно к временному пристанищу" [2, цз. 29а—30б].

Эмоциональную оценку излагаемого Фам Динь Хо приводит довольно редко. Очевидно поэтому нет и обращений к строкам известных поэтов, сти-

---

[2] Так, у Тю Ван Ана (?—1370), известного поэта, наставника, есть стихотворение «Лунной ночью прогуливаюсь по дороге, ведущей к горе в Тиензу» (имеется в виду гора Фаттить, расположенная в уезде Тиензу). Нгуен Фи Кхань (1355—1428) — автор стихотворения «Гуляя на горе Фаттить напротив речного потока неожиданно написал стихи».

[3] Фам Ши Мань (XIV в.) в стихотворении «Гуляя на горе Фаттить неожиданно написал стихи» намекает на следующее предание. При династии Чан (1225—1400) некто Ты Тхык из Хоатяу пошел прогуляться в пагоду Фаттить (на горе Фаттить). Он сумел выручить из беды фею, впоследствии женился на ней и поселился в обители бессмертных на горе Пэнлай. Через несколько лет Ты Тхык захотел навестить родные места. Он добрался до своей родины и выяснил, что на земле уже прошло несколько сотен лет. Ты Тхык хотел вернуться, но забыл обратную дорогу. Это предание положено в основу "Рассказа о свадьбе Ты Тхыка и феи" Нгуен Зы (XVI в.).

хотворных вставок, которые как раз и подчеркивают субъективный момент — личную оценку того, что описывается.

Даны в «Записках о прогулке к горе Фаттить» и пространственные координаты.

Пространственные пометы связаны с упоминанием реальных деревень, гор, храмов, пещер и т. д. При этом, называя реальную местность, Фам Динь Хо обычно дает ее описание и рассказывает о передвижении от одной местности к другой. Упоминание географических пунктов дает возможность проследить все его путешествие по карте.

Что же касается характеристик направления движения, то, как и в ряде японских дневников, присутствует "большой круг" — движение к постоянному месту жительства персонажа, и "малый круг" — возвратное движение к временному исходному пункту [4, с. 287]. Исходным пунктом путешествия Фам Динь Хо и его друзей является столица, и там же оно и заканчивается. Временным же пристанищем служит храм госпожи Нгуен, куда герои возвращаются после осмотра окрестных достопримечательностей.

Основным моментом, организующим материал дневника, является время. Пространственные координаты вторичны, они группируют сообщения уже внутри временных помет. Обратимся, например, к описанию начала путешествия. Указав точную дату начала событий — своего путешествия к горе Фаттить (год, луна, день), Фам Динь Хо далее расписывает первый день по часам, т. е. каждая новая группа сообщений начинается с пометки часа. Таких пометок четыре: с часа *мао* [5-7 ч.] до часа *туат* [19-21 ч.]. К каждой временной помете присоединяется цепь событий.

Автор, указав время, иногда как бы забывает о нем и далее строит повествование, ориентируясь на пространственные пункты. Например, пометив отправную точку времени (час *нго* — 11-15 ч.), Фам Динь Хо строит рассказ только в соответствии со своими перемещениями, но затем снова возвращается к временным координатам (час *зау* — 17-19 ч.). В этом временном промежутке автор останавливает свое внимание на четырех пунктах — это деревня Кимтхиа, где находится пагода с колокольной башней; река Дакшо; деревня Тхуйкхуе; храм госпожи Нгуен в области Куокоай.

Тема храма госпожи Нгуен, например, порождает три круга сообщений: первый соотнесен с биографией госпожи Нгуен, второй касается горы, к которой прилегает храм, а в третьем речь идет о пагоде Тхиенфук, находящейся на холме у горы. Первое и второе звенья непосредственно связаны с исходной точкой — храмом госпожи Нгуен, а третье звено присоединено уже ко второму.

Такие принципы пространственной связи материала сохраняются внутри всех путевых заметок Фам Динь Хо: некоторые циклы сообщений присоединяются непосредственно к исходной географической точке, а другие соединяются друг с другом подобно цепочке, когда каждый последующий зацепляется за какую-нибудь деталь предыдущего.

Сведения, входящие в циклы сообщений, различны. Это могут быть заметки о времяпрепровождении Фам Динь Хо и его друзей: “Промелькнуло более ста разноцветных петард — это забавлялся Хоанг Хи До, дровосеки и пастухи в изумлении оглядывались. Вернувшись к пещере Фаттить, Тян Туй и Чан Ван Ти стали вместе пить вино. Три-четыре горных обезьяны пробежали

по верхушкам деревьев, по коньку крыши храма. Хи До и Куе Ням хлопнули в ладоши, засмеялись. Ущелье отозвалось эхом" [2, цз. 1, 30а].

В путевые заметки включены и предания. Например, оказавшись в деревне Ванкань на третий день путешествия, Фам Динь Хо остановился на ночлег в доме своего двоюродного брата, который поведал ему о потустороннем мире, куда можно попасть через пещеру Тханкок.

Очевидно, не случайно предание входит в путевые заметки как рассказ одного из персонажей. Это традиционно для дневниковой литературы стран дальневосточного культурного региона: предания включаются в виде рассказов, снов.

С временной пометой может быть связано и вполне реальное описание особенностей местности, в которой оказались путешественники: "В час *ты* поднялись на гору Фыонгхоанг, имеющую форму наклонившейся вниз большой птицы. В середине есть пещера, в которой хранятся буддийские статуи. В горах туман, ветер свистит, влага пропитывает одежду" [2, цз. 1, 31а].

Е. А. Серебряков обращает внимание на тесную связь путевого дневника "Поездка в Шу" (автор Лу Ю, XII в.) с историческими и географическими сочинениями [8, с. 127]. С исторической и географической литературой можно отметить сходство и вьетнамских путевых заметок.

Принцип распределения материала в дневнике по временным отрезкам напоминает структуру исторического сочинения, где также самые разнородные сведения объединяются пометой времени. Однако в отличие от исторических сочинений Фам Динь Хо излагает события, следуя естественной смене впечатлений во время путешествия. Он и сам замечает в конце своего дневника: "Краткие сведения о горе написаны бессвязно — как говорится, что коснулось моих ушей, то, что попалось мне на глаза. Но и это не бесполезно" [2, цз. 1, 32а]. В основе такого видения мира, вероятно, лежали традиционные дальневосточные представления, на которые оказали значительное влияние буддийские и даосские взгляды. По словам Т. Григорьевой "...писатели выступали как посредники вещей: "вещи" говорят сами за себя, писатель — их орган говорения. Не я рассказываю о мире, а мир через меня себя выражает..." [6, с. 184]. Так, корейский поэт и прозаик Ли Гюбо (XII в.) писал в «Записках по дням и лунам о странствии к югу»[4]: "Везде, где ступала нога моего коня, при встрече с тем, что поражало слух и изумляло зрение, фиксировал его либо в стихах, либо в прозе для того, чтобы впоследствии вникнуть во все это" [7, с. 1].

В заключение отметим, что «Записки о прогулке к горе Фаттить» создавались не как памятные заметки для самого автора, а в расчете на читателя. Очевидно не случайно Фам Динь Хо писал по поводу сомнительных сведений: "Привожу здесь это в расчете на знающих людей" [2, цз. 1, 29а], т. е. на тех, кто прочтет записки.

---

[4] Приношу глубокую благодарность Л. В. Ждановой за предоставленную рукопись перевода сочинения.

Литература

1. Lan Ong. Thu'o'ng kinh ký sự'. — Traduit et annotation par Nguyên Tran Huan. Paris, 1972.
2. Фам Линь Хо, Нгуен Ан. Танг тхыонг нгау лук. Ксер. ксил., 1896.
3. Pham Dinh Hô'. Vũ trung tuỳ bút. Hă-nôi, 1960.
4. Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе XII—XIV вв. М., 1975.
5. Горегляд В. Н. Путевые заметки в японской литературе начала XIV в. — Теория жанров литератур Востока. М., 1985.
6. Григорьева Т. Читая Кавабата Ясунари. — "Иностранная литература", 1971, № 8.
7. Ли Гюбо. Записки по дням и лунам о странствии к югу. Пер. Ждановой Л. В. (Рукопись).
8. Серебряков Е. А. Лу Ю и его путевой дневник "Поездка в Шу". — Лу Ю. Поездка в Шу. Пер. с кит. Серебрякова Е. А. Л., 1968.
9. Серебряков Е. А. Путевой дневник "Юй и чжи" известного сунского литератора Оуян Сю (1007—1072). — Вопросы филологии стран Азии и Африки. Л., 1973.

SUMMARY

Travel Notes of Pham Dinh Ho (The end of the XVIII century)

The article represents the main features of the vietnamese diary literature nsing the examle of "The Notes about the walk to the mountain of Phattich".

The diary notes are includind into "Nang thu'o'ng ngan luc" of Pham Dinh Ho, Nguyên An.

Фам Динь Хо

Записки о прогулке к горе Фаттить

В 12-й день третьей луны года *биньтхин*[1] я вместе с достопочтимыми Нгуен Нгиу Минем, Чан Ван Ти, Нгуен Куе Нямом, Хоанг Хи До отправился посетить гору Фаттить. В час *мао*[2] мы вышли из столичных ворот[3]. В час *нго*[4] остановились в Кимтхиа[5]. У обочины дороги находилась пагода с колокольной башней, с которой можно смотреть издали на гору Фаттить. Поднялись на башню и посмотрели вдаль на запад, до чего же цвет горы зеленый! Переправились через реку Дакшо, миновали Тхуйкхуе[6], остановились в Куокоае[7] в храме госпожи Нгуен. Госпожа была младшей сестрой супруги Минь выонга[8]. Она ушла в монастырь и привела в порядок все пагоды в Тхиенфуке[9]. Местные жители приносят ей жертвы. Храм прилегает к горе, граничащей с двумя уездами — Тхиенфук и Тхуйкхуе. В исторических сочинениях ее называют горой Тхатьтхат, в народе — горой Тхай. Во времена Ли[10] Ты Дао Хань[11] постиг здесь Дао. Слева на горе высится пик Хамлонг. Он зубчатый и изогнутый. Его окружает озеро Лонг. К горному пику примыкает холм. Здесь находится центральное строение пагоды Тхиенфук[12], расположенное около воды, построил его наставник из секты *тхиен*[13]. Одно помещение имеет две крытые галереи, это очень древнее устройство. В середине приносят подношения Будде[14], слева — истинному телу наставника[15], справа — императорскому облику Ли Тхан тонга[16]. Перед императорским обликом стоят журавли небожителей, напротив — тямские силачи[17], каждых по две фигуры. Они сделаны в период правления под девизом Виньхыу[18] по высочайшему повелению. Рассказывают, что император Тхан тонг[19] минувшей династии[20] — это последующее перерождение Ли Тхан тонга. Оба боковых помещения пагоды располагаются по берегам озера. На них опираются два моста. Слева — мост Няттиен, он сообщается с храмом Тамфу, расположенным на острове в центре озера, справа — мост Нгуеттиен[21], который упирается в правый склон горы.

В час *зау*[22] поднялись к пагоде Тхиенфук. Присматривающий за ней монах по имени Тить Кхием приглашает нас поговорить. Тить

Кхием — уроженец Тхиемфука, его речь отличается поэтичностью. В час *туат*[23] вернулись в храм госпожи.

На следующее утро достопочтимый Тян Туй поднялся на пик Хамлонг. Он третий сын госпожи, раз за разом занимал высокие посты. Сейчас живет в Тхуйкхуе. На половину с лишним *ли*[24] влево от пика находится затерянная могила Ли Нам де[25] и кумирня, в которой ему воздают должное. Местные жители говорят, что это останки Ла Зя[26], находящиеся в забвении. В «Речах государства Небесного Юга» сказано: "Могила Ла Зя в бамбуковом саду". Еще не знаю, какое мнение из двух правильное. Изучил исторические сочинения: Нам де — псевдоним раннего и позднего Ли[27]. Ла Зя — это министр Чиеу Ай выонга[28]. Народные слова как будто не соответствуют каноническим книгам. Привожу это здесь в расчете на знающих людей.

На противоположной стороне горного пика находятся две пещеры. Одна — Бокок, в ней есть вода, в которой развелись рыбы, другая пещера Тханкок. При прошлой династии[29] это место осчастливили высочайшим посещением. Евнуху приказали войти в пещеру, он увидел большую змею, поэтому все возвратились.

В час *ты*[30] перешли через мост Нгуеттиен и по ступеням поднимались на гору. Посередине склона есть стела. На ней выгравированы стихи, самолично написанные Динь выонгом[31].

Взошли еще на несколько ступеней и оказались возле другой пагоды Тхиенфук. Это место, где воскуряют фимиам и читают молитвы наставники. Монах, охраняющий храм, при прошлой династии был евнухом. Увидев, что пришли путешественники, он стал радушно угощать дарами гор. Перед пагодой, ниже на три ступени, был бамбуковый сад. Сейчас в нем нет бамбука, посередине стоят четыре каменные башни. Позади пагоды расположена пещера Фаттить. В ней не очень темно. Слева поклоняются духу гор. В каменной расщелине ручей, следуя между скалами, устремляется вниз. В устье ручья есть голова дракона гордого вида. Летом поток разливается, зимой пересыхает. Здесь же стоят стелы из шлифованного камня, они разные — большие, маленькие, черты иероглифов неясны. Все относятся к эпохе Чунгхынг[32] и последующим временам.

Посередине пещеры отвесно поднимается стена. Навалены камни на высоту около одного *чыонга*[33], если залезть по ним, то достигнешь входа в следующую пещеру. Войти можно только ползком, и называется она Какко[34]. Длина и ширина ее примерно один чыонг. Наставник из секты *тхиен*[35] освободился здесь от бренной плоти, и по сей день сбоку на скале отпечаток головы, сверху на камне — следы ног. Некоторые берут здесь киноварь для печатания книг. Рядом с этим местом статуи буддийских наставников. Я написал снаружи пе-

щеры: "В третью луну года *биньтхин* почтенный Тунг Ниен[36] с друзьями поднялся сюда" — всего одиннадцать иероглифов.

В час нго достигли горной вершины Тхиентхи. Небо чистое, облака рассеялись, тихо веет свежий ветерок. Камни на горном пике как отвесные утесы, по форме напоминают боковину экипажа, изголовье, кувшин для вина, кубок, естественно расположенные, мастерски исполненные природой, превосходят человеческую работу. Здесь есть ровный и широкий участок земли. Горы Фыонгхоанг, Куйлан, Маиен, Лонгдау, Хоафат — все они обращены к этой вершине и окружают ее.

Промелькнуло более ста разноцветных петард — это забавлялся Хоанг Хи До, дровосеки и пастухи в изумлении оглядывались.

Вернувшись к пещере Фаттить, Тян Туй и Чан Ван Ти стали вместе пить вино. Три-четыре горных обезьяны пробежали по верхушкам деревьев, по коньку крыши храма. Хи До и Куе Ням хлопнули в ладоши, засмеялись. Ущелье отозвалось эхом.

В час *муй*[37] спустились по северному склону горы в пагоду Фуклам. На стене написано: "Поднялся сюда прогуляться и полюбоваться природой. Незаметно поэтическое вдохновение наполнило горы, но не удалось его собрать". Сохранилась и подпись — Сонг Тхань. Господин Тян в шутку продолжил: "Меня тоже посетило вдохновение, но я смог им воспользоваться".

Достигли пагоды Бойам[38], на вершине Бойам. Храм примыкает к пещере, сделан наполовину из камня, наполовину из дерева. На стеле, выбитой на скале, сказано, что строительство его было начато в период Хонгнинь[39] на средства, пожертвованные знатной дамой из рода Мак[40].

Среди тех, кто руководит общиной, много монахинь. На стенах беспорядочно написаны хвалебные стихи. Рассматриваем их, затем возвращаемся. У подножия горного пика находится пещера Зунгфат, в ней поклоняются древним буддийским святым.

В час *тхан*[41] я предложил достопочтимым Тян Тую и Чан Ван Ти устроить пирушку на мосту Няттиен. Лотосы, растущие в пруду, только что распустились. Листья их выделяются своим чистым, зеленым цветом, как будто порхают среди воды. Нгиеу Минь, Куе Ням и Хи До, не понимая толк в вине, предпочли чай.

Поздно вечером повернули и возвратились обратно к временному пристанищу.

В 14-й день рано тронулись в путь и направились к горе Хоафат. Она находится слева от горы Фаттить. Скалы на ней теснятся выступами, не так известна, как гора Фаттить. Посередине горы есть храм с колоколом. Кумиренная зала называется пагода Хоафат. Живет здесь и присматривает женщина, жена чужестранца из рода Фан, ко-

торая под старость ушла в монахи. Она заваривает чай, радушно принимая гостей, чувствуется, что у нее городские манеры. Позади пагоды вниз на одну ступень возвышается башня из камня. Каменная дорожка, следуя от пагоды влево, обрывается на вершине горы. Одна глыба здесь, огромная словно дом, кажется, вот-вот упадет. Рядом находится пагода, возведенная только наполовину. Собрал деньги и строил ее некий житель провинции О. Пустынно, никого нет.

В час ты поднялись на гору Фыонгхоанг, имеющую форму наклонившейся вниз птицы. В середине есть пещера, в которой хранятся буддийские статуи. В горах туман, ветер свистит, влага пропитывает одежду. В пещере есть три грота. Два из них — маленькие и мелкие, большой же — бездонный провал. Рассказывают, что он сообщается с потусторонним миром. У входа в пещеру растут тенистые деревья, поэтому остановились, разожгли огонь и передохнули.

В час муй возвращаемся обратно на восток. В деревне Ванканъ[42] заночевали в деревянном домике моего старшего двоюродного брата по материнской линии — чиновника уездной канцелярии из рода Фам.

Ночью беседуем о горе Фаттить. Двоюродный брат рассказал: "Мой прадед по женской линии, удостоенный титула *банг нян*[43], имел дочь — мою бабушку. С детства она была привержена Будде. Когда отец приказал ей выйти замуж, она сожгла на руке два пальца, чтобы показать этим твердость своих устремлений. Бабушка ушла в монахини и поселилась в пагоде Тиенлы. Она часто гуляла на горе Фаттить, заходила и в пещеру Тханкок. В ущелье темно, не отличишь день от ночи. Освещаешь дорогу и идешь. Примерно два-три дня все еще слышны наверху на земле пение петухов и лай собак. Если долго идти, то обстановка становится иной, необычной. Во впадине, наполненной водой, навалены груды костей. Повсюду свисают сталактиты, дорога опасна, невиданна. Всем людям приходится ползти по-звериному. Стоят камни в форме лежанки, скамейки, вешалки для одежды. Не разберешься в них и за один-два дня. У дороги река, цвет ее напоминает индиго. Старый почтенный кормчий держит шест, ждет в лодке желающих переправиться через реку. На другом берегу естественный неясный свет. Торговые ряды, жители, товары, повозки не отличаются от человеческих. Если спросить об этом у почтенного кормчего, он скажет: "Это рынок в потустороннем мире". Один наставник пошел по каменной тропинке вперед. Некий старик сказал ему, что надо вернуться. Наставник не согласился. Змея, большая, словно плетенка для зерна, преградила ему дорогу назад. Тогда он вернулся. Когда вышел из пещеры, то оказалось, что уже прошел целый месяц и еще два дня".

Наставник принял постриг, был очень уважаемым человеком. Думаю, он не ошибался, поэтому присоединил эту историю.

Краткие сведения о горе Фаттить изложены бессвязно — как говорится, то, что коснулось моих ушей, то, что попалось мне на глаза. Но и это не бесполезно.

Записал Донг Зя Тиеу[44]
по прозвищу Тунг Ниен
в час нго в 15 день.

Примечания

[1] 1796 г.

[2] *Час мао* — 5-7 ч.

[3] Имеется в виду Тханглонг (совр. Ханой).

[4] *Час нго* — 11-13 ч.

[5] *Кимтхиа* — деревня уезда Данфыонг провинции Шонтэй.

[6] *Тхуйккуе* — деревня уезда Иеншон провинции Шонтэй.

[7] *Куокоай* — область провинции Шонтэй.

[8] *Минь до выонг* — правитель Чинь Зоань (1740—1767).

[9] *Тхиенфук* — деревня уезда Иеншон провинции Шонтэй.

[10] Династия *Ли* правила в 1010—1225 гг.

[11] *Ты Дао Хань* (буддийский монах из рода Ты по имени Ло, псевдоним Дао Хань) —реальная историческая личность. Дата рождения неизвестна, умер в 1117 г. Отшельничал в пагоде Тхиенфук. Ты Дао Хань был известен как маг и чародей. Согласно преданию, вошедшему во многие средневековые сочинения, перед кончиной Ты Дао Хань поднялся в пещеру Тхан на горе Фаттить, ударился головой о каменную стену и перевоплотился. На скалах и теперь видны следы от его головы и ног. Возродился он в облике императора Ли Тхан тонга (на троне 1128—1138). Считалось, что одно из последующих перерождений Ты Дао Ханя — император Ле Тхан тонг (на троне 1619—1643; 1649—1662).

[12] Другие называния *пагоды Тхиенфук* — пагода Фаттить, Тхай, Сайшон, Ка. Строилась, начиная с XI в. Первоначально это была маленькая часовня, служившая местом уединения Ты Дао Ханя. По преданию, пагода построена на лбу дракона, двор перед пагодой, поросший травой, — верхняя челюсть дракона, левый берег озера — нижняя челюсть дракона, подхватившего жемчужину, т. е. возвышенный пригорок, на котором находится кумирня, два моста — Няттиен и Нгуеттиен — это два клыка, два колодца по бокам пагоды — это два глаза.

[13] *Секта тхиен* — кит. *чань*; яп. *цзэн*.

[14] Согласно современным описаниям, в центральной части пагоды Тхиенфук находится статуя Ты Дао Ханя, ставшего буддой.

[15] *Истинное тело* (真身) — это, согласно концепциям буддизма, высшее, вечное тело, не подверженное ни рождению, ни смерти, т. е. сущность. Что же касается человеческого тела и тел всего живого, то это ложные тела, т. е. проявление сущности.

Истинное тело — Будда как абсолют—Lharmakāya. Средневековые прозаические собрания сообщают, что в левом приделе пагоды Тхиенфук помещалась статуя Ты Дао Ханя, вылепленная из золы и пепла, собранного при сожжении мощей праведника, длительное время остававшихся нетленными. Согласно современному описанию, в левой части пагоды находится статуя Ты Дао Ханя, сделанная из сандалового дерева, с подвижными сочленениями.

16 *Ли Тхан тонг* — см. прим. 11.

17 Большие каменные фигуры (духов)-стражей, дородных, с глубоко посаженными глазами, стоящих, например, у могил вьетнамских полководцев, отличившихся в войнах с тямами, созданы, по мнению ряда исследователей (Чан Ван Зяп, А. Парментьев и др.) под влиянием тямпского искусства. Известный вьетнамский ученый XVIII в. Ле Куй Дон писал в своей книге «Краткие записи об увиденном и услышанном», что это — изображения тямпских богатырей.

18 *Виньхыу* (1735—1740 гг.) — девиз правления императора Ле И тонга (на троне 1735—1740).

19 *Ле Тхан тонг* — см. прим. 11.

20 Имеется в виду династия Ле — 1428—1788 гг.

21 Мосты *Няттиен* и *Нгуеттиен* построены в 1602 г. Фунг Кхак Кхоаном после того, как он возвратился с посольством из Китая.

22 *Час зау* — 17-19 ч.

23 *Час тхуат* — 19-21 ч.

24 *Ли* — мера длины, равная 432 м.

25 *Ли Нам де* (Ли Бон) — 544-548 гг.

26 *Ла Зя* (Лы Зя) — советник Чиеу Ай выонга (112 г. до н. э.). В ходе мятежа, возглавляемого Ла Зя, были убиты вдовствующая императрица и Чиеу Ай выонг, а на трон возведен его старший сын Тхуат Зыонг выонг (111 г. до н. э.) Ла Зя сначала успешно отражал нападения династии Хань, затем, однако, был разбит китайскими войсками, возглавляемыми полководцем Лу Бо-дэ.

27 Ранний Ли Нам де правил в 544—548 гг., а поздний Ли Нам де — 571—603 гг.

28 *Чиеу Ай выонг* — 112 г. до н.э.

29 Имеется в виду династия Ле — 1428—1788 гг.

30 *Час ты* — 9-11 ч.

31 *Динь выонг* — правитель Чинь Кан — 1682—1709 гг.

32 *Эпоха Чунгхынг* — 1533—1788 гг.

33 *1 чыонг* — 320 см.

34 Пещера *Какко* имеет другое название — пещера Тхан. Воспета известной поэтессой Хо Суап Хыонг. В 1936—1937 гг. здесь были обнаружены древняя утварь, деньги, скелеты.

35 Вероятно, имеется в виду Ты Дао Хань.

36 *Тунг Ниен* — псевдоним Фам Динь Хо.

37 *Час муй* — 13-15 ч.

38 *Пагода Бойам*, другое название "Пагода одной крыши". Построена в 1592 г., в 1732 г. расширена. Пагода имеет только одно крыло крыши, которое вплотную примыкает к горе.

39 *Хонгнинь* (1591—1592 гг.) — девиз правления Мак Мау Хона (1562—1592 гг.).

[40] Династия *Мак* правила в 1527—1595 гг.

[41] *Час тхан* — 15-17 ч.

[42] *Ванкань* — деревня уезда Тылием провинции Шонтэй.

[43] *Банг нян* — титул, который присваивался победителю дворцовых экзаменов, оказавшемуся на втором месте.

[44] *Донг Зя Тиеу* — псевдоним Фам Динь Хо.

Перевод и комментаии Е. Ю. Кнорозовой

Тексты по "искусству внутренних покоев" (эротология Древнего Китая)

Е. А. Торчинов

(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

1
Трактат Гэ Хуна и "искусство внутренних покоев"

Предисловие

Гэ Хун (284-363 или 283-343 г. н. э.) — один из крупнейших представителей средневекового китайского даосизма, отразивший в своих сочинениях все основные направления даосской религиозной практики. Важнейший труд Гэ Хуна — трактат "Баопу-цзы" ("Мудрец объемлющий первозданность"), названный так по псевдониму самого Гэ Хуна. "Баопу-цзы" состоит из двух частей — внутренней/эзотерической (*нэй пянь*), посвященной описанию различных типов практики даосского самосовершенствования и обретения бессмертия, и внешней, или экзотерической (*вай пянь*), посвященной методам государственного управления и этико-политическим проблемам.

Во "внутренних главах" своего фундаментального труда Гэ Хун подробно излагает даосское учение о достижении физического бессмертия и связанных с ним паранормальных способностей и описывает способы их обретения, важнейшим их которых, по мнению Гэ Хуна, является алхимия, то есть создание эликсира бессмертия из киновари, соединенной с другими веществами, или из особого алхимического золота, полученного путем трансмутации неблагородных металлов. "Баопу-цзы" не только представляет собой уникальный компендиум теории и практики религиозного даосизма, но и является своеобразной энциклопедией традиционной китайской науки, китайского природознания в целом. В "Баопу-цзы" содержится исключительно богатый материал по алхимии, тесно связанной с ней медицине (прежде всего, по фармакологии), астрологии, магии и другим отраслям традиционного китайского знания о природе. Содержится в "Баопу-цзы" и определенный материал по даосским методам сексуальной практики — "искусству внутренних покоев" (*фан чжун чжи шу*), или "искусству [сил] *инь-ян*" (*инь ян чжи шу*). Сравнительно с алхимическим материалом, содержащимся в трактате, эротологические фрагменты "Баопу-цзы" достаточно скудны, однако без их перевода и осмысления невозможно составить правильное представление об истории китайской эротологии и ее месте в учении даосизма. Однако, прежде чем перейти непосредственно к материалу памятника, представляется уместным сказать несколько слов о биографии самого Гэ Хуна.

Он происходил из старинного чиновничьего рода, данные о котором восходят к I в. н. э. Именно тогда один из предков Гэ Хуна был награжден императором Гуан У-ди за помощь, оказанную ему при восшествии на престол после узурпации власти сановником Ван Маном, и получил земельное владение в южной части Китая. Поэтому Гэ Хун был уже коренным южанином и именно южнокитайскую традицию даосского оккультизма он отразил в своем трактате.

Род Гэ был известен не только своей государственной службой, но и приверженностью даосизму. Так, двоюродный дед Гэ Хуна по имени Гэ Сюань считался признанным адептом тайных наук и был объявлен даосской традицией бессмертным; о чем свидетельствует и его прозвание — Гэ Сяньгун (господин бессмертный Гэ). Активными даосами были и потомки Гэ Хуна. В частности, один из его потомков по имени Гэ Чао-фу создал в конце IV в. даосское направление "Духовной драгоценности" (*лин бао*), сыгравшее немаловажную роль в истории даосизма.

Гэ Хун родился в то время, когда его семья отнюдь не находилась в зените славы и богатства. Рано осиротев, он оказался в весьма стесненном материальном положении и чуть ли не был вынужден пасти скот. Тем не менее Гэ Хун усиленно занимался, соединяя изучение конфуцианской классики с постижением тайн даосизма под руководством своего учителя Чжэн Иня (Чжэн Сы-юаня), которого Гэ Хун потом не раз упоминал в своем основном труде.

В 304 г. вспыхнул мятеж некоего Ши Бина, на подавление которого было брошено созданное ополчение. Гэ Хун участвовал в подавлении этого мятежа в качестве одного из младших офицеров и в ходе кампании несколько продвинулся по службе. Позднее за свою службу он получил почетный, но по существу ничего не дававший титул *гуаньнэйхоу*, что можно условно перевести как "маркиз внутренних владений".

После подавления мятежа Гэ Хун отправляется на север Китая в поисках древних даосских текстов, но безуспешно: север империи охвачен смутой и мятежами подчинившихся ранее Китаю кочевников. Гэ Хун возвращается на юг и служит некоторое время в Гуанчжоу в штате своего друга Цзи Ханя, ставшего крупным чиновником. После гибели Цзи Ханя Гэ Хун отправляется в Цзянькан (современный Нанкин), который вскоре становится столицей империи: север страны был завоеван кочевниками и императорский двор бежал на юг от реки Янцзы. Таким образом, на юге Китая сохранилась власть китайской династии Восточная Цзинь (317-419 г.). Все основные посты в государстве оказались заняты пришлыми аристократами-северянами, и коренному южанину Гэ Хуну не приходилось рассчитывать на блестящую карьеру.

Во время службы в Гуанчжоу в жизни Гэ Хуна произошло одно важное событие — он женился на дочери крупного чиновника Бао Цина (Бао Сюаня), который также был глубоким знатоком даосской алхимии и магии. Через своего тестя Гэ Хун оказался причастен к еще одной ветви южнокитайского оккультизма.

Прослужив некоторое время на незначительных гражданских и военных постах в штате всемогущего первого министра Ван Дао, Гэ Хун просит назначить его на службу в отдаленный и глухой район империи, расположенный на крайнем юге, на стыке провинции Гуанси и современного северного

Вьетнама (тогда китайской провинции Цзяочжи или Цзяочжоу). Это свое желание Гэ Хун мотивирует тем, что в тех местах много хорошей киновари, пригодной для алхимических опытов.

Получив согласие императора, Гэ Хун отправляется в путь, но в Гуанчжоу его задерживает губернатор Дэн Юэ, не желавший терять общество столь знаменитого ученого. Со временем они становятся друзьями.

Последние годы своей жизни Гэ Хун провел в уединении в горах Лофушань близ Гуанчжоу. Согласно даосскому преданию, Гэ Хун достиг состояния бессмертного через "освобождение от трупа" (*ши цзе*), т. е. умер, а потом воскрес, трансформировав свое тело в бессмертную плоть даосского святого.

Гэ Хун оставил после себя чрезвычайно много различных сочинений: исторических, медицинских, алхимических, магических, большая часть из которых до нас не дошла. Но его важнейший труд — трактат "Баопу-цзы" сохранился в нескольких практически тождественных редакциях. И именно по нему можно судить об учении самого Гэ Хуна, теории и практике современного ему даосизма.

Как уже говорилось, фрагментов, посвященных собственно вопросам даосской сексуальной практики в "Баопу-цзы" немного. Все они даются в переводе ниже. Однако ими не исчерпывается ценность памятника как источника по изучению традиционной китайской эротологии. Дело в том, что Гэ Хун в своем трактате выступил, в частности, и как собиратель, кодификатор, всей известной ему даосской литературы. Так, вся глава 19-я "внутренней" части "Баопу-цзы" под названием "Ся лань" ("Обозрение удаленного") представляет собой такой перечень, являясь своеобразной предшественницей появившегося в V-VI веках первого полного свода даосских текстов — "Сокровищницы Дао" ("Дао цзан"). В данном списке приводятся и названия существовавших во времена Гэ Хуна текстов по сексуальной практике.

Это тексты, как таковые не сохранившиеся до настоящего времени: "Канон Юаньян-цзы" ("Юаньян-цзы цзин"), "Канон Чистой девы" ("Су-нюй цзин"), "Канон Сокровенной девы" ("Сюань-нюй цзин"), "Канон Пэн-цзу" ("Пэн-цзу цзин"), "Канон Жун-чэна" (Жун-чэн цзин") и "Канон Нефритовой девы о шести видах [силы] *инь*" ("Лю инь юй нюй цзин").

О большинстве этих текстов сейчас ничего определенного сказать нельзя. Можно предположить, что "Жун-чэн цзин" тождествен тексту "Путь [силы] *инь* Жун-чэна" ("Жун-чэн инь дао"), указанному в списке "Трактата об изящной словесности" ("И вэнь чжи") "Истории [династии] Хань" ("Хань шу"). Этот текст, приписываемый учителю мифического древнего императора Хуан-ди по имени Жун-чэн-цзы, также не сохранился, однако в найденном при археологических раскопках (в 1973-1974 г. около г. Чанша в кургане Мавандуй провинции Хунань) тексте на бамбуковых дощечках упоминается это имя, а по некоторым из пассажей можно предположительно судить о содержании данного произведения[1].

[1] Перевод всего соответствующего мавандуйского текста ("Ши вэнь") см. в второй части настоящей публикации.

Жун-чэн также упоминается в агиографическом даосском сочинении "Ле сянь чжуань" ("Жизнеописания бессмертных") и в трактате "Фан ши чжуань" ("Отдельные жизнеописания магов") из "Хоу Хань шу" ("История Поздней Хань").

В рассуждениях, приписывающихся Жун-чэн-цзы, важны три пункта: 1/ человек в своей жизни должен брать за образец космический ритм и сообразовываться с ним, 2/ занимаясь связанными с "искусством внутренних покоев" дыхательными упражнениями, необходимо учитывать время суток и сезон, 3/ необходимо укреплять свое семя и поддерживать его баланс, восполняя особыми упражнениями (дыхательными?) его потери[2].

Что касается "Канона Пэн-цзу", то о нем можно судить по отрывкам мавандуйских текстов, цитатам из сочинения знаменитого медика и алхимика VI-VII в. Сунь Сы-мо "Цянь цзинь фан" ("Главные рецепты [ценою] в тысячу золотых") и японскому компендиуму китайских медицинских текстов "И синь фан" ("Рецепты, раскрывающие сущность врачевания").

В мавандуйском тексте говорится о том, что жизненная сила человека воплощена в его половых органах и прежде всего в сперме. Отсутствие половой жизни или ее неправильность приводят к закупорке вен (*мо*), по которым циркулирует жизненная энергия (пневма, *ци*), что вызывает различные болезни. Недоразвитость половой сферы сказывается на жизнеспособности человека. Поскольку долголетие тесно связано с качествами спермы, ее следует всячески питать, укреплять и беречь. Отсюда следует и необходимость особенно пристального внимания к вопросам половой жизни. Надо добиваться максимально сильной эрекции пениса и нельзя жить половой жизнью бездумно, не контролируя процесс соития. Если человек болен или его половая жизнь имеет изъяны и отличается неумеренностью, то его сперма будет извергаться, что приведет к утрате жизненной силы. В случае же полного воздержания происходит закупорка вен и нарушение циркуляции жизненной силы, эмоции становятся неуправляемыми и срок жизни сокращается. Моления шаманским божествам совершенно бесполезны для продления жизни в отличие от практики "искусства внутренних покоев".

Можно составить определенное представление еще о двух текстах, упомянутых Гэ Хуном. Это "Канон Сокровенной девы" и "Канон Чистой девы". Оба текста реконструируются по составленному в X в. в Японии компендиуму медицинских китайских текстов "И синь фан" и, возможно, в значительной степени тождественны сочинениям, известным Гэ Хуну. Тексты представляют собой диалог в форме вопрос — ответ между древним мифическим Желтым императором (Хуан-ди), бессмертным Пэн-цзу и божествами — Сокровенной и Чистой девами, посвященными в высшие таинства "искусства внутренних покоев". Приведем два фрагмента.

> 1. "Хуан-ди спросил: "Если во время соития женщина не радуется, ее плоть не содрогается, ее соки не выделяются, [а у мужчины] нефритовый стебель[3] не крепок, мал и не силен — что это значит?" Сокровенная дева сказала: "Что касается [сил] *инь-ян*, то они откликаются друг другу и соответствуют друг другу. Поэтому если *ян* не получает [соответствующей ему] *инь*, то [женщина] не радуется, если инь не получает [соответствующего ей] *ян*, то [нефритовый стебель

---

[2] Возможно, речь идет о получении жизненной энергии — пневмы-*ци* из воздуха посредством дыхательных упражнений (*син ци* — регуляция пневмы).

[3] "Нефритовый стебель" — обычное в подобных текстах обозначение пениса.

мужчины] не поднимается. Допустим, мужчина хочет совокупиться, а женщина этому не рада, или женщине хочется совокупиться, а мужчина этого не хочет — в любом случае два сердца не находятся в согласии, их семя и пневма не соответствуют друг другу. А если к этому добавить, что тот, кто заканчивает наверху, творит насилие над той, что внизу, то любовь и радость никогда не возникнут. Когда мужчина хочет совокупиться с женщиной, а женщина хочет совокупиться с мужчиной, тогда оба их сердца ликуют, плоть женщины сотрясается в ответ [движениям] мужчины, а мужской стебель силен" ("Сюань-нюй цзин" — "И синь фан", глава 4: "О гармонизации воль" — "Хэ чжи").

2. "Хуан-ди спросил у Чистой девы: "Ныне я хочу долго воздерживаться от совокупления. Это можно?" Чистая дева ответила: "Нельзя. Небо и Земля то открываются , то затворяются[4], [силы] *инь-ян* следуют четырем сезонам. Если ныне вы хотите воздерживаться от совокупления, то ваши дух и пневма не раскроются в полной мере, [силы] *инь-ян* замкнутся в себе и разъединятся. Каким же образом сможете вы один питать и упражнять свою пневму, как сможете, уйдя от нескольких видов практики, обрасти новое, помогая сам себе?"[5]. ("И синь фан", глава 1: "Высший принцип" — "Чжи ли")[6].

В данном фрагменте особенно заметна связь между космологическими представлениями традиционного Китая и сексуальной практикой. Космический натурализм китайской культуры требовал от человека максимального уподобления сакрализованному космосу. Но этот космос включал в себя сильно выраженный сексуальный элемент: его основа — непрестанное взаимодействие полярных, но взаимопереходящих сил *инь-ян*, женского и мужского, темного и светлого и т. д. Небо находится в постоянном соитии с Землей, изливая оплодотворяющие дожди. Следовательно, и человек не должен воздерживаться от половой жизни, нарушая принципы мироустроения. Более того, подобной отказ предосудителен и вреден. Отсюда проистекает и отсутствие в Китае темы греховности половой жизни, столь свойственной европейской культуре: могли осуждаться (и осуждались) половые излишества, разврат, но никоим образом не естественное, а следовательно, по логике культуры, и имеющее высокую степень ценности, сексуальное поведение.

Вышеприведенные фрагменты из текстов, тождественных или близких по содержанию текстам, перечисленным в каталоге Гэ Хуна, не только дают информацию о характере "искусства внутренних покоев" Китая первой половины IV в., но и как бы создают контекст собственно высказываний Гэ Хуна по данному вопросу. По ним мы можем судить о том, что понимает Гэ

---

[4] Намек на § 10 "Дао-дэ цзина" (Канона Пути и Благодати"). "Небесные врата то отверзаются, то затворяются, может [ли там] не быть самки?" В даосизме *Дао* выступает как женственный принцип, Великая Мать. В данном фрагменте явно просматривается ктеический. образ. Здесь открытие и закрытие Неба рассматривается в качестве космического образца для полового акта.

[5] Т. е. без партнера невозможно получить дополнительного притока новой жизненной силы. В этом отличие "искусства внутренних покоев" от дыхательных упражнений.

[6] См.: Чжоу И-моу. Чжунго гудай фанши яншэн сюэ (Древнекитайское учение о делах внутренних покоев и пестовании жизни). Пекин, 1988, с. 42.

Хун под *фан чжун чжи шу* и что собственно предлагают ему оценить вопрошающие его лица, диалог с которыми занимает весьма значительное место в "Баопу-цзы".

В отношении самого Гэ Хуна к "искусству внутренних покоев" представляется необходимым выделить основные положения, отстаиваемые им в разговоре со своими литературными собеседниками.

1. "Искусство внутренних покоев" обладает безусловной ценностью как один из способов продления жизни, освященный даосской традицией. Вместе с тем, оно не имеет ничего общего с половой распущенностью, которая безусловно осуждается. В связи с этим говорится об эзотеричности *фан чжун шу*, наставления о котором передаются от учителя к ученику изустно и оберегаются от профанов.

2. Сексуальная жизнь необходима человеку. Ее образцом является сам принцип мироустроения, предполагающий постоянное соединение *ян* и *инь*, Неба и Земли. Длительное воздержание пагубно для человека.

3. Другой крайностью является разврат, также вредоносный по своим последствиям. Вместе с тем, разврат не единственное препятствие к достижению долголетия. Любые крайности и излишества (будь то еда, сон, праздность или труд) также вредны для человека. Во всем следует придерживаться середины, избегая крайностей пресыщения и воздержания.

4. Вместе с тем, "искусство внутренних покоев" является хотя и необходимым, но тем не менее "малым" средством достижения долголетия (наряду с дыхательными упражнениями "регуляции пневмы" и даосской гимнастикой *дао инь*). *Фан чжун чжи шу* способствует продлению жизни, но не может принести бессмертия. Утверждающие противоположное — или мошенники, спекулирующие на приверженности людей чувственным удовольствиям, или невежды. Их способы — не собственно даосские, а низкопробные шаманские методы, относящиеся к области простонародных верований, резко критикуемых Гэ Хуном в различных местах "Баопу-цзы" (см., например, главу девятую: "Смысл дао" — "Дао и"). Единственным средством обретения бессмертия является алхимия, изготовление Великого Эликсира. Однако, с другой стороны, алхимическим опытам должна предшествовать определенная подготовка адепта (без нее алхимические изыскания будут бесплодными), которая предполагает наряду с другими методами также и практику "искусства внутренних покоев".

5. Из всех методов *фан чжун чжи шу* важнейшим является способ "возвращения семени для питания мозга" (*хуань цзин бу нао*), заключающийся в предотвращении эякуляции в сочетании с интенсивным оргазмом.

Подробнее об этом методе говорится ниже, в примечаниях к переводу. Здесь же представляется уместным процитировать другой даосский текст — "Тайные предписания для нефритовых покоев" ("Юй фан би цзюэ") из главы "Возвращение семени" ("Хуань цзин пянь") антологии "И синь фан":

> ..."Во время совокупления извержение семени [обычно] считают удовольствием. Если [я] запру [выход семени] и не буду извергать его, то какое удовольствие получу?"
>
> Пэн-цзу сказал в ответ: "Ведь когда семя теряется, тело становится утомленным и слабым.., хотя это и доставляет временное удо-

вольствие, но в конечном итоге в этом нет ничего приятного. А вот если совокупляться, не извергая семени, то сила пневмы станет даже избыточной, тело обновится, слух и зрение станут острыми и чуткими. Хотя и приходится подавлять себя для достижения невозмутимости мысли, однако любовь становится еще более достойной [занятия ею] и можно постоянно продолжать [совокупляться снова и снова], как если бы все было недостаточно".

[И далее:] "Хуан-ди сказал: "Хотел бы все узнать о совокуплении без семяизвержения. Какая в нем польза?"

Чистая Дева ответила: "Один раз совокупиться без семяизвержения — сила пневмы укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения — слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения — все болезни исчезнут. Четыре раза совокупиться без семяизвержения — все пять духов пребудут в покое[7]. Пять раз совокупиться без семяизвержения — кровеносные вены надолго станут хорошо наполненными. Шесть раз совокупиться без семяизвержения — поясница и спина будут крепкими и сильными. Семь раз совокупиться без семяизвержения — крестец и бедра нальются силой. Восемь раз совокупиться без семяизвержения — тело начнет испускать сияние. Девять раз совокупиться без семяизвержения — предопределенность к долголетия не будет утрачена. Десять раз совокупиться без семяизвержения — будет достигнуто проникновение в божественный разум"[8].

Следует отметить, что в современной медицине нет определенного единого мнения относительно полезности полового акта без эякуляции; для решения этого вопроса необходимы дальнейшие исследования.

Ниже читателю предлагается снабженный подробными примечаниями перевод фрагментов "Баопу-цзы", имеющих отношение к "искусству внутренних покоев".

---

[7] Пять духов — божества, управляющие пятью основными внутренними органами: печенью, селезенкой, сердцем, легкими, почками.

[8] Божественный разум (*шэнь мин*) — принцип чередования сил *инь* и *ян*, образующий космический ритм. Проникновение в его суть означает постижение *Дао*. Текст цитируется по: Чжоу И-моу. Указ. соч., с. 44-45.

Гэ Хун

"Мудрец, объемлющий первозданность" (Баопу-цзы)

Фрагмент из пятой главы "внутренней части": "Высший принцип" ("Чжи ли")

Баопу-цзы сказал: "Хотя вкушение снадобий[1] и является основой продления жизни, можно одновременно с ними заниматься и регуляцией пневмы[2] и польза от такой практики быстро возрастет. Если же нет возможности достать снадобья, тогда достаточно заниматься регуляцией пневмы, и, исчерпав эти методы до конца, можно достичь долголетия в несколько сот лет. Хорошо вкупе с этим знать и искусство внутренних покоев[3], поскольку те, кто не знают искусства *инь* и *ян*[4], часто терпят истощение сил и им трудно почерпнуть силы из занятий регуляцией пневмы.

Ведь человек находится в пневме, как и пневма находится в человеке. Начиная с мира — Неба и Земли и кончая мириадом существ — нет ничего, что не было бы порождением пневмы. Хорошо умеющий регулировать пневму внутри[5] может пестовать свое тело снаружи — уничтожать всякое грозящее ему зло. Вот что все люди используют каждый день, но сути чего не знают.

В царствах У и Юэ[6] существуют способы запретительных заклинаний, очевидная полезность которых основана на том, что при их применении используется много пневмы, и все[7].

Знающий эти способы может войти в дом, где свирепствует мор, лечь на одну постоль с больным и при этом не заразиться. И если за ним идет толпа в несколько десятков человек, он также может ничего не бояться. Именно благодаря использованию пневмы можно посредством молений предотвратить стихийные бедствия"[8].

Фрагменты из шестой главы "внутренней части: "Тонкая суть" ("Вэй чжи")

Некто спросил: "Магических искусств так много, что поистине трудно найти основное. Кроме приготовления золотого раствора и перегнанной киновари[9], что еще можно практиковать, какой из этих методов наиболее хорош?"

Баопу-цзы ответил: "Если не достигнуто самое великое из наиболее совершенных искусств, то и малые не могут не расширить наше знание. Ведь использование всего этого множества искусств в их совокупности будет способствовать обретению долголетия.

Если образно сказать о великом, то его можно уподобить тому, как государь упорядочивает государство, используя словесность, военное дело, ритуалы и законы. И нет среди этих методов управления ни одного недейственного.

Если образно сказать о малом, то его можно уподобить работнику, изготавливающему колеса. Оглобли, обода, оси, чеки — нельзя допустить недостатка ни одной из этих вещей.

Что же касается магических искусств, то внутри они способствуют совершенствованию тела и духа, продлевают жизнь и уничтожают болезни, а вовне искореняют напасти и беды, делают так, что несчастия и злодеяния не угрожают человеку.

Например, если некто играет на лютне или на цитре, то он должен пытаться, играя на одной струне, получить все пять звуков[10], а используя латы и шлемы нельзя надеяться, что дощечки для письма заменят копья и кинжалы.

Ведь если используются пять звуков, то нельзя допустить пропуска даже одного из них, и если собраны копья и кинжалы, то нельзя допустить, чтобы их было меньше, чем надо.

Ведь если занимающиеся пестованием жизни хотят многое услышать и претворить важнейшее в жизнь, многое увидеть и выбрать наилучшее из увиденного, то односторонних занятий лишь одним каким-то методом недостаточно для того, чтобы положиться на него.

Ведь ученики, озабоченные правильными делами, зачастую полагаются лишь на один какой-то метод, считая его важнейшим: те, кто знают искусство Сокровенной девы и Чистой девы[11], говорят, что только искусство внутренних покоев может вывести за пределы мирского; понимающие путь вдоха и выдоха[12] говорят, что только регуляция пневмы может продлить жизнь, знающие способы сгибания и вытягивания утверждают, что только гимнастические упражнения[13] могут предотвратить старение, знающие способы приготовления растений говорят, что только лекарственные лепешки из них могут обеспечить безграничную жизнь.

Если изучающие *Дао*-Путь не достигают успеха, то это происходит только из такой односторонней пристрастности.

Люди, видящие только мелкое, считают, что раз уж они узнали нечто одно, то и говорить больше не о чем. Они не понимают той истины, то хотя они и получили хороший способ, тем не менее надо продолжать поиски, не прекращая их. Если и работу прекратить, и

целый день выбросить без дела и таким образом всегда поступать, то и определенного смысла в этом не будет, и две потери окажутся налицо".

* * *

Некто спросил: "Я слышал, что если заниматься искусством внутренних покоев и исчерпать этот путь, то можно достичь состояния святого-бессмертного, а заодно научиться предотвращать бедствия и злодеяния, превращать неудачи в счастье, поселиться в высоких чиновничьих хоромах и иметь выгоду в торговых делах. Это верно?"

Баопу-цзы ответил: "Это все речи из шаманских колдовских книг, морочащих людей. Если хорошее дело приукрасить, то и оно утратит свою суть. А иногда и развратники сочиняют фальшивые книги, распространяя вздор и заблуждения, чтобы таким образом обманывать и дурачить простых людей[14], скрывать начала и концы, чтобы получать награды, заманивать учеников и получать таким образом мирские выгоды.

Ведь искусство *инь-ян* достаточно высоко, чтобы с его помощью лечить незначительные недомогания, а также избегать пустой траты энергии, и все. Принцип этого искусства имеет свой предел. Как же можно с его помощью стать святым-бессмертным или, избегнув бедствий, обрести счастье? Люди не могут жить без соединения *инь* и *ян*[15], в противном случае они легко становятся жертвами болезней и недугов. Если желания становятся безудержными, а чувства развращаются и ничем не уравновешиваются, то это приводит к сокращению срока жизни.

Те, кто как следует овладели этим искусством, могут заставить коня идти питать мозг[16], могут повергнуть созданный из *инь* киноварный эликсир[17] вспять и направить его в красную полость[18], собрать нефритовую жидкость в золотом пруду и ввести тройную пятерицу[19] в цветочную запруду[20]. И тогда окажется, что и старец вновь станет способным жить наилучшим образом половой жизнью[21] и сможет прожить весь отпущенный ему Небом срок жизни.

А вульгарные людишки, услышав, что Хуан-ди[22] поднялся на небеса с тысячью двумястами женщинами, начинают только и говорить, что он лишь благодаря таким делам достиг долголетия. Они и понятия не имеют о том, что Хуан-ди под горой Цзиншань, что над озером Динху, создал киноварный эликсир летящей девятки[23] и только благодаря этому, оседлал дракона и поднялся в небеса. Конечно, у Хуан-ди могла быть тысяча двести женщин, но отнюдь не из-за этого он достиг бессмертия. Ведь если принимать тысячу сортов снадобий и предаваться пестованию жизни посредством жертвенных животных[24],

но не знать искусства внутренних покоев, то все равно никакой пользы не будет. Поэтому-то древние и боялись легкомысленного отношения людей к распущенности чувств в области отношений между полами и поэтому же нельзя до конца верить всем красивым речам, которые говорятся по этому поводу.

Каноны Сокровенной и Чистой дев уподобляют это воде и огню. Вода и огонь и губят человека, и порождают человека[25] в зависимости от того, умеет он правильно использовать их или нет. Те, кто в основном знают важнейшие из этих способов, извлекают тем большую пользу и благо, чем с бóльшим количеством женщин они общаются. Если же не знают этого пути, но практикуют его, то и одного партнера достаточно, чтобы быстро приблизить смерть.

Способы Пэн-цзу[26] — самые важные из всех. В других канонах и книгах много обременительного и трудно исполнимого, а польза от их наставлений все же не может сравниться с пользой от этой книги[27]. Только немногие люди способны следовать ей. Существуют и устные наставления в несколько тысяч слов. Не знающие их, хотя бы и принимали сотни снадобий, все равно не смогут достичь долгой жизни".

Фрагменты из восьмой главы "внутренней части": "Преодоление трудностей" ("Ши чжи")

Баопу-цзы сказал: "Желающие искать состояния святого-бессмертного, должны овладеть только самым важным, а самое важное — это драгоценное семя, регуляция пневмы и прием единого великого снадобья. Этого вполне достаточно и не следует использовать излишне много способов. Но даже и эти три дела, из которых что-то — поверхностное, а что-то — глубокое, нельзя успешно исполнить и исчерпать, познать их без помощи мудрого учителя и без усердного труда и страданий. Хотя и говорится просто о регуляции пневмы, но в действительности существует несколько способов регуляции пневмы; хотя и говорится об искусстве внутренних покоев, в действительности есть более сотни их приемов; хотя и говорится о приеме снадобий, в действительности существует около тысячи их рецептов.

Сперва человеку предлагается начать с наиболее поверхностного, и если его воля тверда, он не ленится и все свидетельствует о его усердии и трудолюбии, тогда можно сообщить ему и наиболее важные из способов.

* * *

Способов искусства внутренних покоев более десяти видов. Они рассчитаны или на то, чтобы восполнять недостаток, предотвращая убывание энергии, или на то, чтобы исцелять все болезни, или на то, чтобы собирая *инь*, принести пользу *ян*[28], или на то, чтобы продлить годы жизни и достичь долголетия. Самое же существенное в них — возврат семени для питания мозга[29] — это единственное дело. Данный способ передавался совершенными людьми из уст в уста и никогда не записывался в книгах. Ведь даже если и принимать знаменитые снадобья, но не знать этого важнейшего дела, то все равно невозможно достичь долголетия.

Люди не могут полностью отказаться от *инь* и *ян*[30]. Если *инь* и *ян* не будут соединяться, то очень легко придут и завалят все тело болезни. Поэтому, будучи скрытыми и запущенными, эти болезни окажутся во множестве и человек лишится долголетия.

Если же чувства бесконтрольны, а желания распущены, то годы жизни также сокращаются. Только достижение гармонии равновесия может предотвратить убывание сил.

Если не получить это искусство через устные наставления, то из десяти тысяч не будет и одного человека, который начал бы практиковать указанный путь и тем не нанес бы себе вреда и не погиб.

В канонах Сокровенной и Чистой дев, Цзы-ду, Жун-чэн-гуна и Пэн-цзу[31] хотя и говорится кратко об этих делах, тем не менее отнюдь не доверяется бумаге самое важное и главное. И любой человек, воля которого направлена на поиски бессмертия, должен усердно искать эти наставления.

Говоря это, я следовал словам моего учителя господина Чжэна[32]. Поэтому я записал их, дабы передать людям будущего, верящим в *Дао*-Путь; это не пустая сумасбродная болтовня. И я по сути далеко еще не исчерпал смысла этих наставлений.

И те даосские мужи, которые хотят лишь посредством сосредоточения и блюдения, сближения и соединения[33], без приготовления великого снадобья золотого раствора и перегнанной киновари достичь состояния святого-бессмертного, как же они глупы!"

Фрагмент из тринадцатой главы "внутренней части": "Предельные речи" ("Цзи янь")

Некто спросил: "Разврат и чувственные желания не являются ли относящимися к тому, о чем говорят как о вредоносном?"

Баопу-цзы ответил: "Как же можно говорить только об этом одном? Ведь то, что необходимо для продления жизни, непосредственно

связано с путем возвращения молодых лет, омоложением. Мужи высших способностей, зная этот путь, могут продлить годы своей жизни и избавиться от болезней, а кроме того, они отнюдь не станут причинять себе вред. Если человек еще молод и крепок и к тому же знает принципы омоложения[34], то он может принимать киноварный эликсир [силы *инь*] и питать им мозг[35], собирать нефритовую жидкость в длинной долине[36], но если при этом он не принимает снадобий, то хотя и проживет триста лет, все-таки не станет бессмертным. Тех же, кто не обладал этим искусством, древние сравнивали с людьми, варящими суп в ледяной посуде или хранящими огонь в плетенке из шерстистого тростника.

Стремиться к недостижимому и в мыслях мучиться из-за этого — вот, что вредно.

Направлять свои силы на то, что превосходит их, и тщетно пытаться поднять такой груз — вот, что вредно; тоска и печаль, горькие воспоминания — вот что вредно. Чрезмерные радость и веселье — вот, что вредно; долгая болтовня и смех — вот, что вредно. Валяться на постели и зря терять время — вот, что вредно; напиваться до беспамятства, а потом блевать — вот, что вредно. Наедаться до отвала, а потом ложиться спать — вот, что вредно; задыхаться, будучи утомленным бегом и прыжками — вот, что вредно. Длительное отсутствие соединения *инь* и *ян* — вот, что вредно.

Если эти приносящие вред поступки все присутствуют, то это ведет к ранней смерти. Ранняя смерть не есть *Дао*-Путь[37]. Таким образом, если говорить о способах пестования жизни, то они заключаются в том, чтобы не спать чрезмерно много, не ходить чрезмерно быстро, не утомлять слух напряженным вслушиванием, не утомлять зрение долгим всматриванием, не ложиться в чрезмерном утомлении, не кутаться до прихода холодов и не раздеваться до наступления тепла, не доводить себя до крайнего голода, не есть больше, чем нужно, чтобы насытиться, не доводить себя до крайней жажды и не пить больше, чем нужно, чтобы утолить жажду.

Ведь если чрезмерно много есть, то получается излишнее скопление[38], а если пить слишком много, то появляется мокрота и несварение желудка.

Не надо слишком утруждаться и слишком много пребывать в праздности, не надо вставать поздно и не надо изнурять себя до того, чтобы пот лился ручьем. Не надо слишком много спать и не надо мчаться на колесницах и галопом скакать на конях. Не надо утомлять зрение, вглядываясь в дальние дали и не надо слишком объедаться, ибо от этого родится холод. Не надо пить вино, ибо от этого обязательно будут ветры, не надо без числа совершать омовения, не надо

расширять сферу деятельности воли и пределы распространения желаний, не надо изыскивать способы создания хитроумных и изощренных вещей.

Не следует слишком греться зимой и слишком охлаждаться летом, не следует лежать под открытым небом звездной ночью, не следует во сне обнажать плечи, и если выполнять все это, то ни мороз, ни жара, ни ветер, ни туман — ничто не нанесет вреда. Пять вкусов входят в рот, но не следует излишне увлекаться только каким-то одним из них, ибо избыток кислого вредит селезенке, избыток горького вредит легким, избыток острого вредит печени, избыток соленого вредит сердцу, избыток сладкого вредит почкам. Это естественный принцип пяти первоэлементов[39].

Ведь если говорить о вредном, то следует неизменно сознавать, в чем оно заключается: говорится, что если вредное воздействие длится долго, то жизнь сокращается. Именно поэтому хорошо умеющие держаться за жизнь[40] определяют время между отходом[41] ко сну и пробуждением как четыре двухчасья, их деятельность и покой основываются на постоянстве и порядке предельной гармонии, их кости и сочленения пребывают в согласии. Владея способом взгляда вниз и вверх, они преграждают дорогу болезням и закрывают входы для всего дурного, владея искусством вдоха и выдоха, они распространяют процветание и защищенность[42], владея способом сдерживания излияния семени[43], они достигают гармонии того, чем нужно овладеть.

Сдерживанием гнева восполняется пневма *инь*, подавлением радости пестуется пневма *ян*. Также нужно сначала принимать растительные снадобья, чтобы избавиться от недостатков и изъянов, а затем принимать золотой раствор и перегнанную киноварь, дабы утвердиться в безграничном долголетии, этим и исчерпывается принцип продления жизни. Если человек хочет определить свои помыслы и исполнить свои заветные стремления, которые сам называет достижением знания и постижением предопределенности, то он должен не привязываться к крайностям, а положить предел своим чувствам и изо всех сил стараться достичь цели. Для тех же, кто не хочет работать во имя продления жизни, сказанные здесь слова не более, чем шум ветра в ушах или вспышка молнии перед глазами, да и этих сравнений недостаточно, чтобы передать их отношение к изложенному.

Хотя тело иссыхает в коловращении житейском, а пневма исчерпывается в роскоши тонких шелков, они услаждают свое сердце всем этим и если это так, то как же можно поведать таким людям дела, связанные с пестованием жизни? Они ни о чем не задумываются и ничего из упомянутого не берут — это и называется бесовским заблуждением. Надеяться, что они уверуют в этот путь — все равно, что

выставлять светлое зеркало перед бельмами слепца, или струнами и бамбуком музыкальных инструментов очаровывать глухого".

Фагмент из пятнадцатой главы: "Разнообразные отражения" (Цза ин)

Некто спросил: "Может ли не болеть человек, следующий *Дао*-Пути?"

Баопу-цзы ответил: "Исчерпывающий принцип пестования жизни — это употребление божественных снадобий, а также безленостные занятия регуляцией пневмы и выполнением упражнений *дао инь* по утрам и вечерам, дабы таким образом полностью привести в движение и успешно сохранить [пневму], сделав так, чтобы она без препятствий и помех [двигалась по каналам тела]. Если же к этому добавить искусство внутренних покоев, умеренность пищи и питья, не подвергать себя опасности простуды — болезни ветра и влаги и не скорбеть о том, что не может быть сделано, если делать все это, то тогда можно избежать болезней".

Примечания к переводу

1. Здесь имеется в виду употребление алхимических эликсиров, которое Гэ Хун считал основой пути обретения бессмертия. Он подразделял эликсиры на "снадобья" (*яо*) и "киновари" (*дань*), сильнейшие из которых — "золотой раствор" (*цзинь е*) и "перегнанная киноварь" (*хуань дань*, т. е. киноварь, прошедшая девять перегонок — *чжуань* и на десятую приобретшая особые свойства) приносят адепту даосизма бессмертие.

2. *Регуляция пневмы* (*син ци*) — дыхательные упражнения, сопровождающиеся сосредоточением на движении жизненной силы (*ци*) по каналам тела, которая таким образом контролируется адептом и направляется им в нужные части тела.

3. *Искусство внутренних покоев* (*фан чжун чжи шу*) — наиболее употребительное обозначение даосской сексуальной практики как одного из элементов пути продления жизни (*чан шэн чжи дао*).

4. *Искусство инь и ян* (*инь ян чжи шу*) — то же, что и искусство внутренних покоев. Космологические принципы *инь* и *ян* выступают здесь как представители женского (*инь*) и мужского (*ян*) начал.

5. *Внутреннее* здесь — человек, *внешнее* — окружающий мир. Пестовать внутри свое тело — значит заниматься собственной практикой даосского "совершенствования". Вариант перевода: "Хорошо умеющий регулировать пневму может: в том что касается самого себя, пестовать свое тело, а в том, что касается внешнего мира, — уничтожать всякое грозящее ему зло".

6. Древние царства *У* и *Юэ* располагались на территории южного Китая и были населены, в частности, различными некитайскими народами, родственными предкам вьетнамцев и кхмеров, имевшими собственную своеобразную культуру. Названия У и Юэ позднее образно прилагались к территориям современных провинций Чжэцзян и Гуандун. Гэ Хун как южанин был хорошо знаком с культурой этих областей.

7. Т. е. сила заклинания состоит в том, что оно направляет вовне сконцентрированную жизненную силу адепта, поражающую источник опасности, в том числе и сверхъестественный (оборотень, злой дух и т. п.).

8. Т. е. сила жертвоприношений, направленных на предотвращение стихийных бедствий, также заключается в пневме, проецируемой вовне в ходе жертвоприношения.

9. *Золотой раствор* (*цзинь е*) и *перегнанная киноварь* (*хуань дань*) — важнейшие по мнению Гэ Хуна, эликсиры бессмертия. В тексте дана аббревиатура *цзинь дань*, дословно означающая "золотая киноварь" или "золото и киноварь". В более поздней алхимической традиции данное сокращение начинает восприниматься единым термином, символизирующим эликсир бессмертия как таковой и в традиции южной школы "внутренней" парафизиологической алхимии (*нэй дань*) становится с XI в. самоназванием данного направления: *Цзинь дань дао* — Путь золотого киноварного эликсира.

10. Китайская музыка в отличие от европейской основана на пентатонике, т. е. на исполнении пяти нот, соотносящихся в рамках классификационной пятеричной схемы с пятью первоэлементами, или стихиями (*у син*), пятью вкусами, пятью сторонами света (с учетом центра) и т. д.

11. *Сокровенная дева* (*Сюань-нюй*) и *Чистая дева* (*Су-нюй*) — даосские мифологические персонажи, связаны с традицией "искусства внутренних покоев". Устами этих божеств зачастую излагаются соответствующие наставления в даосских сочинениях, их имена также включены в названия ряда текстов эротологического содержания. Имена данных персонажей указывают на тесную связь даосизма с китайской эротологией, поскольку *сюань* — "Сокровенное" — одно из традиционных обозначений *Дао*-Пути как скрытой первоосновы мира, а "чистота" — *су* (дословно: "непорочная простота [шелка-сырца]") указывает на даосский идеал простоты и естественности. В данном случае возможен и намек на постельное белье как своеобразную аллегорию "искусства внутренних покоев".

12 Имеется в виду даосская практика дыхательных упражнений, то же самое, что и "регуляция пневмы" (*син ци*).

13. *Гимнастические упражнения* (*дао инь*) — древняя китайская практика двигательной гимнастики, соединенной с дыхательными упражнениями и сосредоточением, один из истоков современного *ци гун*; первые упоминания о *дао инь* содержатся в даосском классическом тексте "Чжуан-цзы" (IV-Ш вв. до н. э.), в главе 15: "Глубокие помыслы" ("Кэ и" — русский перевод: Позднеева Л. Д. Атеисты и материалисты и диалектики древнего Китая". М., 1967).

Существуют и археологические материалы, отражающие древнейшие формы *дао инь*. Прежде всего, это живопись на шелке из погребений около Чанша в кургане Мавандуй (Ш-П вв. до н. э.).

14. *Простые люди* (*ши жэнь*) — дословно "миряне", "мирские люди". В данном пассаже отчетливо видно противопоставление "высокого" аристократического даосизма Гэ Хуна и полушаманских форм даосизма, генетически предшествовавших более развитым формам этой религии и субстратных для нее.

15. *Соединение инь и ян* — в данном случае подразумевается половой акт.

16. Имеется в виду наиболее распространенная даосская практика предотвращения эякуляции. Ее самое употребительное название — "возвращение семени для питания мозга" (*хуань цзин бу нао*). Она также называлась искусством "повернуть реку Хуанхэ вспять", существовали и другие ее названия. Данная практика состояла в предотвращении эякуляции и соответственно потери жизненной энергии, материальным выражением которой китайцы считали сперму, посредством нажатия на определенную точку уретры у основания пениса (ее китайское название *хуэй инь сюэ*, "пещера встречи силы *инь*") или волевым усилием, сопряженным с дыхательными упражнениями, или нажатием на точку *пин и* над правым соском мужчины (совет алхимика и медика VI-VП вв. Сунь Сы-мо). Считалось, что в таком случае сперма по одному из каналов (*цзин*) позвоночника поднимается в мозг и питает его, способствуя продлению жизни. В современной науке нет единой точки зрения на механизм данного "акта с сохранением" (coitus reservatus). Одни физиологи считают, что сперма поступает в мочевой пузырь и выводится оттуда с мочей, другие предполагают, что она всасывается в кровь.

Интересно, что в индийской йоге существовала аналогичная техника, возникшая независимо от китайской практики на том же теоретическом основании. Индийские йогины считали, что сперма создается из лучшей крови и при данной практике возвращается в кровь. В Индии существовало даже поверье (упоминается Свами Шивананадой),

что если ранить йогина, то из раны вместо крови потечет сперма. Дж. Нидэм сообщает, что данный способ применялся как средство предохранения от беременности различными народами.

17. Одно из названий спермы (*инь дань*). Сила *инь* в данном контексте означает не женскую энергию как таковую, а половую способность вообще.

18. Анатомический смысл этого термина не ясен.

19. *Тройная пятерица* (*сань у*) — стандартный термин китайской нумерологической комбинаторики. По "тройкам" и "пятеркам" в древнекитайских текстах группировались самые различные категории объектов. В эротологических текстах зачастую *сань у* как термин указывал на ритм движений (фрикций) во время совершения полового акта, который, согласно этой теории, должен был соотноситься с чередованием глубоких и поверхностных погружений пениса во влагалище по схеме 3:5. Если принять данное истолкование, то перевод должен быть следующим: "вводить в цветочную запруду [пенис по схеме] тройки и пятерки". Интересная трактовка "тройки и пятерки" дается в средневековом даосском тексте "Тайный канон высочайшего о девяти важнейших [принципах] печати сердца". В этом тексте три — это три типа энергии *ян*, "огня", а пять — это пять первоэлементов. Три вида "огня" — сперматическая эссенция ("народ"), пневма ("сановники") и сердце (в других текстах ему соответствует "дух", *шэнь*) — "государь", "огонь" по преимуществу. Текст декларирует единство "тройки" и "пятерки" как различных форм единой субстратной пневмы (см. Ли Юань-ю. Ци гун цзинхуа цзи (Антология, содержащая квинтэссенцию [текстов] по *ци гун*). Чэнду, 1988, с. 113). *Нефритовая жидкость* (*юй е*) — еще одно обозначение спермы, соотносимое со стандартными алхимическими обозначениями эликсиров бессмертия. *Золотой пруд* (*цзинь чи*) — анатомический смысл этого термина не ясен.

20. *Цветочная запруда* (*хуа лян*) — видимо, обозначение женского полового органа, скорее всего — влагалища.

21. Другой возможный перевод: "И старец [вновь] получит прекрасную внешность (*мэй сэ*)". Двойственность перевода основана на многозначности слова *сэ*, которое означает: 1) цвет, 2) внешность, внешнюю привлекательность, 3) сексуальность и сексуальную способность вообще.

22. *Хуан-ди* (Желтый император) — мифологический персонаж, родоначальник китайской цивилизации и государственности. В даосской традиции рассматривается как великий мудрец и чудотворец, обретший бессмертие и вознесшийся на небо. Наряду с Лао-цзы считается основоположником даосского учения, прежде всего его политико-государственной и оккультно-магической доктрины. *Динху* ("Озеро треножника") — согласно древнекитайскому историку Сыма Цяню, II-I вв. до н. э. ("Исторические записки", глава о ритуалах фэн и шань — Фэншань шу), это место получило свое название из-за того, что на его берегу Хуан-ди изготовил магический треножник, после чего обрел бессмертие и вознесся на небо; располагается под горой Цзиншань на территории современной провинции Хэнань.

23. *Летящая девятка* — название эликсира, посредством которого Хуан-ди добился бессмертия. "Девятка" тут указывает на девятикратную перегонку киновари.

24. *Три жертвенных животных* (*сань шэн*) — обычно имеются в виду бык, баран, свинья. Видимо, речь идет о жертвоприношениях, цель которых — продление жизни жертвователя.

25. Согласно Гэ Хуну, сексуальная практика при правильном отношении к ней — как вспомогательному средству продления жизни — и правильном ее выполнении оказывается весьма благотворной для человека, тогда как в противном случае ее воздействие губительно. Вместе с тем здесь звучит архаический мотив неразрывного единства рождения и смерти — рождающее является также и убивающим. Ср. выражение из знаменитого романа XVI в. "Цзин, Пин, Мэй" ("Цветы сливы в золотой вазе"), насыщенного эротологической тематикой: "Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также". Здесь звучит не только предостережение против половых излишеств, приведших к истощению и смерти главного героя романа Симэнь Цина, но и древняя тема тождества материнского лона и могилы, рождения и смерти.

26. *Пэн-цзу* — легендарный долгожитель, своего рода китайский Мафусаил, проживший по преданию 800 лет. В даосской традиции считается бессмертным. В даосских текстах по сексуальной практике часто выступает в роли наставника и учителя.

27. Скорее всего имеется в виду не дошедший до нас "Канон Пэн-цзу" ("Пэн-цзу цзин"), упоминаемый Гэ Хуном в главе 19-й "внутренней", эзотерической части "Баопу-цзы", представляющей собой каталог всех известных Гэ Хуну даосских сочинений. Видимо, это текст эротологического содержания.

28. Имеется в виду техника пестования жизненной энергии мужчины за счет энергии женщины. Этот общий принцип даосской эротологии практически выражался в многочисленных способах "искусства внутренних покоев" и конкретных предписаниях (например, женщина, с которой практикует адепт, сама не должна владеть данным искусством, чтобы в свою очередь не восполнять свою энергию за счет жизненной силы партнера). Существовало также описание техники (считавшейся большинством ортодоксальных даосов предосудительной), предполагавшей втягивание пенисом мужчины некой женской жидкости (представление о женской эякуляции), аналогичной сперме как носителю женской энергии. Данное представление привело к появлению в китайской беллетристике темы сексуального вампиризма, выражавшегося в том, что адепт "искусства *инь-ян*" пополняет свою жизненную энергию за счет поглощения в процессе полового акта энергии партнера, что приводит к гибели последнего. Особенно большое распространение эта тема нашла в повествованиях о лисицах-оборотнях (см. в частности, знаменитые новеллы Пу Сун-лина, XVШ в.).

29. Подробнее см. примеч. 16.

30. Т. е. от половой жизни.

31. См. примеч. 11 и 26. *Цзы-ду* и *Жун-чэн* — древние легендарные даосские мудрецы, адепты "искусства внутренних покоев". Жун-чэн (Жунчэн-цзы) наряду с Гуанчэн-цзы иногда выступает в текстах как наставник Хуан-ди (Желтого императора). В каталоге даосских произведений, составленном Гэ Хуном, а также и в более ранних библиографиях (в "Трактате об изящной словесности" "И вэнь чжи" "Истории [династии] Хань", I в. н. э.) упоминаются тексты, названные именем Жун-чэна (в "Истории [династии] Хань": Жун-чэн инь дао", "Путь силы инь Жун-чэна"; в "Баопу-цзы" "Жун-чэн цзин" или "Канон Жун-чэна"). Эти эротологические трактаты до нас не дошли.

32. *Господин Чжэн* — даос Ш–начала IV в. Чжэн Инь (Чжэн Сы-юань), учитель Гэ Хуна.

33. Имеются в виду различные "малые способы" продления жизни — медитативное самоуглубление с (или без) визуализацией даосских божеств, соотносимых с жизненной энергией — пневмой того или иного органа, и сексуальная практика.

34. Дословно: "возвращения своих лет". В некоторых версиях "Баопу-цзы" эти иероглифы (*хуань нянь*) заменены на иероглифы *фан чжун* ([искусство] внутренних покоев"). Тогда смысл меняется: "Если человек еще молод и крепок и к тому же знает принципы искусства внутренних покоев, то он может ..." (далее по тексту).

35. *Киноварный эликсир силы инь* (*инь дань*) — сперма. О подразумеваемой здесь и вьшеописанной практике предотвращения эякуляции: см. примеч. 16.

36. *Нефритовая жидкость* (*юй е*) — сперма (см. примеч. 19). *Длинная долина* (*чан гу*) — термин; анатомический смысл которого не ясен. Возможно, это влагалище. Одна из даосских сексуальных техник предполагала эякуляцию с последующим втягиванием пенисом спермы и смешанных с ней женских выделений внутрь своего тела.

37. Измененная цитата из классического даосского текста "Канона Пути и Благодати" ("Дао-дэ цзин"), § 55: "Если существо в расцвете сил, то за этим следует старость. Неследование *Дао*-Пути ведет к ранней смерти".

38. Из текста не совсем ясно, о скоплении чего идет речь.

39. Высказанная здесь теория соответствует учению о взаимопорождении и взаимопреодолении пяти первоэлементов. Последние, выступая в качестве универсальной классификационной схемы соответствуют определенным вкусам и внутренним органам: дерево–печень–кислое, огонь–сердце–горькое, почва–селезенка–сладкое, металл–легкие–острое, вода–почки–соленое. При этом, согласно порядку преодоления (*сян кэ*), вода преодолевает огонь, почва преодолевает воду, дерево преодолевает почву, металл преодолевает дерево, огонь преодолевает металл. Соответственно, возникают оппозиции:

вода–огонь (соленое–сладкое, почки–сердце), почва–вода (сладкое–соленое, селезенка–почки), дерево–почва (кислое—сладкое, печень—селезенка), металл–дерево (острое–кислое, легкие–печень), огонь–металл (горькое–острое, сердце–легкие); каждому органу вредит вкус, соответствующий антагонистическому первоэлементу данного органа. Порядок перечисления первоэлементов, соответствующих органам, у Гэ Хуна: селезенка (почва), легкие (металл), печень (дерево), сердце (огонь), почки (вода). Это так называемый космологический прядок (впервые дан в главе "Хун фань" ("Великий план") классического "Канона документов" — "Шу цзин"), но в обратной последовательности (прямая: вода, огонь, дерево, металл, почва).

40. Реминисценция "Канона Пути и Благодати", § 50: "Поэтому слышал, что хорошо умеющие держаться за жизнь, на суше не встретят ни носорога, ни тигра, а в войсках могут не опасаться оружия: носорогу некуда вонзить свой рог, тигру некуда вцепиться когтями, оружию некуда вонзить свой клинок".

41. Дословно: "Для того, чтобы ложиться спать и вставать, есть четыре двучасья [для определения] раннего и позднего", т. е. предписывается восьмичасовой сон.

42. Здесь речь идет о том, что гимнастические упражнения *дао инь* ("взгляды вверх и вниз") и дыхательная практика регуляции пневмы, не только продлевают жизнь и приносят счастье адепту, но и способствуют устроению внешнего мира.

43. *Способ сдерживания излияния семени* (*бу се чжи фа*) — то же, что и питание мозга посредством возвращения семени (см. примеч. 16). Равновесие труда и досуга — видимо, некая благая середина между изнуряющей (*лао*) жизненные силы половой распущенностью и полным воздержанием. Возможно, имеется в виду и способность овладевшего этим методом адепта вести максимально уравновешенный образ жизни вообще.

2
Эротологический трактат "Десять вопросов" (Ши вэнь)

Предисловие

В конце 1973—начале 1974 годов в местечке Мавандуй близ г. Чанша, центра провинции Хунань (центральный Китай, бассейн реки Янцзы), были осуществлены археологические раскопки трех могил ханьской эпохи (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), в ходе которых, помимо различных исключительно ценных памятников материальной культуры, были также обнаружены многочисленные тексты — частью неизвестные или считавшиеся утраченными, частью новые редакции классических памятников. Наиболее важными текстами последней группы являются неизвестные прежде редакции "Канона Перемен" ("И цзин") и "Канона Пути и Благодати" ("Дао-Дэ цзин"). Из текстов, считавшихся утраченными, наибольшее значение имеет находка "Четырех канонов Желтого императора" ("Хуан-ди сы цзин"), содержащего ценный материал по истории китайской философии, взаимодействию таких ее ведущих школ, как даосизм и легизм (*фа цзя*). Кроме того, найдено значительное количество текстов, тематика которых может быть определена как научная (в смысле традиционной науки): исторические, астрономические, географические и медицинские трактаты. Частью они представляют собой тексты на шелке, частью — на бамбуковых планках. Все книги были помещены в могилу в конце первой половины II в. до н. э., точнее — в 168 г. до н. э., в правление императора ханьской династии Вэнь-ди (179—156 г. до н. э.). Однако написаны они были намного раньше — частично при династии Цинь (III в. до н. э.), частично еще ранее — в эпоху Борющихся царств (Чжаньго, V-III в. до н. э.), а некоторые, возможно — и еще раньше.

Данные памятники не только вводят в научный оборот новую информацию о древнекитайской науке, но и способствуют более глубокому пониманию специфики южнокитайского культурного региона (царства Чу, на территории которого находился Мавандуй), истории формирования, теории и практики религиозно-философских учений Китая, прежде всего — даосизма, генезис которого уже древние авторы связывали с царством Чу; также позволяют по-иному оценить духовную жизнь Китая.

Среди мавандуйских текстов особое место занимают сочинения, которые условно можно назвать медицинскими. Это десять текстов на шелке: 1) "Канон прижигания [и акупунктуры точек на] одиннадцати венах ног и рук" ("Цзу би ши и мо цзю цзин"), 2) "Канон прижиганий и акупунктуры точек на одиннадцати венах, [относящихся к] *инь* и ян" ("Инь-ян и мо цзю цзин") — два варианта, 3) "Способы [использования] вен" ("Мо фа"), 4) "О сроке смерти вен, [относящийся] к *инь* и ян" ("Инь-ян мо сы хоу"), 5) "Рецепты [лекарств] от пятидесяти двух болезней" ("Уши эр бин фан"), 6) "Об отказе [от употребления в пищу] злаков и вкушении пневмы" ("Цзюэ гу ши ци"), 7) "Схемы [гимнастики] дао инь" ("Дао инь ту"), 8) "Способы пестования жизни"

("Ян шэн фан"), 9) "Различные способы лечения [болезней]" ("Цза ляо фан") и 10) "Книга о зародышах и родах" ("Тай чань шу"), а также четыре текста на планках — один на древесных, остальные на бамбуковых: 1) Десять вопросов" ("Ши вэнь"), 2) "О единении [сил] инь-ян" ("Хэ инь-ян"), 3) "Различные способы предотвращения [болезней] ("Цза цзинь фан") и 4) "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянь ся чжи дао тань").

Из книг на шелке особенно интересны "Схемы [гимнастики] дао инь", представляющие собой живописные иллюстрации к описанию даосской гимнастической системы — одного из способов "пестования жизни" и обретения долголетия.

"Книга о зародышах и родах" содержит исключительно ценный историко-научный эмбриологический, гинекологический и акушерский материал.

Практически полностью эротологии посвящены три трактата на бамбуковых пластинках (за исключением "Цза цзинь фан"). Данная тематика затрагивается и в других мавандуйских памятниках, например, в "Способах пестования жизни", но содержание этих фрагментов по существу совпадает с тем, что говорится в трактатах на бамбуковых планках.

Материалы мавандуйских текстов убедительно свидетельствуют, что уже в эпоху Чжаньго существовали разработанные методы "пестования жизни" (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика), столь хорошо известные по более поздним текстам так называемого "религиозного даосизма". А отсюда следует вывод, что туманные указания на применение подобных способов, содержащиеся в философской классике раннего даосизма ("Дао-Дэ цзин", "Чжуан-цзы"), имели вполне реальный референт — разветвленную сложную систему практики "пестования жизни", видимо, хорошо известную авторам этих произведений. В мавандуйских текстах излагаются и такие идеи и доктрины, которые обычно считаются продуктом более позднего времени. В памятниках представлена вполне разработанная теория пневмы (*ци*), сил *инь-ян*, упоминается доктрина "освобождения от трупа", обычно связываемая только с поздним "религиозным даосизмом".

Ниже представлен первый перевод на европейский язык трактата "Ши вэнь" ("Десять вопросов). Название начального текста условно и было дано впервые детально исследовавшей его группой по изучению мавандуйских текстов г. Чанша (руководитель — Чжоу И-моу), поскольку данное произведение разбито на десять диалогов (по большей части — один вопрос, один ответ) на эротологические темы. Участники этих диалогов — мифические совершенномудрые государи (Хуан-ди, Яо, Шунь, Юй) и бессмертные мудрецы (Пэн-цзу, Жун-чэн, Ван Цзы-цяо), иньские и чжоуские правители (Пань Гэн, Чжао-ван, Вэй-ван) и медики (Вэнь Чжи). Последовательность бесед выдержана с соблюдением принципов, положенных несколько позднее в основу традиционной китайской историографии: хронологическая последовательность, исходной точкой которой является время правления мифических государей, а заключительной — царствование современного повествователю монарха. Исходя из упоминания в последних вопросах циского царя Вэй-вана и циньского Чжао-вана, данный текст можно датировать рубежом IV-Ш в. до н. э. Следовательно, он синхронен таким даосским памятникам, как "Чжуан-цзы" и, возможно, "Дао-Дэ цзин" (согласно большинству современных датировок).

В оригинале "Десять вопросов" размещены на 101-й бамбуковой планке и составляют единое целое со следующим памятником "О единении [сил] инь-ян" ("Хэ инь-ян").

Основное содержание текста — важность правильно организованной половой жизни, необходимость совершения соития без потери семени (эякуляции), желательность стимуляции половой жизни особой диетой и "здоровым образом жизни", важность обоюдного удовлетворения партнеров во время совокупления.

Ниже читателю предлагается комментированный перевод данного текста.

Десять Вопросов

[1]. Хуан-ди спросил у Небесного наставника[1]: "Все сущее каким образом живет и благодаря чему движется? Растения каким образом живут и благодаря чему растут? Солнце и луна каким образом существуют и благодаря чему испускают свет?"

Небесный наставник сказал: "Если вы рассмотрите сущность природы[2], то увидите, что самое главное в ней — силы *инь-ян*[3]. Если что-либо из сущего теряет их, то оно более не может существовать, если же обретает их — то достигает процветания. Пытаться силой *инь* пестовать силу *ян*[4] — вот путь к единению с божественным разумом[5].

Путь питания силой *инь* приводит к тому, что пять внутренних органов наполняются жизненной силой[6], три части тела укрепляются и жизненная энергия не покидает тела[7]. Тот, кто питается ею, ценит покой и обретает крепость духа и энергии[8].

Пусть двое — мужчина и женщина во время соития долго наступают и обороняются, не уступая друг другу. Если мужчина может три раза вонзить свой уд и не излить семени, то жизненная сила родится в его теле, а женщина ответит ему пятью вздохами. Этих вздохов должно быть не больше пяти.

Благодаря им жизненная сила, проникнув через рот, дойдет до самого сердца и из четырех конечностей разольется по всему телу, и тогда появится сокровенное достопочтенное[9]. Его надо сглотнуть, не делая более пяти глотков и тогда рот непременно наполнится сладостью, которая распространится по всем пяти внутренним органам и во всем теле быстро произойдут разительные перемены, жизненная пневма достигнет кожи, дойдет до кончиков волос, она станет свободно циркулировать через волосяные мешочки и вены[10], новая жидкость силы *инь* будет порождена, уд вздымется высоко[11], он станет крепким, сильным и не увянет более[12], а еда и питье, гармонично сочетаясь, будут питать тело. Вот что называется способом восполнения недостаю-

щего, приводящим к проникновению в божественный разум, вот каков путь питания духом и пневмой, возвещенный Небесным наставником".

[2]. Хуан-ди спросил у Да-чэна[13]: "Почему у людей часто бывают недостатки внешности и цвет кожи то слишком грубый, то темный, то зеленоватый? Как сделать, чтобы кожа у людей была красивой на вид, нежной и тонкой, чистой и светлой?"

Да-чэн сказал в ответ: "Если вы хотите, чтобы ваша кожа стала такой же белой и чистой, как шелк, посмотрите, как питается гусеница-землемер, соотносясь в своих действиях с трансформациями [сил] *инь-ян*. Если она съест зеленое, то и сама становится зеленой, если съест желтое, то и сама становится желтой. Вот и ваша кожа приобретает ее цвет в зависимости от того, какого цвета из пяти цветов то, что вы едите[14].

Если вы хотите постоянно есть продукты, содержащие [силу] *инь*[15], то лучше всего есть плоды кипариса[16].

Если употреблять в пищу источник силы животных — пить молоко коров и овец и есть суп из их половых органов[17], то можно предотвратить старение и вновь обрести телесную крепость, а также сделать кожу нежной и светлой.

Если вы хотите много раз подряд совокупляться с женщиной, добавляйте в пищу мясо птиц, ешьте весенние воробьиные яйца, возбуждайте себя мясом умеющих кричать петухов, у петухов — ешьте семенники[18], если вы будете есть их, то способности вашего детородного органа вновь восстановятся.

Все вышеперечисленное способствует тому, чтобы человеческий уд высоко вздымался и имел достаточную силу для введения в нефритовую дыру[19]. Так можно способствовать его естественной деятельности и добавлять в пищу воробьиные яйца, чтобы восполнять его силу. Если же уд не вздымается, то добавляйте в пищу пшенный отвар[20] и воробьиные яйца. И поистине, если вы будете есть это, то вы сможете полностью излечить немочь и дряхлость".

Вот способ Да-чэна употребления в пищу птичьих семенников.

[3]. Хуан-ди спросил у Цао Ао[21]: "Из-за чего люди теряют жизненную силу и гибнут? Из-за чего люди получают жизненную силу и живут?"

Цао [Ао ответил <...>: "Благодаря соединению [сил] *инь* и *ян* люди восполняют свое семя[22]. Во время соединения пневмы[23] следует медленно двигать своим телом. Если медленно двигать своим телом, то можно в момент испускания женщиной пяти вздохов[24] извергнуть в нее семя[25]. Тогда слабый[26] восполнит свои силы, сильный достигнет долговременного расцвета, а старый продлит свою жизнь. Вот каков способ продления жизни.

Теперь рассмотрим способ запирания нефрита[27]. Если нефрит надежно заперт, то происходит собирание божественного разума. Если произошло собирание божественного разума, то признаки этого становятся очевидными.

Если нефрит заперт, то семя укрепляется и нефритовый родник[28] не будет истекать наружу, а тогда все множество болезней до единой[29] исчезнет и поэтому можно продлить свою жизнь.

Путь единения с [силой] *инь* обязательно следует практиковать в умиротворении и спокойствии. Тело и пневма умиротворяют друг друга. Поэтому говорится: "Если во время первого совокупления не расходуется сперма, то зрение и слух обретают зоркость и остроту. Если во время следующего совокупления сперма не расходуется, то голос становится ясным и громким. Если во время третьего совокупления сперма не расходуется, то кожа становится лучезарной. Если во время четвертого совокупления сперма не расходуется, то позвоночный столб и плечи укрепляются настолько, что их нельзя повредить. Если во время пятого совокупления сперма не расходуется, то ягодицы, область таза и ноги укрепляются. Если во время шестого совокупления сперма не расходуется, то все вены начинают хорошо сообщаться между собой. Если во время седьмого совокупления семя не расходуется, то долголетие может возрасти. Если во время девятого совокупления сперма не расходуется, то достигается проникновение в божественный разум".

Вот таков путь упорядочивания духа и пневмы посредством [силы] инь, преподанный Цао Ао.

[4]. Хуан-ди спросил у Жун-чэна: "Каким образом люди, получив свою телесную форму от гармонии распространяющихся повсюду [пневм Неба и Земли], обретают жизнь? Получив свою телесную форму почему люди теряют ее и умирают? С людей какой эпохи началось разделение на добро и зло, появилось разделение на безвременно умерших и долголетних? Хочу услышать о причине того, что пневма у людей бывает наполненной и опустошенной, крепкой и слабой, утружденной и покойной?"

Жун-чэн ответил: "Если вы хотите достичь долголетия, то надо обозреть путь Неба и Земли. Небесная пневма каждый месяц то истощается, то наполняется[30], поэтому она и может быть долговечной. Небесная пневма в течение года бывает то холодной, то теплой, возвышенности и низменности[31] рельефа дополняют друг друга. Поэтому Земля вековечна и нетленна. Вы должны обозреть нормы Неба и Земли и осуществить их в вашей собственной жизни[32]. Приблизиться к этому знанию может только совершенный мудрец. Но и он не может полностью постичь это, а только лишь человек, обретший *Дао*-Путь.

Высшее семя-энергия[33] Неба и Земли родилось в непредсказуемом[34], взросло в бесформенном, достигло завершенности в бестелесном; обретший его долголетен, утративший его обречен на безвременную кончину.

Умеющий правильно упорядочивать пневму и овладевший семенем-энергией достигает концентрации в себе непредсказуемого[35], его семя-энергия и дух переполняются жизненной силой, как источник водой; он контролирует сладкую росу[36], дабы она собиралась в его теле, он пьет из яшмового источника и поглощает в себя одухотворенное вино бессмертных, дабы обрести постоянство; уходит от зла и превращает добро в свою привычку, и поэтому его дух обретает должную форму[37]. Практикуя путь контроля над пневмой[38] обязательно следует направлять ее в конечности, тогда семя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела — везде циркулирует семя-энергия. Откуда же появляются тепло и холод? Дыхание должно быть глубоким и [вдох] долгим, тогда новую пневму можно легко получить. Старая и ущербная пневма ведет к одряхлению, новая пневма — к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать пневму позволяет старой пневме ночью рассеиваться, а утром вбирает новую пневму, делая так, чтобы она проникала во все девять отверстий[39] и наполняла все шесть хранилищ[40].

Относительно поглощения пневмы существуют следующие запреты: весной следует избегать омрачающего солнца[41], летом следует избегать жаркого ветра, осенью следует избегать инея и тумана, зимой следует избегать леденящего света луны[42]. Следует избегать этих четырех бед и тогда глубокое дыхание станет средством обретения долголетия.

Правила утренних дыхательных упражнений таковы: выход пневмы из тела должен быть согласован с ритмом Неба, вход пневмы в тело должен заключаться в том, что наполнение области легких берется как счетная единица для измерения [полученной всем телом пневмы], пневма должна храниться даже в самых удаленных областях тела. Тогда ущербная пневма будет с каждым днем убывать, а новая пневма с каждым днем возрастать. Тогда тело человека станет лучезарным, семя-энергия наполнит его и поэтому человек станет долголетним.

Правила вечернего дыхания таковы: вдох и выдох должны быть легкими и глубокими — и тогда зрение и слух станут зоркими и чуткими, пневма проникнет в самые сокровенные глубины человека — и у него не будет ни язв, ни какого иного тлена, и тело никогда не будет недужить и страдать.

Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки.

Тогда сон станет спокойным, а души небесные — *хунь* и земные — *по*[43] будут мирно пребывать в теле. Пусть дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность и глубокое долгое дыхание — норма этого.

Если вы хотите сделать дух долголетним, обязательно следует сделать так, чтобы сама кожа дышала своими фибрами. Путь упорядочивания пневмы избавляет от смерти и ведет к жизни, радость и красота наполняют все тело — это и называется накапливанием в теле семени-энергии.

Упорядочивание пневмы должно быть постоянным, оно должно служить собиранию семени-энергии. Когда семя в преизбытке, его следует извергнуть, когда семя вышло, его следует восполнить. Восполнение изверженного должно осуществляться лежа, в ночное время[44]. Обладающее пятью вкусами[45] — вино и еда — может способствовать упорядочиванию пневмы, зрение становится острым, слух — чутким, кожа — лучезарной, все вены — наполненными; [сила] *инь*[46] тогда возродится. Вот такая польза проистекает от этого — способность долго стоять и способность проходить большие расстояния — поэтому можно продлить свое долголетие".

[5]. Яо спросил у Шуня[47]: "Что в Поднебесной самое ценное?" Шунь ответил: "Жизнь самое ценное". Яо сказал: "А как надо упорядочивать жизнь?" Шунь произнес: "Надо постичь [силы] *инь* и *ян*". Яо спросил: "У всех людей есть девять отверстий и двенадцать сочленений[48] и каждое из них занимает свое определенное место. Почему же у людей органы воспроизведения, связанные с [силой] *инь*, хотя и появляются вместе со всем телом, но перестают действовать раньше прочих[49]?"

Шунь ответил: "Одних лишь еды и питья недостаточно [чтобы поддерживать воспроизводительные функции], одних раздумий о сути этого также недостаточно. Люди избегают говорить [о проблемах пола] и стыдятся [своих половых органов], однако пользуются ими постоянно, не сдерживаясь и не следя за собой. Поэтому [органы воспроизведения], хотя и появляются одновременно с другими частями тела, но раньше прочих перестают действовать".

Яо спросил: "Как же упорядочить их применение?" Шунь ответил: "Необходимо заботиться [о своих половых органах] и доставлять им удовольствие, учиться их [правильному] применению и постигать их суть, питать их едой и питьем, делать уд твердым и сильным и по определенным правилам пользоваться им; ни в коем случае не следует бездумно предаваться любовным утехам, следует получать удовольствие от них и не допускать семяизвержения. Следует накапливать се-

мя и тогда пневма будет вскармливаться и можно будет достичь столетнего долголетия, а мудрецы и [в этом возрасте сумеют] достичь обновления [своего тела]".

Таков путь Шуня, ведущий к постижению соединения [сил] *инь* и упорядочиванию пневмы.

[6]. Ван Цзы-цяо, почтенный отец, спросил у Пэн-цзу[50]: "Что является сущностью человеческой пневмы?"

Пэн-цзу ответил: "Нет в человеке пневмы, которая превосходила бы энергию, воплощенную в семени уда[51]. Если пневма уда заперта[52], то все сто вен[53] страдают, если пневма уда незрела, то жизнь не может продолжаться. Следовательно, долголетие и прекращение жизни сокрыты в уде. Нужно заботиться об уде, пестовать его, содействовать ему и стимулировать его деятельность. Поэтому люди, постигающие путь [пестования жизни], применяют искусство гимнастики[54] и учат людей, опустив руки, вращательными движениями массировать плечи и разминать область живота, способствуя должному движению *инь* и *ян*.

Нужно вначале посредством ряда последовательных выдохов сосредоточить пневму в область уда, дабы дыхание и уд сообщались, нужно поддерживать уд питьем и едой[55], питьем и едой восполнять [энергию] уда, заботясь о нем, как о младенце. Если этот младенец многократно вздымается высоко и человек со всей серьезностью относится к тому, как он входит и выходит[56], гармонизируя и упорядочивая свои телесные функции и укрепляя внутренние органы, то какие недуги могут быть [у такого человека]? Люди, обремененные недугами, обязательно будут торопливо извергать свою сперму, [у других из-за неправильного полового общения] вены закупорятся, у третьих радость и гнев окажутся несвоевременными и непостоянными — [все такие люди], не знающие правильного пути, будут терять свою жизненную пневму. Глупые и невежественные обыватели возлагают свои надежды на шаманов и знахарство — и вот в семьдесят лет[57] их тело уже одряхлело и они оказались у края могилы. Можно сказать, что они сами убивают себя. Разве это не прискорбно? Где же ключ к [пониманию причин] жизни и смерти? Мудрые мужи овладевают ими, пекутся как о важнейшем о нижней части [своего тела], запирают свою сперму и не позволяют ей извергаться, унося с собой пневму. Сердце человека управляет смертью и жизнью, [и если это так], то кто может победить [такого человека]? Если со всей серьезностью блюсти [сперму] и не терять ее, то жизнь продлится на века.

Если человек пребывает в мире и радости, то его жизнь продлевается, продление жизни состоит в умении накапливать [семя].

Преисполненные жизнью люди вверху достигают [принципы] Неба, внизу созерцают [нормы] Земли. Наделенные способностями непременно станут одухотворяться [совершенствуясь в искусстве продления жизни][58]. Поэтому они смогут достичь освобождения от своей телесной формы[59].

Прозревающие великий Путь — *Дао* взмывают в заоблачные выси, наверху достигают яшмового [града бессмертных], подобно воде растекаются в дальние дали, подобно дракону возносятся вверх[60], они молниеносно-мгновенны, но силы их неистощимы. <...>[61] У-чэн [-цзы][62] <...>[63] [как раз и был таким] бессмертным, У-чэн [-цзы в своей жизни полностью] соответствовал четырем сезонам, Небо и Земля в их постоянстве служили ему мерилом, У-чэн [-цзы] существовал, слив воедино свою жизнь и [превращения сил] *инь-ян*[64].

Бессмертие *инь-ян* познав, У-чэн таким же вечным стал, и все познавшие *Дао* мужи тоже таковы[65]".

[7]. Император Пань Гэн[66] спросил у [некоего] достопочтенного Старца: "Я слышал, что вы достигли своей телесной крепости благодаря соединению с [силой] *инь*[67] и вбиранию в себя небесной энергии[68] и таким образом обрели продление жизни и долголетие. Я тоже хотел бы узнать, как практиковать этот путь?"

Старец ответил: "Вам следует дорожить тем, что вместе со всем телом рождается, но раньше всего дряхлеет[69]. Если поступать так, то слабость вновь обернется силой, краткая жизнь станет долгой, а бедняк сможет получить достаточно зерна для пропитания[70]. В этих делах есть то, что опустошает и то, что пополняет[71]. В упорядочивании этого есть такие этапы: во-первых, опустив руки, выпрямлять позвоночный столб и массировать ягодицы; во-вторых, расслаблять [мышцы] бедер, двигать [пневму] в область силы *инь*[72] и сжимать анус[73]; в-третьих — смежать веки, ничего не видеть и не слышать, направлять пневму [в голову] и питать ею [мозг]; в-четвертых, собирать во рту все пять вкусов, пить из источника процветания[74]; в-пятых, всю семя-энергию направлять вверх, чтобы по всему телу сосредоточивалась великая светлая [пневма ян], дойти до пяти раз и остановиться[75]. Тогда дух станет спокойным и радостным". Таков путь Старца, [наставляющего] в соединении с [силой] *инь* и поглощении духа и пневмы.

[8]. Юй спросил у наставника Гуя[76]: "Я напрягал всю остроту глаз и ушей, приводя в порядок Поднебесную, выравнивал затопленные земли, отводил воды Цзяна[77], прибыл на гору Куайцзишань[78], десять лет вводил [разбушевавшиеся] воды в их русла. Ныне же мои конечности парализованы и в семье большие раздоры. Как все это привести в порядок?"

Наставник Гуй ответил: "Приведение в порядок и устроение всего следует начинать с собственного тела.

Кровь и пневма движутся, но не могут пройти[79] — вот исток [всех] шести болезней[80]. Все это относится к каналам прохождения крови и пневмы и ко всему скоплению мышц и вен — и потому этим нельзя пренебрегать. Следует расслаблять напряжение головного мозга[81], употреблять пищу разнообразных вкусов, развивать силу разума и постоянно трудиться.

Если не питаться [разнообразно], то не будет насыщения, и [тело] не получит [веществ], способствующих продлению жизни. Если не развивать силу разума, то нельзя будет узнать, что является пустым, а что существенным. Если не трудиться, то нельзя будет заставить конечности двигаться и таким образом избавиться от всех болезней. Поэтому нужно лежа [перед] сном направлять [пневму] в область [силы] *инь*[82]. Это называется тренировкой мышц. Следует сгибаться и вновь выпрямляться. Это называется тренировкой костей[83]. Чередование труда и досуга должно быть непременно — тогда [все время] будут возникать [новые] источники семени — энергии. Во все эпохи, когда практиковался этот путь, разве бывало такое, чтобы успех не достигался?"

Тогда Юй напился молока и спокойно отправился к [своей жене] — императрице [из рода] Яо и в его семье вновь воцарился мир.

Таков путь наставника Гуя, [заключающийся] в упорядочивании духа и пневмы.

[9]. Вэнь Чжи был принят циским Вэй-ваном[84], Вэй-ван спросил его: "Я, одинокий, слышал, что вы, доктор, глубоко постигли суть *Дао*-Пути. Я, одинокий, ныне уже [взошел на престол], совершив [положенные] жертвоприношения в храме предков. Поэтому у меня нет времени [много] слушать об этом. Хочу, чтобы вы рассказали мне все в двух-трех словах, и все".

Вэнь Чжи ответил: "Я, ваш подданный, написал о *Дао*-Пути уже триста глав и везде во главу угла [продления жизни] ставил сон".

Вэй-ван сказал: "Прошу вас объяснить, какую пищу следует есть [перед] сном?"

Вэнь Чжи ответил: "Вкусное вино и обильный душистый лук"[85].

Вэй-ван спросил: "Почему вы так цените душистый лук?"

Вэнь Чжи ответил: "Из всех растений, посаженных Хоу Цзи[86], только лишь душистый лук живет тысячу лет. Поэтому его и назвали так[87]. Он раньше всех получает [весной живительную] небесную пневму и получив земную пневму, также умеет сохранить ее[88]. Поэтому, если человек труслив и имеет морщинистую кожу, то пусть он ест [этот лук] и его кожа разгладится. Если человек плохо слышит, то

пусть он ест [этот лук] и его слух станет чутким. Если весной в третьем месяце[89] есть его, то никаких [этих] болезней вовсе не будет, а мышцы и кости укрепятся. Поэтому и называют [душистый лук] царем всех растений"[90].

Вэй-ван сказал: "Хорошо сказано. А чем вы объясните важность вина?"

Вэнь Чжи сказал: "Вино — это эссенция пневмы всех [пяти злаков][91]. Когда его пьют, то оно быстро расходится по всему телу. [Вино] входит во все фибры кожи и растекается по ним. Не отходя еще ко сну, следует дать вину разойтись по всем фибрам тела. Поэтому и считается, что вино наделено полезностью всего множества лекарств".

Вэй-ван сказал: "Хорошо сказано. Однако, [есть и люди] несогласные с тем, что вы сказали. Ведь весной часто случаются поносы, если в пищу добавлять душистый лук. [К тому же есть и люди, считающие] что надо не вино пить, а есть яйца. Каково ваше мнение?"

Вэнь Чжи ответил: "Это тоже возможно. Ведь петухи относятся к животным [мужского пола, наделенным силой] *ян*. На рассвете они кричат, пробуждая [людей] своим голосом, вытягиваются, расправляют крылья. В течение трех [летних месяцев], когда [сила] *инь* скрыта[92], [петушиное мясо] и душистый лук одинаково воздействуют [на организм], поэтому понимающие *Дао*-Путь [пестования жизни] едят их".

Вэй-ван сказал: "Хорошо сказано, но почему вы придаете такое значение сну?" Вэнь Чжи ответил: "Сон — не только лишь человеческая потребность. Все живые существа также нуждаются в нем. Все водяные птицы, большие гуси, змеи, цикады, черепахи и другие ползучие твари тоже нуждаются в нем. Все они только поглощая пищу могут существовать и только [периодически] погружаясь в сон могут сохранить жизнь. Ведь сон [также] способствует усвоению пищи и [во время сна] лекарства легко рассасываются и распространяются по всему телу. Сон и пища соотносятся друг с другом, как огонь и металл[93]. Поэтому если не спать одну ночь, то и за сто дней не восстановить [потери]. Если сон не спокоен, то и пища усваивается плохо. Она образует в животе как бы ком из кожи — от этого рождаются печальные думы и пути движения пищи запираются. От этого появляются болезни, ведущие к онемению конечностей и параличам. Поэтому все знающие *Дао*-Путь [пестования жизни] ценят сон".

Вэй-ван сказал: "Хорошо сказано. Я, одинокий, как раз очень люблю с вечера до глубокой ночи пить вино. Значит, ли это, что у меня не будет болезней?"

Вэнь Чжи ответил: "Не создавайте себе препятствий. Посмотрите, например, на птиц и зверей: если они рано засыпают, то рано и

просыпаются, если они поздно засыпают, то поздно и просыпаются. [Они согласовывают свое поведение с тем, каково время суток]: озарилось ли небо светом или погрузилась ли земля во мрак. Знающие *Дао*-Путь [пестования жизни] постигли это и ведут себя так же, не прекращая [ни на день]. После усвоения, пневма съеденных продуктов бесшумно и невидимо движется по всему телу и к полуночи <...>[94] эта пневма достигнет [всех] шести пределов[95]. Жизненная энергия[96] укрепится — и тогда все внутренние органы будут здоровы и снаружи все будет в порядке, не появятся ни прыщи, ни геморрой, ни болезни гортани, ни другие, подобные им.

Вот высший предел *Дао*-Пути [пестования жизни]".

Вэй-ван сказал: "Хорошо сказано".

[10]. Ван Ци[97] был на аудиенции у циньского Чжао-вана[98], который спросил его: "Я, одинокий, слышал, что вы, гость[99], употребляли в пищу овощи, содержащие *инь*[100], чтобы таким образом укрепить себя, и вбирали в себя пневму[101], чтобы таким образом достичь ясности своей жизненной силы — семени[102]. Как мне, одинокому, достичь продления своей жизни?"

Ван Ци ответил: "Обязательно нужно созерцать солнце и луну и вбирать сияние их жизненной силы — эссенции[103], есть сосновую [хвою и плоды] кипариса, пить из источника процветания животных[104], и, если делать так, старость уйдет, а силы вновь вернутся, [внешность станет] красивой, [кожа] — влажной и светлой. Если в течение трех летних месяцев избегать [открытого] огня и пользоваться жаром солнца для приготовления пищи, то дух станет мудрым, [а органы чувств] — чуткими и острыми.

Что касается пути соединения с [силой] *инь*[105], то самым главным [в этом деле] следует считать покой. Сердце должно быть ровным, как вода [на плоской поверхности], а одухотворенная роса[106] должна сохраняться [в теле][107]. Когда нефритовый пест[108] [входит в нефритовые врата][109] в сердце не должно быть ни робости, ни разнузданности. Когда [женщина] ответит [действиям мужчины] пятью звуками[110], следует понять, какими должны быть [движения и степень погружения нефритового песта в нефритовые врата] — поверхностной или глубокой[111], Следует вобрать в себя божественный туман[112] и испить небесный сок[113] так, чтобы он достиг пяти внутренних органов. Следует стремиться к тому, чтобы он сохранялся глубоко [в теле].

Если утром заниматься дыхательными упражнениями, то и пневма, и тело укрепятся, семя и пневма [станут подобны] <...>[114] воде, которая превращается в лед [укрепившись таким образом] и годы жизни намного продлятся. Дух будет находиться во внутренней гармонии [с телом], небесные и земные души *хунь* и *по* царственно воссия-

ют <...>[116] пять вместилищ станут крепкими и здоровыми, [лик] станет подобным нефриту и светозарным, долголетие станет таким же как у солнца и луны[117] и [человек] окажется наделенным наиболее совершенной [пневмой] Неба и Земли[118]. Чжао-ван сказал: "Хорошо сказано[119]".

Примечания к переводу

1. *Небесный наставник* (*тянь ши*) — титул, впервые употребленный в "Чжуан-цзы" (IV-Ш в. до н. э.). Встречается также в "Хуан-ди нэй цзин" ("Каноны Хуан-ди о внутреннем", медицинский текст), где мифический Желтый император Хуан-ди так называет мудреца Цзи Бо. В "Каноне Великого Благоденствия" ("Тай пин цзин") это словосочетание обозначает не просто постигшего *Дао* мудреца, а некого божественного учителя. Позднее (со П в. н. э.) "небесный наставник" — титул даосского правителя-теократа. Еще позднее — титул главы даосской школы "Пути истинного единства" ("Чжэн и дао") из рода Чжан.

2. *Природа* — в оригинале стоит "Небо" (*тянь*), однако одно из значений этого слова — природа, мир в целом. Здесь данный перевод представляется наиболее адекватным.

3. Т. е. полярные и взаимопереходящие состояния — фазы процесса трансформаций единой энергетической квазиматериальной субстанции — пневмы (*ци*). *Инь* и *ян* соответствуют: женское и мужское, холодное—горячее, тьма—свет, мягкое—твердое, покой—движение и т. п. В данном тексте *инь* и *ян* в основном употребляются в смысле "женское — мужское".

4. В оригинале один иероглиф неразборчив — смысл фразы реконструирован Чжоу И-моу и его исследовательской группой. См.: Чжоу И-моу. Чжунго гудай фан ши ян шэн сюэ (Древнекитайское учение о делах внутренних покоев и пестование жизни). Пекин, 1988, с. 157-158.

5. См. выше примеч. 8 к предисловию к переводу фрагментов из "Баопу-цзы".

6. *Пять внутренних органов*: селезенка, сердце, печень, легкие, почки. Считаются в китайской медицине основой жизнедеятельности организма.

7. *Три части тела* — имеется в виду "тройной обогреватель", т. е. некий полостной орган из набора "шести хранилищ" (*лю фу*). Видимо, воспринимался как некий тройственной канал, включающий в себя проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

8. В оригинале *шэнь фэн*, т. е. "дух и ветер". Под "ветром" здесь согласно Чжоу И-моу (указ. соч., с. 158) понимаются брачные игры животных, откуда выводится значение *цзин ци* ("осемененная пневма"), жизненная сила, воплощенная в семени.

9. *Сокровенное достопочтенное* (*сюань цзунь*) — один из эпитетов вина. В данном случае обозначает слюну, рассматривающуюся в даосизме как одна из квинтэссенций жизненной силы. Даосские приемы "пестование жизни" придавали большое значение способам накапливания и сглатывания слюны.

10. *Вены* (*мо, май*) — не только кровеносные сосуды, но и особые каналы (*цзин*), по которым движется пневма (*ци*) в организме, каналы жизненной силы. Соответствуют меридианам акупунктуры. При этом кровь также рассматривалась как носитель пневмы (ср. современное *сюэци*, т. е. кровь-пневма").

11. В оригинале один иероглиф неразборчив. Смысл реконструирован Чжоу И-моу и его группой (указ. соч., с. 160).

12. Т. е. не будет утрачена способность эрегировать.

13. *Да-чэн* — некий мифический мудрец. В других текстах, повествующих о Хуан-ди, не упоминается.

14. *Пять цветов* (*у сэ*) — синий (или зеленый, *цин*), красный, желтый, белый, черный. Соответствуют пяти первоэлементам, пяти внутренним органам, пяти звукам гаммы и т. д. Выражение "пять цветов" имеет смысл "все цвета".

15. *Есть продукты, содержащие [силу] инь* — т. е. употреблять в пищу продукты, стимулирующие сексуальность. Одно из значений *инь* — сексуальность как таковая, не обязательно женская.

16. *Кипарис* — один из символов долголетия в Китае. Его плодам приписывается способность регулировать деятельность "пяти органов", питать жизненную энергию — пневму (*ци*), улучшать цвет кожи, зрение и слух, снижать чувство голода и продлевать жизнь. См. "Канон растений Шэнь-нуна" ("Шэнь-нун бэнь цао цзин"), древний фармакологический текст. Шэнь-нун, "Божественный земледелец", — мифический император и культурный герой, изобретатель земледелия. Определенное применение плоды кипариса находят и в современной китайской народной медицине при лечении ночных поллюций и легких форм импотенции (в сочетании с другими лекарственными растениями). Например, см.: Ли Дэ-инь, Дун Цзы-цян, Ян Вань-чжун, Лян Бо-шэн, Лю Кан-хэ. Цзу чуань би фан да цюань (Компендиум тайных рецептов, переданных предками). Пекин, 1990, с. 90.

17. Имеются в виду бульоны из пенисов и тестикул различных домашних животных. Употребление в пищу половых органов животных для укрепления потенции рекомендуется различными старинными китайскими текстами. Так, "Шэнь-нун бэнь цао цзин" рекомендует употреблять для этой цели конские и собачьи пенисы. Входят экстракты половых органов животных и в состав некоторых современных тонизирующих китайских лекарств. Более того, современные китайские кулинарные книги указывают на полезность употребления в пищу вареных половых органов собаки для укрепления почек, увеличения потенции, улучшения спермы, лечения утренних поллюций. См.: Мэн Цин-сюань, Чэнь Го-чжэнь. Ши у ян шэн 180 ти (180 советов по использованию продуктов питания для пестования жизни). Пекин, 1989, с. 95. "Источником процветания" называли также молоко и слюну.

18. Некоторые рецепты современной народной китайской медицины также рекомендуют куриное мясо для лечения импотенции. Например: взять одну курицу (еще не несшую яиц, около 1 кг весом), одну черепаху (около 0,5 кг), белый перец — 9 г, неочищенный сахар — 500 г. Курицу ощипать и выпотрошить, внутрь нее положить черепаху, перец, сахар. Поместить курицу в горшок для варки и залить одним литром водки (не добавляя воды), накрыть крышкой, запечатать горшок глиной, поставить на огонь и варить до готовности. Принимать: есть бульон и мясо в течение двух-трех дней. Повторить через полмесяца. См.: Ли Дэ-синь, Дун Цзя-цян, Ян Вань-чжун, Лян Бо-шэн, Лю Кан-хэ. Указ. соч., с. 87.

19. *Нефритовая дыра* (*юй доу*) — женский половой орган, срамные губы и вагинальное отверстие.

20. Речь идет о добавлении к воробьиным яйцам или пшеничного отвара, или солодового сахара. Что касается использования мяса воробьев в медицинской практике Китая, то можно упомянуть современное тонизирующее и укрепляющее лекарство *гуй лин цзи* ("Состав, [приносящий] долголетие, [подобное] черепашьему)". Одним из его ингредиентов является мозг воробья.

21. *Цао Ао* — мифический мудрец. Подобно Да-чэну в других текстах не упоминается.

22. В оригинале пропущено пять знаков. По мнению Чжоу И-моу (указ. соч., с. 167) здесь должны стоять иероглифы *инь ян чжи хэ е* ([благодаря] соединению [сил] *инь-ян*). *Семя* (*цзин*) — не только сперма, но и тончайшая квинтэссенциальная жизненная энергия, своего рода пневменный экстракт, овеществляемый в виде спермы. Ниже в ряде случаев *цзин* переводится не как "семя", а как "жизненная сила", или "квинтэссенция жизненной энергии".

23. Т. е. во время совокупления.

24. Пять вздохов или пять вскрикиваний (*у шэн*), подробнее см. выше, вопрос первый.

25. Здесь переводчик следует переводу на современный китайский язык Чжоу И-моу (указ. соч., с. 167, с. 168-169). Древнекитайская фраза *най жу ци цзин* (дословно: "и тогда

вводит свое семя") допускает и другое истолкование, если предположить, что притяжательное местоимение *ци* означает не "свое", а "ее": "и тогда вводит [в себя] ее семя". Данный перевод соответствует древнекитайским представлениям о женской эякуляции с выделением особого секрета, который специально тренированный мужчина может вбирать в себя пенисом, укрепляя таким образом "*ян* за счет *инь*". Данная практика явилась и основой для преданий о сексуальном вампиризме, предполагавшем вытягивание из партнера его жизненной энергии.

26. Дословно: "пустой может сделать так, что [его силы] восполнятся и достигнут расцвета".

27. *Запирание нефрита.* Нефрит (*юй*) — здесь сокращение от *юй цзин* ("нефритовый стебель"), т. е. пенис. Имеется в виду практика совокупления без эякуляции.

28. *Нефритовый родник* (*юй цюань*) — сперма.

29. Точнее "все сто болезней вплоть до [болезни] ин". Отождествить эту болезнь не удалось. Таким же переводом ограничивается и Чжоу И-моу (указ. соч., с. 169). В современном языке биномы *ин бин*, *ин цзи* означают просто "заболеть".

30. Имеются в виду трансформации пневмы, обусловленные изменениями лунных фаз.

31. Дословно: "опасное (или "трудное" — *Е. Т.*) и легкое берут друг у друга [недостающее им]".

32. Т. е. исходя из даосского принципа "естественности" (*цзы жань*), мудрец должен руководствоваться в своей жизни универсальными нормами космической жизни, брать за образец универсум, вселенную.

33. *Семя* — энергия (цзин). См. примеч. 22.

34. *Непредсказуемое или незамышленное* (*у чжэн*). В соответствии с даосским учением о "естественности" все сущее возникает самопроизвольно, не будучи замышлено или предугадано каким-либо творцом, демиургом, высшим разумом и т. п.

35. Т. е. совершенной и чистой пневмы, пребывающей в своей первозданной естественности.

36. Образ "*сладкой росы*" (*гань лу*) восходит к § 32 "Дао-Дэ цзина": "Когда Небо и Земля гармонируют друг с другом, вниз стекает сладкая роса". В даосизме "сладкая роса" обычно воспринималась как образ соединения небесных и земных (*ян* и *инь*) пневм. Иногда так же обозначалась слюна.

37. *Яшмовый источник* (*яо цюань*) — то же самой, что и *яо чи*, Яшмовый водоем вод бессмертия на мифической западной горе Куньлунь, резиденции госпожи тайн бессмертия богини Матери-царицы Запада (Сиванму). Как и вино бессмертных — эпитет жизненной энергии пневм (*ци*), наполняющих тело адепта и воплощенных в сперме и слюне. В результате описываемой практики дух адепта, подобно расплавленному металлу, отливается в новую форму, обретая долголетие и совершенство.

38. Имеются в виду методы дыхательных упражнений, предполагающие направление потоков пневмы посредством мысленного усилия к четырем конечностям или к половым органам.

39. *Девять отверстий* — ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус.

40. *Шесть хранилищ* (*лю фу*) — внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка, мочевой пузырь и "тройной обогреватель" — видимо, проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

41. Т. е. миазмов, испарений, возникающих во время оттепелей и способствующих заболеваниям. *Солнце* — дословно *ян*.

42. Т. е. морозов. *Луна* — дословно *инь*.

43. *Небесные и земные души хунь и по.* Согласно традиционным китайским представлениям, человек наделен двумя типами душ - душами *хунь* и *по*. Души *хунь* (обычно

считается, что их три), состоят из легкой пневмы *ян* и обеспечивают сознательную жизнь человека и его мышление. Обычно считается, что душ *по* семь и они состоят из тяжелой пневмы *инь* и обеспечивают жизнедеятельность организма. Иногда слова *хунь* и *по* переводят как "разумные" и "животные" души. Тело является как бы нитью, связывающей эти два типа душ воедино. Смерть приводит к их разъединению и в конечном итоге — гибели. Отсутствие в добуддийском Китае развитых представлений о посмертном существовании души (или душ) как раз и было вызвано натуралистической установкой традиционной китайской психологии. Отсюда же возникает и даосский идеал физического бессмертия.

44. Видимо, подразумеваются дыхательные упражнения, направленные на накопление жизненной энергии (*цзин*), овеществляемой в виде спермы. Согласно даосским представлениям, наиболее удобное время для занятий "регуляции пневмы" — период от полуночи до полудня (время "живой пневмы", *шэн ци*), тогда как во вторую половину суток господствуют "мертвая пневма" (*сы ци*).

45. *Пять вкусов* (*у вэй*) — традиционный китайский набор, аналогичный "пяти цветам" (см. примеч. 6), с которыми "пять вкусов" соотносятся по принципу соответствия (равно как и с пятью первоэлементами). Пять вкусов суть: кислый, горький, сладкий, острый и соленый.

46. В данном случае под *инь* имеется в виду сексуальная энергия вообще.

47. *Яо* и *Шунь* — легендарные идеальные правители древности, образцовые государи конфуцианской традиции, Шунь — преемник Яо, выбранный последним себе в наследники как наидостойнейший человек в Поднебесной. Диалог Яо и Шуня на эротологические темы для конфуцианца, безусловно, содержит элемент гротеска. В "Трактате об изящной словесности" "Истории Хань" упоминается текст "Путь [силы] инь Яо и Шуня" ("Яо шунь инь дао").

48. *Девять отверстий* — см. примеч. 39. *Двенадцать сочленений* — плечи, предплечья, кисти, бедра, голени, стопы. Также двенадцать типов пневменный каналов — вен (*цзин мо*), соответствующих пневмам двенадцати месяцев универсума.

49. Смысл данного вопроса состоит в выяснении причины, почему половая система (*инь* опять употребляется в смысле "либидо") хотя и формируется вместе со всем телом, но перестает функционировать в процессе старения организма раньше, чем другие органы.

50. *Ван Цзы-цяо* — даосский бессмертный, отождествлялся с чжоуским царевичем Цзинем. *Пэн-цзу* — один из наиболее популярных даосских персонажей, мифический долгожитель. Считается потомком мифического императора Чжуань Сюя. Согласно легенде, Пэн-цзу родился при императоре Яо и дожил до начала правления династии Чжоу (XII в. до н. э.). В даосизме почитается как бессмертный.

51. Здесь и далее речь идет не только о самом пенисе, но о всей воспроизводящей системе и прежде всего — о сперме.

52. Т. е. человек лишен возможности жить половой жизнью или его сперма не может извергнуться вследствие болезни.

53. *Сто вен* — все вены. См. примеч. 10.

54. Имеются в виду даосские приемы двигательной гимнастики *дао инь* как один из способов продления жизни.

55. Возможно, что речь идет не только о диетических предписаниях, но и о даосских методах заглатывания слюны в макробиотических целях и о приеме укрепляющих лекарств для питания *ян* за счет *инь*.

56. Речь идет о серьезном отношении к половому акту, который должен подчиняться определенным правилам, а не совершаться бездумно.

57. В тексте пропущен иероглиф "семь". Восстановлен Чжоу И-моу.

58. Предложенный перевод соответствует интерпретации Чжоу И-моу (указ. соч., с. 185), основанной на двояком понимании глагола *шэнь* ("одухотворяться"), предполагающем также и значение "вытягивать", "растягивать, "продлевать". Данное значение использова-

лось для истолкования слова *шэнь* ("дух") еще древним философом Ван Чуном в его трактате "Весы суждений " ("Лунь хэн"), глава "Рассуждаю о смерти" ("Лунь сы"), где говорится: "Дух (*шэнь*) называется так потому, что он наделен способностью длиться (*шэнь*)". Отсюда связь "одухотворения" и "продления жизни".

59. *Освобождение от телесной оболочки* (*син цзе*) — имеется в виду даосское учение об "освобождении от трупа" (*ши цзе*), т. е. обретении бессмертия через смерть и воскресение, при которой отбрасываются кожный покровы, оболочка "подобно тому, как змея или цикада сбрасывают свою кожу".

60. Согласно древним представлениям тигр, вызывает ветер, а дракон, поднимаясь ввысь и входя а облака — дождь..

61.. В тексте пропущены семь иероглифов.

62. *У-чэн* — мифический персонаж, учитель императора Шуня. Даосизмом связывается с "искусством внутренних покоев". "Трактат об изящной словесности" "Истории Хань" упоминает приписывающийся У-чэну текст "Путь [силы] инь У-чэна".

63. В тексте пропущены три иероглифа.

64. Т. е. У-чэн настолько соединился с космическими началами, что сам во всем (в том числе и в отношении бесконечно долгого существования) стал подобен этим началам.

65. Последняя фраза является стихотворной.

66. *Пань Гэн* — царь (*ван*) древнейшего китайского государства Шан-Инь. Правил, согласно традиционной датировке, в 1401-1373 г. до н. э. Прославился тем, что возродил (*чжун син*) свою династию, перенеся столицу с востока (современный г. Цюйфу провинции Шаньдун, родина Конфуция) на запад в город Шан (близ современного г. Аньян, провинция Хэнань).

67. Здесь заложен двоякий смысл: первое — соединение с силой *инь* как женским началом, т. е. совокупление, и второе — пестование *инь* (в смысле либидо) в себе.

68. *Небесная энергия* (*тянь чжи цзин*). Здесь слово *цзин*, ранее переводимое как "семя", переведено как "энергия" по причине полисемичности (многозначности) данного термина. См. примеч. 22.

69. Имеются в виду половые органы. См. примеч. 51.

70. Смысл упоминания о *бедняке* и *зерне* не совсем ясен. Может быть имеется в виду повышение работоспособности как следствие практики "пестования жизни".

71. Имеется в виду семяизвержение (опустошение) и восполнение утраченного семени благодаря "пестованию жизни".

72. Здесь говорится о различных приемах массажа, входящих в даосскую гимнастическую практику *дао инь*. *Область инь* — половые органы.

73. Аналогичный прием с целью заставить поток энергии (*праны*) течь вверх по позвоночнику имеется и в индийской йоге. Это одна из так называемых *бандха* ("замков"). Два других "замка" — втягивание диафрагмы и прижимание подбородка к груди. *Бандха* обычно выполняется во время занятий дыхательными упражнениями (*пранаяма*) — аналог китайской "регуляции пневмы" (*син ци*).

74. *Источник процветания* (*цюань ин*) — с одной стороны, биологически активные вещества, получаемые благодаря употреблению молока и бульонов, сваренных из половых органов животных, с другой — слюна, которую следует определенным образом глотать, подробнее см. примеч. 17.

75. Пять является важным нумерологическим числом в китайской традиции. Это число пяти первоэлементов (*у син*) — универсальных классификационных схем. Кроме того, это символическое число первоэлемента "почва", соотносящегося с идеей центра и гармонии. Не совсем ясно, имеется ли здесь в виду просто совершение подряд пяти соитий или же пяти соитий без эякуляции. В пользу последнего предположения можно привести цитату из двадцать восьмой главы японской антологии китайских медицинских текстов "И синь фан" ("Рецепты [раскрывающие] суть медицины", X в.), глава называется "Юй

фан чжи яо" — "Важнейшее о нефритовых внутренних покоях": "Четыре раза совокупился без семяизвержения — [все] пять божеств (имеются в виду божества, управляющие пятью внутренними органами — *Е. Т.*) умиротворяются. Пять раз совокупился без семяизвержения — кровь наполняет вены и течет по ним беспрепятственно".

76. *Юй* — мифический правитель древнего Китая, основатель полулегендарной династии Ся, усмиритель великого потопа. *Наставник* — "Небесный наставник", см. примеч. 1. *Гуй* — о данном персонаже ничего не известно.

77. *Цзян* — река Янцзы. Юй отводил ее воды, борясь с потопом.

78. *Куайцзишань* (Гуйцзишань) — гора в районе современного города Шаосин провинции Чжэцзян (Восточный Китай).

79. Т. е. нарушена проходимость вен и пневменных каналов. В оригинале два неразборчивых знака, реконструированных Чжоу И-моу (Указ. соч. с. 191).

80. Существуют разные наборы *Шести болезней* (точнее — "шести пределов", *лю цзи*). Согласно главе "Хун фань" ("Великий план") "Шу цзина" ("Канон документов"), это: 1) зло безвременной смерти, 2) болезнь, 3) тоска, 4) бедность, 5) злодейство, 6) слабость. Согласно "Необходимым рецептам [ценой в] тысячу золотых" (Цянь цзинь яо фан") знаменитого медика и алхимика VI-VII в. Сунь Сы-мо (глава 19 "О восполнении [слабости] почек" — "Бу шэнь") "шесть болезней" — это болезни "Шести хранилищ" (*лю фу*) (См. примеч. 40). Здесь же добавляется и перечень этих болезней: 1) болезни [связанные с] пневмой (*ци цзи*), 2) болезни [связанные с] кровью (*сюэ цзи*), 3) болезни мышц (*цзе инь цзи*), 4) болезни костей (*гу цзи*), 5) болезни костного мозга (*суй цзи*) и 6) болезни [связанные с] семенем (*цзин цзи*). В "Десяти вопросах", видимо, имеются в виду "шесть болезней", близких перечню Сунь Сы-мо.

81. Неразборчиво написанный в оригинале иероглиф отождествил как "мозг" (*нао*) Чжоу И-моу (указ. соч., с. 192).

82. Т. е. к половым органам. Это делается посредством соединения дыхательных упражнений с визуализацией потока вдыхаемой пневмы, направляемого в нужную часть тела.

83. Речь идет о приемах даосской гимнастики *дао инь*.

84. *Вэнь Чжи* — знаменитый врач из царства Сун (IV в. до н. э.). Казнен (сварен заживо) циским царем за то, что Вэнь Чжи вылечил его эмоциональным потрясением, приведя в ярость. См. "Люй ши чунь цю" ("Весны и осени господина Люй") Ш в. до н. э., глава "Высшая преданность" ("Чжи чжун"), а также "Весы суждений" ("Лунь хэн") Ван Чуна (I в. до н. э.), глава "О пустоте Дао-Пути" ("Дао сюй"). *Вэй-ван* — царь Ци (восточный Китай, современная провинция Шаньдун), правил в 356-320 г. до н. э.

85. *Душистый лук* (цзю, allium odorum) — один из любимых китайских овощей, упоминаемых даже в китайской поэзии (стихи Ду Фу). Знаменитый фармаколог XVI в. Ли Ши-чжэнь называл душистый лук самым полезным из овощей и говорил о возможности его употребления в любом виде — вареном, жареном или квашеном. В классическом медицинском тексте "Особые записи знаменитых врачей" (Мин и бе лу) говорится: "[Душистый лук] по вкусу является острым и слегка кислым, согревает, не имеет ядов, успокаивает сердце, умиротворяет пять внутренних органов, уничтожает жар в желудке, полезен больным, его можно есть долго. Если семя [изливается] у вас во время сна или моча побелела, самое важное тогда употреблять его корень" (см. Чжоу И-моу, указ. соч. с. 196). Современные китайские медики указывают на большое содержание в душистом луке протеинов, витамина С, микроэлементов и других полезных веществ. Душистый лук усиливает перистальтику кишечника, понижает холестерин, хорошо действует на печень и почки. Выжатый из листьев лука после обдавания кипятком сок служит для лечения спазмов горла и желудка, вареный лук в сочетании с рисовым вином лечит различные кожные болезни, паром варящегося корня можно лечить геморрой, трещины заднего прохода, вагинальные трещины (предполагается сидение над паром). Растертые семена используются для лечения зубной боли и ночного мочеиспускания у детей. Особенно отмечаются качества душистого лука, способствующие повышению половой потенции. Данный лук потому называется даже "растением, поднимающим [мужскую силу] *ян*". Для этой цели используются растертые семена лука. Советуют (используя усиливающие перистальтику кишечника свойства лука) принимать его (свернуть из лука комок и прогло-

тить, запив более, чем 500 г. очень горячей воды) при случайном проглатывании металлических предметов — эти предметы тогда выйдут с калом. Используется душистый лук и просто как приправа к мясу (его цветы употребляются с северо-китайским кушаньем *шуань ян жоу*). Не рекомендуется употреблять лук в неумеренных количествах, есть его при плохом пищеварении и после употребления спиртных напитков и быть осторожным с ним в летнее время из-за возможных поносов (см. Мэн Цин-сюань и Чэнь Го-чжэнь, указ. соч. с. 21-23).

86. *Хоу Цзи* — имя мифического предка чжоусцев, создавших свое государство в Китае XII-XI в. до н. э. (до конца Ш в. до н. э.). Также имел имя Ци ("Брошенный"), поскольку после его рождения мать не стала его вскармливать. Был чиновником по вопросам земледелия при легендарном императоре Шуне и учил людей новым приемам пахоты и сева. Иногда выступает как своего рода божество проса, главной сельскохозяйственной культуры чжоусцев.

87. Слово "душистый лук" (*цзю*) читается также, как "долговечный" (*цзю*).

88. Т. е. душистый лук одним из первых растений появляется весной и обладает значительным запасом жизненной силы — оставшийся в земле кусок стебля после того, как большая часть его срезана, продолжает расти.

89. Имеется в виду третий месяц по лунному календарю, т. е. апрель — середина мая по европейскому календарю.

90. Т. е. из-за его долговечности и целебных качеств.

91. *Эссенция пневмы* — *цзин ци*, точнее — эссенциальная, сущностная пневма, "осемененная пневма". Интересно, что в современном китайском языке спирт называется "семенем вина", "эссенцией вина" (*цзю цзин*). Как следует из дальнейшего, речь идет о вине, производимом из злаков (типа японского *сакэ*). *Пять злаков* — нормативный пятеричный набор типа "пяти вкусов", "пяти цветов" и т. п.: рис, просо, ячмень, пшеница, соевые бобы. Имеет также смысл "все хлеба", "все злаки".

92. В оригинале сказано: "Три месяца, когда [сила] *инь* достигла полноты". Поскольку применительно к летним месяцам данная фраза бессмысленна (лето — время господства *ян*) то следует или считать, что *инь* написано по ошибке вместо *ян*, или интерпретировать *фу* ("полнота") через омоним *фу* ("скрываться", "прятаться"), что и сделано в настоящем переводе.

93. Имеются в виду первоэлементы "огонь" (зрелое *ян*) и "металл" (незрелое *инь*). Огонь сильнее металла, поскольку плавит его. Кроме того, сон ("огонь") способствует перевариванию ("плавит") пищи ("металл").

94. В тексте пропущено пять иероглифов.

95. *Шесть пределов* (*лю цзи*) — имеются в виду или "Шесть хранилищ" (*лю фу*) — см. выше или голова, туловище и четыре конечности.

96. *Жизненная энергия* (*цзин*) — в других контекстах это слово переводилось как "семя", "эссенциальная [пневма]" и т. п.

97. Об этом персонаже ничего не известно.

98. *Чжао-ван* — царь Цинь (306-251 до н. э.).

99. *Гость* (*кэ*) — особая социальная группа Китая периода раздробленности и смуты (эпоха Чжань-го, V-Ш вв. до н. э.). *Кэ* были служилыми людьми, получавшими содержание и плату за те или иные услуги, оказываемые владетельным особам. К *кэ* относились и странствующие философы и ученые. В целом институт *кэ* может считаться аналогом древнеримской клиентуры. *Кэ* — клиент.

100. См. примеч. 55.

101. Имеются в виду дыхательные упражнения.

102. Двойной перевод иероглифа *цзин* предпочтен из соображений согласованности с контекстом его употребления.

103. Еще один вариант перевода слова *цзин*.

104. См. примеч. 17, 74.

105. Имеется в виду совокупление.

106. *Одухотворенная роса* (*лин лу*) — подразумевается слюна или сперма. Данный термин ("божественная одухотворенная роса" — *шэнь лин лу*) встречается и в других даосских текстах, например, в "Каноне Великого Благоденствия" ("Тайпин цзин").

107. Т. е. сперма не должна извергаться.

108. *Нефритовый пест* (*юй цз*) — одно из обозначений пениса.

109. Данное место реконструировано по смыслу с учетом интерпретации Чжоу И-моу (указ. соч. с. 205). *Нефритовые врата* — женские половые органы.

110. См. выше. Вопросы 1 и 3.

111. Имеется в виду степень глубины введения пениса во влагалище. Обычно китайские эротологические тексты рекомендуют передавать их по нумерологической схеме *сань у*, т. е. 3 : 5.

112. *Шэнь у* ("божественный туман") — пневма, вбираемая в себя адептом в процессе дыхательных упражнений (по типу "глубокий вдох"), выполняемых во время соития (скорее всего, в момент оргазма и задержки эякуляции).

113. *Испить небесный сок* (*инь тянь цзян*) — т. е. проглотить скопившуюся под языком слюну, представив себе, что она движется в место накопления жизненной силы внизу живота и в главные органы тела.

114. В тексте пропущено пять иероглифов.

115. Пропущен один иероглиф.

116. Жизнь человека станет такой же долгой, как и время существования Солнца и Луны, т. е. практически бесконечной.

117. Т. е. человек получит наиболее совершенную и чистую ("расцветшую", *ин*) пневму во вселенной.

118. Перевод выполнен по изданию: Чжоу И-моу. Чжунго гудай фанши яншэн сюэ (Древнекитайское учение о делах внутренних покоев и пестовании жизни). Пекин, 1988, с. 156-207.

Перевод и комментарии Е. А. Торчинова

SUMMARY

E. A. Tortchinov. Erothological Tradition in China.
(Chinese Texts on the "Arts of Inner Chamber").

This work is dedicated to representation in Russian (including preface, translation and commentaries) of two texts of erothological contents, which are closely related to Chinese Taoist tradition of the "arts of inner chamber" (*fang zhong zhi shu*).

The first of them is Taoist classic of IV A. D. "Baopu-zi" by Ge Hong. The publication contains the translation of all fragments of "Baopu-zi" related to erothological problems.

The second one is "Ten questions" ("Shi wen"), one of the discoveries of Chinese archaeologists. The text was discovered during excavations in Changsha—Mawangdui at the beginning of 70-s. The "Ten questions" like other Mawangdui texts ("Tian xia zhi dao tan", "He yin-yang") contains exclusively interesting materials on ancient erothology of China and its relations with Taoist or proto-Taoist techniques and ideas. A lot of techniques or concepts usually considered to be of medieval origin were clearly described in Mawangdui texts. Some passages of the "Ten questions" are very interesting for researches into the history of Chinese medicine, macrobiotics and dietology.

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

"Жизнь после смерти" в сюжетной прозе старого Китая

И. А. Алимов

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

(Санкт-Петербург)

1

В традиционной культуре любого народа не последнее место занимают представления о волшебном, сверхъестественном, оказывая глубочайшее влияние на культуру в целом и отражаясь в самых различных ее аспектах. Едва ли не самыми важными здесь оказываются представления о духовной субстанции человека (душе), о том, что происходит с душой после смерти, наконец, о загробном мире, куда она попадает. Существенной проблемой, возникающей при обращении к китайским материалам такого рода, является проблема реконструкции и отделения собственно китайских (добуддийских) представлениях о загробном мире от тех воззрений, которые сформировались после (и в результате) проникновения и распространения в Китае буддизма. Сейчас, конечно, трудно с большой долей достоверности описать эти различия, но, в любом случае, такая возможность кажется для исследователя соблазнительной.

Данные археологических раскопок, обстоятельства и способы захоронения со всей очевидностью свидетельствуют о том, что уже в неолитическом Китае существовал достаточно развитый культ мертвых. Ко времени правления династий Шан и Инь (XVI-XI вв. до н. э.) относятся пышные захоронения; культ предков к этому времени, по выражению Л. С. Васильева, становится "самым важным и практически заменяет собой столь характерных для других развитых земледельческих народов великих богов"[1]. Уже в это время китайцы ста-

[1] Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 44. Подробнее обзор археологических изысканий в Китае см. также: Кучера С. Китайская археология 1965-1974 гг.: палеолит — эпоха Инь. М., 1977; Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.

ли переносить сословную иерархию мира людей в мир умерших, что, опять-таки, нашло отражение в способах захоронения и погребальных церемониях[2].

В доциньское время (до III в. до н. э.) в Китае уже были широко распространены отчетливые представления о смерти, как о результате отделения души от тела, и о душе, как о некой субстанции, продолжающей существование после физической смерти тела и состоящей из двух главных, принципиально отличных частей — духовной *хунь*" 魂 и телесной *по* 魄 (упрощая проблему, можно сказать, что душа *хунь* считалась порождением светлого начала *ян* и являлась духовным основанием в человеке, от нее зависело сознание и умственная деятельность, в то время как душа *по*, порождение темного начала *инь*, в большей степени "отвечала" за физическую форму человека, за состояние его тела). После смерти человека душа *хунь* возносилась на небо, а душа *по* — отправлялась в землю: "Эфир *хунь* (魂氣) возвращается на небо, а *по* (в виде тени 形) возвращается в землю"[3]. Извест-

---

[2] Так, Л. С. Васильев обращает внимание на то, что уже в чжоуское время были установлены строгие соответствия между прижизненным положением власть имущего и количеством храмов, сооружаемых в его честь после смерти (Указ. соч., с. 45).

Социальные различия нашли отражение в языке. Так, при Западной Чжоу (1066?-771 гг. до н. э.) уже существовали различные термины для обозначения смерти представителей разных социальных слоев — 崩 для членов правящей фамилии; 薨 для владетельных князей *чжухоу*, наложниц ранга *гуйфэй* и сановников; 卒 для *дафу*; 不祿 для сословия *ши* и только в отношении простых людей — 死 (см.: Гун Янь-мин. Гудай сьдэ бемин (Иные наименования смерти в древности). — "Вэньши чжиши". 1984, N 4).

[3] Цит. по: Тай-пин юй лань (Императорское обозрение годов Тай-пин). Пекин, 1963, т. 4, с. 3921. Подборку из древних текстов, посвященную душам и смерти, см. также в кн.: Чжунго сысян баоку (Сокровищница китайской мысли). Пекин, 1990, с. 71-92. Позволю себе также привести уместную здесь цитату из памятника "Бай ху тун" ("Диспут в Зале Белого Тигра", I в. н. э.): "Что такое *хунь* и *по*? *Хунь* — "душа", связана с представлением как бы о свободном, нестесненном парении, о хождении без отдыха. [*Хунь*] представляет собой мельчайшее слабой силы *ян*, поэтому [она] находится в постоянном движении. Будучи по отношению к человеку внешней [силой], [*хунь*] управляет чувствами [людей]. *По* — "дух", связан с представлением как бы о настоятельном давлении на человека. *По* представляет собой мельчайшее слабой силы *инь*. Подобно металлу и камню [*по*] давит на человека без насилия и [таким образом] управляет природными задатками [людей]" (пер. Т. В. Степугиной). — Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

Юй Ин-ши, опираясь на исследования Ван Го-вэя (Ван Го-вэй. Шэнба сыба као. — Ганьтань цзилинь. Пекин, 1926, т. 1) и другие работы, замечает, что китайские представления о душе *по* как об отдельной субстанции гораздо более раннего происхождения, нежели идея двуединства души, и их широкое распространение следует относить ко времени еще до VI в. до н. э., тогда как распространение представлений о *хунь* он относит ко времени не позднее III в. до н. э. (Yu Ying-shih. "O Soul, Come Back!" A Study in the Changing Conceptions if the Soul and Afterlife in Pre-Buddist China. — "Harvard Journal of Asian Studies" (HJAS). 1982, vol. 47, p. 370. См. также его работу, опубликованную в КНР: Чжунго гудай сыхоу шицзе гуаньдэ яньбянь (Эволюция древнекитайских представлений о мире умерших). — Яньюань луньсюэцзи. Пекин, 1984.

Кроме того, из записи в "Цзо чжуань", датированной 534 годом до н. э., можно сделать вывод о том, что, по тогдашним представлениям, новорожденный младенец обла-

но также, что после этого *хунь* получала наименование *шэнь* 神, дух, а *по* — получала название *гуй* 鬼, душа умершего[4]. Что же происходило дальше?

Уже в "Цзо чжуань" упоминается некий Желтый Источник (黃泉) как место, куда направляется душа после смерти: "Не пойдешь к Желтому Источнику, не увидимся более"[5]. Из того же памятника известно, что Желтый Источник располагается под землей, описание этого места или какие-либо иные сведения о нем отсутствуют[6]. У Сыма Цяня (145/135? г. до н. э. — ?) в "Исторических записках" сказано, что "жизненная сила Света, достигнув Желтого Источника — царства мертвых, рвется наверх"[7]. Таким образом, Желтый Источник — первое известное нам китайское обозначение загробного (подземного) мира[8].

К тому же времени (т. е. до конца владычества Восточной Хань: II в. н. э.) китайский исследователь Юй Вэй-ган относит и появление другого термина для обозначения подземного царства мертвых — Юду

дал лишь душой *по*, а *хунь* приобретал несколько позже. — Чуньцю Цзочужань чжэнъи (Подлинный смысл "Чуньцю" и "Цзочжуань"). Пекин, 1957, т. 5, с. 1778.

[4] De Groot справедливо отмечал, что иероглиф 鬼 (и обозначаемое этим иероглифом понятие) — более древнего происхождения, нежели *хунь* и *по*, поскольку, которыми записываются последние два понятия, имеют в своей основе знак 鬼 с добавленными к нему ключевыми знаками (Groot J. M. The Religions System if China. Leiden. 1892, vol. 4, p. 73). Во многих древних текстах иероглиф *гуй* объясняется через 歸 *гуй* — "возвращаться": "Те из людей, которые "возвращаются", становятся *гуй*. В древнем Китае для умерших существовало также название 歸人, т. е. "вернувшиеся" (Шовэнь цзецзы, Шанхай. 1990, с. 434.).

[5] Чуньцю цзочжуань.., т. 1, с. 88. Запись датирована 721 г. до н. э. Л. Томпсон подчеркивает, что этот термин впервые встречается в "Цзочжуани" — L. G. Thompson. On the Prehistory of Hell in China. — "Journal of Chinese Religions". 1983, N 17, p. 29.

[6] О скудности этих сведений пишет и Дж. Нидэм: J. Needham. Science and Civilisation in China. Cambridge, 1984, vol. 4, p. 84.

[7] Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. с кит. Р. В. Вяткина. М., 1986, т. 4, с. 101.

[8] Не менее распространенное и, судя по всему, более раннее значение выражения "желтый источник" — подземный ключ. Так, в книге Мэн-цзы, например, сказано: "Ведь дождевой червь — поднимается наверх есть сухую землю и спускается вниз пить воду из желтого источника". См.: Мэн-цзы чжэн и (Подлинный смысл Мэн-цзы). Пекин, 1962, т. 1, с. 274. Комментатор отмечает, что "желтый источник" имеет также смысл "подземное царство мертвых", но в данном случае речь идет исключительно о подземном ключе. Для нас в любом случае важно, что место это расположено под землей. Другой синонимический термин, принятый для обозначения этого места *Цзю цюань* (*юань*), Девять Источников.

幽都, Столица Мрака[9]. Наиболее древний памятник, где зафиксировано это слово — сборник "Чу цы" ("Чуские строфы") и поэма "Чжао хунь" ("Призвание души"), приписываемая Цюй Юаню, в составе этого сборника. Название поэмы частично совпадает с названием древнего ритуала 招魂復魄, упоминания о котором есть в таких сочинениях, как "Чжоу ли" и "Ли цзи". Ритуал включал в себя набор определенных магических действий, главным среди которых был призыв к душе умершего вернуться назад, а конечной целью "призвания" было, по-видимому, оживление покойного[10]. Ритуал был широко распространен в старом Китае.

---

[9] Юй Вэй-ган. Чжунго дия гуаньняньдэ синчэн юй яньбянь (Формирование и эволюция китайских представлений об аде) — "Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь". 1988, N 4.

[10] Подробнее см. указанные работы Юй Ин-ши, где описана сама церемония "призвания души" и проводится сопоставление этого материала с данными археологических раскопок на территории КНР. Также см.: Ли Бин-хай. Чжунго шангу шицидэ чжаохунь иши (Церемония "призвания души" в древнем Китае). — "Шицзе цзунцзяо яньцзю". 1989, N 2, и др.

Любопытный рассказ о "призвании души" содержится в сборнике "Тун ю лу": "В четвертый год Да-ли (769 г.) ученый-отшельник Лу Чжун-хай вместе со своим двоюродным дядей Цзуанем гостил в У. Вечером они отправились на пир к начальнику области. Было очень весело, и все напились пьяные. Когда же чиновники понемногу разошлись, Цзуаню сделалось очень дурно, и его стало сильно рвать.<...> Чжун-хай достал из короба лекарство и дал Цзуаню принять, но в полночь тот все равно умер. Чжун-хай стал горько плакать. Потом приложил руку к груди Цзуаня — как-будто тот еще теплый. Чжун-хай не знал, что делать. Вдруг он вспомнил, что в "Ли цзи" описывается способ, с помощью которого душу можно заставить вернуться из загробного мира. Да один воин рассказывал как-то Чжун-хаю, что пользовался таким способом, и способ — действенный. Чжун-хай стал без устали громко звать Цзуаня по имени. Он долго кричал, как вдруг Цзуань ожил и заговорил: "Ты спас меня своими криками!" Чжун-хай стал его расспрашивать и вот что рассказал Цзуань: "Меня схватили несколько чиновников и повели с собой, говоря, что *ланчжун* приказал доставить меня в гости. Я спросил, как зовут *ланчжуна*, оказалось — Инь. Скоро мы подошли к его резиденции — ворота огромные, как горы, кругом так и снуют бесчисленные повозки и всадники. "Ну, что вы скажете о вине? — приветствовал меня Инь. — Я часто вспоминаю о том, как в былые дни, отдаваясь безудержному желанию, также пил очень много, но потом вдруг решительно остановился. Сегодня решил вспомнить прошлое, потому и осмелился пригласить вас!" И он предложил мне пройти в дом. Мы оказались в беседке, стоявшей в бамбуковой роще. Там были и другие гости — все в красных или пурпурных одеяниях. Совершив приветственные поклоны, все сели. Слуги внесли вино, засверкали кубки; певички и музыкантши, что называется, клубились, как тучи. Мне это до того понравилось, что я обо всем позабыл, и лишь в середине пира услышал, как ты меня зовешь. Но музыка играла так прекрасно, что в душе моей все перемешалось, мы еще много раз подняли кубки, и я снова обо всем позабыл, но вскоре опять услышал звуки твоего голоса и загрустил — на сердце стало печально. Так повторялось четыре раза, и я решил распрощаться. Хозяин стал уговаривать остаться, я сослался на то, что дома у меня есть весьма неотложные дела, и только тогда он отпустил меня, попросив, правда, чтобы я поскорее возвратился, он тогда назначит меня на должность, и я притворно ему обещал. Очнувшись, я понял, что это была смерть. И если бы ты не звал меня, то я бы и думать забыл о своем теле, которое осталось тут. Когда меня уводили, я был как во сне, а сейчас — будто снова родился..." (Тай-пин гуан цзи. Пекин, 1959, т. 2, с. 2680).

Поэма Цюй Юаня[11] представляет собой заклинательный текст, где поэт, обращаясь к душе усопшего, предостерегает ее от опасностей и бед, подстерегающих в ином мире, и убеждает вернуться назад, в свое тело. Про Юду в данном тексте сказано только, что место это находится под землей; зато сравнительно подробно описан один из его обитателей — Ту-бо (土伯): "Ту-бо изгибается в девять [изгибов], рог его (рога? — *И. А.*) остер так! Толстая спина, пальцы в крови, гоняется за людьми стремительно так! Три глаза, тигра голова, а тело как у быка! О, любит людей пожирать!"[12]. Облик Ту-бо кровожаден, страшен и мрачен.

В более позднем, восточноханьском, комментарии на поэму Цюй Юаня Ван И сообщает о Ту-бо некоторые дополнительные подробности. Он пишет со всей определенностью, что Юду — место под землей, управляемое Хоу-ту (后土), а название этого места происходит от мрака, царящего под землей. Ту-бо же — князь, подчиненный Хоу-ту (后土之侯伯). Ту-бо охраняет подземные ворота и властвует над прибывающими в царство мрака людьми (сказано именно 人, люди, а не души). Ту-бо — толстый и жирный как бык, голова и морда у него тигриные[13]. Все эти дополнительные сведения заслуживают, несомненно, внимания и несколько расширяют наши знания о Ту-бо, но следует помнить, что Цюй Юаня и Ван И разделяет более пятисот лет. Живописные подробности о Ту-бо Ван И, как это видно из его комментария, почерпнул из неизвестного источника, возможно, из устной беседы ("Рассказывают, что под землей есть Ту-бо..."). Мы можем предположить, что к концу правления династии Восточная Хань дан-

---

[11] Комментатор ханьского времени Ван И высказал мнение, что поэма эта написана последователем и учеником Цюй Юаня Сун Юем, и эта точка зрения до сих пор поддерживается рядом ученых — См.: Федоренко Н. Т. Цюй Юань: истоки и проблемы творчества. М., 1986.

[12] Чу цы сюань. Ма Мао-юань суаньчжу (Избранное из "Чуских строф". Отобрал и прокомментировал Ма Мао-юань). Пекин, 1958, с. 188. Юань Кэ дает несколько более широкий пересказ этих строк, включающий в себя и более поздний комментарий к поэме: "Городские ворота в Юду сторожил знаменитый трехглазый великан Ту-бо с головой тигра. Он изгибал свое огромное, как у вола, тело, потрясал блестящими, крепкими и острыми рогами, растопыривал толстые, окровавленные пальцы и гонялся за бедными, жалобно стонущими духами — душами умерших, которые в страхе разбегались и прятались от него" — Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987, с. 101. Картина, что и говорить, ужасающая. Б. Л. Рифтин в своем комментарии осторожно пишет, что здесь "дано иное толкование отдельных строк" (там же, с. 292). Имя Ту-бо следует, видимо, переводить как "Господин земли" в смысле — хозяин, начальник, властелин. По крайней мере, словарь "Шо вэнь цзе цзы" разъясняет иероглиф *бо* через иероглиф *чан*, "старший, главный." — Шо вэнь цзе цзы.., с. 367.

[13] Подборку цитат из комментариев Ван И, касающихся Ту-бо, см. в кн.: Чжунго шэньхуа чуаньшо цыцянь (Словарь китайских мифов и легенд). Шанхай, 1985, с. 18.

ное предание, имеющее своими корнями чуские мифы и легенды, уже прочно вошло в общекитайскую систему верований и было достаточно распространено — переходило из уст в уста.

О внешнем облике Ту-бо некоторое представление могут дать также результаты раскопок 1979 года в уезде Суйсянь (Хубэй), где среди прочих находок был обнаружен гроб, на стенке которого имелось изображение некого звероподобного существа с рогом на голове и десятью руками. В руках существа было оружие: клевцы *гэ* и трезубцы. Фэн Бин-чжэн датировал настоящее захоронение началом периода Чжаньго (403-221 гг. до н. э.) и высказал предположение, что изображенное существо и есть Ту-бо[14]. Однако, судя по рисунку, Ту-бо выступает здесь не в роли злобного и кровавого подземного обитателя, тиранящего души умерших, скорее, напротив — защищает тело (душу?) положенного в гроб. Таким образом, функции Ту-бо, судя по описанию в поэме Цюй Юаня и по изображению на гробе (если мы согласимся с тем, что речь идет об одном и том же персонаже), не совпадают. Значит ли это, что широко распространенные в древний период представления о Ту-бо как о божестве, сопровождающем умершего в мир иной и защищающем его на этом пути, позднее, с включением в общекитайскую систему верований, претерпели существенные изменения, что нашло свое отражение у Цюй Юаня и Ван И? Не является, в таком случае, закономерным развитие образа Ту-бо — от стража и охранника души к стражу подземного царства, отчасти похожему на Цербера древних греков?

Древнекитайские представления о загробном мире, как справедливо замечает Юй Вэй-ган, не содержат образа загробного правителя, повелителя душ умерших[15], а значит, Ту-бо — всего лишь страж (или начальник одной из областей) в подземном мире, он притесняет мертвых, но, как будто, никоим образом не управляет, не руководит ими, не вершит над ними суд, не определяет срока жизни живых, т. е. не исполняет функции повелителя умерших. Он просто держит в страхе всех жителей подземной обители. Кроме того, нигде и не сказано, что все умершие (точнее, все их души) непременно должны оказаться в Столице Мрака.

К ханьскому времени относятся также некоторые дополнительные сведения о Желтом Источнике. В "Хань шу" ("История династии Хань") читаем: "Желтый Источник под землей, мрачен в глубине! Ро-

---

[14] Фэн Бин-чжэн, Цзэн-хоу имудэ гуаньхуа юй чжаохуньдэ Ту-бо (Изображения на гробе из второй могилы Цзэн-хоу и Ту-бо, призывающий душу). — "Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь". 1982, N 3.

[15] Юй Вэй-ган. Указ. соч., с. 100

дившись, человек непременно встретит смерти час. <...> В пределы Хаоли вызывают для проверки! Уж если умер, некого вместо себя туда послать..."[16]. Из приведенного отрывка видно, что где-то в пределах Желтого Источника, или в его окрестностях, существует некое место под названием Хаоли 蒿里, и туда после смерти вызывают (招) для проверки (簿, внесения в списки?), и каждый умерший является туда лично. В комментарии Янь Ши-гу (581-645) о Хаоли сказано: "Хаоли — селение мертвых (死人里)", однако его местоположение неизвестно. В этой связи любопытна и симптоматична запись из шестой цзюани "Хань шу", повествующая о царствовании императора У-ди (на троне с 140 по 86 г. до н. э.): "Зимой, в десятую луну первого года Тай-чу (104 г. до н. э.) [император] осчастливил посещением гору Тайшань[17]. В одиннадцатую луну, в день зимнего солнцестояния под знаками *цзы-цзы*, [император] в зале Минтан вознес молитвы Шан-ди, Верховному Императору[18]. В день *и-ю* случилось бедствие в Болянтай[19]. В двенадцатую луну [император] принес жертвы земле в Гаоли"[20]. В комментарии поясняется, что Гаоли — гора, расположенная у Тайшани. Янь Ши-гу пишет, что речь идет в данном случае именно о горе, а не о поселении мертвых Хаоли или, иначе, Сяли (下里, Подземное Селение). Разница, замечает он, даже в написании иероглифов — ведь *хао* в названии "Хаоли" пишется с ключом "трава" сверху — 蒿, а название горы, действительно расположенной у Тайшани, — без этого ключа. Далее, в "Хоу Хань шу" ("История династии Поздняя Хань") со всей определенностью сказано, что души умерших следуют к горе Тайшань. Комментарий гласит: "Тайшань — внук Тяньди, Небесного Императора. Ведает вызовом душ человеческих (*хунь*). Все сущее берет начало в восточной стороне, поэтому [владыке

---

16 Хань шу. Бань Гу чжуань (История династии Хань. Сост. Бань Гу). Пекин, 1962, т. 9, с. 2762.

17 Одна из пяти священных гор Китая, расположена в центральной части провинции Шаньдун, с древности являлась объектом поклонения. Все китайские императоры совершали восхождение на Тайшань для жертвоприношений Небу. По свидетельству Сыма Цяня, все 72 правителя древности совершали такие восхождения (указ. соч., т. 4, с. 153, 156, 159). Жертвы Земле приносили на расположенном вблизи Тайшани холме Лянфу (с. 160).

18 Он же — Небесный Император, главное божество китайского пантеона.

19 Покои, выстроенные по приказу У-ди в 117 г. до н. э. в северо-западной части современного уезда Чанъаньсянь в Шэньси. В годы Тай-чу (104-101 гг. до н. э.) покои сгорели.

20 Хань шу.., т. 1, с. 199.

Тайшани] ведом срок [человеческих] жизней"[21]. Таким образом, получается, что, несмотря на разное написание, и гора Гаоли, и "селение мертвых" Хаоли находились рядом с горой Тайшань, и в этом "селении мертвых" в обязательном порядке собирались все души умерших[22].

Если судить по материалам письменных источников, в ханьское время было уже широко распространено представление о горе Тайшань, как о месте, куда после смерти следует душа человеческая, а также — о том, что владыка этой горы (дух?), находящийся в родственных отношениях с самим Небесным императором, наделен правом вершить судьбы людей[23]. Пожалуй, представления о Хаоли, Тайшань и владыке этой горы можно назвать — в первом приближении — ранней китайской концепцией загробного мира, в которой загробный мир начинает приобретать черты упорядоченного и иерархизированного общества. Дух горы Тайшань имел титул *Тайшань фуцзюнь* (泰山府君), т. е. Правитель Управления Горы Тайшань, этот титул встречается уже в ханьских погребениях, и тогда вполне вероятно, что название Тайшань фуцзюнь широко использовалось в Китае, начиная уже с первого века до нашей эры[24].

Итак, про Правителя Тайшань известно, что он вызывает души умерших жителей Серединного Государства (中國人死者魂神). Но из других источников мы знаем также, что Правитель Тайшани призывал к себе обе — и *хунь*, и *по* — души умершего: "Хуан-ди породил Пятый пик (Тайшань — *И. А.*). Он (Тайшань — *И. А.*) заведует списками

---

21 Хоу Хань шу. — Эршиуши. Шанхай, 1987, т. 2, с. 302.

22 Название *Хаоли* ассоциируется с траурным песнопением того же названия. Когда провозгласивший себя циским ваном Тянь Хэн (?-202 г. до н. э.) потерпел неудачу и, отказавшись служить дому Хань, покончил с собой, некий его подданный, скорбя о хозяине, сложил траурную песню, где говорилось, что жизнь человеческая подобна росинке на луковой зеленой стрелке и что после смерти душа возвращается в Хаоли. Несколько позже (IV в.) траурные песни такого рода стали разделять на *цэлу* (где *цэ* — род лука, а *лу* — роса) для знатных особ; и *хаоли* — для всех прочих (Цы тун. Шанхай, 1985, т. 1, с. 1201).

23 Интересный эпизод содержится в сочинении "Фэн су тун и" ("Проникновенный смысл нравов и обычаев") Ин Шао (? — 202). С древности, сказано там, существует легенда о золотом ларчике с нефритовыми пластинками внутри, по которым можно определять продолжительность жизни. Этот ларчик находится на горе Тайшань. Когда ханьский У-ди, побывав там, вытянул пластинку, то оказалось, что на ней написана цифра 十八 (18). Но У-ди перевернул пластинку, и получилось 八十 (80). Он действительно дожил до восьмидесяти лет. — Ин Шао. Фэн су тун и. (В сер. Сы бу цун кань). Шанхай, 1936, т. 100, с. 15.

24 Yu Ying-shin. Ibid., p. 388.

умерших (死人錄). Он вызывает душу *хунь*, вызывает душу *по*. Он заведует реестрами умерших (死人籍)"[25]. У поэта Лу Цзи (261-303), например, в стихотворении "Песнь о Тайшани" есть такие строки: "И на Лянфу есть постоялые дворы. И в Хаоли беседки есть. Дороги мира мрака заполнены сонмом душ умерших (*гуй*). В хоромах духов собраны здесь сотни душ (靈, *лин*)"[26]. Название "Хаоли", согласно комментарию Янь Ши-гу, соответствует Селению Мертвых. Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что души *хунь* и *по*, вызванные на Тайшань, сосредоточивались в разных местах: *по* (в форме *гуй*, как сказано у Лу Цзи) в Хаоли, а души *хунь* (у Лу Цзи — *лин*) — в Лянфу, однако полной уверенности в этом нет. Важнее другое, то, что, по ханьским представлениям, обе человеческие души после физической смерти тела направлялись именно на Тайшань. Там, в специальной канцелярии, составлялись списки, в которых умершие регистрировались, о чем в первую очередь свидетельствуют данные археологических раскопок захоронений 168-167 гг. до н. э., где были, в частности, обнаружены тексты "докладов", сопровождавших тела умерших. В этих бумагах сообщается о прибытии в ведение Управления такого-то человека, встречаются названия должностей чиновников загробного управления, к которым адресованы бумаги — *ланчжуна* (начальника департамента), *чжуцзанцзюня* (Государя-управителя хранилищ), *дисячэна* (министра подземного мира), наконец, *дисячжу* (владыки подземного мира)[27]. К сожалению, ни описаниями, ни какими-либо иными сведениями об этих персонажах мы не располагаем. Юй Ин-ши справедливо замечает, что "судя по различным официальным титулам, находимым в ханьских захоронениях, и другим текстам, бюрократическая структура подземного мира была скопирована с административной системы империи Хань"[28].

---

[25] У Жун-цзэн. Чжэньму вэньчжун соцзяньдаодэ дунхань даоу гуаньси (Письмена, найденные в могиле в Чжэнь и даосская магия времени Восточная Хань). — "Вэньу", 1981, N 3, с. 56.

[26] Лу Ши-хэн шичжу (Комментированное собрание стихов Лу Ши-хэна (Лу Цзи). Пекин, 1958, с. 4.

[27] См.: Хубэй Цзянлин Фэнхуаншань илюбахао ханьму фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках ханьского погребения N 168 на Фэнхуаншани в Цзянлине, пров. Хубэй). — "Вэньу", 1975, N 9, с. 4. См. также: Ма Юн. Лунь Чанша Мавандуй ихао ханьму чуту бохуадэ минчэн хэ цзоюн (По поводу наименования и функций рисунков на шелке из ханьского погребения N 1 в Мавандуе у Чанша). — "Каогу", 1973, N 3, с. 124; Donald Happer. A Chinese Demonography of the Third Century B. C. — HJAS, 1985, v. 45, N 2.

[28] Yu Ying-shih, Ibid, p. 390.

Восстановить полную и четкую картину древнейших представлений о загробном мире и о его обитателях не представляется возможным (да это и не входит в задачу настоящей работы), но все же можно обозначить некоторые ее контуры. Так, в Китае начала нашей эры мы находим, по крайней мере, три обозначения (концепции?) загробного мира: Хаоли (или Сяли), место у горы Тайшань, куда прибывают и где учитываются все души умерших; Желтый Источник (он же Девять источников и др.), близкий аналог Хаоли, однако, менее конкретный и с оттенком "высокого" поэтического стиля; Юду, Столица Мрака (стоит несколько особняком в силу своего чуского происхождения). Налицо некоторая разнородность и аморфность существующих обозначений, различных по происхождению и семантическому наполнению. Подобная разнородность отчасти отражает сложность и противоречивость процесса складывания в ханьское время общекитайской системы верований, в ходе которого сливались верования различных народов, объединенных новым государственным образованием, видоизменяясь — в соответствии со старыми традициями и образцами — и приспосабливались друг к другу[29]. Исходные представления о загробном мире, пройдя через подобную призму, претерпели некоторые изменения. Кроме того, об изначальной четкости и определенности этих представлений также говорить не приходится: "Идеи каждого отдельно взятого народа о загробном мире душ обычно далеки от ясности"[30]. К тому же развитие системы верований вовсе не означает преодоления ее первоначальной аморфности, поскольку это развитие есть живой процесс пополнения, изменения, отбора.

2

Начиная с ханьского времени круг источников, основываясь на которых мы можем эксплицировать китайские представления о сверхъестественном и о загробном мире, качественно и количественно расширяется, что несет с собой для исследователя как преимущества, так и проблемы.

Когда при изучении письменных источников мы говорим о традиционной культуре или о традиционном образе мира, речь не идет о целой и непротиворечивой картине универсума. Здесь находят отражение взгляды различных слоев общества: культурных, образованных

---

[29] Что уже отмечалось в синологии. См., например: Karlgren B. Legends and cults in Ancient China. — "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquitres". 1964, N 18.

[30] Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964, с. 200.

книжников и необразованного "безмолвствующего большинства"[31]. В чем-то эти взгляды сходны (имеется в виду комплекс тех обыденных представлений, которые носитель определенной культуры впитывает изустно, что называется, с молоком матери), в чем-то достаточно существенно различаются (когда вступают в права особенности образования, вероприналлежности и пр.). Обычно анализируют взгляды образованного меньшинства, главным образом потому, что они нашли отражение в теоретических трактатах, официальных бумагах и сочинениях, т. е. в так называемой "высокой словесности"; обыденный же слой культуры часто остается без внимания[32].

Это верно также для китайской культуры: мы лучше представляем себе мировоззрение отдельных философов, самые религиозно-философские системы, нежели мировоззрение "безмолвствующего большинства". Между тем обыденная картина мира вполне может быть восстановлена на основании письменных источников, в Китае — прежде всего — на основании материалов прозы *сяошо*. Традиционно она не относится к высокой словесности, однако занимались её созданием вовсе не простецы, но грамотеи-книжники. Таким образом, речь пойдёт о "низкой" прозе образованного меньшинства, т. е. о тех письменных источниках, в которых отражены живые народные верования, в той или иной степени разделяемые людьми, владеющими грамотой. В данной работе мы не будет подробно останавливаться на текстах теоретического уровня знания, будь то даосские трактаты, буддийские сутры, канонические конфуцианские сочинения или комментарии к ним. В отрыве от этих текстов рассматривать традиционные китайские представления, конечно, нельзя, и мы будем иметь их в виду, но нельзя также не учитывать, что письменные памятники, относящиеся к высокому, теоретическому знанию, неизбежно оказывались под влиянием той или иной религиозно-философской системы, к которой относились, или же несли на себе отпечаток личности создавшего их автора, тогда как в старой китайской сюжетной прозе *сяошо*, безусловно, не являющейся литературой в современном смысле слова, личностные и ментальные особенности авторов стирались, становились гораздо менее заметными. Речь шла об обыденном, общеизвест-

---

[31] Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. См. также: Он же. Категории средневековой культуры. М., 1972; Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

[32] Ср.: "Средневековый образ мира, реконструируемый современным ученым, оказывается в большей или меньшей степени "смещен" в сторону видения элиты" — А. Я. Гуревич. Проблемы.., с. 8.

ном, знакомом и верхам, и низам[33]. Книжники, имеющие дело с *сяошо*, смотрели на эти тексты глазами культуры, тем самым оформляя в единое целое обрывки сведений, историй, слухов. Они знали все то же самое, что знал народ, и сверх того, поэтому их культурная интенция неминуемо упорядочивала разнородный материал, создавая тем самым некий общий для разных авторов универсум — универсум *сяошо*. По этой причине сюжетная проза *сяошо* предпочтительна для нашего исследования: мы имеем дело с народными верованиями не в свободной стихийной форме их бытования, а в упорядоченном самими носителями культуры виде.

Таким образом, проза *сяошо* заключает в себе обыденное, общее знание о мире и позволяет с бóльшим основанием судить о традиционном миросозерцании и его субстрате, т. е. дает целостную картину мира, которую в дальнейшем можно разложить на отдельные элементы.

Как известно, древнейшие сборники *сяошо* до наших дней не дошли, в составе "Хань шу" сохранились лишь их названия, поэтому судить о них и об их содержании довольно трудно[34]. Опираясь на имеющиеся свидетельства, современный китайский литературовед Хоу Чжун-и пишет, что эти *сяошо* по содержанию были народными, и многие из них являлись простыми записями преданий, легенд, слухов и в этом смысле были отличны от возвышенных рассуждений о Великом Дао и иногда противоположны им; это были записи событий, не встречающихся в исторических и канонических сочинениях, в том числе, необычайных событий. По форме такие *сяошо* представляли собой короткие фрагменты текста на литературном языке *вэньянь*, объединенные в небольшие по объему книги; авторами их были образованные представители средних слоев общества, мелкие чиновники[35].

---

33 Ср. с подходом Л. П. Карсавина к проблеме изучения "среднего" человека средневековья и общего религиозного фона того времени. См.: Л. П. Карсавин. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915, с. 11.

34 См.: Хань шу.., т. 6, с. 1745-1746. Здесь приведены названия 15 сборников; кроме того в нашем распоряжении есть еще комментарии самого Бань Гу и Янь Ши-гу, весьма лаконичные, а также очень немногочисленные отрывки, дошедшие от этих сборников в составе других сочинений. Исходя из всех этих сведений, мы можем сказать, что перечисленные Бань Гу сочинения по своему характеру близки или к историческим сочинениям — "Чжоу као", "Цин Ши-цзы", или к сочинениям философско-религиозного характера — "И Инь шо", "Сун-цзы", "Бай цзя", "Хуан-ди шо".

35 Хоу Чжун-и. Хань Вэй лючао сяошо ши (История сяошо при Хань, Вэй и Шести Династиях). Шэньян, 1989, с. 3-4. Сяошо можно рассматривать и как простые записи мифологического характера, без учета авторства, как это делает К. И. Голыгина. См.: К. И. Голыгина. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III-VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). М., 1983.

Подлинного расцвета сюжетная проза *сяошо* достигла уже после Хань, когда число сборников многократно возросло. Из них более тридцати дошло до нас (во фрагментах)[36]. Проза *сяошо* этого периода формально и содержательно не отличалась от предыдущего: все те же короткие, лаконичные записи, лишенные в большинстве своем описаний и диалогов, излагающие "небольшие сюжеты фантастического или бытового характера, и, как правило, не включающие морализующего элемента"[37].

Расцвет прозы *сяошо* совпал с проникновением в Китай буддийского учения. Принято считать, что буддизм появился в Китае на десятый год правления Юй-пин позднеханьского императора Мин-ди (в 67 г.). Буддизм привнес в китайскую культуру свой, законченный вариант представлений о том, что бывает с душой человека после смерти: концепцию подземного ада, идею воздаяния за зло, концепцию бессмертной, проходящей через цепочку перерождений души, наконец, концепцию небесного рая и вечного блаженства — нирваны. Учение Будды, как известно, получило в Китае дальнейшее развитие, результатом чего стало появление нескольких оригинальных школ китайского буддизма[38].

Буддизм нашел живейшее отражение и в сюжетной прозе *сяошо*, что позволило исследователям выделить отдельную группу "буддийских *сяошо*"[39]. Но и в них мы не найдем подробного, цельного и законченного изложения тех или иных аспектов буддийского учения, а обнаружим лишь такие его элементы, какие занимали умы на уровне

---

[36] Лу Синь собрал их воедино в книге "Гу сяошо гоучэнь (Изыскания по старым сяошо). Пекин, 1953.

[37] Л. Н. Меньшиков. Буддийские притчи в китайской литературе. — Бай юй цзин (Сутра ста притч). Москва, 1986, с. 16. Сюжетной прозе сяошо посвящена довольно обширная литература, см. наиболее важные работы: Лу Синь. Чжунго сяошо шилюэ (Очерки истории китайских сяошо). Пекин, 1963; Хоу Чжун-и. Чжунго вэньянь сяошо шигао (Черновая история китайских сяошо на вэньяне). Пекин, 1990, т. 1; Ли Цзянь-го. Танцянь чжигуай сяошо ши (История дотанских сяошо "Об удивительном"). Тяньцзинь, 1984; E. D. Edwards. Chinese Prose Literature of the T'ang Period. London. 1937, vol. 1-2; на русском языке см.: К. И. Голыгина. Китайская проза.., и др.

[38] Подробнее см.: Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Пекин, 1980; Тан Юн-тун., Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяоши (История буддизма периодов Хань, Вэй, обеих Цзинь, Южных и Северных Династий). Пекин, 1963; Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982; Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984, и др.

[39] Это, например, "Мин сян цзи" ("Записки о знамениях из загробного мира") Ван Яня, "Юань хунь чжи" ("Заметки о безвинно погибших душах") Янь чжи-туя (531?-590?), "Ю мин лу" ("Записи о мраке и свете") Лю И-цина (403-444) и др.

обыденного сознания и какие относятся к т. н. простонародному буддизму, т. е. речь снова идет о повседневном, расхожем знании[40].

Мы не встретим в *сяошо* ни цельной картины загробного мира, ни четких, законченных представлений о жизни души после физической смерти тела, ни целостного изображения ада и адских мучений, что со всеми подробностями живописуется в собственно буддийских сочинениях. В *сяошо* затрагиваются не все, а лишь отдельные моменты буддийского учения. При этом следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что буддийская концепция загробного мира не смогла составить сколь-либо существенной конкуренции китайскому традиционному культу предков, она просто естественным образом заполнила имевшуюся содержательную лакуну, не изменив уже имевшихся представлений и связанных с ними магических действий и обрядов[41].

3

Упоминания о Желтом Источнике, Столице Мрака или о горе Тайшань как о месте, где сосредоточен загробный мир и "аппарат управления" душами умерших, в *сяошо* нечасты. Как будто сохраняется устойчивое представление о том, что от горы Тайшань зависит продолжительность жизни[42], но область собственно загробного мира сто-

---

[40] Что и дает все основания на материале буддийских сяошо реконструировать простонародный, низовой буддизм того времени, как это делает М. Е. Ермаков, который также подчеркивает различие между высоким знанием, заключённым в сутрах, и обыденным знанием, отраженным в сяошо: "Основная линия разграничения проходит здесь между элитарным буддизмом ученого монашества и буддизмом мирян вне зависимости от их социальной принадлежности." — М. Е. Ермаков. Об авторе "Мин сян цзи". — "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока". М., 1990, вып. 23, т. 1, с. 24. Также см.: М. Е. Ермаков. Гао сэн чжуань — памятник биографической литературы китайского буддизма. — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., комм. и указ. М. Е. Ермакова. М., 1991, т. 1, с. 71; "Подлинные события и "Достопамятные происшествия". Сборники буддийских коротких рассказов сяошо (Пер. с кит. М. Е. Ермакова) — "Буддизм в переводах". Вып. 1. СПб, 1992.

[41] Отдаленной аналогией распространению буддизма в Китае может стать ситуация христианизации Древней Руси. В обоих случаях новая религия, накладываясь на комплекс старых представлений, не уничтожала их, а вступала с ними во взаимодействие. Как заметил известный знаток русского фольклора Е. В. Аничков, языческая русская обрядность, как непременное действие, не могла быть поколеблена христианством, но христианство влило в нее много нового, и в результате повседневный обряд получился не языческий, а двоеверный. См.: История русской литературы. М., 1908, с. 48-80. Аналогично в Китае — буддизм не заменил и не подменил китайскую обрядность, связанную с культом предков, но естественно слился с нею, в чем-то дополнив и упорядочив общие представления.

[42] Например, герой рассказа "Шэнь [illegible]", будучи послан по служебным делам в область, расположенную далеко от его родных мест, "каждый вечер обращался [лицом] на

ит на заднем плане, зафиксированы лишь отдельные фрагменты описания загробного мира, а также образ владыки подземного царства, часто называемого "Яньло-ван", что есть, как известно, сокращенный перевод на китайский санскритского Yama-raja: Яньмолочжэ. Не во всех *сяошо*, где речь идет о загробном правителе, он назван прямо по имени — более часто упоминание некого вана (князя), вершащего суд над прибывающими душами. Сведения, которыми мы располагаем на этот счет, относятся, главным образом, к воспоминаниям воскресших после смерти или побывавших в загробном мире во время сна, болезни: некоторое (часто — три дня) время такой человек находится в бессознательном состоянии, настолько похожем на смерть, что в ряде случаев родственники даже кладут его в гроб, после чего мнимо умерший воскресает и рассказывает о виденном в загробном мире[43].

Так, живший при Суй, в годы Кай-хуан (589-600) Чжао Вэнь-жо пролежал в беспамятстве семь дней, а потом очнулся и рассказал, что был препровожден (*бэй и жэнь*, человеком) в дворцовый город (*гун чэн*), где предстал перед ваном[44]. В другом рассказе: "Сначала я увидел две души умерших (*гуй*), держащих в руках официальные бумаги. Они пригнали меня к каким-то городским воротам, очень внушительным и высоким. Миновав ворота, мы прошли четыре или пять ли и увидели дворцовые палаты (*гун дянь*) с почетной охраной вокруг. В зале на возвышении сидел ван. [Кругом стояли] буддийские монахи, даосы, варвары с четырех сторон света — бесчисленное количество[45]. Или: "Только умер — тут же его схватили и погнали

восток и совершал поклоны горе Тайшань, мечтая вернуться домой в добром здравии". — Тай-пин гуан цзи (Обширные записки годов Тай-пин). Пекин, 1959, т. 2, с. 690. Этот свод (далее ТПГЦ), составленный по распоряжению сунского императора Тай-цзуна (на троне с 967 по 998 г.) и оконченный в 978 г., крайне представителен: в его составлении, как сообщается в предисловии, было задействовано 344 сборника, главным образом, прозы сяошо разных авторов (современные исследования показывают, что этих сборников было около пятисот), относящихся ко времени с эпохи Хань и по начало Сун (по 977 г.). Многие из этих сборников ныне утеряны, поэтому ТПГЦ приобретает уникальный характер. Кроме того, материал в ТПГЦ систематизирован по 52 тематическим разделам, в заглавие которых вынесены те или иные ключевые понятия (категории) традиционной китайской культуры. Подборка выполнена самими китайцами в X веке, поэтому следует считать, что вошедший в тот или иной раздел материал (придирчиво отобранный!) претендует на полноту объяснения содержания того или иного понятия (категории).

[43] В отношении загробного мира в употребление здесь вошли разные термины, в том числе *Юту*, Дороги Мрака, *Юцзе*, Мир Мрака, а также собственно Подземный Ад — *Дия*, чисто буддийский термин.

[44] ТПГЦ, т. 2, с. 684. Вариант этого же рассказа содержатся на с. 685.

[45] ТПГЦ, т. 2, с. 687.

прочь. Вместе с ним гнали еще десять человек. Скоро все пришли в обиталище Яньло-вана"[46]. Или: "Вдруг однажды вечером скончался от какого-то недуга. Увидел двоих, пришедших за ним. Один сказал, что его фамилия Дуань. В это же время было схвачено еще сто с лишним человек. Мужчин заковали в колодки, а женщин связали веревками..."[47].

Такие примеры в достаточной степени типичны. В момент смерти человек встречается с вестниками из загробного управления, которые приходят забрать его с собой на основании имеющегося при них письменного распоряжения. Это — официальная бумага (выше названная *вэньде* 文牒, где *де* — род повестки, официального приказа прибывать, вызова), выдаваемая посланцам начальником загробного управления. В роли посланцев, как видно из примеров, выступают души прежде умерших, являющиеся в человеческом облике, что можно заключить из слов: "увидел двоих (*лянь жэнь*), пришедших за ним", "только умер — его тут же схватили (*бэй жэнь чжуай*)" и т. д. Проза *сяошо* показывает, что, по китайским представлениям, штат загробной канцелярии формировался из душ умерших, причем и в загробном мире они продолжают носить свои прижизненные имена, фамилии и титулы, сохраняют прижизненную внешность.

Когда в *сяошо* говорится о том, что посланцы загробного мира забирают с собой умерших, — речь совершенно определенно идет об их душах. Так, во время кратких посещений ада тела человеческие остаются в земном мире, и для родственников эти люди "умерли". Потом душа возвращается и благополучно соединяется с телом, в результате чего мнимо умерший человек воскресает. Нечасто об этом сказано прямо, и уж совсем редки случаи, из которых понятно, как обстоит дело с концепцией двойственности души. Однако, по всей вероятности, вызывается и отделяется от тела душа *хунь*; *по* остается с телом, как и следует по "высокой теории"[48].

Посланцы ада забирают души вновь умерших целыми партиями — по десять и более единиц. Очевидно, в загробном управлении существует определенный "график" смертей[49]. Посланцы нередко

---

[46] ТПГЦ, т. 2, с. 689.

[47] ТПГЦ, т. 2, с. 699.

[48] В сборнике сунского Лю Фу (XI в.) есть рассказ, где описывается посещение иного мира, где посланцы рассуждают между собой о том, что возьмут именно душу *хунь*, а душа *по* останется охранять тело. См.: Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983, с. 64.

[49] Он составляется загодя. В соответствии с этим "графиком" писались документы, по которым и забирали души (т. е. люди умирали). Вот любопытный пример из рассказа "Лу

применяют к забранным физическую силу и тащат их с собой, или ведут связанными или скованными, чтобы не разбежались. Загробное управление, куда попадают души вновь умерших, представляет из себя, судя по достаточно однотипным описаниям, дворцового вида город с соответствующей охраной и помещениями, т. е. место, вполне похожее на реальные резиденции земных владык в мире живых.

Оказавшись в загробном мире, перед лицом владыки, душа умершего подвергается допросу, основным содержанием которого становится "что при жизни совершил хорошего и что — дурного"[50]. Вернемся к Чжао Вэнь-жо: "Ван спросил: "Какие у вас, господин, были при жизни заслуги и добродетели?" "Только разве то, что я во всем придерживался "Алмазной сутры", — отвечал Чжао. "Это — самая наипервейшая [заслуга]! — сказал ван. — И хоть годы ваши истекли, за любовь к этой сутре добавляю вам еще двенадцать лет!" Потом сказал еще: "Среди всех преступлений самое тяжкое — убить живое существо"[51]. При таких допросах возможны, как правило, две ситуации — когда хорошие поступки, совершенные человеком, значительно превышают дурные, в награду за что его отпускают обратно в мир людей и продлевают срок жизни; и когда человека забрали по ошибке, в результате описки или простой малограмотности чиновников. Все эти обстоятельства выясняются при допросе, после чего схваченного отправляют обратно. При этом он успевает что-то увидеть в загробном мире: порой — случайно, порой — специально поинтересовавшись, иногда же — по приказанию Яньло-вана, умершего специально могут повести посмотреть на последствия прижизненных дурных поступков, с чисто назидательными целями. В результате, увиденным оказывается какое-то одно, максимум — два-три отделения ада, о чем и рассказывает человек, воскреснув[52]. Так, в случае с Чжао Вэнь-жо, ван, упомянув о запрете убивать живое, велит отвести Чжао туда, где мучаются

Кан-чэн": "Вдруг видит — входит когда-то служивший под его началом, но уже умерший, чиновник с кипой казенных бумаг в руках и просит их заверить. "Да ведь вы, господин, уже покинули этот мир! — воскликнул Лу. — Зачем же явились?" "Это вот списки из загробного управления (*ю фу*)", — был ответ. Лу посмотрел — в бумагах только имена и фамилии, а больше ничего. "Это все те воины, кто должен погибнуть в следующем году", — пояснил чиновник. "А меня там нет? Надо бы внимательно посмотреть, вдруг есть!" — сказал Лу". См.: ТПГЦ, т. 2, с. 714.

[50] ТПГЦ, т. 2, с. 687.

[51] ТПГЦ, т. 2, с. 684.

[52] Относительно более поздних, цинских представлений о загробном аде см.: И. Г. Баранов. Загробный суд в представлениях китайского народа. Харбин, 1928.

люди, совершившие подобный грех: "Прошли на север, может, два-три ли и остановились около высокой стены. В стене был проход, как раз человеческого роста. Пройдя через него, они вышли на высокий холм. С холма было далеко видно вокруг. Чжао увидел город, из-за высоких и отвесных стен которого вздымались до небес огонь и дым. Черный пепел покрывал землю. Из-за стены доносились вопли страшной боли, да такие жалобные, что невозможно было слушать! Чжао, зажмурив глаза и заткнув уши, нагнул голову и бросился прочь, но почувствовал, что сердце его разрывается. Изо рта хлынула кровь... Служитель повел Вэнь-жо назад к вану..."[53]. Или из другого рассказа: "Служитель повел Ли Шань-луна на восток. Прошли сто с чем-то шагов и увидели огромный железный город. В городской стене было множество маленьких окошек, и туда с земли влетали мужчины и женщины, но обратно не возвращались. Шань-лун удивился и стал расспрашивать чиновника. "Это — большой подземный ад (*да ди юй*), — стал объяснять тот. — Внутри имеются отделения. Преступления определяются в соответствии с кармой каждого, после чего [преступники] поступают в ад для наказания". Услышав жалобные крики, Шань-лун воззвал к милости Будды (*На мо фо!*) и попросил служителя провести его во двор. Там находился громаднейший котел без ножек, внизу пылало пламя, и в котле бурлил кипяток. Рядом полулежали два человека. Шань-лун обратился к ним с вопросом. "За прегрешения нам определено вариться в этом котле! — отвечали люди. — Но вы, о мудрец, милостиво изволили призвать в помощь будду, и поэтому всем находящимся в аду преступникам дарован один день для отдыха и сна"[54].

Описания видений загробного мира сравнительно разнообразны, и хотя ни одно из них не дает, как было сказано, комплексной картины ада, в некоторых рассказах попадаются не лишенные интереса подробности, о которых нельзя не упомянуть. Например, в одном из цитированных выше рассказов: "Прошли, может быть, десять или больше ли и оказались у нескольких десятков больших деревьев, под которыми была коновязь. "Каждый раз, когда Великий Дух Пяти Дорог ездит инспектировать добрые и злые дела в мире людей, он тут поит своего коня", — объяснил Дуань"[55]. Или — описание "адской" пищи: "...служитель ада внес блюдо. На блюде лежало несколько железных шариков. Он установил во дворе котел на ножках, и под котлом само собой разгорелось пламя. В котле забурлила жидкая медь.

---

[53] ТПГЦ, т. 2, с. 684-685.

[54] ТПГЦ, т. 2, с. 744-745.

[55] ТПГЦ, т. 2, с. 699.

[Служитель] стал варить в меди железные шарики, и они сделались красные, как огонь..."[56].

Подобные примеры можно продолжать. Однако не описание ада и наказаний является центром интереса авторов *сяошо*, эти фрагменты сравнительно малочисленны, второстепенны и не являются главным содержанием произведений, они — своеобразный фон, так сказать, необходимая адская атрибутика. Гораздо больше средневековые умы занимала самая возможность общения с душами умерших людей. Именно взаимодействиям умерших и живых и посвящено громадное число произведений *сяошо*, вышедших из-под кисти последователей Конфуция, который, как известно, о духах и удивительном предпочитал не говорить[57].

4

Пожалуй, наиболее ранней из дошедших до нас сюжетных записей, специально посвященных душе умершего, следует считать историю о правителе Ду из книги Мо-цзы (479-400 гг. до н. э.)[58]: "Чжоуский Сюань-ван (828-781 гг. до н. э. — *И. А.*) безо всякой вины обезглавил своего подданного, правителя земель Ду. Правитель Ду [перед казнью] сказал: "Мой государь казнит меня безо всякой вины. Если умерший сознания не имеет, то на этом все и закончится, а если умерший обладает сознанием, то не пройдет и трех лет, как я дам о себе знать моему государю!" Прошло три года. Чжоуский Сюань-ван вместе с вассалами охотился в Путяне. Несколько сотен колесниц и несколько тысяч сопровождающих заполнили всю степь. Был полдень, когда появился правитель Ду — в простой колеснице, запряженной

---

[56] ТПГЦ, т. 2, с. 697.

[57] Из "Лунь юя" нам известно, как относился к духам Конфуций: "[Кун-цзы] приносил жертвы предкам так, словно они были живые; приносил жертвы духам так, словно они были перед ним. Учитель сказал: "Если я не участвую в жертвоприношении, то я словно не приношу жертв"; "Фань Чи спросил учителя о мудрости. Учитель сказал: "Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше — в этом и состоит мудрость"; "Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?" (Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972, с. 146, 142, 158). Попытку анализа отношения Конфуция к духам и душам умерших см.: Ван Бао-сюань. Шилунь Кун-цзы сюэшо чжундэ гуйшэнь юй дисы вэньти (К проблеме душ умерших и духов, а также жертвоприношений в учении Кун-цзы). — "Шицзе цзунцзяо яньцзю". 1989, N 4.

[58] "Владение Ду находилось к востоку от современного уездного города Сяньнин в провинции Шэньси" (Го юй (Речи царств), пер. с кит., вступление и прим. В. С. Таскина. М., 1987, с. 313).

белой лошадью, одетый в красное платье и шапку. В руках он держал красный лук, а под мышкой — красные стрелы. Правитель Ду устремился за Сюань-ваном, стал стрелять в его колесницу, пробил сердце и перебил позвоночник, [Сюань-ван] упал, придавленный колчаном, и умер"[59]. Из этого рассказа мы черпаем одно из первых описаний того, как выглядит умерший, явившийся в мир живых: правитель Ду является Сюань-вану в своем прижизненном облике, и как будто ничто не свидетельствует о его бестелесности. Правитель Ду скорее материален: он стреляет в Сюань-вана из лука и убивает его[60]. Приведенный рассказ наглядно показывает, что буддийская идея воздаяния попала в Китае на благодатную подготовленную почву.

---

[59] Эр ши эр цзы (Двадцать два философа). Шанхай, 1990, с. 248. Интересно сравнить этот рассказ с его более поздним вариантом — из сборника "Хуань юань цзи" ("Записки о возвращении невинно пострадавших" Янь Чжи-туя (531-595?): "Правителя земель Ду звали Хэн, в Чжоу он был *дафу* (сановник — *И. А.*). Наложница Сюань-вана по имени Нюй-цзю захотела сблизиться с ним, но правитель Ду не позволил. Тогда Нюй-цзю оклеветала его перед Сюань-ваном, сказав: "Он тайно соблазнил меня!" Сюань-ван поверил, бросил правителя земель Ду в темницу и велел Сюэ Фу и Сыкун Ци обезглавить его. Приближенные девять раз пытались отговорить его, но ван не слушал. Так правитель Ду погиб... [Потом] в человеческом облике предстал перед Сюань-ваном и спросил: "В чем моя вина?" Ван призвал заклинателя и рассказал ему о правителе Ду. "Кто посоветовал Вашему Величеству казнить его?" — спросил заклинатель. "Это Сыкун Ци", — ответил ван. "Так казните Ци и умилостивите этим духа!" — посоветовал заклинатель. Тогда Сюань-ван казнил Ци, а заклинателю велел произнести молитвы. Но правитель Ду снова явился человеком и повторил, что вины за собой не знает. Явился и Сыкун Ци: "Какое ваш подданный совершил преступление?!" Тогда Сюань-ван обратился к Хуанфу: "По совету заклинателя я казнил человека, а ведь его оклеветали. Как быть?" "Следует казнить заклинателя, чтобы умилостивить их", — отвечал Хуанфу. Тогда Сюань-ван казнил заклинателя, но и это не помогло. Они [втроем] стали являться вану. "Неужели знания вашего подданного — это то преступление, за которое следует казнить?" — спрашивал заклинатель... Прошло три года. Сюань-ван охотился в Путяне. Сопровождающие заполнили всю степь. Был полдень, когда появился правитель Ду в простой колеснице, запряженной белой лошадью, слева был Сыкун Ци, справа — заклинатель. Слева от дороги появились [люди] в красных шапках, с красными луками и пурпурными стрелами в руках. Они стали стрелять в вана, попали в сердце, перебили позвоночник, ван упал, придавленный колчаном и умер" (см.: ТПГЦ, т. 2, с. 830-831).

[60] Юй Вэй-ган обращает внимание на то обстоятельство, что Ду Бо появляется перед Сюань-ваном в красной (*чжу*) одежде и с красным луком в руках, и высказывает мнение, что в доциньское время умершие и сама смерть ассоциировались именно с красным цветом, в доказательство чего приводит цитату из сочинения Ван Чуна (27?-97) "Лунь хэн" ("Критические рассуждения"), где сказано: "Дракон — создание светлого начала *ян*, потому он временами совершает превращения. Душа умершего — светлый эфир (*ян ци*), временами исчезает, временами появляется. Светлый эфир красного цвета, поэтому когда люди видят *гуй*, все они — красного цвета" (Ван Чун. Лунь хэн. Шанхай, 1934, гл. Дин гуй, с. 13). Позднее, пишет Юй Вэй-ган, в представлениях о смерти произошли изменения, и души умерших стали относить к темной стихии *инь*. См.: Юй Вэй-ган. Чжунго дия.., с. 99. Хотя для предположений Юй Вэй-гана нет, как кажется, достаточных оснований, они симптоматичны, ибо представляют из себя попытку объяснения того, как складывались в Китае из элементов верований различных народов единые представления о душе умершего и ее свойствах.

Обращаясь к материалам сюжетной прозы *сяошо*, мы видим, что души умерших, "вернувшись" в мир живых, могут вступать в контакт с последними как наяву, так и во время сна[61]. Китайцы всегда были очень внимательны к снам, традиция толкования снов уходит корнями в глубокую древность. Многие гадательные надписи на черепашьих панцирях содержат вопросы о снах, связанных с душами умерших; по преданию, уже мифический император Хуан-ди толковал свои сны. Записи о значимых снах содержатся в древнейших канонических сочинениях, нам известны специальные сонники — например, "Чжань мэн шу" ("Книга толкования снов") Чжоу Сюаня, жившего при Вэй (Троецарствие, 220-265)[62]. В *сяошо* довольно распространены несколько перечисленных ниже мотивов, связанных с контактами живых и мертвых во сне.

Душа умершего мужа является во сне своей жене, движимая разными причинами, например, может быть обеспокоена судьбой захоронения своего тела. В рассказе "Воин из Сянъяна"[63] описывается такой случай. При Цзинь, в начале годов Тай Юань (376-396), в войске военачальника Ян Аня, стоявшем в Сянъяне, умер один солдат, и земляк повез его тело на родину. За день до того, как он должен был приехать на место, умерший явился во сне к своей вдове и сказал, что вышла путаница, и домой везут не его тело, а чужое; узнать же его труп можно будет по узлу волос, который в свое время жена завязала мужу перед расставанием, а он в память о ней сохранил нетронутым. Жена проснулась, и все вышло так, как говорил *гуй* — тело его действительно привезли в другой дом, а к женщине доставили другого.

Бывают случаи, когда во сне к женщине является еще не умерший муж или вообще кто-то третий, выдающий себя за ее мужа.

---

[61] Способность души умершего к "возвращению" может быть понята в двух смыслах: с одной стороны из "Шо вэнь цзе цзы" нам известно, что "возвращаясь" (歸), люди становятся *гуй*" (Комментарий Го Пу): "В древности умерших (*сы жэнь*) называли "вернувшимися" (*гуй жэнь*). — Шо вэнь цзе цзы, Шанхай, 1990, с. 134), а с другой стороны, души умерших обладают способностью "возвращаться" на какое-то время в мир живых.

[62] Подробнее см., например: Лю Вэнь-ин. Мэндэ мисинь юй мэндэ таньсо (Суеверия, связанные со снами и разыскания в области снов). Пекин, 1989.

[63] ТПГЦ, 322.3 Здесь и далее первая цифра означает номер цзюани в "Тай-пин гуан цзи" (ТПГЦ), а вторая — номер рассказа в цзюани. Каталог наиболее распространенных мотивов, связанных с душой умершего, вошел (наряду со значительным количеством переводов) в мою статью "Представления о душе умершего (гуй) в старом Китае по письменным источникам до XII в.", переданную несколько лет назад в издательство Уральского университета в г. Екатеринбурге для опубликования в сборнике "Человек. Культура. Философия. Вып. 2: Грани духовности", который до сих пор не увидел свет.

В рассказе "Фэй Цзи"[64] описывается именно такой случай. Торговец по имени Фэй Цзи остановился со своими товарищами на ночь у горы Лушань, и они стали беседовать о том, кто сколько не был дома. Цзи сказал, что не видел жену уже несколько лет, а на прощание взял у нее золотую шпильку, да забыл перед уходом на окне дома. В ту же ночь он явился во сне к жене и рассказал ей, что уже два года, как убит разбойниками. В доказательство же правдивости своих слов добавил, что оставляет взятую у нее шпильку на окне. Жена проснулась, глядь — а шпилька и впрямь на окне лежит! Она поверила, что ее муж погиб, и надела траур. Через год с небольшим явился живой и невредимый Цзи. Кто выдал себя за него — об этом в рассказе не сказано. Можно предположить, например, что один из спутников Цзи, тех, с которыми он ночевал у Лушани, был не человек, а душа умершего, которая и пришла к его жене во сне.

В свою очередь **душа умершей жены может явиться во сне мужу,** не будучи в силах с ним расстаться. В качестве примера можно привести много рассказов, ограничусь одним — "Лю Чжао"[65], где жена приходит во сне к мужу и дарит ему на память о себе цепочку. Может жена прийти к мужу, разгневанная каким-нибудь его поступком. Люй Лунь, схоронив жену, вторично женился на ее младшей сестре. И вот однажды во сне покойная явилась к Шуню и легла с ним. Она была холодна, как лед. Стала мужа ругать, корить за то, что женился на ее сестре. После этого разговора, кстати, Шуня нашли мертвым[66].

Душа умершего является во сне и другим людям, с которыми при жизни ее связывали дружеские узы, с целью помочь. Такие рассказы часть имеют буддийскую окраску. В рассказе "Юань Бин"[67] умерший Бин приходит к другу во сне и дает ему совет, как вести себя, чтобы после смерти не быть наказанным за прижизненные поступки. Он советует более внимательно относиться к буддийским заповедям, поскольку на своем опыте убедился в их действенности. "Виденное мною раньше не во всем согласовывалось с тем, о чем говорится в канонах, и я полагал, что это совершенномудрые специально сгустили краски. Ныне же я вижу, что в проверке на добро и зло нет

---

64 ТПГЦ, 316.10

65 ТПГЦ, 316.7

66 ТПГЦ, 322.4

67 ТПГЦ, 326.1

ничего необычайного. Потому строже всего и запрещено лишать жизни живые существа", — сказал Юань Бин другу[68].

Душа умершего, явившись во сне к другу, может выступать в роли посланца с того света, и приходит с тем, чтобы забрать друга с собой, поскольку срок его жизни вышел. Дун Гуань, прекрасно, кстати, владевший искусством гадания по знамениям сил *инь* и *ян*, водил дружбу с буддийским монахом Лин-си, и вот Лин-си умер. Однажды он во сне явился к Дун Гуаню. "Испугавшись, Гуань с неприязнью произнес: "Душа наставника, зачем ты явилась сюда?" "Срок твоей жизни истек, — с улыбкой отвечал Лин-си. — Вот я и пришел за тобой". Он потянул Гуаня за рукав. Гуань встал, оглянулся — а тело его лежит ничком на кушетке, будто спит глубоким сном. "Ой-ой! А дом мой так далеко отсюда, да и родители еще живы! — запричитал Гуань. — Если я сегодня здесь умру, кто же тогда похоронит отца и мать?!" "К чему так расстраиваться из-за каких-то заблуждений? — возразил ему Лин-си. — Что зависит от человека? Только способность двигать руками и ногами, видеть и слышать. Только-то!"[69]. И Лин-си забрал Гуаня в загробный мир.

Может душа умершего обратиться во сне к другу с просьбой — например, просит его помочь родным перевезти тело на родину, поскольку в семье умершего для этого нет средств и т. д.[70]

5

Однако гораздо чаще явление души умершего родственникам и друзьям происходит наяву, и такой контакт более продолжителен, чем во сне. В рассказе "Сяхоу Сюань"[71] описывается случай, когда душа умершего главы семьи является домой после казни. Сыма Цзин-ван, казнил Сяохоу Сюаня, и родственники казненного, как и надлежало по обычаю, соорудили алтарь, стали приносить усопшему жертвы. Тут же появился Сюань — сняв голову, он стал запихивать [жертвенную] пищу прямо в горло. Потом насадил на место голову и сказал, что подаст на казнившего его Сыма жалобу загробным властям, и того накажут. И действительно, вскоре Сыма Цзин-ван умер, не оставив наслед-

---

[68] ТПГЦ, с. 2585

[69] ТПГЦ, 346.12, с. 2743

[70] ТПГЦ, 332.6

[71] ТПГЦ, 317.10

ника. Похожий случай описан в рассказе "Цзя Юн"[72], где убитый разбойниками Цзя Юн возвращается домой на коне, тоже без головы, а голос у него доносится из живота. Казненный Дун Шоу-чжи[73] ночью после казни явился домой к жене. Горько вздыхая, и не отвечая на расспросы жены (которая еще не знала о гибели мужа), Дун обошел вокруг корзины с курами и исчез за воротами, а вышедшая со светильником жена нашла в корзине для кур большое количество крови. Утром ей принесли весть о смерти мужа.

Душа умершего мужа приходит к жене с тем, чтобы возобновить с ней прежнюю супружескую жизнь. Утонувший в Янцзыцзяне Юй Сун через самое короткое время вернулся домой и зажил с женой прежней жизнью — словно и не умирал. Жена же, боясь его, звала служанку ночевать в свою комнату. Из-за этого муж сердился и ругал ее. Однажды, когда разговор зашел о деньгах, и выяснилось, что их нет даже для того, чтобы купить еды сыну, муж сказал: "К сожалению, я слишком рано покинул этот мир и обрек тебя на нищенское существование", — и дал жене две связки монет, чтобы она смогла купить еды. А через год и жена его умерла.

Душа умершего мужа может явиться домой, обеспокоенная поведением своей жены после его смерти. Один человек из Пучэна умер в пути. А в доме его хранился цзинь (около полукилограмма) золота, который жена после его смерти утаила от домашних для своих целей. Через год умерший с плачем явился домой, рассказал о золоте матери, а потом, взяв нож, обратился к супруге: "Почему ты не отдала мое золото матушке, а спрятала?!" — и хотел было убить женщину, но вмешалась мать: "Ты ведь умер, а хочешь убить человека. Непременно скажут, что убийца — я"[74]. А вот какой случай описан в другом рассказе: некто Сыма И, смертельно заболев, позвал жену и сказал ей: "Когда я умру, ты второй раз замуж выходить не смей, а то убью!"[75]. Жена обещала, но когда Сыма умер, ответила согласием на предложение соседа. Тут же верхом на лошади в ворота въехал Сыма И, выстрелил в жену из лука и чуть не убил. Когда же женщина оправилась от раны, то от былой ее красы не осталось и следа[76].

---

[72] ТПГЦ, 321.13

[73] ТПГЦ, 327.9

[74] ТПГЦ, 355.5, с. 2811

[75] ТПГЦ,, 321.7, с .2545

[76] То же бывает и в отношении жены к мужу: некий Юань дал лежащей на смертном одре жене клятву не жениться в другой раз, но как только она умерла, тут же женился.

Душой умершего может овладеть желание навести порядок в делах. Умерший Ли Цзай через день после смерти вновь ожил. Домашние собрались вокруг него, стали кормить, расспрашивать и всячески тормошить. Ли объяснил, что уже умер, но вернулся, поскольку встретил в загробном мире свою первую жену, госпожу Цуй, а та, узнав, что Ли женился во второй раз, жутко разгневалась, и Ли, опасаясь, как бы она не навредила чем-либо его новой жене, вернулся. Он совершил раздел имущества, отослал жену в дом ее родителей, а после этого снова умер[77].

Душой умершего может двигать забота о детях. Умерший отец, вернувшись домой к детям, обращается к ним, как правило, с наставлениями. Некий Хуа И, спустя семь лет после смерти невидимый вернулся домой. Был слышен только его голос, но после многочисленных просьб домашних он показался. Стал наставлять двух своих сыновей, говоря, что его жизнь была так коротка потому, что он при жизни совершил некоторые проступки[78].

Душа умершего, вселившись в живого человека, может говорить его устами. Очень часто это происходит именно с родственниками, в частности, есть ряд рассказов, где душа умершего отца вселяется на время в своего сына и говорит с его помощью. Чиновник Гунсунь Да умер. В похоронной церемонии принимали участие все его родственники, а также все чиновники из управления, которым заведовал Гунсунь. Вдруг — сын Да заговорил голосом отца (*ху цзо лин юй инь шэн жу фу*). Дух усопшего через сына велел всем перестать плакать и стал давать наставления ("и сказал более тысячи слов"), а потом потребовал кисть и бумагу, исписал целый лист, бросил его наземь и только тогда ушел[79].

Часто душа умершего отца возвращается домой, как посланец из загробного мира, чтобы забрать с собой души тех родственников, чей срок жизни вышел[80]. Это похоже на аналогичные случаи во сне.

Покойная явилась и нанесла ему сильную рану ножом: "Вы ведь клялись в верности, что же не держите слово?!" (ТПГЦ, 322.12, с. 2555).

[77] ТПГЦ, 338.7

[78] ТПГЦ, 322.16

[79] ТПГЦ, 316.2 А вот какое описание дается в рассказе "Го Фан" (ТПГЦ, 320.1): "Его малолетний сын вдруг слег, словно пораженный болезнью, перестал узнавать окружающих и его устами стал говорить дух. Голос был как у отца" (с. 2542). Т. е. войдя в чужое тело, дух тем не менее сохраняет способность говорить своим прижизненным голосом, отличным от голоса того, в чье тело он вселился.

Бывает, душа главы семьи желает помочь родным, оставшимся без кормильца, советом или предсказанием и т. д.[81]

Душа умершей жены тоже может вернуться к живому мужу, будучи тронута его безутешным горем. Приведу весьма любопытный пример. Некий Ху Фу-чжи и его жена десять лет прожили вместе, и вдруг жена умерла. У них не было детей, и из-за этого Ху безутешно горевал. "Внезапно жена поднялась и села: "Ваше, государь, горе так тронуло меня! Тела моего еще не коснулось тление, поэтому мы можем воспользоваться этим свиданием. Если вы соединитесь со мной как при жизни, то я рожу вам, сударь, сына", — сказала она и снова легла. Фу-чжи поступил, как она сказала и, не зажигая света, в темноте слился с нею"[82]. И действительно, через десять месяцев жена (а все это время она лежала на одре смерти) родила ему сына, а уж после этого снова умерла.

Душа жены может прийти к мужу, чтобы попрощаться с ним перед разлукой. Такой случай описан, например, в рассказе "Хуань Дао-мин"[83], где покойная жена пришла к мужу и провела с ним целую ночь на одном изголовье. Она пришла попрощаться, поскольку ей уже назначили новое перерождение. Интересно, что жена, вернувшись домой, не смогла обойти входной экран, сооружавшийся перед входом во дворик, чтобы злые духи не могли проникнуть в жилище. Только с помощью мужа она смогла войти — он вышел с лампой из дома и увидел ее руку, высовывающуюся из-за экрана. В рассказе же "Ван Гуан-бэнь"[84], в отличие от вышеприведенного, где действие происходит ночью, жена возвращается домой среди бела дня, тронутая тем безутешным горем, каким охвачены все ее домашние. Любопытно, что, кроме ее бывшего мужа, умершую более никто не видит, хотя голос слышат. "У людей и душ умерших разные пути, и я не могу задерживаться надолго. О, как это печально!"[85]

Не найдя после смерти успокоения, **душа умершей женщины может, невидимая, явиться домой и производить всякие безобразия.** Вскоре после того, как чиновник Мэн Сян схоронил жену, в его доме сами собой начали распахиваться двери и окна, были слышны дикие

---

[80] ТПГЦ, 337.3, и др.

[81] ТПГЦ, 325.16

[82] ТПГЦ, 321.12, с. 2548

[83] ТПГЦ, 319.2

[84] ТПГЦ, 330.4

[85] ТПГЦ, с. 2620

завывания, в воздухе, в опасной близости от людей, неизвестно кем брошенные, пролетали ножи и т. д. Невидимый дух жены Мэн Сяна опознали по звукам ее голоса. Выяснилось, что она не находит успокоения из-за того, что в юности убила курицу. Только после вмешательства даоса, владеющего искусством заговоров, все прекратилось[86].

Может вернуться домой и душа умершей матери, обеспокоенная тем, как сложится судьба её детей после смерти, или просто тоскуя по ним. Жена военачальника Чжана умерла, оставив пятерых сыновей. Чжан вскоре женился во второй раз; новая жена оказалась женщиной жестокой, она стала тиранить сирот. Даже плетью их била. Доведенные до крайности, дети пришли с плачем на могилу матери, и та вдруг вышла к ним из могилы. Она передала детям стихотворение для их отца, которое написала на своем белом головном платке. В стихотворении она говорила мужу, как мучаются их дети. Отец их защитил[87]. А житель Чанъаня (ныне г. Сиань) Ма Чжэнь однажды услышал стук в ворота и, выйдя, обнаружил мальчика с ослом, который нагло утверждал, что какая-то женщина наняла его осла с тем, чтобы доехать сюда с восточного рынка, вошла в дом, и он теперь ждет денег. Ма очень удивился, так как никто за это время в доме не появился, но требуемую сумму заплатил и отпустил мальчика. Такая же история повторялась еще четыре раза, пока, наконец, Ма не подкараулил эту женщину, оказавшуюся его матерью, умершей одиннадцать лет назад[88].

В рассказе "Ван Бао-чжи"[89] описывается случай, когда к уже взрослому сыну приходит умершая мать, чтобы предупредить об опасности. "Если в тот день, когда ты увидишь белую собаку, ты сможешь уехать на восток за тысячу *ли* отсюда и прожить там три года, то избежишь беды!"[90] На другой день Ван действительно увидел такую собаку и, не мешкая, уехал на восток от того места, где жил. Через три года вернулся, и к нему снова явилась мать. Она сказала что, поскольку Ван сделал все правильно, то доживет теперь до восьмидесяти лет. Так и случилось.

---

[86] ТПГЦ, 325.2

[87] ТПГЦ, 330.5

[88] ТПГЦ, 333.7

[89] ТПГЦ, 320.10

[90] ТПГЦ, с. 2538

В ряде рассказов описаны представляющие интерес случаи, когда **душа умершей невесты, при жизни не успевшей вступить в брак, приходит в дом жениха и справляет с ним свадебный обряд,** причем жених прекрасно осведомлен о смерти своей суженой. Дочь одного князя полюбила юношу по имени Хань Чжун и дала ему слово выйти за него замуж. Хань Чжун заслал сватов к ее отцу, князь в гневе их выгнал. Девушка в отчаянии удавилась. Ее похоронили. А Хань Чжун в это время был в княжестве Лу[91], где учился, и вернулся оттуда только через три года. Родители рассказали ему о смерти возлюбленной, и юноша с рыданиями явился к ней на могилу и принес жертвы. Тут появилась умершая. Хань Чжун в восторге привел ее домой. За три дня были проведены все необходимые обряды, и они стали супругами. Дева подарила Ханю жемчужину и ушла. Тогда Хань явился к князю, ее отцу, и обо всем ему рассказал. Князю пришлось признать юношу своим зятем[92].

Среди "возвращающихся" бывают и прочие младшие члены семьи, обеспокоенные, как и старшие, судьбой захоронения своего тела. Именно поэтому возвращается домой сестра Ли Ина, умершая и похороненная на чужбине. Она сообщает брату, что разбойники разорили ее могилу[93]. Причиной может стать и договор, который заключила умершая (умерший) перед смертью с каким-либо своим родственником или другом. Так, в рассказе "Вэй Хуан"[94] говорится о том, как жена начальника уезда Чжоу, госпожа Вэй, уговорилась с младшей сестрой мужа, что та из них, которая умрет раньше, придет потом рассказать о загробном мире. И вот, родив двух дочерей, Вэй умерла, а через месяц неожиданно вернулась, невидимая, домой и стала разговаривать с домашними, сообщила, что уже побывала на приеме у владыки ада Яньло-вана.

Душа умершего сына возвращается домой к родителям. Такой случай описан, например, в рассказе "Ван Мин"[95]. Сын Ван Мина через год после смерти неожиданно вернулся домой, созвал всех родственников и стал с ними беседовать о былом. Он сказал, что после смерти каждый искупает преступления, совершенные при жизни, а также посоветовал, как уберечься от душ умерших, приходящих за

---

91 Располагалось на территории современной провинции Шаньдун.

92 ТПГЦ, 316.1, см. также ТПГЦ, 324.12 и др.

93 ТПГЦ, 336.5

94 ТПГЦ, 327.1

95 ТПГЦ, 320.9

теми, кто должен умереть — сделать в доме высокие пороги, тогда *гуй*, придя в дом, споткнется, упадет и забудет, за чем пришел.

В ряде рассказов описывается **возвращение души умершего наяву к своим друзьям.** Придя к приятелю (который, как правило, ничего еще не знает о смерти друга и потому реагирует спокойно на его появление), *гуй* беседует с ним как при жизни, ничем не выдавая своих отличий от живого. Ань Фэн и его друг Сюй Кань, оба способные и эрудированные молодые люди, собрались ехать вместе на экзамены в Чанъань, но Кань, отличавшийся почтением к родителям, не смог расстаться с матерью, и Ань тогда поехал один. В Чанъани он пробыл десять лет и все это время безуспешно пытался сдать экзамены и пробиться в ряды чиновников. Вдруг неожиданно приехал Сюй Кань. Обрадовавшись друг другу, они несколько дней провели вместе на постоялом дворе и все беседовали, не переставая. Потом Сюй сказал, что уже год, как покинул родной дом, и очень беспокоится, как там без него старая мать. Он предложил Аню возвращаться домой вместе с ним, но тот отказался, сославшись на то, что еще не добился желаемого[96]. Друзья расстались, и только потом Ань узнал, что его друг три года назад умер. Впрочем, Сюй намекал ему на это в стихах, последняя строчка которых была: "И у [Желтого] источника позабыть былое трудно"[97]. Нередко душа умершего идет и на обман друга. Так, приятель Син Цуня Чжу Гуань, тяжело заболев, вдруг внезапно явился к Сину. Тот, конечно, спросил, как Чжу себя чувствует, и Чжу сказал, что болезнь прошла, тогда как на самом деле он умер, о чем Син еще не знал[98].

Нередко *гуй* **дает другу совет или предсказание.** Чаще всего, это совет следовать учению Будды и, главным образом, не причинять вреда живым существам. Умерший Юй Шао-чжи пришел к другу в колодках и весь избитый. Он сказал, что пришел дать совет, поскольку при жизни они были в очень хороших отношениях. "Нельзя убивать живые существа. А если не можете порвать с этим, тогда хотя бы не

---

[96] В сборнике Чжан Ци-сяня (934-1014) "Записки когда-то слышанного о лоянском чиновничестве" (Лоян цзиньшэнь цзю вэнь цзи) есть рассказ "Душа отца Су Куя из Тайхэ", где душа умершего отца предложила ехать вместе с ней одному чиновнику, направлявшемуся служить под начало его сына, но, немного не доехав до места, *гуй* попросил чиновника дальше ехать одному и сообщить сыну о его приближении, чтобы была подготовлена встреча. Ничего не подозревая, чиновник поехал и обо всем доложил. Выяснилось, что отец его начальника уже десять лет как умер. В кн.: У Цзэн-ци. Старые сяошо (Цзю сяошо). Шанхай, 1958, т. 4, отдел *дин*, с. 94-95.

[97] ТПГЦ, 344.5, с. 2727

[98] ТПГЦ, 351.1

забивайте быков! Когда же будете есть мясо, воздерживайтесь от сердца... Ведь сердце — это хранилище духа. Такое преступление — особо тяжкое"[99]. Уходя, Юй попрощался с другом и сказал, что через три года они встретятся, имея в виду, что через три года друг тоже должен умереть. Так и вышло. В некоторых рассказах описываются случаи, когда не обыкновенный мирянин, убедившийся в действенности принципа воздаяния, а умерший буддийский наставник (*фаши*) возвращается к другу, чтобы поделиться собственным, если можно так выразиться, загробным опытом, подтверждающим правдивость учения Будды[100]. Буддийский же запрет на мясо обыгрывается в разных ситуациях, когда души умерших (чаще адептов буддизма) приходят к друзьям поделиться своим горьким опытом: "При жизни я не мог отказаться от мяса, а теперь угодил в Ад Голодных Собак (*э гоу юй*)!"[101].

Душа умершего часто помогает друзьям. И это не всегда та помощь, какую друг мог бы ожидать: в ряде рассказов описываются ситуации, когда душа умершего оказывает живому другу такие услуги, каких от нее никто не просит, причем, делает это из самых лучших побуждений. Вот, например, рассказ "Ван Чжи-ду"[102]. Ма Чжун-шу и Ван Чжи-ду были очень дружны, потом Ма умер, а через год появился и заявил, что его очень заботит то обстоятельство, что Ван до сих пор не женат, и что решение этого вопроса он берет на себя. Ма пообещал, что женит Вана и установил даже срок, когда привезет невесту, велев сделать к этому времени необходимые приготовления. В назначенный день вдруг начался сильнейший ураган, стемнело, а когда вихрь промчался, Ван в своей спальне обнаружил девушку. Когда она очнулась, выяснилось, что девушка эта из Хэнани, и сюда ее принес ураган. Усмотрев во всех этих событиях волю неба, Ван и девушка поженились.

6

Душа умершего может прийти в мир людей не только к знакомым при жизни людям, но и к совершенно посторонним, и это тоже возвращение — в том смысле, что душа умершего стремится вернуться к нормальной человеческой жизни. Незнакомым людям *гуй* также мо-

---

[99] ТПГЦ, 321.10, с. 2547

[100] см.: ТПГЦ, 322.13, и др.

[101] ТПГЦ, с. 2569

[102] ТПГЦ, 322.8

жет являться как во сне, так и наяву; на короткое и на достаточно долгое время, в первом случае, как правило, к больному человеку. Рассмотрим некоторые характерные случаи явления души умершего **во сне**:

Душа является, чтобы обратиться с просьбой. Так было с больным военачальником Сыма Тянем, к которому во сне явился старец, назвавшийся Дэн-гуном (а рядом с тем местом была кумирня Дэн И[103], представлявшая из себя травяную хижину). Старец обратился с просьбой отремонтировать кумирню, и Сыма распорядился покрыть крышу черепицей[104]. Заметим, что дух попросил не первого встречного, а чиновника, занимающего немалую должность, т. е. человека, по своему служебному положению вполне способного выполнить и не такую просьбу.

Душа умершего может также явиться во сне, привлеченная талантами человека. Так было с Дуань Вэнь-чаном, который, заночевав в лодке, вечером стал играть на цине и вдруг услышал чьи-то вздохи снаружи. Перестал играть — и вздохи прекратились. Выглянул — никого. Заиграл — опять кто-то вздыхает! Ночью ему приснилась девушка, которая рассказала о своей трагической судьбе: у нее умерли родители и она сама была вынуждена покончить с собой. Родители девушки были мастера играть на цине, и вот, услышав игру Дуаня, девушка вспомнила былое и очень расстроилась[105].

В целом ряде случаев душа умершего является к незнакомому ей человеку **наяву** на краткое время. Приведу несколько примеров:

Душа умершего танцует и поет. Некий человек ночью видел в городе Яочэне двух *гуй* — каждый ростом более чем в три чжана (т. е. более десяти метров), которые танцевали и пели. Попели и исчезли[106].

Душа умершего кричит. Подобный случай описывается, например, в рассказе "Ни Юань-чжи"[107]. Некий человек ростом немногим более восьми чи (т. е. около двух с половиной метров) появляется по ночам и кричит печальным голосом до самой полуночи. Потом

---

[103] Дэн И (197-264), полководец царства Вэй (220-265). Прославился своими подвигами. В 263 году вместе с Чжун Хуэем (225-264) уничтожил царство Шу. В 264 году был оклеветан и казнен.

[104] ТПГЦ, 318.19

[105] ТПГЦ, 341.7

[106] ТПГЦ, 346.7

[107] ТПГЦ, 330.14

исчезает. Эти и подобные им случаи (так, душа умершего может, например, танцевать или бегать вокруг какого-то места и т. п.) происходят, как правило, на могиле *гуй* или в непосредственной близости от могилы, или же на том месте, где брошены без захоронения останки этой души[108].

Душа умершего оставляет свои стихи. Монах одного из буддийских храмов в Сучжоу однажды ночью увидел двух людей в белых одеждах, которые поднялись на башню этого же храма. Монах долго ждал, но они так и не спустились вниз. Тогда монах поднялся вслед за ним на башню, но никого там не обнаружил. Днем же он нашел на стене три стихотворения, которые написали ночью те *гуй*. Одно из стихотворений начинается так::

"У мира светлого и темного разные пути.
Когда-то мы, недостойные, умели стихи слагать.
Коль хочешь знать, где мы уединенно спим,
Знай — к северу от гор две одинокие могилы есть.
Гудит в высоких соснах тоскливый ветер,
Свистит он чисто и печально так..."

Рассказ заканчивается упоминанием о том, что эти стихи и до сих пор можно видеть на стене той башни[109].

Часто стихи *гуй* могут быть приурочены к какому-либо празднику, например, к празднику холодной пищи[110], который для душ умерших очень актуален, ибо посвящен непосредственно им. В качестве автора стихов *гуй* ведет себя как обычный китайский книжник. А вот душа умершего в юные годы Чжан Жэнь-бао повадилась приходить домой каждый праздник и писать на воротах стихи, после чего стучать в ворота и исчезать. Вот что он написал в день *ханьши*:

"Во всех домах в день ханьши не зажигают огня.
С дикой груши ветер срывает нежные лепестки.
Душа моя сиротливо мечется в пространстве пустом..."[111]

---

108 "Те души умерших, которые в китайских рассказах производят звуки и появляются часто как рыдающие души, обычно протестуют против страданий при жизни или против самой смерти, и пытаются установить связь с живыми" (Antony C. Yu, Ibid., p. 407).

109 ТПГЦ, 338.3, с. 2682

110 ТПГЦ, 354.6

111 ТПГЦ, с. 2804

Душа умершего может явиться незнакомому ей человеку как безмолвный предвестник дурного: Лю Лан-цин как-то увидел высокого господина в очень внушительном одеянии. Господин стоял молча и на испуганные расспросы Лю не отвечал. Потом исчез, а через некоторое время после этого Лю был за проступок отправлен в ссылку[112]. Более того, душа умершего может явиться как предвестник смерти. Некий человек по фамилии Лю как-то увидел странное существо: "морда как у льва, щеки заросли белым волосом, ростом в чи с небольшим (т. е. немногим более 30 см. — *И. А.*), а руки и ноги человеческие"[113]. Часто в таких рассказах фигурируют исторические лица — например, знаменитый поэт Се Лин-юнь (385-433), к которому незадолго до смерти пришел казненный перед этим Се Хуэй (390-426), держа в руках свою голову[114].

Однако **душа умершего может явиться к незнакомому ей человеку и как предвестник добра,** но это нетипично. В рассказе "Лю Чэн"[115] читаем: "Живший в пятом году цзиньского девиза правления И-си (409 г.) Лю Чэн постоянно видел души умерших и стал помощником начальника области". Впрочем, потом Лю видит странного мальчика, через несколько дней после чего случается большой пожар. Кстати, способность видеть души умерших присуща героям некоторых других рассказов (из чего можно сделать вывод, что про определенных людей в старом Китае было известно, будто они обладают способностью видеть то, что не видно простым глазом). Такой дар обретается в результате определенных достижений в овладении истинным Путем или дается от природы. Так, некий Ху "мог видеть *гуй*. Даже если и не хотел, все равно ничего не мог с этим поделать"[116]. Или: "Сяхоу Хун, по его собственным словам, видел бесов и разговаривал с ними"[117]. Вот как этот Сяхоу Хун использовал свой дар. Он вернул к жизни лошадь своего приятеля Се Шана: "Ваша лошадь привела в восхищение духа храма, и он забрал ее себе. Сейчас она оживет"[118]. Потом

---

112 ТПГЦ, 326,3

113 ТПГЦ 326.6, с. 2588

114 ТПГЦ, 323,7

115 ТПГЦ, 320.15

116 ТПГЦ, с. 2525

117 17-ый рассказ из 2 цзюани сборника Гань Бао "Записки о поисках духов", пер. Л. Н. Меньшикова. — Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I-VI веков. М., 1980, с. 138.

для того же Се Шана выяснил, почему у него нет детей мужского пола. "В молодости он поклялся служанке из того же дома, что кроме нее ни с кем в брак не вступит, но уговор нарушил. Ныне эта служанка умерла и на небесах подала на него жалобу. Вот почему у него нет сыновей," — ответил Сяхоу спрошенный им *гуй* (там же). Заканчивается же рассказ о Сяхоу интересным эпизодом, связанным с представлениями китайцев о том, как распространяются болезни. Сяхоу однажды увидел (конечно, благодаря своему дару) здоровенного *гуй* с копьем, за которым следовали более мелкие. Схватив последнего, Сяхоу от него узнал, что шествие олицетворяет собой сердечную болезнь, которая вот-вот с помощью этих *гуй* и, главным образом, от этого копья распространится среди местного населения. Выяснив, какое от грядущей болезни есть средство ("Надо черную курицу приложить, и напасти как не бывало!"), Сяхоу поспешил пустить его в ход и многих заболевших спас.

Душа умершего охотно помогает человеку, когда он обращается к ней с просьбой о помощи. Так, застигнутый снегопадом и вынужденный поэтому ночевать в лесу человек обратился с просьбой к душам умерших охранять его сон, и те всю ночь сторожили его. Другой *гуй* помогает деньгами сироте[119] и т. д. Но если человек не понимает, что душа умершего пришла ему помочь, и отвергает эту помощь, то дело оборачивается к худшему. Так было с военачальником Чжао, который, сильно заболев, увидел человека в желтом платье, который подошел к треножнику, где сын Чжао готовил лекарство для отца, достал пилюлю белого цвета и бросил в лекарство. Всего этого сын Чжао не видел, и Чжао ему рассказал. Сын, думая, что *гуй* добивается смерти отца, вылил лекарство и стал готовить другое. Через некоторое время снова появился тот человек и снова бросил свою пилюлю в лекарство. Лекарство снова вылили. Больше дух не появлялся, а Чжао через несколько дней умер[120].

---

[118] Пурпурная яшма.., с. 139

[119] ТПГЦ, 331.9; ТПГЦ, 320.14

[120] ТПГЦ, 346.2. Души умерших иногда пытаются оказывать живым услуги, которых от них никто не ждет: "*Цзиньши* Дуань Хэ жил в арендованном помещении квартала Кэхуфан. На восьмой год Тай-хэ он целый месяц пролежал больной, и только потом ему стало немного лучше. Как-то днем он вымыл волосы, сидел и расчесывал их гребнем, опершись о столик. Вдруг из щели в стене вылез какой-то человек — совершенно голый, он безо всякого стеснения встал перед Хэ. Внимательно его оглядел, а потом говорит: "Ну вот, заболели, а жены нет, некому за вами ухаживать! Ну а если умрете, тогда как?" Сообразив, что перед ним душа умершего — *гуй*, Хэ отвечал: "Да я ведь беден, где уж мне жениться!" "Позвольте мне быть для вас госпожой свахой! Тут в одном доме есть девушка — большой красоты и выдающейся добродетели! Все ее родственники занимают высокие посты, а дальней родни у нее не счесть!.. У меня есть средства, так что вы, су-

7

В доме человека заводится *гуй*. Это весьма частый случай, если учесть стремление *гуй* к возвращению в мир людей. Так, в доме Чэнь Си-ле завелся *гуй*, который читал нараспев стихи и пел песни. Стали его спрашивать, кто он и откуда, и что тут делает. "Гуляю в этих местах. Погуляю немного и уйду", — отвечал *гуй*[121]. Потом выразил желание получить в жертву одежду и пищу. Когда ему отказали в требуемом, стал ругаться, а вскоре исчез.

Поскольку человек (с семьей) и душа умершего обитают в одном доме (и часто это дом умершего, где теперь живет другой человек), между ними необходимо должны установиться какие-то отношения, и ***гуй* признает превосходство человека, если он имеет заслуги в каком-либо роде деятельности.** Военачальник Чэнь поселился в казенном помещении, которое пользовалось дурной репутацией — жившие в нем чиновники заболевали и умирали. Чэнь сразу же после переезда среди бела дня стал наблюдать всяких удивительных существ и поначалу пытался с этим бороться: стрелял из лука, бесстрашно бросался на них с мечом или палкой. Так продолжалось довольно долго, и вдруг однажды из воздуха раздался голос: "Я — душа умершего и не желаю жить с человеком под одной крышей. Но вы, сударь, обладаете мудростью и прямотой, поэтому я хотел бы служить вам как старшему брату. Позволите ли?"[122]. Чэнь согласился, и с этих пор безобразия прекратились. Установив с Чэнем братские отношения, *гуй* часто вступал с ним в беседы, предупреждал, когда должно было

дарь, можете не беспокоиться о свадебных подарках" — сказал этот человек. Хэ отвечал: "Да я ведь еще, как говорится, не создал себе имени, у меня и мыслей о женитьбе нет!" "Уж вы не церемоньтесь! — отвечал тот. — Это ничего, ничего! Сегодня же я устрою вам знакомство". Человек направился к воротам. Через самое короткое время он вернулся. "Уже прибыла!" — сказал он. Тут же вошли четверо, неся вызолоченный паланкин, следом за паланкином — две служанки, одна со взрослой высокой прической, а другая еще с детской, обе — красавицы. Потом — два слуги в синих головных повязках внесли шкатулки с драгоценностями и сундуки с одеждой. Поставили во дворе. Сват велел нести невесту во флигель, затворил за ней дверь и вернулся к Хэ: "Невеста из высокой семьи прибыла! Никаких церемоний совершать не надо. Разве вы против?" Хэ до того разгневался, что ему вдруг стало хуже, и он даже голову не смог оторвать от изголовья. "Вы хоть взгляните разок на невесту",. — просил сват. Так он обратился к Хэ еще раза три, но Хэ наотрез отказался..." (ТПГЦ 349.3).

[121] ТПГЦ, 335.4

[122] ТПГЦ, 355.3, с. 2810

случиться что-то недоброе, а Чэнь приносил ему жертвы, когда *гуй* просил. Такое "мирное сосуществование" вполне типично и может продолжаться бесконечно долгое время — пока человек не умрет или пока загробные власти не переведут *гуй* в другое место. Но в случае с военачальником Чэнем история закончилась иначе: Чэнь вдруг пригласил мага (фанши), который составил на *гуй* жалобу и сжег ее на алтаре. Такой поступок неожиданен тем более, что *гуй* не делал Чэню ничего дурного, а напротив — приносил пользу, да и сам *гуй* тоже не понял, что произошло: "Мы с вами, сударь, стали братьями, как же могли вы подать доклад с жалобой на меня?! Разве так поступают великодушные мужи, связанные дружескими узами?" Однако *гуй* все же пришлось уйти. Видимо, он ошибся, и не такой уж мудрый и прямой человек оказался Чэнь.

Появившись в доме, **душа умершего может преследовать самые различные цели, и первейшая из них – получение жертвоприношений,** что вполне понятно, ибо именно таким способом *гуй* может себя поддерживать. Принимая во внимание ту жизненную важность, какую для души умершего имеют жертвоприношения, легко понять, почему для достижения этой цели *гуй* часто прибегает к своей волшебной силе. Так, появившаяся в доме Чэнь Цинь-суня душа умершего обратилась к хозяину с требованием принести в жертву имеющуюся у Чэня в хозяйстве черную корову. *Гуй* пригрозил, что в противном случае убьет через двадцать дней сына Чэня, но тот на все требования отвечал: "Для жизни человеческой установлен срок, и от тебя он не зависит!"[123]. В назначенное время мальчик действительно умер. Тогда *гуй* пригрозил убить и жену Чэня. Чэнь твердо упорствовал, коровы не отдавал, и жена действительно умерла. *Гуй* явился снова и сказал, что теперь убьет уже самого Чэня, но тот оставался непреклонен. И вот, прошел уже указанный *гуй* срок, а он все не умирал. Тогда *гуй* пришел и стал каяться: "У вас, сударь, сердце твердое, значит, вам суждено большое счастье! Никому не рассказывайте обо всем этом, а то узнают Небо и Земля, и мне не поздоровится. Все дело в том, что я видел, как чертенок-посыльный нес указ канцелярии, где было сказано, что срок жизни ваших сына и жены уже подошел к концу, я и решил воспользоваться этим и вытребовать у вас еду!"[124]. А некий Цзян Цы-

---

[123] ТПГЦ, 318.21, с. 2512

[124] Подобную же стойкость перед запугиваниями проявил и Чжоу Нань, живший при Вэй в годы Чжэн-ши (240-249), когда в его канцелярии с некоторого времени стала появляться мышь в чиновничьем платье и, важно расхаживая, говорить, что тогда-то и тогда-то Чжоу должен умереть. Чжоу игнорировал ее слова и угрозы. Так повторялось уже несколько раз, а Чжоу не умирал. Кончилось все тем, что мышь в сердцах сказала: "Коли ты, Чжоу Нань, не веришь, что я могу поделать?!" — и сдохла. Осмотрели —

вэнь после смерти появился верхом на белом коне (цвет траура) в сопровождении свиты и заявил жителям округа, в котором ранее жил: "Если я стану духом этой местности, то осчастливлю здешний народ. Не откажитесь оповестить население, что оно должно установить мне жертвоприношения. Иначе я нашлю беды"[125]. И он действительно выполнил свою угрозу — сначала разыгралась эпидемия, потом стали возникать пожары, и так продолжалось до тех пор, пока, по распоряжению начальника, Цзяну не построили храм и не начали в этом храме приносить жертвы. Не совсем ясно, в состоянии ли все души умерших влиять, безо всяких причин со стороны человека, на срок его жизни и вообще на судьбу. Во всяком случае, если души умерших и имеют такие возможности, то они принадлежат, по всей видимости, тем *гуй*, которые после смерти имеют для этого достаточно власти, поскольку занимают в загробном мире высокое положение. Потому, наверное, в мире людей такие *гуй* появляются как знатные чиновники в окружении свиты, а не пешком и не в одиночку.

И поскольку души умерших имеют обыкновение запугивать людей, страх перед ними является вполне объяснимым, тем более, что воздействие со стороны *гуй* может выражаться не только в форме прямых угроз и вымогательства, но и чисто визуально — когда **душа умершего предстает перед человеком в неком необычайном (*и*), пугающем (*гуай*) виде.** При этом стремление *гуй* запугать человека и подчинить его себе не обязательно направлено на достижение какой-то цели; душа умершего может причинять человеку зло и без достаточных для того оснований. Так, в одном рассказе *гуй* странного вида повадился залезать в живот маленькой девочке и оттуда говорить и выкрикивать угрозы. Чуть не замучил девочку до смерти[126]. А *гуй*, завелшийся в доме Янов из Усяня, по виду напоминал обезьяну. Он взял манеру отнимать у людей еду и иными способами всячески изводил хозяев. Ян, разозлившись, погнался за ним с ножом, но *гуй* превратился в жену Яна, а саму женщину превратил в себя, так что Ян в резуль-

---

мышь как мышь. (См.: Лу синь. Гу сяошо гоучэнь.., с. 125). Уместно будет также сравнить этот рассказ с похожим, под названием "Несгибаемая кисть" (из сборника Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"), где дух богача является, требуя исправить текст своей посмертной стелы и вымарать оттуда слова об его неблаговидных делишках. Богач также угрожает убить детей, и они действительно умирают, а потом кается перед твердым духом человеком. (См.: Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983, с. 122).

125 1-ый рассказ из пятой цзюани сборника Гань Бао. Пер. Л. Н. Меньшикова. Цит. по кн.: Пурпурная яшма.., с. 147.

126 ТПГЦ, 320.3

тате зарезал свою же жену[127]. Ясно, что у человека есть все основания не ждать для себя ничего хорошего от встречи с душой умершего.

Однако в ряде рассказов зафиксированы ситуации встречи человека с душой умершего, когда **человек, зная, с кем имеет дело, тем не менее не боится души умершего.** "Жуань Дэ-жу как-то в коридоре встретил *гуй* — ростом более *чжана*, весь черный, с большущими глазами. Одет в белые одежды, на голове — повязка. Остановился перед Дэ-жу. Совладав со страхом, Дэ-жу сказал ему с усмешкой: "Правду говорят, что *гуй* и с виду отвратительны!" *Гуй* устыдился и удрал"[128]. Еще чаще люди такого склада (т. е. способные "совладать со страхом") при встрече с душой умершего не только не боятся ее, но даже **нападают первыми, стремясь уничтожить *гуй*.** Даос Фа-ли как-то, встретив *гуй* у входа в храм, тут же навалился на него и схватил, привязал веревкой к столбу, а потом принялся избивать палкой. Решив проверить, правду ли говорят, что *гуй* могут превращаться, он закрепил его у того же столба железной проволокой и стал ждать. К вечеру *гуй* исчез. Никаких последствий для монаха все это не имело[129]. Также успешным может оказаться и нападение на невидимого *гуй*. Увидев на полу отпечаток ноги длиною в два *цуня* (т. е. около 6,5 см), чиновник Лю Шу-лунь стал ночью охотиться за невидимым по всему дому с мечом в руках и рубить наугад воздух, и кого-то зарубил — полилась кровь[130]. Эти нападения не спровоцированы душой умершего, хотя часто человек нападает на *гуй*, будучи просто доведен до отчаяния тем, что тот ему вредит или чем-то мешает — как в вышеописанном случае с Яном, или если *гуй* портит его вещи, не дает спать и др.[131] Часто бесстрашие (или присутствие духа), проявленное человеком при встрече с *гуй*, служит доказательством незаурядности человека и предвещает великое будущее. Так, Лу Юй-цин в молодости зимней ночью ехал по полю. Стоял лютый холод, и Лу сильно мерз. Вдруг увидел костер, вокруг которого сидели какие-то люди. Лу подъехал к ним, чтобы немного погреться, но оказалось, что пламя костра холодное. Лу удивился этому и спросил, в чем дело. Сидевшие ему отвечали дружным хохотом. Уяснив, что имеет дело с *гуй*, Лу хладнокровно хлестнул лошадь и ускакал. "Раз вы, молодой господин,

---

[127] ТПГЦ, 318.9

[128] ТПГЦ, 318.20, с. 2521

[129] ТПГЦ, 327.6

[130] ТПГЦ, 325.12

[131] ТПГЦ, 323.3, ТПГЦ, 327.11

не побоялись их, вас ждет счастливая помощь! Быть вам богатым и знатным!" — напророчил Лу один из местных жителей. Лу действительно обрел знатность[132].

Не все нападения на *гуй* оканчиваются для человека столь благополучно или же служат залогом великого будущего. **Часто исходом такого нападения становится и смерть человека.** В рассказе "Ван Чжун-вэнь"[133] главный герой увидел некую белую собачку (снова цвет траура). Она до того понравилась ему, что Ван велел взять ее с собой, но тут собака превратилась в человечка совершенно отвратительной наружности. Изумившись, Ван сам принялся лупить его плетью и слугам приказал бить. Человечек исчез, а через месяц Ван и все те слуги, что били человечка, увидели его вновь и умерли[134]. То же случилось и с Лю Цин-суном, который напал на вылезшего из дырки в полу *гуй*. *Гуй* удрал, а Лю заболел и умер[135].

Следует, видимо, отметить, что подавляющее большинство вышеперечисленных случаев происходит, как правило, без каких-либо разговоров между человеком и душой умершего и в короткий промежуток времени.

8

Человек ночует в доме души умершего. Это происходит тогда, когда человеку, застигнутому в дороге непогодой или ночью, не удается найти приюта на ночь. Можно сказать, что, пуская человека в свой дом (т. е. видоизмененную волшебным образом на время могилу) переночевать или давая ему приют во время бури, душа умершего оказывает живому доброе покровительство и идет навстречу.

Главный герой в сюжетной прозе *сяошо* на языке *вэньянь* — в первую очередь, мужчина, и только в редких случаях (в основном, в новеллах *чуаньци*) в роли главного действующего лица выступает женщина. Поэтому вполне естественно, что когда мы говорим о предоставлении ночлега путнику, то этим путником в подавляющем числе случаев будет мужчина. А вот предоставлять ему ночлег и выступать в

---

[132] ТПГЦ, 328.14

[133] ТПГЦ, 319.14

[134] ТПГЦ, 319.15

[135] ТПГЦ, 321,6

роли хозяев дома могут как души умерших мужчин, так и души умерших женщин. Рассмотрим некоторые примеры.

Возвращавшегося из столицы Цинь Шу в пути настигла ночь. Цинь сбился с дороги. Завидев вдали огонек, он поехал на свет в надежде на ночлег и вскоре оказался у хижины, в которой жила некая девушка. Не решаясь войти в дом, Шу попросил у нее позволения провести ночь во дворе, но скоро она позвала его в дом и усадила за стол. Видя, что девушка живет совершенно одна, Шу осмелел и обратился к ней с интимным предложением, на что она со смехом согласилась. Они провели ночь на одной подушке, а утром на прощание девушка со слезами на глазах подарила Шу колечко и сказала, что уже более они не увидятся. Отъехав на насколько десятков шагов, Шу оглянулся и вместо хижины увидел могильный холм. А колечко вскоре потерял[136]. В рассказах такого типа следует обратить внимание на несколько характерных моментов. **Душа умершей встречает путника (или приглашает) в жилище, которое в тексте характеризуется как бедное**: это, как правило, хижина, сооруженная из прутьев и травы (*цао фан*), где нет даже огня в очаге, а часто не бывает и самого очага из-за крайней бедности[137]. Однако в ряде случаев **путник может оказаться и в роскошных чертогах** — когда останавливается на ночь у умершей женщины, занимавшей когда-то достаточно высокое общественное положение. В рассказе "Цуй Ло-шэ"[138] описывается случай, когда главный герой, Цуй, проезжая вечером мимо каких-то хором с красными воротами, был остановлен слугой, который сказал, что его хозяйка непременно хотела бы видеть Цуя. Удивленный, Цуй пошел со слугой во дворец и там встретился с красавицей, которая стала потчевать его роскошными яствами. И хотя Цуй понял, что имеет дело не с человеком, он провел с красавицей время до утра в удовольствиях. Наутро она подарила Цую нефритовое кольцо и выпроводила прочь. Когда он отошел немного от дома и оглянулся, то увидел, конечно, могилу[139].

---

136 ТПГЦ, 324.1

137 ТПГЦ, 327.15, и др.

138 ТПГЦ, 326.7

139 Нередко, как бы в уплату за ночлег, душа умершей обращается к своему гостю с просьбой. Так, некий Чжан Юй, застигнутый в пути непогодой и темнотой, попросился переночевать в какой-то богатый дом, там его радушно встретила женщина лет тридцати. Она призналась, что давно уже не человек, и стала жаловаться, что ее бывший муж препоручил сироток служанке, которую приблизил к себе, а служанка относится к детям из рук вон плохо и даже бьет их. "Я хотела бы убить эту служанку, да жизненная энергия мертвого так слаба! Поэтому хочу вас просить помочь мне в этом деле. Я щедро вас отблагодарю" (ТПГЦ, 318.11, с. 2518). Поняв эту просьбу как то, что он должен

Таким образом, совершенно очевидно, что в представлениях китайцев между общественным положением при жизни и после смерти существовала прямая зависимость.

Второе непременное обстоятельство такого рода встреч — **подарки, которыми обмениваются мужчина и дева-*гуй* при расставании утром.** Впрочем, путник может и не сделать деве подарка, тогда как она что-то непременно дарит на память о себе — колечко, подвеску на пояс, мешочек для благовоний, веер, стихи и т. п. Через некоторое время подарок может исчезнуть неизвестно куда, а может стать причиной, из-за которой вся история выплывет наружу.

Третье обстоятельство — **такие встречи обычно сопровождаются сексуальными отношениями.** Предложения вступить в отношения подобного рода могут исходить как от гостя, так и от хозяйки. Последняя часто делает это в стихах, недвусмысленно намекая о своем желании:

"Хочу прислуживать я гостю у одеяла.
Хочу пыль стряхивать с одежды вашей"[140].

Пишущие стихи девы-*гуй*, как правило, отличаются и другими талантами и обыкновенно изображаются как натуры утонченные, склонные к весьма изящного свойства переживаниям, игре на музыкальных инструментах, возвышенной грусти; при этом жилища их отнюдь не убоги[141].

Непосредственно к этой группе рассказов примыкает другая, в которой главной темой также является **встреча мужчины и души умершей женщины, но происходящая в каком-то другом месте.** Дева-*гуй*, например, может сама прийти к мужчине, привлеченная каким-либо его талантом: Ван Гун-бо очень хорошо умел играть на цине и, однажды, заночевав в придорожной беседке, стал любоваться луной и перебирать струны. Вдруг появилась какая-то красавица и сказала, что тоже очень любит игру на цине. Слово за слово — Гун-бо лег с

убить служанку, Юй, конечно, отказался, но женщина заверила, что от него требуется только рассказать обо всем ее мужу. Юй ее просьбу выполнил.

[140] ТПГЦ, с. 2586

[141] В рассказе "Ли Инь" (ТПГЦ, 354.15) говорится о том, как душа умершей девушки привлекла к себе внимание юноши стихами, написанными на красном листе. Интересно сравнить этот рассказ с новеллой Чжан Ши "Записки о красном листе", помещенной в сборнике Лю Фу, где своеобразным сватом (правда, между живыми людьми) также выступает красный лист со стихами. Кстати, и в том, и в другом случае текст стихов совпадает (см.: Лю Фу. Указ. соч., с. 51-54).

ней спать. Наутро расстались, обменявшись подарками. Потом оказалось, что это была душа недавно умершей неподалеку от того места девушки[142].

Может **встреча** произойти **в доме, пользующимся дурной репутацией**: про беседку, что стояла за западными воротами города Жуяна, было известно, что там обитает дух некого умершего, и многие из тех, кто остался там на ночь, заболевали и даже умирали. Некий Чжэн Ци, не убоявшись всего этого, смело остановился там на ночь и провел ее с какой-то красавицей. Утром в беседку заглянул стражник и увидел рядом со спящим еще Чжэном, на одном изголовье, лежащий труп. Чжэн после этого довольно долго маялся болями в животе[143]. Вообще встреча в "нехорошем" месте несет человеку зло чаще, чем контакт в "доме" покойной.

Особую группу составляют рассказы, **главные герои которых встречаются с известными красавицами прошлого.** Лю Дао и его друг Ли Ши-бин ехали в Ханчжоу. В один прекрасный день они услышали доносящиеся из придорожного леса женские голоса, и тут же из-за деревьев вышла служанка и доложила, что их хотят видеть две дамы. Через короткое время эти дамы тоже появились из леса — это были исключительно красивые, разодетые в дорогие наряды молодые женщины. Приятели стали им кланяться, пригласили разделить с ними трапезу... Как выяснилось, одна из пришедших была известная красавица прошлого Си Ши. Наутро они расстались, обменявшись подарками[144]. Вообще встречи с Си Ши довольно часты[145], и характерной особенностью такого рода рассказов является то, что герой, встретившись с известной красавицей прошлого, тут же пользуется случаем **не только вкусить с ней любовь, но и узнать подробно о том времени, когда красавица жила**, и расспросить о тех событиях, очевидцем которых она стала и которые, с точки зрения героя, недостаточно освещены в исторических сочинениях. Героем движет тяга к знанию, а

---

[142] ТПГЦ, 318.15 Эти души также могут иметь какое-нибудь свойство или некий предмет, выдающий их истинную сущность — так, их тело может быть холодным как лед, при их появлении может возникнуть сильный запах свежей крови или зловоние; могут носить с собой в специальном мешке, куда запрещают заглядывать, собственные кости, и т. д.

[143] ТПГЦ, 317.8

[144] ТПГЦ, 326.5 Ср. с танской новеллой "Записки о путешествии в Чжоу и Цинь" Ню Сэн-жу (в русском переводе "Путешествие в далекое прошлое"), где главный герой, завернув на огонек, сталкивается сразу с несколькими прославленными красавицами разных эпох прошлого и после пира с сочинением стихов удостаивается близости с одной из них (См.: Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII-IX вв.). М., 1970, с. 206-215).

[145] ТПГЦ, 327.7 и др.

красавица охотно рассказывает ему о прошедших временах[146]. Часто красавица пускается в воспоминания по собственной инициативе. Интересный рассказ есть в сборнике Лю Фу — "Записки о теплых ключах"[147]. Главный герой, любитель древностей Чжан Юй встречается там с фавориткой танского императора Сюань-цзуна (на троне с 712 по 756 г.) Ян Гуй-фэй. Давно умершая Ян Гуй-фэй, тронутая тем интересом, который питает Чжан к ее трагической судьбе, зовет его к себе в гости, и они долго беседуют о блистательном царствовании Сюань-цзуна.

Нередко вышеописанные встречи **мужчины и девы-*гуй*** приводят к тому, что они **довольно долгое время живут как супруги**. Придя к мужчине в облике очаровательной, легко доступной женщины, дева-*гуй* не прерывает эти свидания, а остается на достаточно долгий (определенный Небом) срок. Мужчина часто сначала и не подозревает, с кем свела его судьба, полностью захваченный прелестью новой возлюбленной, а когда узнает — чаще всего пытается отделаться от нее или даже уничтожить. Так было, например, с неким Чжуном. Приятель его заметил, что с некоторого времени Чжун переменился и стал какой-то странный. Приятель стал расспрашивать его, и Чжун признался, что вступил в связь с красавицей, да такой, что подобную трудно где сыскать. Друг ему ответил, что это наверняка *гуй*, и посоветовал убить деву. Последовав совету друга, Чжун при встрече нанес деве рану, а наутро по следу крови дошел до могилы и в ней обнаружил тело своей возлюбленной[148]. Однако бывают и другие случаи, когда мужчина, узнав, с кем живет, не отворачивается от девы-*гуй*. К *тайшоу* (начальнику области) Ли Чжун-вэну дева-*гуй* сначала явилась во сне и призналась, что умерла, и Ли не выказал ей своего отвращения (хотя девы-*гуй*, как правило, говорят, что этого очень опасаются), а, встретив наяву, стал жить с ней как с женой[149]. Желание избавиться от подобной возлюбленной, впрочем, вполне объяснимо, если учесть существовавшее представление о том, что **дева-*гуй*, вступая в**

---

[146] Нередко такого же рода беседы с воспоминаниями бывают и между человеком и душой умершего мужчины. См., например, новеллу "История Цзян Дао" из сборника Лю Фу (Лю Фу. Указ. соч., с. 231-233).

[147] Лю Фу. Указ. соч., с. 63-67.

[148] ТПГЦ, 317.9. Случаи, когда душа умершего мужчины живет с живой женщиной, единичны. См., например, рассказ "Госпожа Мэн" (ТПГЦ, 345.9), где описывается, как к жене одного купца во время его отсутствия приходит душа умершего юноши и склоняет к любви. Такое сожительство продолжается целый год, до возвращения мужа.

[149] ТПГЦ, 319.1

сексуальные отношения с живым мужчиной, несет этим ему болезни и смерть. В рассказе "Ли Тао"[150] к главному герою ночью явилась такая красавица. "Тао понял, что это душа умершей и сначала с ней не разговаривал. Девушка потупилась и пошла прочь"[151]. Тогда Тао пристыдила служанка, и он, возжелав красавицу, стал с ней разговаривать и даже заигрывать. Кончилось все блудом. Потом дева сказала, что у них с Тао — старая связь (*цзю юань*). Они прожили вместе более десяти дней, когда мать Тао, узнав об этом, вызвала его для разговора и стала бранить. Тао сперва отказывался порвать с девой, но потом заболел и слег. Интересно, что дева-*гуй* его не бросила, но проявила о Тао трогательную заботу, поила его лекарственными отварами и вообще ухаживала, как жена. Вскоре она ушла — срок связи вышел.

Тема "старой связи" весьма распространена в ТПГЦ и вообще прозе *сяошо*. Души умерших женщин часто ссылаются на эту старую связь, которая якобы есть и была у них именно с этим человеком еще по прошлой жизни, при прошлом рождении. Однако часто **девой-*гуй* движет не просто интерес к талантам человека или старая связь, но и просто неутоленная при жизни страсть.** Это также приводит как к случаям отдельных контактов, так и к длительному сожительству. Такой случай описан, например, в рассказе "Ван Чжи"[152], где не успевшая при жизни выйти замуж красавица после смерти является ночью к проезжему студенту, и они живут как супруги целый месяц. На прощание дева дарит студенту бронзовое зеркало, и именно из-за этого зеркала и раскрывается вся история[153]. Иногда на такие же поступки толкает неудовлетворенность и души бывших при жизни замужем женщин. Так было с покойной женой одного человека, вступившей в связь с начальником уезда во время отсутствия мужа на родине. Когда супруг вернулся, умершая ушла от начальника, и тот, случайно встретившись с ее мужем, показал невзначай подарок возлюбленной

---

150 ТПГЦ, 333.8

151 ТПГЦ, с. 2647

152 ТПГЦ, 328.12

153 И это, кстати, частый мотив. Умершая часто дарит, как было сказано, возлюбленному разные вещи или забывает у него что-либо. Но поскольку она располагает только тем, что положили с нею в гроб (а это, как правило, драгоценности или предметы жизненной необходимости), то дарит именно эти вещи, что происходит, чаще всего, пока гроб стоит непогребенный. Родственники, обнаружив отсутствие подаренной вещи в гробу, начинают поиски — в случае с Ван Чжи дело было именно так, у него нашли это самое бронзовое зеркало и обвинили в воровстве. Чтобы оправдаться, Вану пришлось обо всем рассказать. А в истории о Ли Чжун-вэне их связь с девой раскрывается из-за забытой туфельки покойной.

(серебряную чашу). Муж узнал эту чашу, потому что сам клал ее в гроб покойной жены[154].

Интересно, что **за измену душа умершей имеет обыкновение мстить своему партнеру.** Так, Ян Бэй, сойдясь с умершей, долго болел, а потом, когда дева-*гуй* ушла от него, внял уговорам старшего брата и женился. Через год после этого умершая внезапно вернулась и стала ругать Яна. Вскоре после этого он заболел и умер[155].

9

Другая группа рассказов, связанная со встречей человека и души умершего, охватывает отношения между мужчиной и душой умершего мужчины. И если душой умершей женщины в первую очередь движет желание вступить в сексуальную связь, то **душой умершего мужчины руководит интерес к талантам живого, преклонение перед его искусством и знаниями**, и именно это в первую очередь становится причиной для встречи. Часто бывает так, что душа умершего также предоставляет путнику ночлег.

Душа умершего может сама пригласить путника в свой дом. Увлекавшийся в юности даосизмом Вэй решительно не верил ни в каких духов. Как-то вечером ему случилось в горах попасть в снежную бурю, да в такую сильную, что идти дальше Вэй не мог. Тут вдруг появился даос и пригласил Вэя к себе домой переждать бурю, переночевать да побеседовать о том и о сем. Придя на место, они вошли в дом, сели у очага и, попивая вино и закусывая, стали вести беседы о даосском учении. Потом хозяин перевел разговор на души умерших, и Вэй решительно возразил де их не существует и говорить тут не о чем. "Да ведь то, что вы превозносите — Дао — Путь бессмертных, — отвечал даос. — Зачем же вы с такой решительностью возводите напраслину на души умерших? Ведь они существуют с тех пор, как появились Небо и Земля! Если ваше Дао высоко, то души умерших и духи не посмеют чинить вам вред, а если Дао пока еще не достигло высоты — тогда они вредят!"[156] Вэй ему не поверил, но когда утром распрощался, пошел прочь и оглянулся, отойдя немного — увидел вместо дома лишь могильный холм! С тех пор он поверил в духов.

---

[154] ТПГЦ, 335.7

[155] ТПГЦ, 334.

[156] ТПГЦ, 327, с. 2599

Приведу еще один весьма показательный разговор между путником и приютившим его стариком (*гуй*). "О душах умерших и духах людям знать не дано. Как же люди могут причинить им вред? Да и души умерших и духи никогда без причины не будут вредить человеку. А те, кто наносит вред — вредоносные *гуй* (*э гуй*), они — сродни разбойникам мира людей. Но если [слух] о том, что такая душа причинила зло человеку, дойдет до светлого духа (*мин шэнь*), то этому (*гуй*) придется нелегко — также, как и преступившим закон разбойникам!"[157]

Нередко **душа умершего предоставляет неизвестному ей путнику ночлег в благодарность за хороший поступок кого-то другого**; таким образом, благодарность *гуй* как бы распространяется на всех людей. Подобный случай описан в рассказе "Записки о Цунчжуне" из сборника Лю Фу[158], где некий книжник, застигнутый в пути ночью, находит приют в доме *гуй*, и тот с восторгом рассказывает ему о благородном поступке сунского министра Фу Би (1004-1053), захоронившего в своеобразных братских могилах останки всех тех, кто погиб от голода во время наводнения в годы Хуан-ю (1049-1054).

Следует отметить, что **не все ночные встречи в домах умерших душ заканчиваются для человека благополучно.** Например, торговец Чэнь, оказавшись вечером рядом с каким-то внушительного вида поместьем, заезжает туда в поисках ночлега и сталкивается с человеком страшной наружности. "Тут луна выплыла из-за туч, и он увидел, что лицо у того было совершенно черное, а в глазах нет зрачков"[159]. Чэнь тут же бросился бежать и только этим спасся. Потом от одного старика он узнал, что в том месте обитает вредоносный *гуй*[160].

Душа умершего, подобно деве-*гуй*, **может сама явиться к заинтересовавшему ее человеку:** вечером некий Цзи Кан сел играть на цине, как вдруг появился кто-то ростом более чем в *чжан* (т. е. выше

---

[157] ТПГЦ, с. 2776.

[158] Лю Фу. Указ. соч., с. 12

[159] ТПГЦ, 317.16, с. 2512

[160] А в рассказе "Ху Юнь-и" (ТПГЦ, 344.4) описывается такой, не лишенный интереса, случай. Ху Юнь-и вместе с женой направлялся к новому месту службы, и в пути его дочиста ограбили разбойники. Ограбленных пожалел и приютил какой-то старик, который оказался настолько любезен, что предложил Ху временно оставить жену у него, а самому добираться до места службы и вступать в должность, а уж потом вернуться за женой. Ху согласился и уехал один. Прибыв на место, он получил от жены письмо, где она сообщала, что без него уже проплакала все глаза, а также и то, что нашла утешение с каким-то юношей, также живущим у старика. Ху, вне себя от гнева, тут же бросился назад, пылая желанием отомстить коварному старику и ветреной жене, но нашел на том месте лишь могилу, а в ней, когда раскопал, обнаружил и тело мертвой уже супруги.

трех метров) и задул лампу, когда Цзи попытался его рассмотреть. "Сам я жил здесь раньше и погиб тут же. Услышал, как вы, сударь, играете — мелодия чистая и мягкая, не похожа на те, что были в древности... Вот я и пришел послушать"[161]. Всю ночь Цзи и его гость провели в разговорах. Часто в таких случаях *гуй* сам преподает живому несколько уроков игры на музыкальном инструменте, приглашает вместе слагать стихи на заданные рифмы[162].

Причиной, повлекшей за собой визит *гуй*, **может стать и какое-нибудь качество, которым человек славится** — поэтический талант, почтение к родителям, гостеприимство. *Цзиньши*[163] Лу был известен своим поэтическим даром, кроме того был богат и очень гостеприимен. И вот, однажды вечером, к нему явился человек, с виду очень внушительный. "Я слышал, вы сочиняете превосходные стихи. Вот и пришел"[164]. Выяснилось, что это Шэнь Юэ[165]. Лу стал угощать его вином и вообще проявил полное радушие. В компании еще с одним *гуй* они втроем веселились всю ночь и слагали стихи, а распрощались только утром. "В этих местах менее чем через два года солдаты поднимут мятеж", — предупредил Шэнь Юэ перед уходом. Так и случилось. Иногда души умерших предсказывают не только грядущие бедствия, но и срок жизни человека[166].

Впрочем, чаще всего **человек встречает такие души умерших не у себя дома, а в каких-то других местах**, расположенных неподалеку от захоронений — останавливаясь на ночь в одиноко стоящей почтовой станции или в гостинице, стоящей на отшибе. Цзиньши Цзу Цзя со слугой остановился на ночь в пустующем буддийском монастыре. Взошла такая красивая луна, что Цзу вместо того, чтобы спать, стал расхаживать по двору взад и вперед и любоваться ею. Тут же появился какой-то человек и заговорил с ним. Они уселись вместе на циновку и повели беседу о классических сочинениях и канонических

---

[161] ТПГЦ, 317.11, с. 2510

[162] ТПГЦ, 324,4, ТПГЦ, 349.5

[163] Высшая ученая степень в системе государственных экзаменов.

[164] ТПГЦ, 343.1, с. 2717

[165] Шэнь Юэ (441-513), известный литератор времен Лян, теоретик поэтики, поэт и большой эрудит, автор большого числа произведений в самых разных областях человеческого знания.

[166] ТПГЦ, 336.1 и др.

текстах, читали вслух стихи. Утром гость ушел, а позднее Цзу узнал, что это был *гуй*[167].

10

Отдельно следует упомянуть о встречах людей с посыльными из царства мертвых (в функции которых, как было сказано, иногда выступают возвращающиеся домой родственники). Встреча с такими посланцами чаще всего происходит на почве того, что *гуй*, придя в мир людей для того, чтобы препроводить в иной мир души тех, кто должен умереть и следуя по "казенным" делам в определенное место, **просит человека подвезти его** на лодке (телеге и т. п.) не раскрывая ему своей истинной сущности. Непременным атрибутом чиновника из загробного мира следует назвать книгу (свиток), куда занесены имена всех тех, кто должен умереть[168]. Чжоу Ши встретил в дороге некого чиновника (с виду) с книгой под мышкой, который попросился к Ши в лодку. Ши пустил его. Через десять *ли* пути[169] чиновник попросил остановиться ненадолго у какого-то поселка. "Оставляю в вашей, сударь, лодке свою книгу. Только ни в коем случае не открывайте ее", — сказал чиновник и ушел[170]. Ши, конечно, тут же полез смотреть, что это за книга, и оказалось — список назначенных к смерти. В конце стояло и его, Ши, имя. Придя в ужас, Ши обратился к вернувшемуся чиновнику с мольбой, и тот, посетовав, что Ши его ослушался, сказал: "Сегодня же возвращайтесь домой и три года не смейте выходить за ворота, тогда еще смерти можно избежать". Ши так и сделал. Два года он безвылазно просидел дома, но потом отец послал его на похороны соседа, и Ши уж никак не мог отказаться. Выйдя за ворота, он тут же увидел того чиновника с книгой. Чиновник сказал, что уже ничего не поделаешь, и дал ему три дня, чтобы закончить все дела. Через три дня Ши умер. А в рассказе "Чжан Шоу[171] главный герой подвозит посланца с книгой, в которой, как выясняется, записаны

---

[167] ТПГЦ, 344.8

[168] Там содержится информация такого рода: "В такой-то день прибыть в такое-то село и забрать такого-то" (ТПГЦ, с. 2688).

[169] Т. е. около шести километров.

[170] ТПГЦ, 316.11, с. 2504 Отлучки посланца за душами на берег (или, если он едет на телеге, то — с телеги) в деревню продолжаются недолго, и вскоре из деревни начинает доноситься скорбный плач (ТПГЦ, 339.1).

[171] ТПГЦ, 323.17

имена тех жителей области, которым назначено умереть от мора. "В этом году будет много больных. Но в ваш дом, господин, болезнь не придет", — в благодарность за помощь сообщает Чжану посланец[172]. Интересно, что в разговоре посланец упоминает и о других чиновниках, с аналогичными списками посланных в другие области[173].

Иногда **посланцы ошибаются и забирают не ту душу, какая указана в списке** — то ли по недостаточной грамотности, то ли по невнимательности. Так, в рассказе "Тан Бан" за главным героем приходят двое в красных одеждах и ведут за собой к огромной могиле. "Ведь сказано было схватить Тан Фу, зачем же схватили Тан Бана?!" — ругает их начальник[174]. Тан Бан ожил, а живший неподалеку Тан Фу — умер[175]. А за монахом Хуэй-цзинем погнался какой-то великан и, увидев, как тот отчаянно сопротивляется, решил уточнить, того ли хватает. Спросил как зовут. "Фамилия совпадает, а имя — нет!" — сказал великан, когда Хуэй-цзинь ответил, и исчез[176].

11

Принесение жертв духу умершего незнакомца, захоронение тела неизвестного умершего, перезахоронение неудачно погребенного тела (останков), погребение брошенных без захоронения костей — все эти поступки влекут за собой безусловную благодарность душ умерших, которым принадлежат указанные останки. Впрочем, как кажется, человек, перезахороняющий кости или же приносящий жертвы неизвестному ему духу, обычно не преследует своими действиями каких-либо корыстных целей, на благодарность не рассчитывает, а поступает, следуя побуждению души.

В коридоре своего дома Хуань Гун обнаружил какую-то яму, каковая при тщательном рассмотрении оказалась могилой. " И каждый

---

172 ТПГЦ, с. 2566

173 "Я не человек. Меня послали из загробного управления [забрать] по списку пять сотен человек" (ТПГЦ, с. 2737).

174 ТПГЦ, 322,1, с. 2554

175 Ср. случай с неким Цзя Оу (третий рассказ из пятнадцатой цзюани сборника Гань Бао), второе имя которого было Вэнь-хэ. Он заболел и умер. Душу его доставили к управляющему делами на горе Тайшань, и управляющий сказал посыльному: "Ты должен был вытребовать Вэнь-хэ из такого-то округа, а с этим человеком мне делать нечего. Можешь отослать его обратно" (цит. по кн.: Пурпурная яшма..., с. 171).

176 ТПГЦ, 354.11, с. 2805. см.: ТПГЦ, 346.3, и др.

раз во время трапезы Гун сначала ставил еду перед могилой. Так прошел год"[177]. Вдруг появился некто и сказал, что это — его могила, а умер он уже более семисот лет назад , и все потомки его тоже умерли, так что ухаживать за могилой некому, вот она и пришла в такое состояние. "Тронутый вашей добродетелью, сударь, я в благодарность сделаю вас начальником области Нинчжоу", — сказал пришелец. Однажды некий Сюй на своем поле обнаружил чью-то могилу и тоже стал делиться едой с душой умершего, громко крича: "Эй, полевая душа умершего! Иди, ешь мою еду!"[178]. В рассказе "Фан Сюань-лин" герои после принесения жертв могиле неизвестного *гуй*, слышат такой любопытный диалог между душами умерших. Одна снаружи окликает другую: "Эй, в двадцати *ли* на восток отсюда один селянин устраивает пир для духов. Там будет очень много вина и закусок (имеется в виду жертвоприношение. — *И. А.*). Ты идешь или нет?" — "Я уже напился допьяна и наелся мяса, да к тому же выполняю службу. Не могу! Спасибо, что потрудились позвать меня!" — "Да ведь ты вечно голоден, откуда же взял мясо и вино? И ты не чиновник, что же у тебя может быть за служба?! Зачем обманываешь?!" — "Начальник области приставил меня к двум министрам, так они милостиво одарили меня мясом и вином, потому я и не могу идти"[179].

Особенно часто встречается в прозе *сяошо* **мотив захоронения заброшенных костей.** Человек, зная, что без захоронения по всем правилам душа умершего не может обрести успокоения, часто хоронит кости сам, без просьбы со стороны духа, но нередко делает это и по его просьбе. В сборнике Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот" мотив погребения брошенных костей является одним из главных во взаимоотношениях человека с душой умершего. В рассказе "Записки о погребенных костях" описан случай, как к больному чиновнику Вэю явилась душа убиенной девушки: "Я — Се Хун-лянь, когда-то была наложницей одного человека, но мне не посчастливилось: хозяйка дома убила меня, а кости бросила здесь, и я

---

[177] ТПГЦ, 322,5, с. 2552 Этот же рассказ в незначительно переработанном виде и с указанием того же источника есть в 320-ой цзюани ТПГЦ.

[178] ТПГЦ, 320.78, с. 2537

[179] ТПГЦ, 327.13. Случайно подслушанные разговоры, которые ведут между собой души умерших, могут быть на самые разные темы, и живые часто могут извлечь из них немалую пользу для себя, если сумеют правильно распорядиться полученной информацией. Вот какой диалог состоялся по поводу рождения ребенка в одном доме: "Ну, видел ребенка? Как его будут звать? Сколько лет проживет?" — "Мальчик! Будут звать А-ну, проживет пятнадцать лет" — "А от чего умрет?" — "Будет по найму строить дом, сорвется и убьется насмерть" (ТПГЦ, с. 2502). Подслушавший этот разговор не очень-то поверил, однако через пятнадцать лет все вышло именно так, как предсказывали души умерших.

не могу получить перерождения! Вы, господин, оказались здесь проездом, и я решила непременно явиться к вам! Пожалуйста, подумайте, куда можно перевезти мои останки для захоронения"[180]. Вэй выполнил ее просьбу. Этот рассказ типичен[181].

Душе умершего (умершей) не чужды не только чувство благодарности, но и мести. За помощь же *гуй*, как правило, благодарит разными доступными ему способами. Военачальник Ши, не очень-то веривший в духов, поселился в "нехорошем" доме. Однажды вечером к Ши вошел некто в очень внушительной одежде и сказал: "Я — ханьский полководец Фань Куай, и могила моя находится неподалеку от уборной вашего, сударь, дома. Из-за этого я очень страдаю. Если бы вы перенесли мою могилу в другое место, я бы щедро вас отблагодарил"[182]. Ши ответил согласием и перезахоронил кости полководца. Рассказ заканчивается так: "Когда впоследствии Ши стал полководцем в Суй, то духи-воины помогали ему каждый раз, когда он сталкивался с разбойниками, и сражения заканчивались крупными победами".

А **за приносимый могиле вред душа умершего мстит** — так, когда разбойники раскопали могилу некого Вана и разграбили ее, душа покойного явилась им и угостила вином, от которого на губах у разбойников остались несмываемые, как от туши, следы. Потом эта примета была сообщена стражникам, и все разбойники благополучно были схвачены[183]. Те, кто использует доски от развалившегося гроба для своих хозяйственных нужд, — гибнут[184], душа умершего наказывает даже того человека, который случайно повредил ее могиле и постарался исправить свою оплошность[185], и т. д.

Мстит душа умершего и за неверие в ее существование, и поэтому результат неверия в *гуй* часто плачевен. Впрочем, душа умершего сначала может прийти к "упорствующему в неверии" человеку и

---

180 Лю Фу. Указ. соч., с. 11.

181 В том же сборнике Лю Фу есть рассказ "Записки о ланчжуне Пэне", где приводятся слова духа очага (*цзао шэнь*): "В моей области неприкаянные души умерших (*у чжу чжи гуй*) часто страдают от голода и холода. Если вы, господин, сочтете возможным весной и осенью поблизости от воды приносить им в жертву побольше мяса и вина, то это будет немалая ваша заслуга перед ними! А если вы еще выберете землю для захоронения брошенных костей, то духи очень щедро отблагодарят вас за это" (см.: Лю Фу. Указ. соч., с. 13).

182 ТПГЦ, 32.12, с. 2598

183 ТПГЦ, 317.5

184 ТПГЦ, 320.8

185 ТПГЦ, 323.19

попытаться его переубедить, доказать, что он неправ. Начальник уезда Цзун Дай выступал против жертвоприношений и утверждал, что души умерших не существуют, и никто не мог поколебать этой его уверенности. Однажды к Даю пришел весьма бедно одетый книжник и долго с ним толковал об этом, доказывая обратное, но Дай упорно стоял на своем. Тогда книжник в гневе признался, что сам — *гуй*, и пропал, а Дай на другой день умер[186]. К другому неверующему *гуй* явился под видом гостя и, сделав странное лицо (*и сэ*), сказал: "Все совершенномудрые издревле и доныне передают истории о душах умерших и духах, один вы не верите!" — и принял свой истинный облик[187]. Проболев год после этого случая, неверующий тоже умер. А герой другого рассказа, Чжан Си-ван, когда к нему явился *гуй* с просьбой о перезахоронении, рассмеялся ему прямо в лицо и заявил: "Да я даже когда маленький был, и то ни во что подобное не верил!" — и решительно отказал. Через месяц душа умершего убила его из лука[188].

Душа умершей девушки мстит за нанесенную ей при жизни обиду. В сборнике Лю Фу этому мотиву посвящен целый ряд рассказов. Так, Ли Юнь-нян, обманутая и убитая пройдохой Цзе Пу (он столкнул ее в воду, и Ли утонула) явилась к Пу в дом именно с целью отомстить: "Я все вам отдала, чтобы помочь! Но вы не пошли по пути добродетели! Да еще при помощи тайной хитрости лишили меня жизни! Теперь ясно, что вы — негуманный человек! Но я уже добилась того, чтобы вы получили по заслугам!" Пу вскоре утонул[189]. Аналогичная история описывается в рассказе "Чэнь Шу-вэнь" того же сборника. Душа соблазненной и утопленной Чэнем девушки приходит к нему, заманивает в пустой дом, и потом в этом доме Чэня находят мертвым: он "лежал навзничь с руками, связанными за спиной, и вид у него был, как у только что казненного человека[190].

12

Таким образом, в обыденном сознании китайцев, живших при Сун, главной и характерной особенностью души умершего считалась

---

[186] ТПГЦ, 317.7

[187] ТПГЦ, 319.5, с. 2526

[188] ТПГЦ, 329.2

[189] Лю Фу. Указ. соч., с. 139.

[190] Лю Фу. Указ. соч., с. 140-142.

самая ее способность к возвращению — наяву и во сне, в видимом глазу облике и в облике невидимом; это возвращение в мир людей, в родные места, домой, или к родственникам и друзьям. При этом, возвращаясь к людям в зримой форме, душа умершего сохраняет свой прижизненный облик, носит одежду, ест пищу.

Возвращение души умершего обусловлено двумя важнейшими причинами, это либо состояние домашних дел (беспокойство за судьбу и здоровье родственников, стремление помочь им и наставить их, беспокойство за состояние своего имущества, стремление навести порядок и наказать неправого, и т. д.), либо состояние захоронения собственного тела (возвращается, чтобы просить о захоронении, если тело по тем или иным причинам вообще не было похоронено, или о перезахоронении, если таковое совершено в неудачное время и в несчастливом месте; просит починить разрушенную или поврежденную могилу, принести жертвы и т. д.)[191]. Представления, связанные с возвращением души умершего домой или к знакомым, встречаются в более ранних памятниках чаще. Скорее всего, они, будучи связаны непосредственно с культом предков, являются более древними, нежели представления о душе умершего, вступающей в контакт с незнакомыми людьми[192]. Более древними одновременно следует считать представления о том, что контакт с душой умершего приносит человеку в первую очередь зло, и что душа умершего является, главным образом, для того, чтобы отомстить за зло, причиненное ей, и наказать на несоблюдение определенных правил, обязательных для живых в отношении мертвых.

Особняком стоит группа мотивов, связанных с любовными отношениям между живым мужчиной и умершей женщиной, в которых душа умершей вовсе не играет злой роли. Возможно, именно здесь культурообразующая интенция сунских книжников проявляется значительнее всего[193]. К сунскому времени образы злобных, вредо-

---

191 Ср. "Мертвые являются к живым для того, чтобы попрощаться или обсудить с ними свои домашние дела; для того, чтобы насладиться сексуальными удовольствиями семейной жизни; для того, чтобы удовлетворить любопытство родни и рассказать о приключениях, судьбе и том что есть в ином мире; для того, чтобы объяснить родным, что они должны делать для облегчения страданий души и улучшения ее существования" (В. Вундт. Миф и религия. Б/м, б/г, с. 227).

192 Представления о вредоносности мертвых характерны для любой традиционной культуры, они наиболее фольклорны. "В ходячем образе мертвеца, как он выработался в народном воображении, прежде всего бросается в глаза черта кровожадности, налагающая мрачный колорит на всю эту область народной веры". См.: В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911, с. 28.

носных *гуй* в прозе *сяошо* уступают место душам умерших, не несущим зло без разбора, самим фактом своего появления. И в данном случае речь, по-видимому, должна идти о развитии и формировании книжного, письменного варианта низшей китайской мифологии, который, генетически восходя к устным фольклорным истокам, все же, мало-помалу отделялся от них — и в первую очередь, стеной китайской грамоты.

Итак, если возвращающегося домой *гуй* волнуют домашние дела, то души умерших, входящие в контакт с незнакомыми им при жизни людьми, озабочены, в первую очередь, состоянием своего захоронения. Душою умершего мужчины может руководить также интерес или даже преклонение перед талантами и добродетелями живого. Человек, обладающий высокими моральными качествами и достигший прогресса в продвижении по пути добродетели, защищен от души умершего, пришедшей со злой целью; перед ним *гуй* отступает. Душа умершего пользуется возможностью общения с таким человеком, потчует его вином, беседует с ним на возвышенные темы, ища знаний, часто сама является к такому человеку со всей почтительностью. Умершие с удовольствием берут такого человека в свою компанию для сочинения стихотворных экспромтов на заданные рифмы и за полученное удовольствие благодарят его, чем могут.

Так и душу умершей женщины могут привлекать таланты и добродетели живого, но главный интерес, влекущий ее — желание вступить в любовную связь, как кратковременную, так и длительную. Такая связь может прерваться, но через определенное время возобновиться вновь. Душа умершей девы стремится к половым отношениям с человеком не совсем по своей воле: ее толкает к этому не только осознанный расчет, но, прежде всего, природа темной стихии. Душа умершей женщины обладает способностью пить мужскую жизненную энергию, содержащую светлое начало (*ян*), и в результате может умножить свои волшебные свойства, обрести более устойчивую человеческую форму, из чего и проистекает стремление к любовным контактам. В результате живой начинает чувствовать недомогание, длительное же сожительство может привести к серьезной болезни (от истощения жизненной энергии) и даже к смерти. Осознав (сам или с чужой помощью), в чем причина упадка сил, мужчина часто порывает (или пытается порвать) подобные отношения и тем спасается, но бы-

---

193 Ср. аналогичное смещение акцента во взаимоотношениях мужчины с девой-оборотнем в сторону определенной идеализации последней. Подробнее: И. А. Алимов. Китайский культ лисы и "Удивительная встреча в Западном Шу" Ли Сянь-миня.— "Петербургское востоковедение". Вып. 3. СПб., 1993.

вает, что он не в силах этого сделать, плененный красотой своей возлюбленной. Да и души умерших, вступив в связь, начинают испытывать к своим партнерам определенные чувства, которые проявляются вполне по-человечески: они дарят возлюбленным подарки, пишут им стихи, смеются от радости и плачут от горя; поэтому большинство из них приходит в ужас от того, что возлюбленный, по их милости, начинает чахнуть и увядать на глазах. Однако прекратить этот процесс можно только одним способом — расставшись (да и то, если сделать это вовремя), поскольку потеря энергии происходит вместе с каждым половым актом вне зависимости, хочет ли того дева-*гуй* или нет. Она не в состоянии контролировать этот процесс.

Поэтому девы-*гуй* часто сами оставляют своих возлюбленных или даже лечат. Они пытаются объяснить, что, являясь порождением стихии инь, неизбежно наносят вред всему живому. Кроме того, по законам загробного мира это наказуемо, и нередко не желавшая ничего дурного душа умершей оказывается наказанной за тот вред, какой она невольно причинила человеку.

13

Рассмотренный материал ставит перед исследователем ряд важнейших вопросов, требующих дальнейшего изучения. Среди них одно из главных мест занимает проблема типологических отличий китайских представлений о сверхъестественном и удивительном от соответствующих русских и европейских представлений[194]. Но уже в этой работе можно сформулировать главную особенность, присущую китайским представлениям о душе умершего. Это — синкретичность, выражающаяся, в первую очередь, в переводе китайского слова-понятия *гуй* на русский язык[195]. В зависимости от контекста, в русском переводе

---

194 Нельзя сказать, что русские представления о сверхъестественном исследованы достаточно. Уровень изучения этой области определяется, в основном, работами дореволюционными: Ф. И. Буслаев. Бес. — Мои досуги. М., 1986, т. 2, с. 1-23; Ф. А. Рязановский. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903; А. Н. Соболев. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, вып.1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. Попытки изучения этой сложной темы в дальнейшем были редки и разрозненны: Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; О. А. Черепанова. Мифологическая лексика русского Севера. М., 1983, и др. Можно сказать, что в советской науке эти проблемы только ставятся, но ни в коем случае не решены.

это будет "черт", "бес", "демон", "злой дух", просто "дух", "привидение", "нечисть", "оборотень" и т. д.[196]. Функции *гуй* много шире функций каждого отдельно взятого персонажа, а само понятие *гуй* не перекрывается ни одним из предложенных переводных эквивалентов. Выполняемые *гуй* функции в русской и западной традициях распределяются между более, так сказать, узко специализированными персонажами сверхъестественного мира, и поэтому есть все основания говорить о синкретичности китайских представлений о душе умершего.

В свою очередь, подобная синкретичность также должна быть удовлетворительно объяснена, и это вторая, не менее важная, проблема, возникающая перед исследователем. Предложив вниманию читателя краткий очерк китайских представлений о "жизни после смерти", я надеюсь вызвать интерес у ученых, занимающихся изучением аналогичных материалов в других культурах, рассчитывая на плодотворность совместных изысканий.

SUMMARY

I. A. Alimov. "Life after death" in Old China's narrative.

The article is based on the part named "gui" 鬼 of the "Tai-ping guang ji", well-known collectanea of the traditional Chinese narrative stories *wenyan xiaoshuo* which compilation was directed by Li Fang (925—996). The author described traditional Chinese ideas of "life after death" and dead soul *gui* contained in materials of "Tai-ping guang ji", adduced main motives connected with dead soul.

---

195 Эта синкретичность является отражением функциональной неразделенности. Однако внешне *гуй* различны, на материале ТПГЦ можно выделить три более или менее устойчивые группы. Первая: души умерших, являющиеся в человеческом облике (великаном или карликом), но с каким-либо необычным свойством: черты лица, хвост, лапы тигра и пр. Вторая: души, являющиеся в звероподобном облике, иногда с элементами человеческого тела. Третья — души умерших, являющиеся в нормальном человеческом облике. Душам умерших женщин свойственна, как правило, неземная красота. В китайском тексте в подавляющем числе случаев эти герои обозначаются иероглифом *гуй*, в русской же традиции филиация этих обозначений значительно разнообразнее.

196 Тема оборотничества в русской и китайской традициях заслуживает отдельного большого исследования. Следует помнить, что в русской традиции оборотень — "человек, колдовством обращенный в животное или предмет, нечистая сила, принявшая облик кого-то, чего-то" (Словарь современного русского литературного языка. М.-Л., 1959, т. 8, с. 339), "человек, обращенный ведуном или ведьмой, или сам, как кудесник, перекидывающийся в волка и других животных, иногда в куст, камень" (В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб, 1981, т. 1, с. 611), тогда как в китайской традиции оборотень — животное (особенно лиса), душа умершего, старый предмет. См.: И. А. Алимов. Феномен оборотничества в китайской традиции. — XX-ая научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1988, т. 2, с. 250-252.

Религиозные воззрения афганского племенного вождя XVII века

М. С. Пелевин
(Санкт-Петербургский государственный университет)

История распространения ислама среди паштунских племен не может быть освещена в полной мере ввиду отсутствия источников, в том числе непосредственно афганских, которые бы проливали на нее свет. Начало процесса исламизации паштунских племен относится, вероятно, к XI в. и связано с завоевательными походами Махмуда Газнавида на Восток. На характер протекания этого процесса, который длился не одно столетие, должны были влиять и особенности социально-экономического уклада племенного общества, и этно-психологический фактор, и постоянные миграции племен, продолжавшиеся приблизительно до XVII в., когда в основном были заселены и разделены заселяемые ими ныне земли. Разумеется, здесь необходимо учитывать и многие другие обстоятельства, например, объективную разницу в воздействии ислама на паштунское население больших городов, таких как Кабул, Кандахар, Пешавар, и паштунов, живших в условиях племенного быта, на оседлых земледельцев и тех, кто занимался кочевым скотоводством или даже разбойным промыслом, на образованное меньшинство, просвещенную знать политически активных племен и неграмотное большинство простых афганцев.

Религиозная сфера жизни афганских племен впервые проявляет себя, пожалуй, только во второй половине XVI в., когда в Паштунистане разворачивается религиозно-политическое движение рошани. Основателю этого движения Байазиду Ансари принадлежит первое из дошедших до нас сочинений на языке *пашто* "Ҳайр ал-байāн" ("Благо изложения"), в котором весьма замысловато излагаются теософские идеи автора. Идеологическим оппонентом Байазида выступил авторитетный в Паштунистане богослов Ахунд Дарвеза, ученик другого известного богослова — ʻАли Тирмизи, специально прибывшего в северные паштунские районы для упрочения там мусульманского вероучения. В противовес "Ҳайр ал-байāн" Байазида Ансари Ахунд Дарвеза совместно со своим старшим сыном составил на пашто своеобразный мусульманский катехизис "Маҳзан ал-ислāм" ("Сокровищница ислама"), который и по сей день используется в паштунских школах как учебное пособие.

О рошанитском движении и идеологической борьбе его руководителей с представителями традиционалистского ислама достаточно подробно информируют могольские и уже появившиеся в то время афганские источники. Отражением данной борьбы стала и письменная поэзия пашто, в которой возникло два противоположных идейных направления, развивавшихся последователями Байазида Ансари и Ахунда Дарвезы. Все это позволяет составить общее представление о религиозно-политической ситуации в Паштунистане во второй половине XVI—начале XVII в. Однако, это представление нельзя считать полным, поскольку в любом случае оно не охватывает все слои паштунского общества и не дает ответа на вопрос о том, какое место занимала религия в повседневной жизни племен, каким было отношение к исламу племенной знати и рядовых афганцев. Конечно, в источниках можно найти косвенные свидетельства о характере бытования ислама среди тех или иных племен, о социальных корнях рошанитского движения, об идейных позициях отдельных исторических лиц, но несомненную ценность имели бы подобного рода сведения, полученные не только со слов могольских историков или авторов-богословов, но и из уст тех паштунов, чья деятельность была непосредственно связана с хозяйственно-политической жизнью племен.

Уникальную возможность в этом смысле дает литературное творчество Хушхал-хана Хаттака (1613-1689), представителя потомственной племенной знати, занимавшего пост главы хаттакского племени более тридцати лет, и одновременно талантливого поэта, всеми признанного основоположника афганской национальной литературы. Хушхал прожил долгую и богатую событиями жизнь: с детства участвовал в межплеменных вооруженных конфликтах, нес военную службу в армии могольского императора Шахджахана, занимался введением в своем племени новых порядков землевладения, создав в результате по сути дела первое афганское феодальное княжество, шесть лет провел в индийском плену, когда к власти в Дели пришел Аурангзеб, принимал участие в моголо-афганской войне 1672-1676 гг. и т. д. Будучи весьма плодовитым автором, Хушхал оставил потомкам значительное по объему литературное наследие. Особенно привлекательна его лирика как в силу своих художественных достоинств, так и в силу присутствия в ней необычно ярко выраженного личностного элемента, который делает ее ценнейшим историко-биографическим источником. Именно на основе поэтических произведений можно попытаться обрисовать религиозные воззрения Хушхал-хана, просвещенного племенного вождя XVII-го столетия.

Религиозная лирика Хушхала представлена в его диване произведениями двух типов: одни содержат славословия Аллаху и пророку

Мухаммаду, декларативные заявления автора о своей конфессиональной принадлежности, его суждения о тех или иных явлениях в исламе, другие носят характер обращенных к Богу личных исповедей с раскаяниями в грехах. Приходится констатировать, что анализ этих произведений не позволяет сделать какие-либо однозначные выводы о действительных религиозных и идеологических взглядах Хушхал-хана, поскольку поэт нередко обнаруживает непоследовательность как в общих утверждениях, так и в обращении с отдельными понятиями, что невозможно объяснить только влиянием литературной традиции. Наиболее четко и всеобъемлюще свое кредо Хушхал сформулировал в следующих восьми *бейтах касыды*-покаяния:

"Единственный сотворитель обоих миров — это Ты,
Я тверд в таком убеждении.
И ангелов, и небесные писания,
И всех пророков я признаю.
Я без сомнений верю в день Страшного Суда
И знаю, что все хорошее и плохое — от Тебя.
Жизнь людей продолжится и после смерти,
[Уверившись] во всем этом, я отвращаюсь от язычества.
Мой пророк — Мухаммад сын ʻАбдаллаха,
Я почитаю его сподвижников и четырех праведных халифов.
Все имамы, его потомки, — законны,
И я буду служить им до явления *махди*.
Что до врагов его потомков и сподвижников,
То я стою за искоренение их рода.
Есть четыре главы *мазхабов*, а не пять,
По своей вере я *суннит* ханафитского толка" [с. 575][1].

Аналогичную направленность — огласить религиозные убеждения автора — имеют также четыре *газели* [с. 160, 355, 427-428, 449], касыда [с. 613-615] и *кыт'а* [с. 864]. Именно в этих произведениях отражена противоречивость мусульманских представлений Хушхал-хана, вытекающая из его настойчивых попыток соединить свой "чистый" суннизм с основными положениями шиитской доктрины об особом духовном преемстве ʻАли и исключительном праве его потомков на имамат. Примечательно, что только в двух стихах [с. 355, 864] поэт объявляет о своей строгой приверженности суннизму, которая означает для него прежде всего признание равенства и законности правления всех четырех халифов (*чахāрйāр*). Вместе с тем Хушхал тут же называет себя почитателем 12 имамов, демонстрируя взгляды "умеренного" *шиита*. Кстати, и цитированное выше кредо поэта за исключением последнего бейта полностью созвучно главным

принципам вероучения *шиитов-имамитов*[2]. Остальные произведения проникнуты более откровенными шиитскими настроениями. Замысел двух газелей [с. 160, 449] состоит в прямом возвеличивании ʻАли, его боговдохновенности и способности владеть теми эзотерическими знаниями, что были ниспосланы Мухаммаду. Фактически поэт ставит ʻАли на один уровень с пророком и даже отождествляет их:

"Если кто видит в Мухаммаде и ʻАли двух людей,
То значит, он болен косоглазием " [с. 449].

Из четырех упоминаемых Хушхалом сподвижников Мухаммада двое — Абу Зарр и Салман ал-Фариси — были, как известно, в числе предтеч шиитского движения. Названо в стихах поэта и имя *маулы* Канбара, соратника ʻАли, который отстаивал идею божественного предназначения *имамата* ʻАлидам. Хушхал призывает себя стать его верным последователем. В касыде вслед за славословием Мухаммаду поэт поминает погибших в религиозных войнах ʻАлидов, скорбит об убиенном внуке пророка, шиитском мученике Хусайне, и проклинает его убийц, пособников Йазида [с. 614]. Есть у Хушхала и строки, где он вообще изъявляет готовность считаться шиитом (*рāфизӣ*), если таковым его делает глубокая преданность ʻАли [с. 428].

Шиитские мотивы в лирике Хушхал-хана, безусловно, явились отражением его собственных воззрений и не были простой данью литературной моде, воспринятой из сефевидского Ирана. Право утверждать это дает один факт из биографии поэта, связанный с его участием в богословских диспутах во время пребывания в Свате[3] в 1675 г. Один из споров с местными религиозными деятелями, последователями Ахунда Дарвезы возник по поводу их неправедного, по мнению Хушхала, отношения к убиенным потомкам ʻАли. Хушхал отстаивал явно шиитскую точку зрения на то, как должно оценивать трагедию при Кербеле и воспринимать роль двенадцати имамов в исламе. При этом он опять утверждал, что стоит на позициях "чистого" суннизма, которые, однако, занимали и его оппоненты, продолжатели твердой линии Дарвезы[4].

Несколько раз поэт употребляет в стихах термин *рāфизӣ*, подразумевая под ним нечто противоположное своим взглядам. При этом он противоречит сам себе, воспевая ʻАли и двенадцать имамов, а затем, в следующих же строках, обрушиваясь с проклятиями на рафизитов. Вероятно, поэт не вполне ясно представлял себе значение этого термина. Только в одном случае он продемонстрировал его правильное понимание (см. выше). Вызывает сомнение и осведомленность Хушхала в содержании понятия *ẖāриджӣ*, которое он упорно использует в одном ряду с *рāфизӣ*, порой приписывая им единую суть:

"Те, кто в злобе на ʻАли и ʻУмара, —
Это вредоносные *рафизиты* и *хариджиты* " [с. 449].

Надо полагать, что Хушхал-хана не слишком занимали теоретические вопросы мусульманского богословия; углубленное постижение религиозных догматов не представляло для него интереса, а главное — необходимости. Официально он декларировал свою принадлежность к суннизму ханафитского толка, тому течению в исламе, которое утвердилось в державе Великих Моголов и распространилось в Паштунистане. Общая позиция Хушхала в вопросах веры была достаточным условием для того, чтобы, будучи могольским вассалом, занимать пост племенного вождя и исполнять функции представителя светской власти.

Таким образом отношение Хушхал-хана к религии формировал его социальный статус. Поэт принадлежал к кругу паштунской феодальной аристократии, воспитывался в традициях паштунского кодекса чести *паштунвали*. Вся его жизнь была связана с военно-политической и хозяйственной деятельностью, т. е. всем тем, что входило в обязанности удельного правителя, поэтому первостепенное внимание он уделял не теологическим, а нравственно-правовым аспектам ислама. Предположительно Хушхал перевел на пашто арабские труды по *фикху* "Хидāйа" и "Āйина"[5]. Оставил он и оригинальное сочинение подобного содержания — стихотворный трактат "Фазл-нāма", освещающий некоторые вопросы мусульманского ритуала, права и этики. В дидактической лирике поэта очень часто встречаются призывы к неукоснительному соблюдению шариата. Кроме того у него есть целая касыда, посвященная восхвалению шариата как справедливой, организующей и единственно законной основы жизни общества [с. 510-511]. Отступление от шариата поэт считает тягчайшим грехом и порицает всех, кто руководствуется не его нормами, а собственным разумением:

"Если бы не было справедливости, законности, наказания,
Нет сомнения, что род человеческий погиб бы.
Знатоки шариата подобны светильнику,
Лучи света от которого [расходятся] во все стороны.
Вся поверхность земли учтена им,
Ни один ее клочок не выходит за пределы шариата.
По зернышку сосчитан весь хлеб,
Пересчитан весь сушеный виноград.
На учете шариата вся морская вода,
Всему он придал порядок...
В невежество впал тот приверженец шариата,

Что распевал стишки Абу ‘Али [ибн Сина]...
Вся философия *мутазилитов* — заблуждение,
Ибо они полагаются на свой разум, а не на шариат ".

Многие строки лирических произведений Хушхала говорят о том, что он не жаловал духовных лиц, часто винил их за стяжательство, лицемерие, нахлебничество и подчеркивал превосходство над ними тех, кто занят благородным ратным делом. Иначе Хушхал относился к кадиям, мусульманским судьям, вершившим закон согласно установлениям шариата. Обеспечивая правосудие, кади играл важную роль в управлении, поэтому Хушхал считал его уважаемым и авторитетным лицом, решениям которого необходимо беспрекословно подчиняться [с. 874].

Внимание Хушхал-хана именно к правовой стороне ислама проявилось и в его критике трактата "Маҳзан ал-ислām". Находясь в Свате, он еще раз подробно изучил труд Дарвезы и в главах, касающихся фикха, обнаружил ряд неточностей и огрехов по части изложения арабских сочинений[6]. Свои замечания на этот счет Хушхал высказал в поэме "Свāт-нāма", а его лирическое собрание пополнилось такой миниатюрой [с. 878-879]:

"Если Платон оживет // И поселится в Свате,
Поведает *акозаям*[7] суть // Мудрых книг,
"Хидāйа" и "Кифāйа" // Изложит им на пашто,
То они скажут: "Ну и что? // "Маҳзан" Ахунда лучше!"
Что скоту сахарный тростник, // Если он живет травой ".

Хушхал-хана по праву признают зачинателем светского направления в афганской литературе. Лучше всего это подтверждают его стихотворения на религиозные темы. Их светский характер для нас очевиден. По сравнению со сложной теософской, проповеднической поэзией предшественников-рошанитов стихи Хушхала лишены каких-либо теоретических построений, доказательств концептуальных положений или трактовок абстрактных понятий и догматов. Восхваляя Аллаха, например, поэт ограничивается провозглашением самых элементарных истин о том, что Бог един, неизменен, справедлив и всемогущ — является творцом неба, земли и человека [с. 513-514]. Любая из этих истин может создать отдельный контекст, в котором поэт прославляет Господа, но при этом никогда не становится предметом умозрительных рассуждений. В подобной афористической манере Хушхал выдвигает и другие постулаты: "Бог — светоч знания" [с. 119], "Бог — гарант хлеба насущного" [с. 884-885]. В большинстве же стихов поэта суждения о Боге вообще не звучат религиозными догматами, а естественно дополняют раздумья верующего человека о жизни.

В отличие от рошанитских поэтов Хушхал-хан не перенасыщает свои стихотворения арабскими цитатами из Корана и *хадисов*. Чаще всего он только намекает на те или иные расхожие изречения, предполагая в своем читателе достаточную подготовленность к узнаванию первоисточника. Например, в строке "Мухаммад — град знания, а он (ʻАли — *М. П.*) — врата в нем" [с. 160] читатель должен сам узнать хадис с соответствующими словами пророка. Если же поэт делает прямую ссылку на священные тексты, то цитирует лишь начальные слова фразы обычно следующим образом:

"Оба мира были созданы ему (Мухаммаду — *М. П.*) на потребу,
Но он не приемлет их на основании "Māzāṛ"[8] [с. 614].

Светский характер религиозной поэзии Хушхала проявляется и в том, что поэт в большей степени увлечен не идеологическим, а мифологическим содержанием Корана и сунны. Хушхал оставляет в стороне всю схоластику и наполняет свои стихи сюжетами из коранических легенд и хадисов. Особенно наглядно это отражено в его четырех славословиях Мухаммаду [с. 96, 153, 514-516, 613-614], где традиционная гиперболизация образа пророка подкрепляется ссылками на предания о его фантастических деяниях, а легендарные истории о пророках-предшественниках трактуются так, чтобы показать подчиненное положение последних по отношению к Мухаммаду. Обращаясь к пророку в одной из газелей, поэт, например, заявляет:

"Хотя Адам — твой отец, по сути он — твой сын;
Ты — первый и последний из всех пророков.
Ради тебя спасен был Нух от бурных волн,
Ради тебя, повелитель, огонь стал цветником Божьему Другу.
Когда Исмаʻил спасся от смерти,
а вместо него был принесен в жертву барашек,
Это твой дух отвел нож от его горла"[9] [с. 96].

Обращает на себя внимание заключительный бейт одной газели-славословия [с. 153], в котором Хушхал делает выпад против арабского языка как священного языка ислама. По словам поэта, арабы не способны восхвалить пророка, и потому ему приходится делать это на родном пашто. Конечно, в подобном утверждении слышатся прежде всего обычные для Хушхала патриотические интонации. Поэт гордится родным языком и не смущается вольности своих речей. Однако, его слова можно рассматривать и в контексте более глубокой проблемы о т. н. "паштунском исламе", которая еще нуждается в исследовании[10].

Во второй половине XVI и первой половине XVII в. центральное место в религиозно-политической жизни Паштунистана занимало движение рошани. Молодые годы Хушхал-хана совпали по времени с последним всплеском вооруженной борьбы рошанитов против моголов. В лирике поэта, однако, какие-либо сведения о рошанитском движении отсутствуют. Критика рошанизма предположительно усматривается лишь в некоторых стихах с хулой на вероотступничество афганских племен Тираха — *афридиев*, *оракзаев*, *бангашей*, среди которых влияние идей Байазида Ансари было особенно сильным и продолжительным[11]. Хотя не исключено, что Хушхал имел в виду не именно приверженность этих племен рошанитскому вероучению, а просто слабую распространенность среди них ислама, его правовых установлений. Один раз у поэта встречается недоброжелательное упоминание Ахдада, внука Байазида Ансари [с. 334], который, кстати, погиб в 1626 г. во время военных действий с моголами на территории хаттакского княжества[12]. Однажды упомянут и сам Байазид (Пӣр Рошӣан): в строках газели-покаяния [с. 233-234], написанной в 1673/74 г., поэт сетует на то, что даже в старости он озабочен мирским и плотским, забывая думать о спасении души:

"Нутро мое сродни афридию, совсем не заботится о вере:
Добрых позывов в нем мало, а о дурном оно тоскует.
Я, словно Дарвеза, наставляю его в вере,
А оно, подобно Пир Рошану, внушает неверие".

Как видно, Хушхал-хан в своих лирических произведениях явно избегал касаться темы рошанизма и даже при всем его интересе к истории паштунской словесности полностью обошел молчанием литературную деятельность Байазида Ансари.

Позиция Хушхала по отношению к рошанитам и их идеологии представляется достаточно ясной, что нельзя сказать о его взглядах на суфизм, включая как теоретические аспекты *тасаввуфа*, так и его практическую сторону. Вероятно, не следует рассматривать суфийскую лирику поэта в качестве источника его действительных религиозно-философских воззрений, памятуя о том, что в литературе суфийские мотивы, символика, образность давно уже являлись элементами господствовавшей художественной эстетики. В многочисленных любовных и философско-дидактических стихотворениях Хушхала, написаных в духе тасаввуфа, нужно видеть обычное следование классическому канону без намерений вывести в них свою идейную концепцию.

Иногда в стихах Хушхала встречаются имена известных суфиев, но, как правило, контекст в таких случаях непосредственно с темой

суфизма не связан. Например, когда поэт вспоминает знаменитого Хусайна Халладжа (858-922), которого к тому же ошибочно называет Мансуром (именем отца), он лишь хочет привести для назидания исторический образец стойкости в вере, не придавая стиху никакой идеологической окраски:

"Если не по книгам кадиев и муфтиев,
То у кого же учится Хушхал? У Мансура!
Сажай его на кол, жги его огнем,
Все равно слова "анā-л-ḥаḳḳ" ("Я — Истина" — *М. П.*)
останутся с ним " [с. 875].

Каких-либо конкретных свидетельств о принадлежности Хушхала к той или иной суфийской тарика в его лирике нет, хотя А. Х. Шинвари без указания источника цитирует слова поэта, из которых следует, что тот был привержен "тарикату шайха Рахмкара"[13]. Краткие упоминания о Рахмкаре как о духовном наставнике Хушхала имеются во многих работах, посвященных жизнедеятельности поэта. Не раз он упомянут и в диване Хушхала. Поэт, правда, нигде не уточняет, был ли Рахмкар на самом деле его муршидом, деятелем какого-нибудь суфийского братства или же просто почитаемым им духовным авторитетом.

Дж. Дармстетер в своих путевых заметках по Паштунистану отмечает, что шайх Рахмкар, бывший в свое время влиятельнейшим духовным лицом, известен более под именем Кака Сахиб, а "его многочисленные потомки, какахели, входят в братство, все члены которого являются неприкосновенными"[14]. Из этого можно полагать, что Рахмкар возглавлял местное ответвление какой-то суфийской тарика. Что же касается отношений шайха с Хушхал-ханом, то вряд ли они строились по традиционному типу "наставник — послушник" (*пīр — мурīд*) со всеми вытекающими отсюда обязательствами для Хушхала.

В этой связи большой интерес представляет народная легенда о Хушхале и Рахмкаре, пересказанная Дж. Дармстетером[15]. Она дает нам возможность видеть, каков был образ той и другой исторической личности в народных представлениях. Сказочный сюжет этого предания, несомненно, сохраняет до известной степени подлинные черты обоих героев. Шайх Рахмкар изображен типичным для агиографии суфийским "другом Бога" (*валī*), носителем таинственной духовной власти, со всеми полагающимися ему атрибутами: уединенное жилище на высокой горе, аскетизм и презрение к роскоши, магическая сила предсказания. Хушхал-хан же воплощает в себе прямо противоположный образ светского правителя, самовластного князя,

который не только далек от благоговейного почитания шайха, но и готов действовать наперекор его воле, ведомый личными амбициями. Во всяком случае в легенде нет и намека на то, что Хушхал мог быть в числе покорных шайху муридов. К Рахмкару он скорее относится как светский глава к равному по положению духовному главе.

К сказанному следует добавить, что стихи Хушхала обнаруживают его крайне недоброжелательное отношение ко всем категориям духовных лиц, связанных с тасаввуфом. Дарвиши, шайхи, аскеты (*зāхидāн*) постоянно выступают в лирике поэта объектами презрительных насмешек и суровых порицаний. В качестве отрицательных персонажей они уже были выведены у классиков персидской поэзии: Сана'и, Са'ди, Хафиза. Однако, выпады Хушхала против разномастных представителей суфийской среды содержат характерные для него лично интонации и мотивы, определяемые нетрадиционным образом его героя-антагониста. У Хушхала это не бесшабашный хафизовский гуляка (*ринд*) или завсегдатай питейных заведений (*ҳарāбāтӣ*) из газелей Сана'и, противопоставляемые лицемерным аскетам как истинные носители мистической идеи, а храбрый воин, ревнитель идеалов паштунвали, для которого первостепенное значение имеют понятия чести и славы (*нанг-у нāм*). Иногда Хушхал специально оговаривается о том, что его хула, адресуемая шайхам, ни в коей мере не относится к Рахмкару. Приводимые ниже строки газели демонстрируют пример типичного для поэта поношения шайхов с введением чисто паштунских реалий *тāҳт*, *нāтāр* (разбойное нападение, грабеж) и оговоркой относительно Рахмкара:

"Узрел я дела шайхов нынешних времен
И мне противно даже мгновение находиться с ними.
Но я простил им такое шайхство,
И пусть уж буду причислен к риндам в Судный День.
Нет у них законного ремесла, и живут они на подачки.
Всевышний! Я жажду духовной власти лишь шайха Рахмкара!
На такой грабеж, что совершают шайхи громким *зикром*[16],
Разве я когда иду во время набегов?
Неустрашимо биться в открытой сече —
Такому занятию предан душой и телом Хушхал Хаттак "
[с. 184-185].

Однако, в лирике позднего Хушхала появляются иные настроения, вызванные известными переменами в его жизни. Лишенный власти и привычного достатка, вынужденный покинуть родные места, поэт поневоле приходит к традиционно суфийской теме — апологии нищенства. Себя самого он все чаще сравнивает с бродячим дарвишем,

первоначально вкладывая в такое сравнение горькую иронию, поскольку не по своей воле, а велением рока он стал похожим на тех, кого всегда презирал. С течением времени эмоции отступают, и Хушхал, иногда пытающийся вжиться в созданный им же самим образ, пишет неожиданные хвалебные посвящения дарвишам. Поэтому только хронологический подход к произведениям его дивана может устранить недоумение по поводу того, что в одном стихе поэт называет дарвишей ядовитыми змеями, призывает остерегаться их молитв [с. 960], а в другом, наоборот, словно возрождая дух газелей ʻАбдаллаха Ансари, превозносит дарвишескую благодать [с. 10-11].

Несмотря на то, что всю свою жизнь Хушхал-хан был так или иначе связан с могольской Индией, чрезвычайно пестрой по конфессиональному составу населения державой, а несколько лет даже жил в ее столичных городах, Дели и Агре, окруженный приверженцами самых разных вер, в его диване крайне редко встречаются упоминания о тех религиях, с которыми ему довелось там познакомиться. Как верный адепт ислама поэт лишь изредка бросает малопримечательные упреки христианам, иудеям и индусам, давая понять, что сам он исповедует истинную веру. Обычно в таких случаях Хушхал, опираясь на мусульманскую традицию, старается подчеркнуть главенствующее положение ислама и его столпов в иерархии всех вероисповеданий. Типичным примером может послужить заявление поэта в одном из восхвалений Мухаммада о том, что "и Тора, и Евангелие, и Псалтырь — все они начертаны от его (Мухаммада — *М. П.*) имени" [с. 613]. Когда Хушхал вводит в свои стихи те персонажи религиозных преданий, которые являются общими для ислама, христианства и иудаизма, то неизменно трактует их образы так, как они представлены в Коране. Неоднократно вспоминаемый поэтом ʻИса, например, всегда выступает у него пророком-чудотворцем, исцеляющим слепых:

"ʻИса в своей жизни ни одного глупца не сделал умным,
Хотя многие слепые стали зрячими от его дыхания " [с. 530].

Лишь однажды Хушхал-хан для подтверждения своих рассуждений о многообразии и противоречивости людских мнений привел христианское понимание образа ʻИсы. Кстати, это одно из немногих свидетельств того, что Хушхал в действительности проявлял интерес к другим религиям и имел о них определенное представление, полученное, видимо, из личных бесед с иноверцами:

"И Господь тоже, как видишь, не свободен от кривотолков;
Христиане, вот, называют его отцом ʻИсы " [с. 821].

Встречается у Хушхала и довольно смелое для правоверного мусульманина утверждение о единой сути, общем божественном начале всех религий, хотя и с оговоркой о собственной приверженности исламу. Заманчиво было бы видеть в этом отголоски недавних дискуссий о "Божественной вере" ("Дӣн-и иллāхӣ"), новой эклектической религии, которую пытался создать император Акбар с целью преодолеть конфессиональную разобщенность в своем государстве:

"Мусульманин говорит:"Рабба, Рабба" ("О Господи" — *М. П.*), //
Индус: — "Рама, Рама".
Но присмотреться к ним, // Так оба называют имя Бога.
Пусть только четки Хушхала Хаттака //
Не станут *зуннаром*[17], вот и все!" [с. 839].

В другом стихотворении поэт повторяет в общем ту же мысль, но только связывает ее с излюбленной им темой греховности мира. Различие между индусами и мусульманами, заявляет он, заключается лишь в словах, что они произносят, а по сути все одинаково грешны [с. 905]. Самого себя Хушхал тоже не исключает из числа грешников, повинных перед Богом в ведении неправедной жизни. Самопорицания составляют заметную часть его религиозной лирики. Они носят исповедальный характер и написаны в форме покаянных обращений к Господу (*тауба*).

Целиком самообличению поэт посвятил три газели [с. 69, 138, 373], две касыды [с. 574-576, 600-601] и несколько кыт'а [с. 898, 913, 920 и др.]. В одних стихах преобладают мотивы раскаяния, в других Хушхал-хан больше взывает к милости Всевышнего с просьбами укрепить его в вере, уберечь от пагубных страстей, вернуть на праведный путь. При этом в каждом произведении автор так или иначе указывает на свою религиозную принадлежность, хотя содержание этих стихов затрагивает нравственные аспекты веры и раскрывает те чувства поэта, которые равным образом могут быть присущи любому верующему. Хушхал либо прямо объявляет свое кредо [с. 575], либо вводит какие-либо мусульманские реалии, упомянув, скажем, ангелов загробной жизни Кирам ал-катибайн или обратившись к Богу с соответствующими эпитетами — Саттар, Каххар и т. д.

Покаянная лирика Хушхала, в полной мере отражающая его творческую индивидуальность, тем не менее, опирается на давнюю поэтическую традицию. В персидской литературе самообличительная газель получила распространение у авторов мистико-философского направления начиная, видимо, с 'Абдаллаха Ансари. Истоки ее уходят к классическому жанру арабской поэзии *зухдийа*[18]. Если персидские по-

эты возродили как бы исконное содержание жанра, усилив в своих стихах общефилософский элемент и тему отречения от мирских благ, то Хушхал-хан в каком-то смысле продолжил светскую линию Абу Нуваса[19]. Своими покаяниями он тоже обычно испрашивает прощения за грехи молодости, проявляя, однако, при этом большее законопослушание по отношению к исламу, чем его далекий предшественник. Избавление от грехов Хушхал видит прежде всего в исправном соблюдении мусульманских установлений, поэтому его самообличения далеки от того, чтобы быть предметом метафорического толкования или каких-нибудь идейных обобщений, связанных с мистической философией. Отсутствуют в них и мотивы, ориентированные на проповедь аскетизма (*зухд*), как в целом несвойственные мироощущению поэта. В одном из обращений к Богу Хушхал даже специально замечает: "Раз нет на то Твоего одобрения, значит воздержание аскета запретно" [с. 373]. Таким образом можно сказать, что Хушхал-хан заимствовал из персидской поэзии только принципиальную основу жанра зухдийа, использовав ее для своих исповедей так, как этого требовали его личные религиозные чувства и убеждения.

Вероятно, Хушхал был первым паштунским поэтом, обратившимся к этому жанру. В изучавшихся ранее диванах рошанитских авторов произведения, похожие по стилю на зухдийа, отмечены не были. Что касается религиозных стихов с восхвалениями Всевышнего и столпов ислама, то в поэзии рошанитов они представлены достаточно широко. Поэтому в данном случае есть все основания думать о возможном влиянии на лирику Хушхал-хана именно национальной традиции. В первую очередь речь идет о поэтической обработке коранических сюжетов и хадисов. Касыда-славословие Мухаммаду, например, имеет у Хушхала определенное сходство с подобным же произведением рошанитского поэта Давлата Лаваная, особенно по части доводов о могуществе пророка. Случаи с цитированием айатов Корана, очевидно, тоже следует отнести на счет влияния рошанитской поэзии, тем более, что это было не в манере тех персоязычных лириков (Са'ди, Худжанди, Хафиз), чье творчество служило Хушхалу образцом[20].

Примечания

1. Все ссылки с указанием страниц делаются на пешаварское издание дивана Хушхала 1952 г.: Ҳушҳāл-ҳāн Ҳаҭак. Куллийāт — Сара дэ муḳаддаме ау ҳāшийе дэ Дост Муҳаммад-ҳāн Кāмил Мохманд. Пешавар, 1952.

2. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 99.

3. Историческая область к северу от Пешавара в излучине реки с тем же названием; территория, завоеванная у местного населения *юсуфзаями*.

4. Кушев В. В. Поэма Хушхаль-хана Хаттака "Сват-нама" как автобиографический источник — "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока", М., 1989, вып. XXII/2, с. 45-46.

5. Об этом известно только из сообщения Х. Г. Раверти (Raverty H. G. A grammar of the Puk'hto, Pus'hto, or language of the Afghans. L., 1860, p. 28). Рукописи обоих переводных сочинений, видимо, не сохранились или пока не найдены, хотя Х. Рафи полагает, что "Хидāйа" и "Āйина" могли быть не отдельными произведениями, а лишь параллельными названиями к поэме-трактату "Фаз̣л-нāма" (Рафӣʿ Ҳабӣбаллāх. Зандзӣрэй йā ҳаṭṭнāма дэ Ҳушҳāл-ҳāн Ҳаҭак иджāд — Дэ Кāбул маджалла, № 744, 1361/1982 Приложение. (На языке пашто)).

6. Кушев В. В. Поэма Хушхаль-хана Хаттака "Сват-нама".., с. 45.

7. Одно из подразделений племени юсуфзаев.

8. "Мā зāг̣а..." — начало 17-го *айата* 53-ей *суры* Корана: "Не уклонилось его зрение и не зашло далеко".

9. В этих строках Хушхал напоминает о трех коранических сказаниях: о спасении Нуха от потопа; о чудесном избавлении Ибрахима — Божьего Друга (Халилаллах) от пламени огненной печи, куда его бросили язычники; об испытании, которое устроил Аллах Ибрахиму, повелев ему во сне принести в жертву сына Исмаʿила (См.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991, с. 46-47, 81-82).

10. Эта проблема затрагивается, например, в сообщении С. Р. Раса (Расā Сайид Расӯл. Дэ Ҳушҳāл-ҳāн ислāмӣ кирдāр — Нангӣāлай паштӯн / Мухтаммим: Муҳаммад Акбар Муʿтамад. Кабул, 1345/1966, с. 132-139. (На яз. пашто)). Автор вспоминает историю со своей матерью, простой сельской паштункой, которая, впервые приехав в Дели и не услышав на улицах афганской речи, решила, что в городе вообще нет мусульман, так как для нее быть мусульманином означало говорить на пашто.

11. Асланов М. Г. Народное движение рошани и его отражение в афганской литературе XVI-XVII вв. — "Советское востоковедение". М., 1955. № 5, с. 129-130.

12. Там же, с. 123.

13. Шинвāрӣ Амӣр Ҳамза. Дэ Ҳушҳāл-ҳāн дэ фалсафӣ ау таçаввуфӣ ашʿāро ҳвā — Нангӣāлай паштӯн.., с. 141. (На яз. пашто).

14. Darmesteter James. Lettres sur l'Inde: à la frontière Afghane. P., 1885, p.277-278.

15. Там же, p. 278-280.

16. Громкий зикр (*д̣жалӣ з̣икр*) — суфийский ритуал поминания имени Бога, который отправляется громко вслух в отличие от тихого зикра (*ҳафӣ з̣икр*), осуществляемого шепотом или про себя [Ислам. Энциклопедический словарь.., с. 77].

17. Пояс, который были обязаны носить христиане на средневековом мусульманском Востоке.

18. См.: Фильштинский И. М. История арабской литературы (V—начало X века). М., 1985, с. 329.

19. Там же, с. 324-325.

20. Рейснер М. Л. Эволюция классической газели на фарси (X—XIV века). М., 1989, с. 80.

SUMMARY

M. S. Pelevin

Religious beliefs of a XVIIth century Afghan chieftain.

Article examines religious beliefs of the prominent Afghan poet and chieftain Khushhal-khan Khattak (1613-1689); poet's attitude towards Moslem theology and law, Quranic traditions, Roshani "heresy" and sufism is shown on the basis of the religious lyrics from his divan regarded as a unique source for the history and culture of the Afghan tribes in the XVIIth century.

Notes on the Ōrmuṛ people

Sergei B. Andreyev

(Oxford University)

The Ōrmuṛs (Ōrmæṛs) (or Barakī, as they call themselves) are a small group of people living in Afghanistan and Pakistan. The Ōrmuṛs call their original language Bargistā or Bargastā. There are different views on the affiliation of the language of the Ōrmuṛs to the Western or Eastern Iranian group. According to Morgenstierne, one of the main authorities on the linguistics of Afghanistan, the Ōrmuṛ language, alongside with the Parachī language[1], are the last remnants of the South-East group of Iranian languages, which is an intermediate group of languages situated between the Western and Eastern groups and stretching from Kurdish, in a narrow belt towards the East (Morgenstierne, 1929, p. 30, p. 36). The Ōrmuṛī language sometimes agrees with (or, according to Linguistic Survey of India (Grierson, 1921, p. 124), is the nearest relative of) Māzandarānī, the North-West dialects of Persian and the Kurdish language (Morgenstierne, 1929, p. 28). There is clear evidence of influence of the Dardic languages belonging to the Indic group of Indo-Iranian languages (Grierson, 1921, p. 124). The language consists of two distinct dialects: the Ōrmuṛī of Kaniguram (Waziristan) and the Ōrmuṛī of Baraki-i-Barak (Logar). The Kaniguram form is the more archaic. The original language of the Ōrmuṛs is preserved only in Kaniguram and some villages in the Logar valley (south of Kabul). In other Logar villages the Ōrmuṛs speak Pashto or Persian, in the Peshawar district they speak only Pashto (Grierson, 1921, p. 123; Morgenstierne, 1964, v. I, p. 310). The Ōrmuṛī language itself possesses a great number of Pashto loan-words (Morgenstierne, 1964, v. I, p. 313). Ōrmuṛī is not a written language, except for few songs it possesses no literature. There is a tradition among the Ōrmuṛs that their language was invented by their ancestor Mīr Yūsuf in order to separate them from the Pashtuns (Leech, 1838, p. 728). According to another tradition the Ōrmuṛī language was invented by "a very old and learned man 'Umar Labān(?) (Umar Laban

[1] *The Parachī language* is closely related to Ōrmuṛī. In 1926 Parachī was spoken in the Hindukush valley of Shutul, North-East of Charikar, in Ghujulan, in Nijran and in Pachaghan. According to the tradition, Panjshir, a valley near Kabul, was formerly populated by the Parachīs (Morgenstierne, 1929, p.18).

in Rose's spelling) some 400 years ago[2] (Rose, 1914 p. 483).

For the first time in history the Ōrmuṙs were mentioned by Bābur in his famous Memoirs. There they are called Bereki. It is noteworthy that despite the confusing Afghan tradition Bbur distinguishes "the Bereki people" and their language which is also called Bereki from the Tajiks and the Afghans and their languages (Bābur, 1921, v. I, p. 224). Another medieval source which provides some information on the Ōrmuṙ people is Ḥālnāmah-i-Pīr-i-Rawx̌ān by 'Alī Muḥammad Mukhliṣ (Mukhliṣ, 1986). The Ḥālnāmah is a Persian treatise of the XVIIth century describing the life-story of the most famous Ōrmuṙ Bāyazīd Anṣārī (1521-5?-1581?), the founder of the Rawshani movement, as well as the Rawshani activities after his death.

There are two discrepant legendary views on the origin of the Ōrmuṙs. According to the more popular version they came from Yemen in the time of Maḥmud of Ghaznī. They helped him in conquering India and in return were granted Kaniguram by the sultan (Leech, 1838, p. 728). All the Ōrmuṙ people descended from two brothers Mīr-i-Barak and Mīr-i-Barakat, who led them from Yemen. The above-mentioned Mīr Yūsuf was the son of Mīr-i-Barakat (Morgenstierne, 1964, p. 311). Another tradition says that they are descended from the Kurds (Elphinstone, 1839, v. I, p. 411). At an unknown time they came from Iran and settled in the Logar valley, and later advanced to Kaniguram (Grierson, 1921, p. 123).

An Afghan popular tradition claims that the Orakzai, Afridi, Mangal, Waziri, Khattak and Khogiani tribes of the Pashtuns are of Ōrmuṙi origin (Bellew, 1862, p. 63; Afẓal Khān, 1893, p. 222; Eng. tr., pp. 185-186). Bellew even derives the Afghan ruling tribe of Barakzai[3] belonging to the Durrani union from the Barakī. Obviously it is a very artificial association. The Afghan tradition says that the Ōrmuṙs constitute a separate tribe within the Afghan/Pashtun nation. They are considered to be the descendants of a certain Ūrmaṙ, an adopted son of Sharkhbūn, grandson of Qays 'Abd al-Rashīd, a legendary ancestor of all Pashtuns (Ibbetson, 1883 p. 205; Morgenstierne, 1961, p. 223).

Some British Indian authors following the Afghan tradition and perhaps being confused by the discrepancy in the ethnic name Ōrmuṙ/Barakī even wrote about two different peoples. Thus, Rose distinguishes Barik (Barakki), "a clan of Pathans claiming Arab descent" (Rose, 1914, v. II, p. 66) and Urmar (Urmur or Ormur), a non-Afghan tribe of the unknown origin, classified as a section[4] of the Mahsud Wazirs (Rose, 1914,

---

[2] The book where this tradition was referred to was published in 1914.

[3] *The Barakzai dynasty* ruled over Afghanistan from 1826 until 1973.

[4] Perhaps at that time the Ōrmuṙs of Waziristan were included into the Mahsud tribe as a *ham* -

v. III, p. 483). Rose also states that the birth-place of the Mahsud Wazirs is said to be Kaniguram which is inhabited chiefly by the Ōrmuṙs (Rose, 1914, v. III, p. 501). Raverty, on the opposite, considers the Ōrmuṙs as a Pashtun tribe and Barakī as a "Tajik people speaking a language of their own" (Raverty, 1888, p. 679).

In the first part of the XIXth century the number of the Ōrmuṙs was about eight thousand families (Elphinstone, 1839, v. I, p. 411). In Kaniguram[5] there were 2000 families in 1838 (Leech, 1838, p. 728) and some 3000 families in the first part of the XXth century (Caroe, 1964, p. 23). In 1921 there were 400-500 houses in Kaniguram (Grierson, 1921, p. 123). At the end of the XIXth century the number of the Ōrmuṙs in the Panjab province was 3737 families: 34 families in the Derah Ismail Khan District, 340 in the Bannu District, 3187 in the Peshawar District, 176 in the Kohat District (Ibbetson, 1883, p. 206). According to 1981 Census of Pakistan the number of people in Kaniguram area is 12. 239[6] (Census, 1981, p. 92). The number of the Ōrmuṙs inside Afghanistan was and is unknown[7].

All scholarly accounts agree that the territories of the Ōrmuṙs were once extensive (Elphinstone, 1839, v. I, p. 411) and even Kabul belonged to their domain (Morgenstierne, 1929, p. 36), but later they fell under the Pashtun domination. Barak-i-Barak in the Logar valley is considered as their original home. The Ōrmuṙs were known as good soldiers. They lived mainly on trade (the Ōrmuṙs are described as merchants in the Gazetteer of the Jalandhar District (p. 66)) and travelled widely[8]. As a result, a few Ōrmuṙ villages were founded in the Peshawar valley (Grierson, 1921, p. 123). Besides the above-mentioned Ōrmuṙ villages in the Logar valley, and in the Peshawar valley (they are the following: Ormur Bala, Ormur Miyana and Ormur Payin, about ten miles south-east of Peshawar (Caroe, 1964, p. 23)) and also Kaniguram (Waziristan), Bellew also writes about some Ōrmuṙ settlements in Kunduz, Buthhak and on the Hindukush, in the Bamian and

---

ṣāyah (vassal) section.

[5] *Kaniguram* (or Kani [Gazetteer of the Jalandhar District, p.66]) is a town in the heart of Mahsud Waziristan in the upper Baddar Valley (on the Takki Zam river [S.A.]) at an elevation of nearly 7000 feet (Caroe, 1964, p.200).

[6] In the Census table "Selected Population Statistics of Individual Rural Localities, South Waziristan Agency" these people are described as "Sayad-Umars (but Urmars in 1961 Census) of Kanigurra I, II and III". Kanigurra I -5.233 (5.2 people in household); Kanigurra II - 6.397 (6.4 people in household); Kanigurra III - 609 (4.1 people in household) (Census, 1981, p.92)>.

[7] According to Afghan guerrilla sources 206 people were killed and more than 1000 houses destroyed in the villages around Barak-i-Barak during the Soviet offensive in October 1987 (Urban, 1990, p.227).

[8] According to the Ḥālnāmah the family of Bāyazīd Anṣārī was engaged in caravan trading and had some property in Ghazni and "other parts" [of the country] (Mukhliṣ, 1986, p.22). Bāyazid Anṣārī has been taken by his father to business trips from the very childhood (Mukhliṣ, 1986, p.19). Later he became a successful horse-trader and travelled as far as India and Central Asia.

Ghorband districts (Bellew, 1891, p. 61). Morgenstierne, however, expresses doubts whether the people of these places preserved their original language (Morgenstierne, 1964, v. I, pp. 310-311). At the beginning of the XIXth century the Ōrmuṛs of Barak-i-Barak and other villages in the Logar valley were subjects of the Kabul emirs while the Ōrmuṛs of Kaniguram still preserved their independence (Leech, 1838, p. 728). According to the British gazetteers the Kaniguramis founded some settlements near the Indian city of Jalandar (in the Lahore province)[9].

Gazetteer of the Jalandhar District provides the following information on the population of Jalandar: "The proprietors of the town lands, who are chiefly Afghans, Saiyads, Malik Rajputs, Rains and Khatris generally acquired their possessions by purchase". "Of the outlying *bastis* (suburbs [S. A.]) those of Shekh Ghuzan, Danishmandan, Bawakhel were founded by Muhammadan settlers from Kani or Kaniguram a little more than 2 1/2 centuries ago (the Gazetteer was published in 1883-84 [S. A.]). The earliest was Basti Danishmandan founded by merchants from Kani who purchased lands in the neighbourhood in A. D. 1609. Eight years later, Shekh Darvesh came from Kaniguram and bought the lands, on which he founded the town now known as Basti Shaikh. Basti Ghuzan was also founded in Shahjahan's time by merchants from Kani who had originally settled in Jalandhar and afterwards in Basti Shaikh. Subsequently they purchased land from Lodi Afghans, Saiyads and Shakhs, and built a *bazar* of their own. The basti takes its name from the tribe to which they belonged, and has now more than 4500 inhabits. In 1620-21 Basti Bawa Khel was founded by some Afghans who also came from Kaniguram. It was originally called Babapur from an ancestor of the founders named Mir Baba"(Gazetteer of the Jalandhar District, 1884, p. 66).

The Imperial Gazetteer of India adds an important information that Basti Danishmandan and Basti Shaikh Darwesh (probably the Basti Shaikh of the Gazetteer of Jalandhar [S. A.]) were founded by Ansari Shaykhs in the XVIth century (The Imperial Gazetteer of India, 1908, v. XIV, p. 231).

Both of the above-mentioned gazetteers state that people from

---

[9] *Jalandar* (Jalandhar [Gazetteer of the Jalandhar District]; Jullundur [The Imperial Gazetteer of India, 1908, v.XIV, p.231]) is a city in Panjab situated in the Doab (*dōāb / dūāb* (Persian) -in this context territory between two rivers [S.A.]) between the Bias and the Saltaj (also called Satlej [S.A.]) rivers (Gazetteer of the Jalandhar District, 1884, p.1). Since 1088, when Ibrāhīm Shāh Ghuri took the city it remained under the Muslim rule (however, the proportion of Muslims living in the Jalandar district in 1908 hardly exceeded 45% [The Imperial Gazetteer of India, 1908, v.XIV, p.225]) being attached to the province of Lahore. However, it was always in the hands of more or less independent governors. During the Sayyid dynasty (1414-1451) it became the scene of numerous insurrectionary movements, especially of the long rebellion of the Kakar (Khakhar in the gazetteers) chief Jasrath(?). Jalandar also witnessed military activity when Humāyūn battled for his kingdom in the middle of the XVIth century (Gazetteer of the Jalandhar District, 1884, p.7; Imperial Gazetteer of India, 1908, p.223).

Kaniguram started to settle in Jalandar in the XVIth century, while according to the Ḥālnāmah Bāyazīd Anṣārī's grandfather Ḥājjī Abā Bakr was born in Jalandar (Mukhliṣ, 1986, p. 3). Given the fact that his grandson was born in 1521-5(?) it seems possible to assume that the immigrants from Kaniguram arrived into Jalandar several decades earlier.

Apparently at the turn of the XXth century they no longer identified themselves as the Ōrmuṛs because neither gazetteer describes these immigrants as the Ōrmuṛs.

According to Elphinstone the Ōrmuṛs closely resemble the Pashtuns in their manners (Elphinstone, 1839, v. I, p,411). Rose, however, supports a different view: "their [the Ōrmuṛs'] marriage ceremonies, general rites and customary laws differ widely from those of the surrounding [Afghan] tribes" (Rose, 1914, v. III, p. 483).

There is a unique description of the Ōrmuṛs' customs in the Ḥālnāmah: After three years of quarrelling with his family, 19 years old Bāyazīd Anṣārī decided to separate from his father 'Abdallah and demanded his own part from their common property. 'Abdallah was reluctant to divide the property and agreed only after long hesitation and persistent requests of some relatives and the town elders.

This juridical case connected with the joint possession of property by father and children, which can be divided by the sons' demand, is typical for Pashtun customary law[10]. Afżal Khān Khaṭṭak, the author of Tārīkh-i-Muraṣṣa', a voluminous treatise on the history of the Pashtuns, describes it in the following way: "The tradition is that at that time there was still this custom amongst the Pathans, when the sons reached manhood, to divide amongst themselves their parent's property, and give their parents also an equal share" (Afżal Khān, 1893, p. 209; Eng. tr., pp. 169-170). It is noteworthy that Afżal Khān (lived approximately 1661-63—1748 (Kushev, 1980, p. 64), a little more than one hundred years after Bāyazīd Anṣārī) described this custom as the ancient one which existed "at that time" of the legendary Pashtun ancestors. A well-known medieval Afghan Ḥanafī theologian Akhūnd Darwizah also provides some information on this custom in his book Taẕkirat al-Abrār wa-l-Ashrār. In this treatise Akhūnd Darwizah writes about a Pashtun custom which contradicts sharī'at, according to this custom grown up sons divide their parents property, but, as Darwizah contradicts Afżal Khān, parents are given not an equal share but a modest part sufficient only for their daily bread and a cost of funeral[11] (Darwizah,

---

[10] It looks like a special form of *wēsh*, the Pashtun custom of periodical redistributions of land plots (*daftar*) among families within the clan and among various clans within the tribe. It is rather possible that the described custom is an archaic form of *wēsh* (given Afżal Khān's description of this custom as ancient) when family members were also considered for apportionment.

[11] This Darwizah's description was first noted by Romodin (Romodin, 1951, p.164) and later

p. 111).

It is also interesting that according to Tārīkh-i-Muraṣṣa' mothers were, presumably, not given a share of family property (Afżal Khān, 1893, p. 209; Eng. tr., p. 170). However Fāṭimah, 'Abdallah's wife, got her part without any trouble[12] (Mukhliṣ, 1986, pp. 19-30).

It seems that the case was not under the jurisdiction of Muslim law because 'Abdallah, who was a Muslim *qāżī* himself, was urged by relatives and elders but not the Muslim authorities. The terms *sardār*(*ān*) and *kadkhudā*(*yān*) are used in the Ḥālnāmah in this context for the elders. In Persian *sardār* means "general", "governor of a province". In Pashto, however, this word, apart from "general", can also mean "chief" (Aslanov, 1966, p. 511; Raverty, 1987, p. 600). The same applies to the word *kadkhudā*, which in Persian signifies "magistrate", "alderman", but in Pashto means "chief of a clan" (Aslanov, 1966, p. 666). It is possible that Bāyazīd Anṣārī sought the help of tribal chiefs in the case since Islamic regulations did not apply. There is some vague evidence that the Ōrmuṛs had chiefs (Leech, 1838, p. 728). It is noteworthy that 'Abdallah being an *anṣār* and *qāżī* was forced to obey their exhortations. It may indicate a difference between the position of the Muslim clergy among the Pashtuns and among the Ōrmuṛs. Among the Pashtuns Muslim clerics living together with tribes are generally excluded from the tribal customary law and live in accordance with *sharī'at* law only. It seems that in the Ōrmuṛ society there was a different situation.

There are some noteworthy reports on the religious rites of the Ōrmuṛs. Bellew describes them as fire-worshippers: "Once a week they congregated for worship, men and women together, and at the conclusion of their devotions the officiating priest extinguished the fire they worshipped[13], and, at the same time, exclaimed "*Ōr muṛ*", a term expressive of the act, for in Pukhtu "*ōr*" means "fire", and "*muṛ*" (*mœṛ* S. A.) means "dead", "extinct" (Bellew, 1862, p. 63). It is obviously a Pashto popular etymology of the ethnic name. It is rather strange why an Ōrmuṛ priest supposedly have exclaimed "*ōṛ mœṛ*" (the fire went out) in Pashto, and not Ōrmuṛī (**rūn gul shūk* [MacKenzie,1992]). Morgenstierne, while rejecting Bellew's etymology of the word *ōrmuṛ* (he offers one of his own: ōrmuṛ is a Pashto form derived from **ārya-mrt(y)a-*) agreed that the Ōrmuṛs may have been fire-worshippers till comparatively recent times because Ōrmuṛī is the only modern Iranian dialect which has preserved the ancient techni-

published by Reisner (Reisner, 1954, p.109).

[12] Thus, the Ōrmuṛs probably practised some form of *khūlah-wēsh* (apportionment of land to all family members disregarding their sex) rather then *band-wēsh* (apportionment of land to men only).

[13] Zoroastrians, however, do not extinguish their fires during their religious ceremonies.

cal term of Zoroastrian theology for "studying", "reading"[14] (Morgenstierne, 1964, v. I, pp. 311-312).

In this connection it is interesting to note that according to Leyden, the Rawshani movement, founded by a person with the Ōrmuṙ background was accused of "practising the abominations of the unchaste sect termed *Cheragh-cush* [*chirāgh-kush* S. A.] (Lamp-Extinguishers) (Leyden, 1810, p. 378).

It seems, that in general, practising of the chirāgh-kush ceremony was a standard orthodox accusation levelled at every sect all over the Middle East. For instance, the Shiite and Ismā'īlī Hazaras, the people of mixed Iranian-Turko-Mongol origin living in Central Afghanistan, were also accused by their Sunni neighbours of practising the infamous "lamp-extinguishing" ceremonies (Morgenstierne, 1964, p. 224). According to Ferdinand Klaus the Hazara people practised some rites allegedly connected with fire-worshipping. Klaus describes the rituals of "atesh-algho" (fire-leaping) months of the Hazara calendar which are believed to bring prosperity to the household and the ceremony of lighting a lamp in order to commemorate the dead. Muslim clergy considered these customs as remnants of Zoroastrism (Klaus, 1959, pp. 44-46). Followers of the 'Alī-Ilāhi (or Kākā'ī) sect among the Kurds and Gōrān of the Iran-Iraq border are also described as chirāgh-söndürān (MacKenzie, 1992). In Redhouse's Turkish-English Dictionary chirāgh-puf (Who blows out the light) is explained as "a certain sect reported to hold secret gatherings at which the lights are blown out, and all present give themselves to indiscriminate licentiousness" (Redhouse, 1890, p. 750). Persian dictionaries provide the same explanations (Lughat-nāmah, 1969, vol. č, p. 137; Steingass, 1970, p. 389).

Surprisingly enough no Pashto dictionary has an article on chirāgh-kush. However Louis Dupree writes that the Sunni Afghans insult the Ismā'īlīs (especially in Hazarajat) by shouting "chirgh-kush" to them (Dupree, 1979, p. 680).

In spite of the accusations of practising fire-worshipping it is rather possible that the Ōrmuṙs were regarded as a group of people of some religious significance because all Ōrmuṙs were reported by Morgenstierne's native informant to be Sayyids (Morgenstierne, 1964, v. I, p. 311). Caroe also writes that many families among the Ōrmuṙs in Kaniguram call themselves Sayyid or Anṣār (Caroe, 1964, p. 201). In the Imperial Gazetteer of India the emigrants from Kaniguram living in Jalandar suburbs were also described as Anṣār (The Imperial Gazetteer of India, 1908, v. XIV, p. 231). Perhaps in this case the terms "sayyid" and "anṣār" do not mean respecti-

[14] However Ōrmuṙī is a non-written language, as it was mentioned above.

vely "a descendant of the prophet Muḥammad" and "the companion of the prophet Muḥammad" but signifies "a noble man". Perhaps these titles are adopted by the Ōrmuṛs just as the Pashtuns take the title Khān. However Bāyazīd Anṣārī was considered as a descendant of an Anṣār family and a list of his ancestors descending from Khwājah (Abū) Ayyūb Anṣārī[15], a famous companion of the prophet Muḥammad is given in the Ḥālnāmah (Mukhliṣ, 1986, pp. 2-3).

Bibliography

1. Afżal Khān, 1893 — Afżal Khān, Tārīkh-i-Muraṣṣa' in "The Kālīd-i-Afghānī, Being Selections of Pushto Prose and Poetry for the Use of Students; Compiled and Published by the Revd. T. P. Hughes C. M. S., Afghan Mission, Lahore, 1893"; English translation in "Translation of the Kālīd-i-Afghānī, the Text-book for the Pakkhto Examination, with Notes, Historical, Geographical, Grammatical, and Explanatory, by Trevor Chichele Plowden, Captain H. M. Bengal Infantry, and Assistant Commissioner, Panjab, Lahore, Central Jail Press, MDCCCLXXV."

2. Aslanov, 1966 — M. G. Aslanov, Afgansko-russkij slovar', Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1966.

3. Bābur, 1921 — Ẓāhir al-Dīn Muḥammad Bābur, Bābur-nāmah, translated by J. Leyden and W. Eraskine, annotated and revisited by Sir L. King, London 1921.

4. Bellew, 1862 — Henry Walter Bellew, Journal of a political mission to Afghanistan in 1857. London 1862.

5. Bellew, 1891 — An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan, prepared for and presented to the Ninth International Congress of Orientalists (London 1891) by H. W. Bellew, London 1891.

6. Caroe, 1964 — O. Caroe, The Pathans 550 B. C. - A. D. 1957, London, 1964.

7. Census, 1981 — 1981 Census Report of Federally Administered Tribal Areas (FATA), Islamabad, 1984.

8. Darwizah — Akhūnd Darwizah, Taẓkirat al-Abrār wa-l-Ashrār, Lahore, n. d.

9. Dupree,1979 — L. Dupree, Further Notes on Taqiyya: Afghanistan, in "Journal of the American Oriental Society" 99.4, 1979.

10. Elphinstone, 1839 — Mountstuart Elphinstone, An account of the kingdom of Caubul and its dependencies in Persia, Tartary and India, vol. I,II. London 1839.

11. Gazetteer of the Jalandhar District, 1884 — Gazetteer of the Jalandhar District 1883-84. Compiled and published under the authority of the Punjab Government, Lahore, 1884.

12. Grierson, 1921 — Linguistic Survey of India, vol. X Specimens of Languages of the Eranian Family. Compiled and edited by Sir George Abraham Grierson, Calcutta, Superintendant Government Printing, India, 1921.

13. Ibbetson, 1883 — Outlines of Panjab Ethnography being extracts from the Panjab Census Report of 1881, treating of Religion, Language and Caste by Denzil Charles Jelf Ibbetson, of Her Majesty's Bengal Civil Service, Calcutta, 1883.

14. The Imperial Gazetteer of India, 1908 — The Imperial Gazetteer of India, v. XIV, Oxford, 1908.

15. Klaus, 1959 — Ferdinand Klaus, Preliminary Notes on Hazara Culture, Kobenhavn, 1959.

16. Kushev, 1980 — Kushev, V. V., Afganskaja rukopisnaja kniga, Moscow, Nauka, 1980.

17. Leech, 1838 — Epitome of the Grammars of the Brahuiky, the Balochky and the Panjabi languages, with vocabularies of the Baraki, the Pashi, the Laghnani, the Cashgari, the Teerhai, and the Deer dialects. By Lieut. R. Leech, Bombay Engineers, Assistant on a Mission to Kabul. in "Journal of Asiatic Society of Bengal", vol. VII, 1838, pp. 538-556; 711-732.

18. Lévi-Provençal, 1960 - E. Lévi-Provençal, Abū Ayyūb al-Anṣārī, in "The Encyclopaedia

[15] For more information on Khwājah (Abū) Ayyūb Anṣārī see (Lévi-Provençal, 1961, pp.108-9).

of Islam", 2nd ed., v. I, London-Leiden, 1960.

19. Leyden, 1810 — J. Leyden, "On the Roshaniah Sect and its founder Bayazid Ansari", in Asiatic Researches, vol. XI, 1810.

20. Lughat-nāmah, 1969 — Lughat-nāmah-i-Fārsī, Fondé par ʿAlī Akbar Dehkhudā, Teheran, 1969.

21. MacKenzie, 1992 — Prof. D.N. MacKenzie's letter to Sergei Andreyev of the 14th November 1992.

22. Morgenstierne, 1926 — Georg Morgenstierne, Report on a Linguistic Mission to Afghanistan, Oslo, 1926.

23. Morgenstierne, 1929 — Georg Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier Languages, vol. I Parachi and Ormuri, Oslo, 1929.

24. Morgenstierne, 1961 — Georg Morgenstierne, Afghanistan, in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. v. I, London-Leiden, 1960.

25. Mukhliṣ, 1986 — ʿAlī Muḥammad Mukhliṣ, Ḥālnāmah-i-Bāyazīd Rawẍān, Kabul 1986.

26. Raverty, 1888 — Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan, Geographical, Ethnographical and Historical by Major H. G. Raverty, London, 1888.

27. Raverty, 1987 — H. G. Raverty, A Dictionary of the Puk'hto, Pus'hto, or language of the Afghans; with remarks on the originality of the language and its affinity to the semitic and other Oriental tongues. Reprint edition, New Delhi - Madras,1987.

28. Redhouse, 1890 — Sir James W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, Constantinople, 1890.

29. Reisner, 1951 — I. M. Reisner, Razvitie feodalizma i obrazovanie gosudarstva u afgantsev, Moscow, 1954.

30. Romodin, 1951 — V. M. Romodin, Sotsial'no-ekonomicheskii stroi iusufzaiskih plemen v XIX v. (Sravnitel'no s drugimi afganskimi plemenami), (manuscript of the dissertation), Moscow, 1951.

31. Rose, 1914 — H. A. Rose, A glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Lahore, 1914.

32. Steingass, 1970 — F. Steingass, A Comprehensive Persian-English Dictionary, Beirut, 1970.

33. Urban, 1990 — Mark Urban, War in Afghanistan, London, 1990.

О налогах и податях в Хатре (II в. н. э.)

И. И. Надиров
(Санкт-Петербург)

Надписи из Хатры практически не фиксируют текстов, связанных с налоговым обложением местного населения. Тем не менее в нашем распоряжении имеются как минимум два термина, могущие пролить свет на данную проблему, и до настоящего времени вызывающие споры.

В надписи № 83 говорится о том, что некий Рафша, сын Нашарйехава, сына Дошмахра изваял статую Укайка — hdrpṭ'. Последнее слово текста, являющееся, несомненно, титулом Укайка, Ф. Сафар, вслед за ним А. Како, а позднее Ф. Альтхайм, восстанавливают как hdrpṭ' и толкуют, как "жрец огня". Таким образом, подразумевается, что в Хатре существовало огнепоклонничество[1]. Такая точка зрения нашла поддержку у многих исследователей, видевших в храме Шамаша, в виду которого была найдена статуя, — храм огня[2].

Между тем, иных сведений о культе огня в Хатре мы не находим ни в архитектуре храмов, ни в эпиграфических памятниках. Напротив, не вызывает сомнений то, что главным божеством Хатры был солнечный бог Шамаш, а культ солнца, согласно древней месопотамской традиции, исключал из сакрального ритуала огонь.

Следовательно, титул hd/r k/dpṭ', следует понимать как-то иначе. Предложенный Ж. Тейшидором вариант восстановления hrkpṭ', основанный на значительном сходстве графических обозначений kaf и res/dalet хатрийского деривата арамейского языка, представляется, на наш взгляд удачным: как установлено из найденных текстов, иноязычные, в данном случае парфянские заимствования допускают частые перестановки сходных по звукообразованию букв: b/p, d/t(ṭ), k/q и др[3].

Например: bthš' (№ 143)—pdhš' (№ 127), zky' (№ 79)—zqy' (№ 322), ṭpsr' (№ 338)—ṭpšr' (№ 236), pzgryb' (№ 36)—pšgryb' (№ 287). Поэтому представляется весьма правдоподобным, что под hrkpṭ' подра-

[1] Safar F., Kitabat ul-Hadr. — "Sumer", 18 (1962), S. 24; Caquot A., Nouvelles inscriptions arameennes de Hatra. — "Syria", 40 (1963) p. 1-14; Altheim F., Die Araber in die Alten Welt, IV, S. 254.

[2] Wikander S., Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946, S. 18; Erdmann K., Das iranische Feuerheiligtum. Leipzig, 1941: Lenzen H. J., Der Altar auf der Westseite des sogenannten Feuerheiligtums in Hatra. Festschrift A. Moortgaat. Berlin, 1964, S. 136-141.

[3] Teixidor J., Notes hatreennes. — "Syria", 43 (1966), p. 93.

зумевалось hrqpṭ', термин, хорошо известный в парфянском языке аршакидской эпохи и широко зафиксированный в Верхней Месопотамии, Сирии и Армении, и означавший начальника повинностных работ, а также руководителя фискального ведомства. Он складывается из компонентов hrq и pt', (из древнеир. harka- pati-) "глава податей".

В позднесасанидском Иране термином harāg обозначался поземельный налог; это значение сохранилось и в арабском harāǧ, заимствованном из среднеперсидского. В более раннее время harag служил обозначением налога вообще; в Талмуде этот термин в форме k^{e}rāgā (krg') обозначал подушную подать.

Как показал Хеннинг, среднеперсидское harāg и реконструируемое древнеперсидское harāk(a) — не находят этимологии на иранской почве, но могут быть убедительно объяснены как заимствования из арамейского[4]. Источником заимствования послужило арамейское h^{a}lāk̲ (hlk), засвидетельствованное в Библии (Эзра, IY,13,20;YII,24) Арамейское hlk, в свою очередь, заимствовано из аккадского ilku "повинностная работа"[5]. К аккадскому ilku восходит, в конечном счете, и среднеперсидское harg, которому в древнеперсидском должно соответствовать harka-. Это слово обозначало повинность[6].

Х. Бартоломе отметил, что в среднеперсидских документах harg обозначает работу, выполняемую в качестве повинности[7]. В древнеармянском hark, заимствованное из среднеперсидского, засвидетельствовано в значении "подать, налог" при переводе Библии. Грузинское xarki — "подать, налог, контрибуция" восходит, как показал Э. Бенвенист, к армянскому hark[8].

Как уже отмечалось выше, для парфянского языка аршакидской эпохи рассматриваемый термин засвидетельствован в композите hrkpṭ' (вар. 'rkpṭ'), букв. "начальник податей", в надписи на бронзовой печати[9].

---

[4] Henning W. B., Arabisch harāg.—"Orientalia" (N. S). 1935, vol. IV, fasc. 3/4, p. 293.

[5] Clay A., Aramaic indorcements on the documents of the Murusu Sons.— Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper. Chicago, 1908, p. 285-322; Gesenius G., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig, 1921; Koehler L., Baumgartner W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1953, S. 1069.

[6] Herzfeld E., Altpersische Inschriften. Berlin, 1938, S. 246-247. Объясняет различия в фонетическом облике harāka- и harka- тем, что арамейское h^{a}lāk̲ было по форме близким к аккадскому allukā "повинность, выполняемая за держание надела".

[7] Bartholomae C., Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten.— SHAW, Phil.-Hist. Kl., I. Heidelberg, 1918, S. 10-16.

[8] Benveniste E., Etudes sur quelques textes sogdiens chretiens. — J. A.,1959, t. 247, fasc. 1, p. 125.

[9] Longperier A., Memoire sur la chronologie et l'iconographie des rois Parthes-Arsacides. Paris, 1853-1882. табл. 17. Об исправлении титула с 'drpty на 'rkpty см.: Herzfeld E.,

Заметим, что в надписи Нарсе из Пайкули титул hargubed "глава податей" представлен и в парфянской версии: hrkpty (стк. 6,8,10,14,35). Э. Херцфельд посвятил этому термину, известному в арабской (arjabed у Табари) и греческих ('αργαπετης, 'αρχαπετης) передачах специальную главу и указал, что распространенное понимание его — "начальник крепости" (от лат. arx, ср.н.-перс. arg) — не может быть принято[10], но не предложил иного толкования[11], лишь обозначив возможность видеть в нем "главу фискального ведомства". Дальнейшее развитие это мнение получило у О. Семереня[12].

Необходимо учитывать, что в структуре аппарата государства Аршакидов и, позднее, Сасанидов, статус *харгубеда* был очень высок, что доказывает, сколь большое значение придавал Иран повинностным работам и сбору налогов с населения. Несомненно, что и в Хатре фиску также уделялось значительное место, и *харгубед* занимал одно из важнейших положений при дворе. Распространенность рассматриваемого термина в Месопотамии и Сирии в период II–III вв. н. э. находит подтверждение в ряде надписей из Дуры-Европос и Пальмиры. Так, о высокой должности *харгубеда* в Дуре можно судить по греческому пергаменту, датированному 121 г. н. э., в котором (стк. 3-4) упоминается евнух Фраат, *аргбед*[13]. Этот титул в форме 'rqbt' (*аргбатā*) встречается в надписях из Пальмиры, относящихся к периоду 264-266 гг[14]; он засвидетельствован в передачах 'rqpt', 'lqpt' в Талмуде[15], а также в сирийской адаптации 'lqpt' [16]. Сирийский источник относит "начальника (сборщиков) податей", т. е. руководителя

Paikuli, the Monument and Inscriptions on the Early History of Sasanian Empire. Berlin, 1924, vol. 1, p. 193.

[10] О н.-перс. arg, ark "крепость" см.: Бартольд В. В. Персидское арк "крепость, цитадель".— Собрание сочинений. Т.VII. М., 1971, с. 413-416.

[11] Herzfeld, op. cit., vol. I-II.

[12] Szemereny O., Iranica V.—"Monumentum H. S. Nyberg". Téhéran — Liège, 1975 ("Acta Iranica 5"), p. 366-374.

[13] Walles C. B., The Parchment and Papyri. New-Haven, 1959 (The Excavations of Dura-Europos. Final report, vol. III), p. 109-116; Frye R., Some Early Iranian Titles.—"Oriens", 1962, vol. 15, p. 352-353.

[14] Cantineau J., Inventaire des Inscriptions de Palmyre. P., 1930, p. 6, 8.

[15] Dittenberger W., Orientis Graeci inscriptionis selectae. Hildesheim, 1960, 11, p. 351-352, n. 645.

[16] Szemereny O., Iranica V, c. 365.

налогового ведомства Сасанидской державы[17], к представителям высшей родовой знати.

В статье Д. Харнака, посвященной парфянским титулам, вновь высказывается идея толкования титула *харгубед-аргбед* как "коменданта крепости", Festungskommandant[18]. Однако никаких новых аргументов в пользу такого толкования автор не приводит; по его мнению, для этимологии "начальник податей" убедительными были бы соответствия *(h)arāk pat, *(h)arāgbed, *'αρκαπατης. Но это утверждение выглядит, на наш взгляд, неосновательным, так как в среднеперсидском, как было показано выше, имеются две формы – harg и harāg, причем в harāg прослеживается вторичное, парфянского периода, заимствование из арамейского harāg (талмудическое krg), тогда как в harg можно видеть продолжение древнеиранской формы. Кроме того, надо учитывать, что Хатра была прежде всего религиозным центром, и наличие должности начальника податного ведомства явилось бы естественным отражением ее политического статуса.

Итак, один из наиболее важных социальных терминов Ирана парфянского и раннесасанидского периодов (и титул, образованный от этого термина) позволяет видеть влияние институтов древних месопотамских государств на структуру аршакидского государственного аппарата, а позднее и сасанидского, и в значительной мере дополняет отрывочные сведения источников о налоговой системе в Хатре парфянской эпохи. Если наш анализ верен, арамейское krg "подать" было воспринято аршакидами, которые, в свою очередь, учредили титул *харгубеда* (или послужили примером заимствования) в арамеоязычной северомесопотамской Хатре.

Кроме титула *харгубед*, в надписях из Хатры зафиксирован еще один термин, имеющий, как нам кажется, прямое отношение к сбору налогов. В надписи № 218 засвидетельствован титул msyq' rb', который Б. Аггула ошибочно принимает за msyqr rb' и переводит как "главный музыкант". Между тем, предложенное восстановление не характерно для арамейского эпиграфического языка в целом, а для хатрийских памятников в частности: определяемое без определенного артикля не может иметь в постпозиции определитель в определенном состоянии, т. е. в сочетании msyqr rb' после буквы "реш" в слове msyqr непременно должен стоять "алеф". Поскольку такового нет, считаем более

---

[17] Harnack D., Parthischer Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrage zur Kenntnis des parthischen Staats.— Altheim F., Stiehl R., Geschichte Mittelasien im Altertum. Berlin, 1970, SS. 492-549.

[18] Aggoula B., Remarques sur les inscriptions hatreennes II, MUSJ, 1972, 47, p. 43; Safar F., Inscriptions of Hatra. — "Sumer", 1965, 21, p. 36; Teixidor J. — "Syria", 1971, 48, p. 484.

вероятным чтение Ф. Сафара msyq' со значением "сборщик налогов", что встречается в библейско-арамейском[18].

В указанной надписи упоминается Шамашадри, распорядитель культа (rbjt'), и Абдаллаха, главный сборщик налогов (msjq' rb'), но, как мы установили, этот последний не мог быть тем же лицом, что и *харгубед*: в хатрийских надписях нет ни одного случая пересечения заимствований из парфянского языка с арамейским или сирийским обозначением того или иного титула.

Вероятно, рассматриваемый термин следует относить к иным масштабам фиска, меньшим, нежели общегородские/всецарские. Контекст надписи № 218 позволяет предположить, что данным титулом обозначался жрец, в функции которого входит взимание налогов с прихожан храма, а возможно, и всех храмов Хатры[19], на что указывает эпитет rb'. Дело в том, что священный характер города обусловил появление большого числа разнообразных храмов, куда стекались значительные пожертвования прихожан и паломников. До появления государственной организации все пожертвования, по всей видимости, шли в пользу храмов. С появлением верховной власти появляется настоятельная потребность в источниках богатства, среди которых основным, как можно предполагать, были храмовые сокровища. В этой связи логичным кажется вывод о том, что в Хатре был создан своеобразный институт "храмовых сборщиков налогов", через которых поступления стекались в руки *харгубеда*[20].

Размеры налогов и податей нам неизвестны, однако они, по всей вероятности, были сравнительно невысокими. Надписи о пожертвованиях (в ряде случаев крайне скудных) позволяют, с одной стороны, представить масштабы престижа хатрийских богов среди населения региона, с другой — говорить о довольно невысоком уровне жизни общества. Вместе с тем, как указал И. Шифман, разница между уровнями богатства и бедности в Хатре могла быть весьма значительной[21].

В Хатре и подвластной ей территории должна была взиматься, безусловно, и подушная подать. Ремесло в городе, вероятно, также

---

[19] В то же время нельзя исключать, что msjq' rb' назначался правителем и мог не иметь жреческого сана. В данном случае ясно только одно: hrkpṭ' занимал в Хатре более высокое положение, чем msjq'.

[20] Предположительно, какая-то часть поступлений в храмы отчуждалась в пользу городской казны (в ранний период — для выплаты дани Адиабене и Парфии).

[21] См. Шифман И. Ш., Северомесопотамский город Хатра. — "Вопросы древней истории". М., 1985, 2 (173), с. 44.

облагалось налогом[22]. Однако конкретными данными об этом мы к настоящему моменту не располагаем.

Можно ли из вышесказанного сделать вывод о том, что в Хатре храм был одним из главных источников благосостояния, говорить пока рано, но, учитывая специфику политического статуса Хатрийского царства в регионе, а также политеистическую структуру его пантеона, нельзя исключить возможность такой системы податного обложения.

[22] Ср. для Ирана: Пигулевская Н. В., Города Ирана в раннем средневековье. М., 1956, с. 242-251.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала mis pî (CT XVII, 38-41)

В. В. Емельянов

(Санкт-Петербург)

В процессе работы с шумероязычными заклинаниями приходится часто обращаться к записям более поздних времен. Вызвано это несколькими обстоятельствами. Во-первых, размер стандартной таблички того времени не позволял уместить все формулы и предписания, поэтому записывалось только главное, первоочередное для данного ритуала. Во-вторых, многое нельзя было не только переносить на глину, но и беспричинно произносить вслух. Но с течением времени таблички становятся более "разговорчивыми". Увеличивается их размер, в записи заклинаний включаются ритуальные предписания и рецепты. Вот почему для исследований в области духовной культуры Шумера необходимо привлекать и ассирийские, и поздневавилонские источники (которые, кстати, чаще всего двуязычны, что помогает перевести трудный шумерский текст, руководствуясь его аккадской версией). Особенно много такие тексты дают для выяснения проблем, связанных с сакральной магией и представлениями о святости вообще.

В "естественных" религиях ранней древности одним из важнейших аспектов магического очищения было окропление святой водой. Освящались новые храмы, очищались от злых духов дома, исцелялись от порчи люди. В Месопотамии этот обряд имел особое значение, поскольку был связан с культом Абзу — водной бездны, являвшейся одновременно кладезем мудрости[1]. Вследствие этого как сам ритуал очищения-исцеления[2], так и процесс освящения культовых средств[3] держались в строжайшей тайне и долгое время оставались известны только узкому кругу жрецов[4]. Хранение ритуала в тайне делало невозможным проникновение демонов-разрушителей в освящаемый объект. Поэтому на время праздников, связанных с освящением культовых объектов, все лица, традиционно считавшиеся нечистыми, насильно удалялись из города[5]. Что же касается остававшихся в

городе "чистых" граждан, сущность древнейших божественных литургий была для них закрыта.

Поскольку сокровенный смысл заклинание получало в процессе исполнения обряда, вне ритуала записи заклинательных формул теряли свой потаенный смысл и могли служить пособием для обучения клинописи в школах[6].

Ритуалы стали записываться в последнюю очередь — как правило, тогда, когда породившей их устной традиции грозила опасность забвения. В истории древней Месопотамии таких периодов было три: после падения III династии Ура (Исин, Ларса, Ниппур, Ур XIX—XVIII вв. до н. э.)[7], в последние годы правления Ашшурбанапала (вторая половина VII века) и при Селевкидах (IV в.)[8]. От всех этих тревожных и кризисных эпох до нас дошло большое количество ритуальных текстов, записанных на аккадском языке. Следует, однако, заметить, что заклинания, комментирующие ритуал, обозначены в текстах только своими первыми строчками, и чаще всего нам неизвестны[9].

Исключением из этого печального правила (известно заклинание, но неизвестен ритуал, vice versa) является текст, собранный из многочисленных фрагментов и опубликованный в собрании текстов Британского музея (XVII, 38—41). Текст написан новоассирийской клинописью и, по-видимому, имеет отношение к библиотеке Ашшурбанапала. Перед нами шумеро-аккадская билингва с подробным описанием набирания и освящения воды, имеющая вид неестественно большого заклинания[10]. Первый издатель текста Р. К. Томпсон (вслед за Циммерном в Nöldecke gewidmet 969 ff.) относит ее к ритуалу "омовение (и) отверзание уст (бога)"[11].

Роль ритуала "омовение (и) отверзание уст (бога)" KA.LUH.Ù.DA KA.DU$_8$. Ù.DA = mìs pî pìt pî ili в шумеро-вавилонской религии и мифологии до сих пор не выяснена окончательно[12]. Связано это прежде всего с тем, что в настоящее время изданы лишь небольшие фрагменты, по которым весьма трудно судить о композиции и характере ритуала в целом[13]. Полное издание заявлено в 1987 г. Уолкером (C.-B. F. Walker), но время выхода этого издания в свет до сих пор остается неизвестным[14]. Поэтому никакие аргументы как за, так и против принадлежности отдельных фрагментов к серии mìs pî не могут на сегодняшний день являться убедительными.

КОМПОЗИЦИЯ ТЕКСТА:

K.4949, 1-18 obv. — K.4813, 3-4 obv.	Жрец mašmaššu оскверняется (ступает в грязную (=зараженную болезнями) воду, вступает в отношения с ритуально нечистыми).
K.4813, 5-21 obv.	Асарлухи видит это и рассказывает об увиденном отцу.
22-28 obv.	Формула равного знания (Marduk-Ea Formel).
29 obv.-66 rev.	Рецепт Энки:
30-34 obv.	Ритуальное набирание воды.
35-40 obv.	Целебные травы.
41-47 obv.	Благовония и жиры (?)
48-50 obv.	Драгоценные камни.
51-56 rev.	Ритуальное погружение трав и камней в "сосуд святой воды".
57-62 rev.	Освящение воды обрядом išippūtum, а уст — заклинанием.
63-66 rev.	Освященную воду черпаками возливают в "сосуд святой воды".
67-77 rev.	Заклинание святой воды.
78-85 rev.	Призыв окропить святой водой весь его род (Фрагменты).
86-90 rev.	Далее текст не сохранился.

К сожалению, из-за плохой сохранности последнего фрагмента ничего нельзя сказать о колофоне текста. Томпсон предполагает, что он был идентичен колофону VII таблички miš pî (CT XVII, 40)[15].

В настоящее время шумерская часть текста нуждается в новой транслитерации, поскольку изданная в 1903 г. Томпсоном практически устарела и непригодна для чтения. Аккадская часть приводится почти без изменений.

K. 4949 obverse + K. 4813 + K. 4900 +
+ K. 6029 + S. 924
(CT XVII, 38-41)

LUH. KA VIII (?), obverse 1.

1. [ÉN E-SÍR-RA DU]-A-NI-TA //	su-ga-am ina a-la-ki-šú
2. [. . . . .]HI /	/E-SÍR-RA DU-A-NI-TA
3. [. . .]	su-ga-am ina a-la-ki-šú
4. [SILA-DAGAL]-LA DIB-BA-A-NI-TA/	/ri-bi-tu ina ba-'-i-šú
5. [E-SÍR-RA?] SILA-A DU-NA-A-NI-TA/	/su-u-qa su-la-a ina a-la-ki-šú
6. [A]-TU_5-A BAL-E-DA	MU-UN-DA-ZUKUM-MA
7. ri-im-ka tab-ka	ik-bu-us-ma
8. A SI NU-SÁ-A GÌR-NI	BA-NI-IN-GAR
9. ina me-e la i-šá-ru-ti	še-ep-šú iš-ta-ka-an
10. A ŠU NU-LUH-HA IGI IM-MA-AN-SÌ/	/me-e qa-ti la mi-sa-a-ti i-ta-mar
11. MÍ ŠU NU-SIG_5-GA	GABA IM-MA-AN-RI
12. sin-niš-tú ša qa-ta-šá	la dam-qa uš-tam-ḫi-ir
13. KI-SIKIL ŠU NU-LUH-HA	IGI IM-MA-AN-SÌ
14. ar-da-tú ša qa-ta-šá	la mi-sa-a it-tap-la-as
15. [MÍ]-$UŠ_{12}$-RI-A ŠU MU-NI-IN-TAG/	/sin-niš-tú šá ru-ḫi-e qāt(ŠU)-su il-ta-pat
16. [LÚ ŠU]-NI NU-SIG_5-GA	GABA IM-MA-AN-RI
17. [šá qa-t]a-šú	la dam-qu uš-tam-ḫi-ir

Табличка "AA", obverse.

1. [	IGI]
2. šá qa-[ta-šá. . . . .]	la mi-s[a-a..]
3. LÚ KUŠ-NA ⌜SI⌝ NŨ-SÁ-A]	ŠÚ MU-NI-[IN-TAG]
4. šá zu-mur-šú la i-šá-ru	qāt(šú)-su il-[ta-pat]
5. ^{d}ASAR-LÚ-HI	[IGI IM-MA]-AN-SÌ
6. ^{d}Marduk (AMAR. UTU) ip- pal- li-	is-su
7. A-A-NI ^{d}EN-KI-RA ENGUR-RA-KE$_4$	ŠU-A BA-AN-NA-GI$_4$-[GI$_4$]
8. a-na ^{d}É-a a-bi-šú ina Ap-si-i	u-šá-an-na
9. A-A-MU MAŠ-MAŠ A-TU$_5$-A BAL	—E--DÈ
10. MU-UN-DA--ZUKUM-MA	MU-UN-DA-ZUKUM-MA
11. a-bi maš-maš-šu ri-im-ka tab-ka	ik-bu-us ik-bu-us-ma
12. A SI NU-SÁ-A	GÌR-NI BA-NI-IN-GAR
13. ina me-e la i-šá-ru-ti	še-ep-šú iš-ta-ka-an
14. A ŠU NU-LUH-HA	IGI IM-MA-AN-SÌ
15. MÍ ŠU NU-SIG$_5$-GA	GABA IM-MA-AN-RI
16. KI-SIKIL ŠU NU-LUH-HA	IGI IM-MA-AN-SI
17. MÍ-UŠ$_{12}$-RI-A	ŠU MU-NI-IN-TAG
18. LÚ ŠU-NI NU-SIG$_5$-GA	GABA IM-MA-AN-RI
19. LÚ ŠU-NI NU-LUH-HA	IGI IM-MA-AN-SÌ
20. LÚ KUŠ-NI SI NU-SÁ-A	ŠU MU-NI-IN-TAG
21. šá zu-mur-šu la i-šá-ru	il-t[a-pat]
22. A-NA IB-BA-AK-A EN-GÁ-E	BA-DA-LÁ-E
23. mi-nam te-ep-pe-eš	ia-a-ši kul-li-man-ni

24. ^{d}EN-KI-KE$_4$ DUMU-A-NI ASAR-LÚ-HI	MU-UN-NA-NI-IB-GI$_4$-GI$_4$
25. ^{d}É-a māri (DUMU)-šu	^{d}Marduk (AMAR. UTU) ip-[pal]
26. DUMU-MU A-NA	NU-E-ZU A-NA A-RA-AB-DAH-[EN]
27. ^{d}[ASAR]-LÚ-HI A-NA	NU-Ì-ZU A-NA A-RA-AB-DAH-[EN]
28. [NIG-GÁ]-E Ì-ZU-A-MU	Ù ZA-E IN-GA-E-[ZU]
29. GIN-NA DUMU-MU	ASAR-[LÚ-HI]
30. [DUG SAH] ÁR (SAR)-RA NÍG-UDUN-GAL-TA	DU-A ŠU U-ME-[NI-TAG]
31. šá kar-pa-tú šá-ḫar-ra-tú šá ul-tu	ú-tu-ni ra-bi-tú
32. [il-la-ku]	li----qé-e---[ma]
33. ÍD---KA---MIN---NA---TA	A-[TU$_5$]-A Ù-ME-NI-[SA$_{10}$]
34. ina pi-i na[-ra-a-ti ki-]-lal-le	me-e sa-am-ma
35. ^{giš}ŠINIG ^{d}IN-NU-UŠ ^{giš}GIŠIMMAR	—TUR GI-ŠUL-HI
36. [NAGA-SI KA-BAR-RA]-	DINGIR-RE-E-NE-KE$_4$
37. bi-i-nu [maš-ta]-kal su-ḫuš-šá	qa-an šá-la-la
38. u-ḫu-la qar-na-nu [ṭa]-ab-tú	pi-ta-a-at pi-i i-li
39. [. . . . ?] ZA-BA-LA$_{11}$	^{giš}KU ŠEM^{há} ŠEM-LI ŠEM-GÚG-GÚG EREN-BABBAR-RA
40. [. .] su-pa-lu tas-ka-rin-na	ri-qe bu-ra-ši ku-ku-ru li-ia-ru
41. [. . -]NI GIŠ-Ì SAG-Ì	ŠEM-^{d}NIN-URTA
42. LAL-HAD [.] TUM-A	
43. [.e-]ri-nu [šamna el-]la šamna	ru-uš-tú šamna ni-kip-ti
44. [lal-la-ru ša] ana māti (KUR)-šu	ib -bab- [la]
45. [ ]Ì- ÁB- ŠILAM- KUG- GA- TA	MÚ- [A]
46. [ ] el- li- ti šá- man	ar-ḫi
47. šá ina tar-ba-ṣi el-[li] ib-ba-nu-[u]	
48. ^{na_4}AN-TA-SUR-RA-KE$_4$ ^{na_4}DU$_8$-ŠI-A ^{na_4}ZA-GÍN-IGI ^{na_4}ZA-GÍN-MUŠ- GÁR[]	
49. [. . . . ^{na_4}] GUG	^{na_4}ZA-GÌN-NA
50. [. . . . .] ṣa-ri-ri du-šá-a muš-gar- ru ḫu-la-la	sa-an-tú uq-na-a

"AA", reverse

51. $ŠAG_4$ -A-GÚB-BA-ŠÈ	U-ME-NI-ŠUB
52. ana libbi (SAG_4) a-gub-bi-e	i-di-ma
53. [A-SIKIL]-LA ERIDU (NUN)^{ki} -GA-KE_4	U-ME-NI-DU
54. [me-e] el-la ša Ere-du$^{ki}_{10}$	ki-in-ma
55. [A-GÚB-BA] ABZU-TA	U-ME-NI-AK
56. [. . . .] Ap-si-i	e-pu-uš-ma
57. [EN-DÙG-]GA-ZU	U-ME-NI-ŠUB
58. ši-pat-ka ṭa-ab-[ta]	i-di-ma
59. [A-BI ŠU]	U-ME-NI-DU_7
60. me-e šu-nu-ti ina i-šip-pu-ti	šuk-lil-ma
61. [ÉN-NA KA-SIKIL-LA]	U-ME-NI-RI
62. ina ši-ip-ti pî (KA) el-li-ti	ul-lil-ma
63. [MIN BA-AN-DU_8-]DU_8 A-LAL-E	GIŠ-GAM-MA ŠU U-ME-TI
64. [šane . . . . kip-pa-ti]	le-qé-ma
65. [$ŠAG_4$-A-GÚB-]BA-A	U-ME-NI-DÉ
66. [. . -e] šu-nu-ti ana libbi ($ŠAG_4$)	šu-puk
67. [A-GÚB]-BA É-DINGIR-RE-E-NE	KUG-GE-DÈ
68. A.GÚB.BA mu-ul-lil	bi̯t (É) i-li
69. [A-GÚ]B-BA É-DINGIR-RE-E-NE	SIKIL-E-DÈ
70. a-gub-bu-u mu-ub-bi-ib	[bi̯t i-li]
71. A-GUB-BA E-DINGIR-RE-E-NE	ZALAG-ZALAG-GE-[DÈ]
72. [a-gub-bu-u] mu-nam-mir	[bi̯t i-li]
73. A-GÚB-BA KA-LUH-HA	—DINGIR-RE-E-NE

74. A. GÚB. BA mi-is pi-e	šá ilāni (DINGIR)^{meš}
75. A-GÚB-BA URU-A	KUG-GE-E-DÈ
76. A-GÚB-BA URU-A	SIKIL-LA-E-DÈ
77. A-GÚB-BA URU-[A]	ŠEN-ŠEN-NA-E-DÈ
78. ŠU U-ME-TI URU-A	U-ME-NI-[È]
79. li-qé-e-ma āla (URU)	šu-bi-'-[šu]
80. SILA-DAGAL-LA URU-A	U-ME-NI-[È]
81. ri-bit āli (URU)	šu-bi-'-[šu]
82. DINGIR-AŠ-ÀM [..]-GA-BI	U-ME-NI-[È]
83. [. . . .]-qa-qa-a	šu-bi-'-[šu]
84. [. . . .]-KA-BI-ŠÈ	U-ME-NI-[È]
85. [. . . .]-ru	šu-bi-'-[šu]

Далее до конца таблицы — разбитые строчки

ПЕРЕВОД ТЕКСТА:

1. Заклинание. Идя по площади,
2. [.....], идя по улице,
3. Идя по площади,
4. Минуя переулок,
5. Проходя улицу за улицей,
6-7. В использованную для омовения воду ступил,
8-9. В воду нечистую ногу поставил,
10. В воду немытых рук посмотрел,
11-12. Женщину, руки которой некрасивы, обнял,
13-14. На девушку с немытыми руками позарился,
15. Женщины-колдуньи коснулся,
16-17. Кого-то с некрасивыми руками обнял,

Табличка "АА"

3-4. Кого-то нечистого телом коснулся.
5-6. Асарлухи увидел,
7-8. Отца своего Энки в Абзу спрашивает:
9-11. "Отец мой! Жрец-экзорцист в использованную для омовения воду ступил,
12-13. В воду нечистую ногу поставил,
14. В воду немытых рук посмотрел,
15. Женщину, руки которой некрасивы, обнял,
16. На девушку с немытыми руками позарился,
17. Женщины-колдуньи коснулся,
18. Кого-то с некрасивыми руками обнял,
19. На кого-то с немытыми руками посмотрел,
20-21. Кого-то нечистого телом коснулся.
22-23. Покажи мне, что ты делаешь (в таких случаях)!"
24-25. Энки сыну своему Асарлухи отвечает:
26. "Сын мой! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь?
27, Асарлухи! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь?
28. То, что я знаю, знаешь и ты!
29. Ступай, сын мой Асарлухи!
30-32. Возьми пористый сосуд, вынутый из большой печи,
33-34. Из устья двух рек воды зачерпни!

35-37. Тамариск, мыльный корень, "сухушшу", "тростник плетения",
36,38. Превосходную щелочь "карнану", уста богов отверзающую,
39-40. [...] манну, "таскаринну", ароматы сосны, тербентина, белого можжевельника,
41-43. [...] древесное масло, первосортное масло, "аромат Нинурты", белый мед (?),
44. В страну привезенные,
45-46. [...] жир священных коров выращенных,
47. Что на светлом ложе созданы,
48-50. Червонное золото, топаз (?), белый свинец (?), серпентин, карнеол, сердолик, лазурит
51-52. В освященную воду брось!
53-54. Святую воду Эриду установи!
55-56. [...] из Абзу сделай!
57-58. Заклинание свое благое произнеси,
59-60. Воды эти ритуально чистыми сделай,
61-62. Уста светлые в заклятии освяти!
63-64. Два черпака "бандудду" и "алу" возьми,
65-66. Воду (?) эту внутрь (сосуда) возлей,
67-68. Святая вода освящает дом богов!
69-70. Святая вода очищает дом богов!
71-72. Святая вода заставляет сиять дом богов!
73-74. Святая вода — омовение уст богов!
75. Святую воду — чтобы в городе светло было,
76. Святую воду — чтобы в городе чисто было,
77. Святую воду — чтобы город сиял
78-79. Возьми, и город окропи!
80-81. Переулок города окропи!

Далее отдельные знаки до конца таблички.

КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ:

K. 4949, 1-5.

По мнению CAD S,370-371, 1b) sūqu u sulû "every street, street after street". В составе Utukkû lemnūti есть заклинания, которые должен произносить идущий по улице, чтобы на него не напали демоны (inim-inim-ma e-sír-dib-bé-da-kam; Udug-hul III,128, 168, 208, 233). Представляет интерес аккадское объяснение имени богини заклинательных формул Нингиримы: NIN. A. HA. KUD (=SILA). DU bēlet tēlilti GAŠAN alikat sulê [...] CT XXV, 49, 1 (AN= ^{d}a-nu-um) "Нингирима — госпожа чистоты, "Владычица, идущая по улице".

6-7.

A-TU_5-A = rimku "вода (священного) омовения", от TU_5 = ramaku "омывать(ся)". Широко распространенный обряд, бывший обязательным перед священным браком (Klein, Šulgi Hymns, 136, 14-15), а также перед служением в храме (ibid. 196, 58). Процедура священного омовения подробно разработана в ритуале bīt rimki (Borger, JCS 21; см. также Römer, SKIZ, 191, комм. на 180). Прецедент выливания грязной воды на улицу рассматривается в тексте CT XVI, 32, rev. 45-53 (в частности, грязная вода собирается с тела больного в сосуд, а из сосуда выливается на улицу, где становится источником заразы).

8-17.

šu-luh "омовение рук" входит в число священных обрядов, связанных с очищением. В частности, Gudea Zyl. A, X, 8-9: šu-luh si bí-sá šu-si-sá-a-mu an-kug-ge ù-a ba -zi-ge "омовение рук совершил, мою чистую руку к ясному небу в мольбе (?) поднял". Zyl. B, IV, 1: é-e ^{d}Asari šu si ba-sá "в храме Асарлухи руки в порядок привел (вытянул)". См. также A. Falkenstein, SGL I, 44; A. Sjoberg, MNS I, 26.

K. 4813, 5-8.

IGI-SÌ=naplusu (см. UHF, 96, ком. на 180). ŠU-GI_4-GI_4=awātam ú-ta-ar "ответить тем же", "отплатить", "компенсировать" (AHw, 1334; UHF, 111, ком. на 418). engur(ÍD)-ra — одно из имен водной бездны, в первом значении "глубина, место обитания рыб" (ku_6-engur-ra "рыбы глубины"). Подробнее см. SKIZ, 171-172, ком. на 96.

9.

MAŠ. MAŠ=mašmaššu "жрец-экзорцист", "magicien"(Martin, TRAB, 14). Встречается со времени РД II (см. Krebernik, BFE, 164, 166, прим. 107). В значении эпитета термин применялся к владычице формул Нингириме, а также к неизвестному богу TU (см. Kramer-Eren, Anad. Arast. 6, 171-177).

24-29.

Формула "Эа-Мардук" впервые зафиксирована в заклинаниях из Фары (XXVI в.), о чем см. Krebernik, BFE, 222-224 (Энлиль-Нингири ма ?). Об Асарлухи подробнее см. UHF, 12-17.

30.

SAHÁR (SAR)=šaharratu Салонен переводит "Wasserkrug zum Baden" ("кувшин с водой для купания") HgAM, 93; см. также bur-zi-gal-sahár (SAR) "porös burzigallu -Schale" (ibid; 91). Пористый сосуд, в который набирали речную воду. См. Wilcke AfO XXIV, 11, 21 B: A KAR-SIKIL-LA-TA SAHÁR Ù-BA-E-NI-SI // me-e kar-ri el-lim i-na mu-ul-li-ma "воду чистой пристани в пористый сосуд набрав"; Geller, UHF, 723 -724: gen-na dumu-mu ^{d}Asar-lú-hi sahár-ra šu ù-me-ti / a-gúb-ba ^{d}En-ki-ke$_4$ ù-me-ni-tum "ступай, сын мой Асарлухи, пористый сосуд возьми, святую воду Энки принеси".

33-34.

SA$_{10}$(ŠÁM)-SA$_{10}$(ŠÁM)=sa-a-bu ša me-e "набирать воду из реки" (AN-TA-GÁL=šaqû, D, 126ff.) в отличие от dalû "набирать воду из колодца" (CAD, D, dalû). В текстах заклинаний a-gúb-ba вода набирается на "чистой пристани" (kar-sikil; в YBC 4184 — kar-za-gìn-na "лазуритовая пристань"), в "устье обеих рек"(íd-ka-min-na-ta). Устье обеих рек как ритуально чистое место, по-видимому, связано с образом чистых уст Энки (см. ASKT, 21, 6, 8: a-šenbar(ŠEG$_9$ BAR)-ra mí-zi -dè-eš dug / ka-kug-^{d}En-ki-ke$_4$ na-ri-ga-àm "воду бездны, бережно хранимую, светлые уста Энки очистили". В предыдущих разбитых строчках речь идет о собирании вод Тигра и Евфрата в одно место). При набирании воды читались заклинания (см. колофон VAT 8403: inim-inim-ma a-sa$_{10}$-sa$_{10}$).

35-47

Далее следует список целебных растений, ароматов и масел, применявшихся в медицине, бытовой магии и в дворцовых ритуалах

очищения. Назовем лишь некоторые тексты: CT XVI, 24, 18; CT XVII, 31, 30; Maqlû I, 21 ff.; IX,50, 73; Šurpu IX.

^{giš}ŠINIG=bi̇nu "тамариск" в функции священного растения впервые зафиксирован в Фаре (XXVI в.), см. Krebernik, BFE, 226-232.

^{giš}IN-NU-UŠ=maštakal Saponaria (возможно, Struthium) "мыльный корень".

^{giš}GIŠIMMAR-TUR (GISIMMAR-DU_{13}-DU_{13})= suhuššu CAD, S, suhuššu переводит "dwarf-palm" ("карликовая пальма"). GI-ŠUL-HI=qan šalāli "тростник (для) плетения". В функции священного растения фигурирует в VS 17, no. 16-17. NAGA-SI=uhula qarnānu Salicornia alcali см. ŠL 165, 12. ZA-BA-LA=supālu Томпсон в DAB, 43 переводит "manna".

^{giš}KU=taskarinnu Точное значение не установлено (см. AHw 1336 "Buchsbaum(holz)").

^{šem}LI=riqê burāši "аромат сосны (?)" Предмет, послуживший моделью знака ŠEM, до сих пор окончательно не отождествлен. Однако, существует предположение, согласно которому ŠEM (по Даймелю "сосуд с ножкой") представляет собой пористый кувшин с фильтром. Мутная жидкость, тонкой струйкой стекавшая в кувшин, фильтровалась в его нижней части, а весь осадок оставался наверху (Thompson, DAB, 336). ri̇qu от ruqqû "выжимать" (smn rqḥ Ugar. 5, 603 "выжимать масло").

^{šem}GÚG-GÚG=ku-ku-ru (kukru) "тербентиновый аромат".

^{giš}EREN-BABBAR=lijāru (tijāru) Juniperus oxycedrus "белый можжевельник". GIŠ-Ì=šamnu ellu "сезамовое масло", см. CAD E, 106.

SAG-Ì=šamnu ruštu "первосортное масло"

ŠEM-^{d}NIN-URTA=šamnu nikiptu Точное значение не установлено. См. Thompson, DAB, 364; CAD, N 2, nikiptu (кора его напоминает кору тамариска). CAD, E, 278 восстанавливает в стрк. 42 LAL. HAD [x. x. x]. TUM.A и соответственно в стрк. 43 [lallāru ša] ana mātišu ibbabla. Это вполне оправдано контекстом, позволяющим предположить, что все перечисленные выше ароматы и масла, включая восстановленный "белый мед", импортировались в страну по каналам внешней торговли.

Ì-ÁB-ŠILAM-KUG-GA, вероятно, коровий жир. См. Wilcke, AfO XX-IV, 13, 10-11: ì-áb-kug-ga ga-áb-šilam-ma / šu ù-me-ti "если жир священной коровы (и) молоко священной коровы-матки ты возьмешь", также ком. на стр. 15.

48-50.

Список драгоценных камней, имеющих очистительную силу (см., например, PBS 12, 6, 8;. CT XXIII, 34, 39; IV R, 18). AN-TA-SUR-RA=ṣariru Thompson, DAB, 43 переводит "червонное золото": ^{na_4}DU_8-

ŠI-A=dušû Точного отождествления нет. Steinkeller в ZA 72, 250 переводит "топаз".

^{na_4}ZA-GIN-IGI=hulālu "лазурит с пятнами?" см. CAD, H, hulālu; в переводе Томпсона "белый свинец для глаз".

^{na_4}ZA-GIN-MUŠ-GÁR=muššaru (mušgarru) "серпентин?" (см. CAD, M 2) Отождествления для двух последних камней даны с наибольшей достоверностью, что и отражено при переводе терминов — "сердолик" и "лазурит".

51.

A-GÚB-BA (A-KUG-GA)=mê ellūti (IV R, 25, 39) "святая вода". Впервые встречается в хозяйственных текстах из храма богини Бабы (Лагаш, XXIV в.), где упоминается должность LÚ-A-GÚB-BA "человек святой воды" (DP 183, 1; Fö. 105,2). Происхождение термина до сих пор не выяснено. По данным шумеро-аккадских силлабариев, $^{gu-ub}$LI=el-lu "светлый"(CT XIX, 31 IV 26), A-LI=ruq-qu-ú "выжимать"; ^{lí}LI=ruq-qu-ú ša elli "выжимать светлое" (CT XIX, 19 IV 44; AN-TA-GÁL=šaqû), A. LI. BA=ruq-qu-ú (II R, 48, 41 a). gúb(LI)-ba, таким образом, представляет собой "светлое, связанное с очищением/выжиманием". Первоначально a-gúb-ba мог называться только сосуд, в котором освящалась вода (^{dug}a-gúb-ba), а затем название по смежности перешло на содержимое сосуда (см. комм. на 78-79).

57-62.

Сведения об обряде консекрации išippūtu см. в CAD, I-J, išippūtu. В частности, IV R,25, IV,51-54 rev.: A-NAM-ŠUB KA-ZU BA-AN-SUM-MU // me-e šip-ti ana pi-ka id-di KA-ZU NAM-IŠIB-BA NAM IM-MA-NI-IN-TAR // pi-ka i-na i-ši-pu-ti ip-te "воду заклинания в рот твой он вложил, рот твой в обряде консекрации открыл (шум. "судьбу его определил")". Ср; между прочим, SpTU III, no. 66, 47-48: A-KUG-GA ŠU-ZU-ŠÈ me-e el-lu-ti ana qa-ti-ka na-da-ni SUM-MU-DE ASAR-LÚ-HI A-NAM-ŠUB Marduk me-e šip-ti lid-din-ka HU-MU-RA-AB-SUM-MU "чтобы святую воду в руки твои вложить, Асарлухи воду заклинания пусть тебе даст!" Вероятно, заклинание имело водную природу по причине своего происхождения из водной бездны, где жил бог магических искусств Энки. Кроме того, о воде как растворителе грязи и порчи см. у Геллера в UHF, ком. на 785.

Существуют ритуальные предписания к исполнению водосвятия, напр. BBR, no. 31-37, 8-15.

67-72.

Шумерская формула посвящения KUG-SIKIL-ZALAG имеет два вида — сокращенный (1) и развернутый (2).

(1)
MU-UN-KUG=ullil — он освятил,
MU-UN-SIKIL=ubbib — он очистил,
MU-UN-ZALAG=unammir — он сиять заставил

(2)
AN-GIM HÉ-EM-KUG=kīma šamê lilil
KI-GIM HÉ-EM-KUG=kīma erṣeti libib
ŠÀ$_3$-AN-NA-GIM HÉ-EM-ZALAG=kīma qereb šamê limmir

"подобно Небу, пусть он освятит,
подобно Земле, пусть он очистит,
подобно Внутреннему Небу, пусть он сиять заставит".

KUG=ellu "ясный, светлый". Постоянный эпитет Неба (an-kug-ge) и всех предметов, имеющих отношение к небесной сфере; также эпитет Инанны и присвоенных ею ME: me-giš-hur-Eridu^{ki}-ga kug-kug-ge "ME — помыслы Эреду — светлы" (Nuradad, no. 1, 5f.) SIKIL=ebbu "чистый, гладкий, ровный". Постоянный эпитет Земли (ki-sikil), также эпитет Инанны и ME: en me-gal me-sikil-la u$_5$-a "Владыка, ME великие, ME чистые оседлавший" (EWO, 133). Земля — сфера деятельности Энлиля, передавшего своему младшему брату Энки право на владение всеми сущностями мира. Таким образом, вторая часть формулы представляется связанной с именами детей Неба — Энлиля, Инанны и Энки.

ZALAG=munammir "блестящий, сверкающий". См. Gudea, Zyl. B XIII, 4-5: en-zi-šà-zalag -ga-ke$_4$ / ^{d}Suen(EN. ZU)-e me-bi an-ki-a im-mi-dirig-ga-àm "праведный владыка Сверкающей Сердцевины — Зуэн — ME эти в небесах и на земле распространил". Сходное соотношение эпитета zalag с šà-an-na и богом Луны встречается и в других текстах: kalam-e zalag-ge ^{d}Suen "в стране сверкающий Зуэн" (TH no. 37, 476); ní tuku-na ki-tuš ki-gar-ra-na šà-zalag-ga gá-gá "сам в том, что имеет, в месте поселения, в месте, им основанном, в Сверкающей Сердцевине лег" (SRT 36, 19).

Приведенные выше тексты позволяют предположить, что святость передавалась по вертикали "отец-сын-внук", т. е. Ан-Инанна/Энлиль-Нанна (Зуэн). При этом любой предмет, участвующий в обряде, мог считаться священным.

Особенно это относилось к святой воде и маслу (об освящении храма сезамовым маслом с применением идентичной формулы см. Maqlû VII, 31ff; IX, 141f.).

78-79.

Сосуд egubbû (^{dug}a-gúb-ba, ^{dug}nam-tar, ^{dug}sikil-e-dè) Салонен определяет как "остродонный кувшин с носиком" (HgAM, 157), сделанный из глины. О принципе действия сосуда Салонен говорит так: "Сосуд agubbû, относящийся к udē ša paḫḫāri, имел подставку kandurû, также небольшую, предназначенную для небольшого кувшина. Он ставился на подставку, kunnû и nadû, проносился по всему храму, раскачиваясь туда-сюда в воздухе, šubā'u и разбрызгиваясь, salāḫu; следовательно, он также имел и носик" (HgAM, 159). Восстановление основано на CT XVII, 5, 3, 5f.: NÍG-NA GI-IZI-LÁ U-ME-NI-È / niknakka gizilla-a šu-bi-'-šu-ma "кадильницей и факелом помаши над ним".

Смысл ритуала, обозначенного в другом тексте развернутой и конкретной формулой ina tēlilti Ea u Marduk maḫar Šamaš ina É-KAR-ZA-GÌN-NA ša kišād Puratti pīšu imsi ("посредством обряда освящения Эа и Мардука перед Шамашем в "Храме Лазуритовой Пристани", что на берегу Евфрата, уста свои он(=бог)омыл", VR 61, IV, 22ff.), сводится к "оживлению" только что изготовленной статуи божества. Из мастерской статую на тростниковых циновках выносят к реке, где совершают вначале обряд освящения культовых средств, которые являются медиумами святости по отношению к устам "бога". При этом эталонами святости служат реки Тигр и Евфрат, некогда оплодотворенные самим Энки, а также тростники (из которых сделаны "циновки бога"), целебные травы и драгоценные камни. Травы и камни делают воду, несущую в себе семя Энки, ритуально святой. Далее следует обычное в таких случаях обмахивание кадильницей, окропле́ние святой водой, факельное шествие и чтение соответствующих этим процедурам заклинаний. Хорошей иллюстрацией к сказанному выше может послужить фрагмент BBR, no. 31-37, 23-31:

23. В "доме ремесленников", где (статую) бога сделали,
24. В стороне от узла, святую воду ты возольешь, на (статуи) Эа и Мардука и богов этих
25. Три кадильницы с сосновым ароматом ты установишь, вино в жертву возольешь,

26. Богу этому "омовение уст", "отверзание уст" сделаешь,
27. Кадильницей, факелом помашешь над ним, святой водой освятишь его,
28. Богу этому так скажешь:
29. "С этого дня перед Эа, отцом твоим, ты идешь,
30. Сердце твое пусть он успокоит, печень твою пусть он возвеселит!
31. Эа, отец твой, радостью тебя пусть наполнит!"

Весь процесс, таким образом, сводится к трем этапам: 1) освящение культовых средств; 2) омовение и отверзание уст (=освящение=оживление) бога; 3) благословение статуи именем Энки/Эа. Таков большой контекст, в который попадает единственная известная на сегодняшний день запись шумерской литургии водосвятия.

Основной формальной особенностью текста является очевидно трехчастная структура. В первой части доминирует инцидент (нечистая вода и осквернение экзорциста), во второй приводится рецепт освящения воды, в третьей проявляется забота о чистоте города (вероятно, о чистоте на время путешествия статуи бога из мастерской к реке — месту омовения и отверзания уст). В пользу шумерского происхождения текста говорят особенности композиции: постепенное развертывание сюжета в направлении от общего плана к крупному и от действия к субъекту.

Нельзя не обратить внимания также на то, что формулы и культовые средства, использованные в данном конкретном случае, можно встретить практически во всех текстах, имеющих отношение к проблеме грязного/больного, будь то медицинские рецепты или заклинания против злых духов (см; например, PBS 1/2, no. 332, заклинание против Lilitum).

Едва ли не единственной заслуживающей внимания грамматической особенностью, дающей представление о переводческом искусстве вавилонян, можно считать перевод шумерских условных предложений на аккадский язык предложениями с императивом (ŠU Ù-ME-TI "если бы ты взял"=leqê "возьми!"). Гибкость шумерского и определенность аккадского языка словно соревнуются между собой, представляя два разных характера на пространстве общей веры и судьбы.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Обряды очищения входили в систему обрядов Абзу, о чем, в частности, свидетельствует эпитет святой воды a-na-ri-ga-^{d}En-ki-ke$_4$=mê tēlilti ša Ea "вода освящения Энки/Эа", т. е. вода, освященная Энки в Абзу (см. ком. на стрк. 33-34 данного текста, также VS 17,no. 13, 9). К сожалению, таблички ритуала bīt salā' mê ("дом окропления водой") до сих пор не изданы (данные 1987 г.), и это делает невозможным подробное рассмотрение системы обрядов Абзу.

2. В афразийских языках "быть грязным" и "быть больным" — состояния, означаемые сходными по составу корня глаголами mrš и mrṣ. Вероятно, грязь воспринималась древними как внешний недуг, в отличие от болезни как недуга внутреннего.

3. Заклинания, которыми сопровождался этот процесс, в разное время назывались по-разному: Weihungstyp, Kultmittelbeschwörungen, Consecration incantations. Согласно надписям в колофоне, они подразделяются на inim-inim-ma a-gúb-ba-kam ("слова (над) сосудом для освящения воды"), inim-inim-ma nig-na-a-kam ("слова над кадильницей"), inim-inim-ma gi-izi-lá-kam ("слова (над) факелом"), inim-inim-ma gi-šul-hi ("слова (над) тростником плетения"), inim-inim-ma ^{giš}šinig abzu-a mú-a (возможны варианты; "слова: "тамариск в Абзу вырос"). Тексты заклинаний дошли до нас от старовавилонского и новоассирийского периода. Опубликованные в различных сборниках музейных автографий, они не обработаны до сих пор. Среди наиболее значительных изданий, содержащих автографии заклинаний данного типа, назовем следующие:IVR, 25 (IV, 39-55), ASKT (no. 21, 9, 1-19), PBS 1/2 (no. 123), VS 17 (nn. 13-18), YOS 11 (nn. 42-49, 53, 56-57, 59, 61, 63).

4. Среди жрецов, участвовавших в обряде очищения, SUSBU=ramku "жрец (ритуального) омовения". GUDU$_4$=pašīšu "жрец умащения". (w)āšipu=IŠIB=išippu "жрец ритуального окропления", MAŠ. MAŠ=mašmaššu "экзорцист".

5. См. Gudea Zyl. A, XIII, 14-15; St. B III, 15-IV, 4. К ритуально нечистым относились уроды, беременные, ведьмы, "сексуально нечистые" (lú-uzug$_5$-ga, gis-bír), а также неустановленная категория граждан, называемых lú-si-gi$_4$-a.

6. Например: A. Deimel, Schultexte aus Fara (=WVDOG 43, 1923), среди которых немало заклинаний.

7. Царский ритуал Ларсы опубликован ван Дийком (HSAO, 267-268,VAT 8382).

8. Zimmern, BBR 2, nn. 11, 31-37; прим. к no. 31-37 на стр. 139.

9. См: например, Smith, стрк. 3, 5, 11, 14, 42-44.

10. Различные суждения о проблематике этого текста см: Frank, ZA 24, 157-161; Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs, 65-68. У Франка интересны параллели стрк. 12-15 с Талмудом (Pes. III a), а также сопоставления формул данного текста с формулами Maqlû. Однако, следует признать, что принципиального значения все эти замечания и добавления не имеют, поскольку ориентированы на поздние семитские, а не на ранние шумерские источники. Вследствие этого они здесь не обсуждаются.

11. Thompson, DES (vol. 2, index p. 18).

12. CAD, M 2, mīs pî

13. Smith, JRAS 1925, The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue (BM 45749); Meier, AfO XII (LUH. KA I).

14. Reallexikon für Assyriologie 7, lief. 1/2, s. 62.

15. Thompson, DES (2, 137).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ:

AfO	Archiv für Orientforschung
AHw	von Soden W. Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden, 1959-1981)
Anad. Arast.	Anadolu Araştirmalari

ASKT	Haupt P. Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte (Assyriologische Bibliothek 1, 1881f.)
BBR	Zimmern H. Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Assyriologische Bibliothek 12, 1886/1901)
BFE	Krebernik M. Die Beschwörungen aus Fara und Ebla (Texte und Studien zur Orientalistik, 1984)
CAD	Chicago Assyrian Dictionary (Chicago-Glückstadt,1956f.)
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (XVII — London, 1903)
DAB	Thompson R. C. Dictionary on the Assyrian botany (London,1949)
DES	Thompson R. C. Devils and Evil Spirits of Babylonia and Assyria (London, 1903; vol. 1-2)
DP	de la Fuye A. Documents présargoniques (Paris, 1908-1920)
EWO	Benito C. A. Enki and Ninmah and Enki and the World Order (University of Pennsylvania, Ph. D; 1969)
Fö.	Förtsch W. Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalandas und Urukaginas (Vorderasiatische Schriftdenkmäler 14/1, 1916)
Gudea Zyl.	Thureau-Dangin F. Les cylindres de Goudéa (Textes cunéiformes du Louvre VIII, 1925)
Gudea St.	Decouverts en Chaldée (Paris, 1894-1912)
HgAM	Salonen A. Die Hausgeräte der alter Mesopotamiens (Helsinki, 1938; 1-2)
HSAO	Heidelberger Studien zum Alten Orient (Wiesbaden, 1967)
JCS	Journal of cuneiform studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Maqlu	Meier G. Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû (AfO Beih. 2, 1937)
MNS	Sjöberg A. Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung (bd. 1, Stockholm, 1960)
PBS	University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section
R	Sir Rawlinson H. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia (IV — London, 1891)
SGL I	Falkenstein A. Sumerische Götterlieder (Heidelberg, 1959)
SKIZ	Römer W. H. Ph. Sumerische 'Königshymnen' der Isin Zeit (Leiden, 1965)
SpTU	von Weiher E. Spätbabylonische Texte aus Uruk (Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, bd. 12, teil III, 1991)
SRT	Chiera E. Sumerian Religious Texts (Upland, 1924)
Šulgi Hymns	Klein J. Three Šulgi Hymns (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture, 1981)
SL	Deimel A. Šumerisches Lexikon (Rom, 1925-1950)
TH	Sjöberg A; Bergmann E. Sumerian Temple Hymns (Texts from the Cuneiform Sources, 3, 1969)
TRAB	Martin H. Textes religieux assyriens et babyloniens (Paris, 1903)
UHF	Geller M. J. Forerunners to UDUG-HUL (Freiburger Altorientalische Studien 12, 1985)
VS	Vorderasiatisches Schriftdenkmäler der Museen zu Berlin (17-1971)
YOS	Yale Oriental Series. Babylonian Texts (11-1985)
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie

SUMMARY

The V. Yemelianov's article "The Sumerian water-consecration liturgy according to the Assyrian mīs pî-fragments" deals with a unique text,

written in the form of big incantation and includes both ritual prescription and magic formules of consecration. The inscription of the text is dated to the late Assyrian time, its content was composed many centuries before though (perhaps, in the time of Uruinimgina or even earlier). Transliteration, Russian translation and textual commentary are featured.

The text is composed of three interconnected parts: 1) an incident (desecration of mašmaššu-priest during the sacred procession of the god's statue to the river bank); 2) recipe to restore his magic power (water-consecration, plants and precious metals, holy incantations); 3) benediction of the holy water and appeal to purify the city through it.

The text has been composed in Sumerian language and translated later into Accadian. It can be proved through the analysis of its structure, where predominates the direction from the general plan towards the close-up one. Also one can mention an interesting grammatical feature, namely the translation of the recipe formules into Accadian (Sumerian conditional clause by Accadian sentences with the Imperative).

The enclosed comments help to understand the multifarious connections of this text with the Sumerian religious and literary tradition, so as with the Babylonian and Assyrian sources on the problem of sacred impurity.

Главные положения сочинения VIII-го века "Основы управления в период Чжэнь-гуань" ("Чжэнь-гуань чжэн яо")

И. Ф. Попова

(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Сочинение У Цзина (670—749) "Основы управления в период Чжэнь-гуань" (далее ЧГЧЯ) — одно из достаточно известных произведений традиционной китайской историографии. Десять частей (*цзюаней*), разделенных на сорок глав (*пяней*) этого произведения представляют собой главным образом изложение бесед танского императора Тай-цзуна (627—649), правившего под девизом Чжэнь-гуань ("Истинное Рассмотрение"), с его приближенными по разным вопросам управления и морали. На долгие годы ЧГЧЯ стало главным источником по истории политической мысли Китая означенного периода. Восхищенные отзывы о ЧГЧЯ оставили император династии Мин Сянь-цзун (1465—1487) и цинский государь Цянь-лун (1736—1795). Оно было известно в Корее и в Японии, в тангутском государстве Си Ся (X—XIII вв.), в киданьском Ляо (X—XII вв.), в чжурчжэньском Цзинь (XII—XIII вв), позже было переведено на монгольский и маньчжурский языки.

Огромный интерес к ЧГЧЯ в официальных кругах традиционного Китая и целого ряда дальневосточных государств был обусловлен прежде всего интересом к порядкам и политическим принципам царствования императора Тай-цзуна, признанных конфуцианской историографией "совершенными" [4, цз. 2.1, с. 18б]. Столь высокая оценка была обусловлена как внутри- и внешнеполитическими результатами правления Чжэнь-гуань, так и тем, что Тай-цзун олицетворял важнейший, с точки зрения конфуцианского этического учения, талант правителя: он сумел привлечь к себе на службу талантливых и образованных людей и максимально использовать их способности на благо государства. В связи с этим блестящие достижения государственного управления в период Чжэнь-гуань расценивались как результат деятельности не только самого императора, но и его советников.

В 1465 г. император Сянь-цзун, находясь под впечатлением от прочтения ЧГЧЯ, распорядился переиздать это произведение, написав к нему предисловие. "Я считаю, — говорил он в этом предисловии, — что после трех [совершенных] династий [Ся, Шан и Чжоу] не было таких достижений в управлении государством, как во время Тан, а в течение трех столетий Тан не было такого расцвета, как в период Чжэнь-гуань. Так получилось, поскольку, с одной стороны, [император] Тай-цзун отдавал все силы и разум во имя бла-

годенствия страны, с другой — сановники, подобные Вэй Чжэну, сознавая, что их высоко ценят, оказывали большую помощь [императору], рекомендовали ему подходящее взамен негодного и [таким образом] содействовали управлению. Когда правитель просвещен, а сановники следуют верному пути, именно это и называется расцветом. Это истина! Прежде историограф У Цзин собрал факты и классифицировал их по десяти цзюаням, назвав [их] "Чжэньгуань чжэн яо". Юаньский ученый-конфуцианец Го Чжи-фу пересмотрел и исправил комментарий, дополнил [текст] конфуцианскими рассуждениями, чтобы раскрыть его смысл. Кроме того, ныне [здравствующий] крупный ученый У Дэн также составил предисловие, чтобы потомки не могли счесть [это произведение] недостоверным. Я — государь, в свободное от множества дел управления время остро интересуюсь каноническими и историческими сочинениями и в этой книге нахожу удовольствие, поскольку в ней [предстает] государь, который обладает достоинством, [состоящим] в использовании на службе мудрецов и восприятии [их] советов, и сановники, обладающие верностью, содействующие правителю и открыто указывающие [ему] на ошибки. В этом [произведении] говорится о порядке и смуте, о расцвете и гибели, выгоде и вреде. Оно [содержит] настоятельные [сведения], и я очень его одобряю" [4, с. 1а].

Признание за вторым танским государем несомненной способности тщательно отбирать и назначать на должности сановников не было безосновательным. Бурные события конца династии Суй (581—617) вовлекли в активную политическую деятельность множество талантливых и образованных людей. Лучшие из тех, кто попадал в поле зрения Тай-цзуна, привлекались в его штат. Тай-цзун демонстрировал бережное отношение к сановникам, неоднократно обращался к ним с просьбами давать ему советы о достойном правителя поведении и об управлении государством.

Допуская значительную политическую активизацию служилого сословия, Тай-цзун действовал с предельной осторожностью, умело следил за равномерным представительством региональных группировок при дворе, создал большое количество независимых друг от друга, по сути равнозначных совещательных органов, лично устанавливая их состав и численность. При этом Тай-цзун с повышенным вниманием относился к идеям, которые могли быть взяты на вооружение оппозицией, и стремился к предельному соответствию личного поведения, а также основных политических шагов конфуцианской этике. В этом Тай-цзун весьма преуспел и впоследствии его образцовое взаимодействие с сановниками стало объектом сочинения ЧГЧЯ, завершенного У Цзином в 705 г.

Автор ЧГЧЯ У Цзин (У Си-чжай) родился в волости Бяньчжоу, уезде Сюньи (ныне провинция Хэнань, уезд Кайфэн). Благодаря поддержке влиятельных покровителей он был принят в Историографическую комиссию (*Шигуань*) при дворе императрицы У-хоу (684—705). Впоследствии, занимаясь историографической и совещательной деятельностью при дворе, назначался советником (*ши и*), цензором (*бу цюэ*), а также четырежды начальником областей (*цы ши*). ЧГЧЯ — единственное его произведение, сохранившееся до наших дней. Появление ЧГЧЯ было обусловлено политической ситуацией, сложившейся к концу правления императрицы У-хоу, сведшей, как считается, совещательную деятельность сановников почти к ну-

лю. После отречения императрицы в 705 г. в китайской общественной мысли довольно остро были поставлены вопросы возрождения гуманного стиля правления начала Тан. В подаваемых на высочайшее имя меморандумах звучали страстные призывы обратиться к наиболее ценимым традицией этическим идеалам управления. Просьбы подобного рода неоднократно излагал в своих ремонстрациях У Цзин, ссылавшийся на пример Тай-цзуна [2, цз. 132.57, с. 4527].

Структурно ЧГЧЯ построено в соответствии с традиционной китайской аксиологией — все вопросы рассмотрены в нем дедуктивно от наиболее к наименее важному. Первые две главы посвящены сущности верховной власти. Они называются "О Пути-*Дао* правителя" ("Цзюнь Дао") и "О сути управления" ("Чжэн ти"). Затем следуют главы о назначении на должности мудрых и об умении оценить и использовать их советы; приводятся биографии крупнейших сановников. В главах о воспитании Наследника Престола первостепенное значение придается выбору Наставников и иллюстрируются различные аспекты взаимодействия с ними и правящего государя, и Наследника. Затем в ряде глав приводятся диалоги, эпизоды из жизни Тай-цзуна, высказывания императора и видных государственных деятелей в связи с конкретными принципами и определенными сторонами политики (умиротворением границ, установлением налогов, созданием законов и т. д.). Причем все политические вопросы сфокусированы вокруг важнейшей проблемы — достижения вечного царствования династии, продления ее сроков. И, естественно, что решения, принятые по большинству вопросов, преподносятся как результат обсуждения с сановниками.

Поставленный в предисловии к ЧГЧЯ вопрос о том, каким надлежит быть правителю и какие функции он должен осуществлять с древнейшего периода оставался одним из наиболее актуальных в китайской политической мысли. ЧГЧЯ предлагает на него весьма подробный ответ. К числу главнейших принципов правителя Поднебесной империи сам Тай-цзун относил заботу о народе, достижение государем собственного нравственного совершенства, а также необходимость дать свободу деятельности советников [4, цз. 1.1, с. 1б]. Своего рода "диалог" государя и сановника, определивший содержание официальной идеологии традиционного Китая, явился вариантом идеологического образования, очевидно, наиболее оптимального для обоснования существовавшей государственности, а именно бюрократической империи. В основу этого диалога легло коренящееся в древнейшем политическом сознании представление о единстве сакрального и этического начал верховной власти.

Особенности превозносившихся конфуцианской историографией взаимоотношений Тай-цзуна с сановниками определялись рядом конкретно-исторических условий начала Тан. За период Лючао (229—589) усилилось противопоставление служилых людей неспособным правителям и первые осознали себя отстраненными от власти. В дотанском Китае сменило друг друга множество династий, некоторые из них — на севере — были некитайского происхождения. В условиях, когда неоднократно поднимался вопрос о нарушении правителями Пути-*Дао* и утрате Мандата, служилое сословие острее осознавало свою значимость в качестве единственной духовной силы империи [1, с. 194]. Поэтому перед Тай-цзуном стояла задача не просто привлекать на свою сторону служилое сословие, для которого при всех жиз-

ненных обстоятельствах чиновничья карьера оставалась мерой жизненных успехов, а главным образом необходимость продемонстрировать, что танская династия видит в государственном человеке достойного политического партнера. В ЧГЧЯ приведены следующие слова Тай-цзуна: "Человеку, который хочет увидеть собственное отражение, необходимо задержаться у чистого зеркала, а государю, который хочет узнать о [своих] недостатках, непременно следует прибегнуть к помощи честного сановника" [4, цз. 2. 4, с. 18б]. То есть, по мнению Тай-цзуна, прибегать к помощи советников высоких достоинств государь должен был во имя достижения собственного нравственного совершенства. Быть умиротворенным, мудрым, воздержанным правитель был обязан прежде всего во имя достижения благосостояния и спокойствия Поднебесной, что рассматривалось конфуцианской политической мыслью как главная цель и критерий мудрого правления. Причем, чтобы знания и добродетели сановников проявились в полной мере, правитель был обязан подобрать им соответствующие должности, соотнося, как учили древние мудрецы, степень талантов человека с мерой ответственности поста. И не следовало принимать во внимание прежние занятия сановников, даже если эти занятия были самыми низкими и презираемыми. Известно, что сам Тай-цзун искал помощников, бюрократов не только в среде служилых людей. В созданные в период его царствования Школы каллиграфии и права принимались выходцы из низших слоев общества. Кроме того, Тай-цзун предписывал начальству на местах помимо экзаменов выявлять наиболее способных людей и рекомендовать их на государственную службу. Тай-цзун отмечал прежде всего практический характер помощи мудрых подданных: "...Когда на корабле переплывают море, работают веслами, когда птица поднимается в облака, она машет крыльями, а когда правитель занимается государственными делами, он непременно прибегает к помощи мудрых людей" [3, цз. 1, с. 12].

В ЧГЧЯ в главах о принципах распределения государем обязанностей акцент смещен явно не в сторону практической, а совещательной деятельности сановников. Любой советник должен иметь право в любой момент указать государю на его просчеты. Быть терпимым к заявлениям назидательного характера, более того — поощрять их, уметь воспринимать критику — важнейшее достоинство правителя.

Примечательно, что существенная для раннетанских правителей проблема — роли императорского клана, возможности привлечения родственников, имеющих единую с императором внутреннюю природу, к делам государственного управления — в ЧГЧЯ практически сведена на нет. Хотя известно, что косвенно она всплывала при обсуждении вопроса о назначении Наследника Престола. В главах ЧГЧЯ, посвященных судьбе Наследника и сыновей государя, приведены слова Тай-цзуна о том, что все совершенномудрые правители, начиная с Хуан-ди, с юных лет и в течение всей жизни учились у своих наставников понимать Путь-*Дао* правителя [4, цз. 4.10, с. 5а—5б].

Изложенные в ЧГЧЯ принципы управления государством в целом соответствовали конфуцианской системе ценностей и интересам высшей бюрократии, которая считала себя главным творцом и арбитром дел управления и ни при каких обстоятельствах не хотела от них отстраняться. В связи с этим ЧГЧЯ долгие столетия не теряло своей актуальности, а приводимый в

нем богатый материал неоднократно использовался для доказательства легитимности многих государей и династий.

"Основы управления в период Чжэнь-гуань"

Цзюань 1

Глава 1. О Пути-*Дао* правителя

[Однажды] в начале периода Чжэнь-гуань (626) [император] Тай-цзун обратился к сановникам со словами: "Правитель, придерживающийся Пути-*Дао*, прежде всего обязан бережно относиться к [своему] народу. Когда [государь] вредит народу, действуя во благо себе, то [он] как будто отрезает собственную ногу для насыщения желудка: желудок наполняется, но плоть умерщвляется. Для умиротворения же Поднебесной, [государю] прежде всего надлежит достичь собственного совершенства. Когда же [он] не упорядочивает себя и пестует криводушие, то — [хотя] верхи и пребывают в порядке и благополучии — низы бунтуют. Я — государь, всегда считал, что для [правителей], губивших себя, вредотворными оказывались не воздействия извне, а [собственные] безудержные прихоти. Ведь когда имеют пристрастие к чревоугодию, увеселениям, музыке и женским чарам, довольствуются многим, но и вред имеют большой, поскольку нарушаются дела управления, и лишаются спокойствия люди. И если при этом произносят хоть одно неразумное слово, то народ утрачивает единство, озлобляется, начинает бунтовать и поднимается во множестве. Я — государь, всегда думал, что так происходит, когда [монархи] не осмеливаются дать свободу [деятельности] советников".

Вэй Чжэн[1] сказал на это: "Все совершенномудрые правители древности умели обходиться с приближенными и поэтому могли опекать все, что находилось на расстоянии. В прежние времена правитель [княжества] Чу пригласил Чжань Хэ[2] и спросил его, в чем суть обустройства государства. Чжань Хэ ответил: "В технике-шу самосовершенствования". Чу-ван вновь спросил: "[Так] на что же похоже обустройство государства?" Чжань Хэ сказал: "У тех, кто не знает о совершенствовании личности, государство пребывает в смуте". Смысл высказанного Вами, Государь, суждения совпадает с древним толкованием".

Во второй год [царствования под девизом] Чжэнь-гуань (628) Тай-цзун спросил у Вэй Чжэна: "Какого правителя называют просве-

щенным, а какого — невежественным?" [Вэй] Чжэн ответил: "Просвещенным государя делает терпимость к чужим словам, а невежественным — пристрастность. В "Книге поэзии" сказано, что древние совершенномудрые искали совета у простых людей[3]. В совершенные царствования Тан [Яо] и Ся [Юя] открывали во всех направлениях ворота, охватывали пространство ясным зрением и чутким слухом. Поэтому среди совершенномудрых не бывало невежественных. Гун[гун] — [главный инспектор водохозяйственных работ] — Гунь усиленно трудился, но не сумел построить запруды, а почтительные слова [бывает] несут зло, но не могут посеять сомнений. Вот Цинь Эрши-[хуан] отстранился от дел, чурался посторонних и всецело полагался на Чжао Гао[4], а когда Поднебесная взбунтовалась, [он] и не узнал [об этом].

Лянский У-ди внимал лишь Чжу И[5], и, когда Хоу Цзин[6] поднял войска и направил [их] на императорский дворец, [государю] об этом было неведомо. Суйский Ян-ди пристрастно внимал Юй Ши-цзи[7], и, когда разбойники повсеместно стали нападать на города и разорять селенья, то [он также] не узнал [об этом]. Вот почему правитель [должен] преклонять слух перед каждым, воспринимать советы подданных, и тогда знатные сановники не смогут скрытничать, а низшие будут стремиться к тому, чтобы государь был осведомлен [о событиях в Поднебесной]".

Тай-цзун высоко оценил его слова.

В десятый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (636) Тай-цзун спросил сановников: "Что является для монархов более трудным: основание династии или умение преемствовать?"

Левый помощник Главы Кабинета министров Фан Сюань-лин[8] ответил: "[Подобно] Небу и Земле, находящимся в первозданном хаотическом состоянии, отважные мужи противоборствуют [друг с другом]. Тот, кого повергают, покоряется; тот, кто побеждает в сражении, одерживает верх. Из этого следует, что основание династии — труднее".

Вэй Чжэн ответил [на вопрос императора так]: "Монархи в начале [пути] всегда сталкиваются с упадком и смутой, преодолевают чужие невежество и вероломство, и народ с радостью находит в них оплот. Когда [среди] четырех морей [все] изъявляют покорность, Небо жалует, а народ присоединяется — тогда не трудно. Когда [все] это уже достигнуто, [правители] стремятся жить в довольстве и праздности. Народ хочет спокойствия, а повинности не дают [ему] отдыха; народ изнуряется, а чрезмерные обязанности не дают ему перевести дух. Государство приходит в упадок, и обнищание обычно из-за этого. Поэтому скажу, что [более] трудным является [умение] преемствовать".

Тай-цзун изрек: "[Фан] Сюань-лин прежде содействовал мне в установлении мира в Поднебесной, вкусил сполна бедствий и мук, многократно подвергал [свою] жизнь смертельной опасности, и поэтому [он] считает [более] трудным основание династии. Вэй Чжэн помогал мне в утверждении порядка в Поднебесной, мечтая о беззаботной жизни, был вынужден ступать по выжженной земле, поэтому [он] считает [более] трудным умение преемствовать. Ныне трудности основания династии уже в прошлом и надлежит думать о трудностях преемствования. Господа сановники, отнеситесь к этому серьезно!"

В одиннадцатый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (637) Вэй Чжэн, [имевший титул] *тэцзиня*[9], в докладной записке на имя государя указал следующее: "Ваш покорный слуга уяснил, что с древнейших времен все, кто, зная волю Небес, воплощали [её] в жизнь, кто, наследуя престол, придерживались мирных методов управления, кто сдерживали в узде героев, кто, обратившись лицом к югу, правили подданными, — все [они] стремились обрести подобие Небу и Земле по [своей] обильной добродетели, сравниться с солнцем и луной [своей] высокой просветленностью. [Они хотели], чтобы [их] род продлился на сотни поколений, а династия не имела конца. Однако благополучно осуществивших [это] было мало, а погубители следовали непрерывной чередой друг за другом. Почему же так происходило?

То, что повергало [государей] в ошибки — это их Путь-*Дао*. Не [следует] оставлять [без внимания] поучительный пример [династии] Инь. Можно рассуждать, используя [его]. Прежде, когда [династия] Суй объединила страну, доспехи были надежными, оружие — острым. И в течение тридцати с лишним лет поучения [суйского] основателя распространялись на десть тысяч *ли*, а устрашение приводило в трепет дальние окраины. Но внезапно все перешло в руки другого человека. Это был Ян-ди. Разве [он] питал отвращение к порядку в Поднебесной и не хотел продлить сроки династии? Но на деле, творя зло, подобно [иньскому тирану] Цзе, [он] привел [её] к гибели. Полагаясь на свое богатство и могущество, Ян-ди не опасался грядущих несчастий и управлял Поднебесной, потакая своим прихотям. Использовал все, что только можно, обеспечивая самого себя. Выбирал женщин в пределах государства, искал редкости в дальних странах. Дворцы и парки [у него] были великолепны, террасы и башни высоки. Повинности были бессрочны, а щиты и копья применялись постоянно. Внешне выказывали строгость и почтительность, а внутри скрывали коварство и зависть. Клеветники и лицемеры непременно обретали благоденствие, а из верных и прямодушных никто не был спокоен за свою жизнь. Высшие и низшие обманывали друг друга, Пути-*Дао* правителя и подданного были разобщены, народ не признавал распоряжений, страна

раскололась на части, и потому все, что было почитаемо [среди] четырех морей, погибло от рук простолюдинов. И [эта] насмешка над Поднебесной разве не заслуживает скорби?

Но мудрые и прозорливые в нужный момент поддержали ослабленную страну. Восемь опор[10] накренились, но были выпрямлены, четыре устоя[11] расстроились, но были восстановлены. Дальние стали почтительны, ближние спокойны, и [это] не нарушается круглый год. Жестоких перевоспитывают, смертные казни отменяют, и [от этого] не отступят [в течение] ста лет. Ныне все загородные дворцы, башни и шатры уже обжиты, все драгоценности и редкости собраны, красавицы все приближены, [в пределах] четырех морей и девяти областей все [Ваши] рабы. И поэтому необходимо думать о причинах чужих неудач, помнить о причинах своих успехов. [Необходимо] день ото дня становиться [все более] бдительным. И даже на отдыхе оставаться неусыпным, [думая] о драгоценных одеяниях, сгоревших на террасе Лутай[12], и об обширных покоях разрушенного дворца Эфан[13]. Когда государь опасается погибнуть в великолепном чертоге и тоскует о спокойной жизни в скромном обиталище, когда божественное воздействие [его] проникает незаметно [повсюду] и устанавливается управление недеянием, то это есть наивысшее проявление силы-*дэ* [монарха].

Когда усилиями государей-предшественников уже создана [династия], то [последователи] не уничтожают, а именно сохраняют прежнее. Разве что истребят его, проявив беспечность. Так, бывало, разрушали низкосортные соломенные крыши вместе с балками из коричного дерева, а земляные ступени путали с нефритовыми. Когда [государь] радуется, что, утруждая народ, не доводит его до изнеможения; когда помнит постоянно, что, живя [во дворце], [сам он] пребывает в праздности, а те, кто строил [этот дворец] усердно трудятся; когда народ доволен, и сыновья появляются на свет во множестве; когда [люди], почтительно взирая [на государей], следуют [своей] истинной природе, — это есть проявление силы-*дэ* [монарха] следующей, более низкой по степени [совершенства].

Но ведь и совершенномудрые [могут] путаться в мыслях, относиться к себе без строгости и в конце концов пренебречь трудностями соединения и созидания. Когда [государь] считает, что во всем можно опираться на Мандат Неба; когда [он] презирает бережливость, предполагающую балки [во дворцах] делать из низкосортного дуба; когда устремляется к роскоши и [строит] резные стены; когда, обладая высоким положением, он [еще более] возносится; когда, преумножая имеющееся [великолепие], он совершенствует [его], а, обладая многими разновидностями [богатств], увеличивает [их разнообразие] и не знает предела; когда народ не испытывает воздействия [его] силы-*дэ* и

страдает от налогов, — это есть самое худшее. Это [можно] сравнить с тем, как с вязанкой хвороста за спиной [идут] тушить пожар, или, как переливают кипяток, чтобы прекратить кипение, [вместо того, чтобы погасить огонь под котлом], или грубым насилием подавляют смуту.

Когда же смуту отождествляют с Путем-*Дао*, то никто не способен отличить [их друг от друга]. Да и потомки разве могут разобраться? Когда в делах [государя] невозможно ничего понять, люди озлобляются; когда люди озлобляются — гневаются духи; когда духи гневаются, то непременно происходят стихийные бедствия; когда происходят стихийные бедствия, обязательно возникают войны и смуты; а когда возникают войны и смуты, то мало кто может сохранить [свою] жизнь и доброе имя.

Ныне, после того, как по воле Неба изменился Мандат, царственная благодать должна возвыситься на семьсот лет[14] и перейти по наследству к детям и внукам на десятки тысяч веков. И можно ли [сейчас] не думать о многотрудности свершений и уязвимости от утрат?"

В том же месяце [одиннадцатого года Чжэнь-гуань] (637) [Вэй]" Чжэн вновь подал на высочайшее имя докладную записку, в которой говорилось: "Ваш покорный слуга слышал, что, когда хотят вырастить дерево, заботятся о корнях и стволе; когда хотят расширить поток, то непременно расчищают источник; а когда думают о спокойствии государства, то обязательно преумножают добродетель и справедливость. [А ведь бывает, что] не углубляют источник и надеются, что поток будет простираться вдаль; не заботятся о корнях, и хотят, чтобы дерево росло; не упрочивают добродетель и полагают, что в государстве установится порядок. Я — всенижайший и невежественный слуга — и то знаю, что это несбыточно, так что же говорить о совершенномудрых и просвещенных!

Правящий народом государь внушителен, поскольку пребывает на престоле, и велик тем, что обладает Поднебесной. [Он] всегда, подобно Небу, возвышен и оберегает безграничную благодать. [Если же правитель] забывает о том, что, живя в спокойствии, [надлежит] думать об опасности и что [следует] остерегаться расточительности и быть воздержанным; [если он] не изливает [на низших] свое благоволение и не подавляет своих страстей, [тогда он становится похож на человека], который, желая, чтобы дерево стало пышным, подрубает корень, или, надеясь расширить поток, заливает источник.

Из множества государей, получавших благовеликий Мандат Неба, все те, кто пребывал в заботах об установлении порядка [в стране], непременно следовали Пути-*Дао*, а те, кто был преемником в

уже созданной династии, постепенно утрачивали [свою] силу-*дэ*. Таких, кто достойно начинал [династию], действительно было множество, а таких, кто благополучно завершал [ее], почти не было. Разве приобретать легко, а сохранять — трудно? И почему же в древности обретавших [власть] было с избытком, а ныне те, кто сберегает ее — в недостаче?

Да потому, что [обычно], заботясь об установлении порядка [в стране], непременно со всей искренностью опекают низших. Когда же желаемое достигнуто, дают волю страстям и презирают всех и вся. [Когда поведение государя определяется] предельной искренностью, [даже варвары] *ху* и *юэ* едины, а когда — безграничным презрением, то разобщены [даже] ближайшие родственники. Хотя в управлении [народом] прибегают к суровым карам и приводят [его] в трепет с помощью грозного гнева, в конце концов [люди] приспосабливаются избегать [наказаний], не имея при этом гуманности в душе; и соблюдают внешне знаки вежливости, не имея покорности в сердце. Неудивительно, сколь велика опасность! Ведь понесет ли народ-[река] лодку или опрокинет ее — к этому надлежит относиться с величайшей серьезностью. И можно ли быть беззаботным, когда мчишься в повозке и правишь жгутом из вялых трав?

Если государь без усилия может, видя объект [своего] желания, подумать о соблюдении меры и сам себя предостеречь; если, принимаясь за какое-либо дело, [он] подумает о [необходимости] вовремя остановиться, чтобы успокоить [ропот] в народе; если, тревожась об уязвимости [своего] высокого положения, подумает о скромности в обеспечении своей персоны; если, остерегаясь излишеств, подумает, что реки и моря образуются из сотни потоков; если, наслаждаясь охотой, подумает, что [только] трехсторонний лов[15] является установленной нормой; если, опасаясь проявить легкомыслие, подумает о [необходимости] быть осмотрительным от начала и до конца; если, чувствуя себя неуютно из-за [собственной] недоступности, подумает о том, как бы со всей душой воспринять советы преданных; если размышляя о клевете и фальши, подумает о самосовершенствовании и искоренении пороков; если, преумножая милость, подумает о том, что нельзя неразборчиво проявлять благоснисхождение и ошибаться в определении наград; если, прибегая к карам, подумает о том, что нельзя давать волю гневу и злоупотреблять наказаниями, — тогда все эти десять [поводов] задуматься содействуют развитию и преумножению девяти добродетелей[16].

Когда предпочитают способных и назначают их на должности, когда избирают путь добра и следуют [ему], тогда мудрые исчерпывают свои замыслы, мужественные отдают все свои силы, человеколюбивые

распространяют повсюду свою доброту, верные отдают свою преданность, гражданские и военные чины наперебой проявляют себя, а правитель и сановники, не имея забот, могут предаваться развлечениям, пестовать [свое] долголетие, как у [Чи] Суна и [Ван] Цяо[17], и, играя на цине, спустив рукава и сложив руки, не говоря ни слова, осуществлять преображение [подданных]. Зачем же нужно утомляться, ломать голову, вместо того, чтобы опираться на низших в руководстве службами и работами и [полагаться] на [их] зоркие глаза и чуткие уши?

Да возблагодарим Великий Путь-*Дао* недеяния!"

[Император] Тай-цзун в эдикте, начертанном высочайшей рукой, так ответил [Вэй Чжэну]: "[Я] неоднократно прочитал представленную докладную записку. Искренность [ее автора] в высшей степени истинна и непритворна, слова чрезвычайно настоятельны и продуманны. Просматривая [ее], [я] забывал об усталости и каждый раз засиживался за полночь. Если не обладать Вашей глубиной, чтобы проникнуться болью за государство, и Вашим авторитетом, чтобы, открыв [богатства своей души], оплодотворить [сердце государя][18], то разве можно было бы изложить столь прекрасный план? Нет, это было бы недостижимо!

Я — государь, слышал, что цзиньский У-ди после того, как покорил [государство] У, погряз в спеси и расточительстве, и Хэ Цэн[19] покинул [его] двор, сказав своему сыну Шао: "Каждый раз, удостаиваясь видеть государя, я не обсуждал с ним устремленных в будущее планов управления страной, а говорил каждодневные заурядные слова. Такой [стиль поведения] непременно навлекает несчастье и смерть". И ведь действительно, внук [Хэ Цэна] Суй был убит в результате злоупотреблений наказаниями.

Историки прошлых лет восторгались этим [эпизодом], предполагая в [Хэ Цэне] дар предвидения. Я же считаю, что [они] не правы. Говорить, что [Хэ] Цэн не был верным — это большое преступление. Ведь сановник, будучи приближенным [к императорской персоне], должен думать о том, как исчерпать [свою] преданность, а, удалившись от дел, [должен] думать об исправлении ошибок. [Он] должен совершенствовать свои достоинства, исправлять недостатки. И это для всех является нормой поведения. [Хэ] Цэн по положению сравнялся с тремя *гунами*[20], по титулу был высоко почитаем и наверняка прямолинейно высказывался, открыто увещевал, рассуждая о Пути-*Дао* и помогал [своему] времени. А после того, как [он] удалился от дел, сплетничать, будто [он] не вел споров в высочайшем присутствии, полагать это за мудрость — разве не ошибочно? Если в опасности правителю не на кого опереться, [он] найдет другого министра.

Изложенное Вами Я [охотно] воспринял. Обязательно помещу [Вашу записку] на письменном столе, приравняв [ее] по назначению к тетиве и выделанной коже[21]. Непременно надеюсь получать [от Вас] и другие. И на закате [моих] лет не допущу, чтобы здоровое и доброкачественное оставалось в прошлом, и, подобно рыбе, устремляющейся к воде, [хочу] наслаждаться [этим] и в настоящем. [Я] мечтаю, что вновь выслушаю [Ваши] прекрасные соображения, а, совершив проступок, не смогу [его] утаить. С открытой душой и чистыми помыслами Я благоговейно буду ожидать Ваших докладов".

В пятнадцатый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (641) Тай-цзун спросил сановников: "Сохранять [власть] над Поднебесной — легко это или трудно?" Вэй Чжэн, [занимавший тогда должность] *шичжуна*[22], ответил: "Крайне трудно". Тай-цзун сказал: "Если назначить на должности мудрых, то можно получать советы, и в таком случае стоит ли называть [это] трудным?" [Вэй] Чжэн ответил: "Обратившись к примеру древних государей, [увидим, что они], если находились в страхе и смятении, то назначали мудрых и выслушивали советы, а, пребывая в спокойствии и блаженстве, непременно чувствовали себя расслабленно, были небрежны в словах и поступках. [Их пример] дает повод для опасений, что с каждым днем и месяцем продвигаясь к упадку — в конце концов погибнешь. Именно в этом и заключается причина, что совершенномудрые, живя в спокойствии, думают об опасности. Жить в спокойствии и иметь способность опасаться — разве не является это трудным?"

Примечания

1 *Вэй Чжэн* (魏徵, 580—643) — прославленный сановник Тай-цзуна. Ученик и последователь ученого-конфуцианства Ван Туна (584—617). Состоял на службе у соперников танского дома в борьбе за престол Юань Бо-цзана, Ли Ми. С 621 г. служил у Ли Цзяньчэна, старшего сына императора Гао-цзу (618—626), а с 626 г. у Ли Ши-миня (Тай-цзуна). Занимал ряд ключевых совещательных должностей.

2 *Чжань Хэ* — 詹何, легист периода Чжаньго (403—221 гг. до н. э.), знаток техники-*шу* управления страной, упоминается у Ле-цзы, Чжуан-цзы.

3 Цитата из "Великих од" "Книги поэзии": 先人有言詢于芻蕘 ("Бань": [5, цз. 17.4.57, с. 10а]). В переводе А. А. Штукина: "Древний народ говорил, что разумен лишь тот, кто и у сборщика сучьев советы берет" ("Ода в поучение беспечному царедворцу": [6, с. 374]).

4 *Чжао Го* — 趙高, влиятельный циньский евнух, наставник сына Цинь Ши-хуана (221—210 гг. до н. э.) Ху Хая, ставшего впоследствии Цинь Эр-ши-хуаном (209—207 гг. до н. э.). Цинь Эрши-хуан, полагавшийся во всем на советы Чжао Гао, сделал его министром. Затем именно Чжао Гао убил Эр-ши и поставил у власти его сына Цзы-ина.

5, 6 *Чжу И* 朱異 служил лянскому У-ди (502-549) в должности Придворного советника (*Саньци чанши* 散騎常侍). *Хоу Цзин* — 侯景, сановник в Восточном Вэй (534—550), поднял мятеж и просил разрешения подчиниться Лян. По совету Чжу И У-ди даровал Хоу Цзину генеральскую должность. Хоу Цзин вскоре затеял мятеж против Лян, во время которого У-ди погиб.

7 *Юй Ши-цзи* — 虞世基, сановник, имевший большое влияние на Ян-ди (605—617), последнего императора династии Суй (581—617). Занимал должность Помощника первого министра (*Нэйши шилан* 內史侍郎).

8 *Фан Сюань-лин* (房玄齡, 578-648) — один из особо доверенных сановников Тай-цзуна, должность Левого помощника главы Кабинета министров (*Шаншу цзо пуе* 尚書左僕射) занимал с 629 г.

9 *Тэцзинь* — (特進),титул (должность?), присуждавшийся императором за особые гражданские или военные заслуги перед государством.

10 *Восемь опор* (*ба чжу* 八柱) под землей, как считалось, поддерживают великие горы, крупнейшие реки, пещеры.

11 *Четыре устоя* (*сы вэй* 四維) — ритуал (*ли* 禮), долг (*и* 義), честность (*лянь* 廉), стыдливость (*чи* 恥).

12 *Лутай* — 鹿台, название террасы, на которой последний иньский правитель Чжоу пытался спастись от У-вана. Понимая неизбежность гибели, Чжоу, облаченный в роскошные одежды и драгоценные украшения, поджег себя.

13 *Эфан* (阿房, *Эпан-гун*) — грандиозный загородный дворец Цинь Ши-хуана. Был сожжен при Хань (206 г. до н. э.—220).

14 Намек на семисотлетнее царствование дома Чжоу (XI в. — 256 г. до н. э.).

15 *Трехсторонний лов* (*сань цюй* 三驅) — норма, установленная совершенномудрыми правителями древности. При трехстороннем лове зверя загоняли с трех сторон, оставляя одну незащищенной, чтобы он мог уйти.

16 Один из вариантов объяснения девяти добродетелей (*цзю дэ* 九德): "добродетель, заключающаяся в девяти заслугах" (*цзю гун чжи дэ* 九功之德), что восходит к словам Юя из "Книги документов": "...добродетель [государя] заключается в хорошем управлении. Хорошее управление состоит в том, чтобы накормить народ. Вода, огонь, металл, дерево, земля, злаки [должны] находиться в порядке. Исправление нравов, обеспечение выгоды и улучшение жизни [народа] должно осуществляться в гармонии. Когда [перечисленные] девять заслуг (*цзю гун*) последовательно осуществляются, это знаменуют песнями" [7, цз. 2.3, с. 2а].

17 *Чи Сун и Ван Цяо* — 赤松, 王喬, древние даосские отшельники-долгожители.

18 *"Раскрой богатства своей души, оплодотвори мое сердце"* (*ци най синь во чжэнь синь* 啟乃心沃朕心) — слова из "Шу цзина" [7, цз. 5.12, с. 9а].

19 *Хэ Цэн* (何蕃, 199—278) — сановник в Западном Цзинь (265—316), занимал должности *чэнсяна* и Наставника двора (*тайфу* 太傅).

20 В тексте значится *тай сы* — 台司, должности, аналогичные Трем гунам (*сань гун* 三公). При Тан в обязанности Трех гунов входили совещательные функции: советника

по военным вопросам (*тай вэй* 太尉), советника по вопросам культа и просвещения (*сы му* 司徒) и советника по общественным работам (*сы кун* 司空).

21 Тетиву и выделанную кожу (*сянь вэй* 弦韋) в древности носили при себе. Тетива напоминала о необходимости быть решительным, кожа — о необходимости смягчать гнев.

22 *Шичжун* — 侍中, чиновник в Палате императорских советников (*Мэнсяшэн* 門下省), в ведении которого находились императорские указы.

Литература

1. Мартынов А. С. (Рец.): В. В. Малявин. Гибель древней империи. М., 1983, с. 224 — "Народы Азии и Африки". 1986, № 4, с. 189—195.
2. Синь Тан Шу ("Новая история династии Тан"). Пекин, 1986.
3. [Тан] Тай-цзун. Ди фань ("Правила императоров"). Шанхай, 1936 (в сер. "Цун шу цзи чэн").
4. У Цзин. Чжэнь-гуань чжэн яо ("Основы управления в период Чжэнь-гуань"). Шанхай, 1936 (в сер. "Сы бу бэй яо").
5. [Ши цзин]. Мао Ши чжэнь и ("Книга поэзии в редакции г-на Мао с исправленными комментариями"). Шанхай, 1936 (в сер. "Сы бу бэй яо").
6. Ши цзин. Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
7. Шу цзин ("Книга документов"). Шанхай, 1936 (в сер. "Сы бу цун кань").

SUMMARY

I. F. Popova.
"The Political Grounds of the Zhen-guan Period". Main Concepts.

The article represents the main principles of the Wu Ching's work "Zhen-guan Zheng Yao" ("The Political Grounds of the Zhen-guan Period"), which was dedicated to Tang Tai-zong's (627—649) political doctrine (the most optimum basis for the state organisation of the time) and contains the full translation of the 1st chapter of "Zheng-guan Zheng Yao" — "The Dao-Way of Rulers".

MANCHU BLOCKPRINTS AND MANUSCRIPTS IN RIGA (THE PETER SCHMIDT'S COLLECTION)

Konstantin S. Yakhontov

Preface

Recently in "Peterburgskoe Vostokovedenie", issue 1, we have published a small catalogue about Oriental books in Vilnius: K. Alexeev, K. Yachontov. The J. Kowalewski's collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan Books in Vilnius — "Peterburgskoe Vostokovedenie". Vol. 1. Sankt-Petersburg, 1992. P. 301-338 (see the corrigenda for it at the end of the present article).

Continuing our work on bibliography presently we are glad to give here below a description of Manchu holdings in Riga (Latvia).

***

The old books in the languages of Far East and Central Asia (Chinese, Manchu, Mongolian, Tibetan, Japanese) in Riga are distributed among four libraries.

1. Latvijas universitâtes zinâtniskâs bibliotêkas. Humanitârâs literatûras nozare (The Scientific Library of the Latvian University. The Department of History and Philology). Kr. Valdemâra ielâ 69. The library of the orientalist Peter Schmidt (Pêteris Šmits, 1869-1938) kept here is the largest collection of Oriental books in Riga. It mostly includes the books published in the second half of the 19th century and in the beginning of the 20th century. The library could be divided into three parts:

1) Chinese, Manchu, Japanese blockprints, lithographies and type-set editions;

2) The books on Oriental studies in the Western languages and in Russian (the rare Irkutsk and Vladivostok editions among them);

3) The books published in the Soviet time in the languages of the people of Siberia and Far East.

In 1989 the author in cooperation with Jelena Ju. Staburova (Ph. D. of History at the Latvian University, Dept. of History and Philosophy) have compiled a complete catalogue of P. Schmidt's library kept in the University. The present article originally was planned to be a subdivision of that catalogue. Mrs. Staburova have kindly permitted to publish it separately. We hope the further issue of the catalogue including the largest part of the P. Schmidt's library will be published in Latvia in the near future.

The present article describes the Manchu part of P. Schmidt's library and thus covers all the Manchu books in Riga (the only exception is one leaf from the Manchu-Chinese bilingual calendar in the State Library, see in the preface below).

Here we are continuing to list Far Eastern and Central Asiatic materials of Riga. However no following items enter the catalogue of P. Schmidt's library mentioned above.

2. Latvijas nacionala bibliotêka. Reto grãmatu un rokrakstu nodala (The State Library of Latvia. The Department of Rare Books and Manuscripts) Jekara ielã 6/8.

1) Three Chinese books:

a) T'u-hsiang pen ts'ao meng-ch'üan 圖像本草蒙筌 "The Illustrated Explanation for the Youngs about Roots and Grass". Compiled by Ch'en Chia-mou, the 2nd name T'ing-ts'ai 陳嘉謀廷采. Published in the year Ch'ung-chen 1 (1628; see the 3rd preface). Only 3 prefaces, table of contents, ff. 1, 3b, 5a, 7-8, 9b, 11b-15a, 16, 18 of the introduction, the guide, ff. 1-34, 35b of the 1st chüan, ff. 1-45 of the 3rd chüan, ff 1-4a, 5 of the 12th chüan have remained.

b) Ch'ang-yüan liang yu hsiang-lun 長遠兩友相論 "The Discussion of Two Distant Friends". 1 fasc. , type-set edition of 1878, Gospel Society 三牌樓福音堂 in Shanghai.

c) Hsin yüeh ch'üan-shu 新約全書 "The Complete New Testament". 1 fasc. , type-set edition of 1866, Mei-hua-shu-kuan 美華書館 in Shanghai.

2) One **Manchu**-Chinese bilingual edition.

a) Hûwaliyasun Tob-i juwanci aniya sunja biya-i juwan ninggun-de sahaliyan bonio inenggi biya jetere nirugan; Yung-cheng shih nien wu yüeh shih-liu jih jen-shen wang yüeh shih t'u 雍正十年五月十六日壬申望月食圖 — "The Map of the Lunar Eclipse

During the Full Moon of the 16th Day of the 5th Month of the Year Yung-cheng 10" (1732). Only one cover 30 x 17 with the Manchu and Chinese title have remained.

3) Four Japanese books of paintings.

3. Latvijas akadêmiskã bibliotêka. Reto grãmatu un rokrakstu nodala (The Library of the Latvian Academy. The Department of Rare Books and Manuscripts). R. Vãgnera ielã 4.

1) Archives of P. Schmidt (under the reference number R X/18 mape 1-2).

a) P. Schmidt's papers in Russian, Lettish, German on Altaistics, Tungusology, Nanaistics, Manchu language, Chinese language, Chinese folk-tales, peoples of the China's West (see № 13 for the latter).

b) Documents concerning the biography of P. Schmidt. For example:

№ 13: Chinese passport (hu-chao 護照) of the Vladivostok Oriental Institute's graduate whose Chinese name is Ti Te-sheng 迪德生; issued on the 9th day of the 6th month of the year Hsüan-t'ung 2 (1910) (Besides the passport some materials on the peoples of the China's West are to be found under this number.)

№№ 16-18: Letters from G. J. Ramstedt, R. Verbrugge, V. L. Kotvicz to P. Schmidt.

See also under the reference number A 295, № 30: P. Schmidt's autobiography.

c) Five Chinese Manuscripts.

№ 22. Yu-li man meng ti-li ts'ao-pen ti-ssu pu 游歷滿蒙地理草本第四部 — "A Draft Description of the Geography When Traveled in Manchuria and Mongolia, the Fourth Part". 1 fasc. , 43 ff. 20 x 11. 9. The inscription on the cover gives the information that the manuscript based on engravings on the gravestones of Eastern Mongolia was presented to Ti 迪 on the 3rd day of the 2nd month of the year [Hsüan-t'ung] keng-hsü (1910).

№ 23. Ku chi k'ao-cheng. I 古蹟考證. 壹 — "The Investigations of the Ancient Remains. The First". 1 fasc. 17. 5 x 10. 2; 13. 8 x 8. 6. The xylographical frame was printed by Jui-yün-chai 瑞雲齋. The brief biographies of 41 persons whose activity was connected with Ch'in-chou 秦州 [in the Kan-su province].

№ 24. 1 f. 21. 5 x 44. Texts of the engravings on the gravestones in Chang-chia-k'ou 張家口. P. Schmidt's remark: "Chang-chia-k'ou wa fen t'ieh 張家口挖坟帖". See also № 13: "Chang-chia-k'ou pei wen 張家口碑文".

№ 26. 6 ff. 22. 5 x 45. Customs of Mohammedans.

№ 29. 6 ff. 23. 5 x 37. 5. A Description of the non-Chinese peoples of the China's West especially in the Kan-su province. P. Schmidt's remark: "Fan-tsu shih 番族事 ".

d) One Tibetan blockprint.

№ 27. Pothi. 47 ff. 11. 2 x 62; 8. 7 x 59. 5. The illustrated guide in the Chinese pharmacology and acupuncture in Tibetan. Sometimes the Chinese equivalents are added to the Tibetan words. There are the Chinese title "Pen ts'ao 本草" ("Roots and Grass") and the Chinese pagination on margins.

2) The collection of the books in the Oriental languages (under the reference number A 222).

a) One Chinese manuscript.

№ 23. 1 fasc. Black-ink manuscript on gold colored cardboard. The Fly-leaf bears the red-ink image of dragons. Two wooden covers are covered by colored silk. This is the ode dedicated to the sixtieth anniversary of the Empress-dowager Tz'u-hsi (Huang T'ai-hou liu-hsün wan-shou kung fu 皇太后六旬萬壽恭賦 — see the preface) written by Lin-shu 麟書 (died 1898) from the Imperial house (see the end of the fasc.) with an introduction and preface. The Tz'u-hsi sixtieth anniversary was in 1894.

b) Four Mongolian books (№№ 18-21).

c) One Tibetan book (№ 22).

4. Latvijas mākslas museis (The Latvian Museum of Fine Arts). Kr. Valdemāra ielā 10a. Here is a collection of old Chinese paintings and popular prints.

*
* *

Some items of the Chinese collection of Riga were briefly mentioned by Boris Riftin in 1965 and according to him by H. Walravens in 1982:

1. Riftin B. L. V poiskach redkich rukopisej i ksilografov — "Narody Azii i Afriki". Moscow, 1965. № 3. S. 243-247.

2. Walravens H. Peter Schmidt, Ostasienwissenschaftler, Linguist und Folklorist. Eine vorläufige Biographie — Florilegia Manjurica in Memoriam Walter Fuchs. Wiesbaden, 1982. S. 106-185 (Asiatische Forschungen. Bd. 80). Includes a biographical sketch by H. Biezais. See

also the collection of P. Schmidt's works edited by H. Walravens: Peter Schmidt. Gesammelte Arbeiten zur Tungusologie und Mandjuristik. Bd. 1. Hamburg, 1983.

In 1979 the German orientalist Martin Gimm have visited Riga. While working in the University's library he left manuscript cards for several P. Schmidt's Manchu books.

In 1990 Dr. Staburova, after Prof. Biezais, wrote and gave us a second biography of P. Schmidt: Staburova Je. Viņš devās celā îstajā laikā un pareizajā virzienā. Pêteris Şmits — austrumu pêtnieks — "Grāmata". Rîga, 1990. № 2. S. 6-12.

*
* *

We use the typical order of the description (see the catalogue of Vilnius collection in Peterburgskoe Vostokovedenie, vol. 1, p. 303 for the details). The only thing worth to be explained is the abbreviation "ŞBM". In every item's code-number it means "Şmita bibliotêka, mandžuristika".

*
* *

CATALOGUE

1. HISTORY

1
ŞBM 28
Hûlaha suduri-i şoşohon-be leolehe bithe
Tu shih lun lüeh
讀史論略
"The Discussion When Reading History"
2 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 28. 3 x 17. 4; 20. 7 x 14. 1.

Title-page: Blocks are kept in the printing house San-huai-t'ang 三槐堂 in Beijing.

The 1st preface in the beginning of the fasc. 1 is written by Hingde (in Chinese Hsing Te) the second name Jun-jai 潤齋興德 in the 1st decade of the 3rd month of the year Tao-Kuang chi-yu. Tu Chao 杜詔 (1666-1736) has written the 2nd preface. Instead of 杜 tu[4] in his Chinese name the character 杪 miao[3] is misprinted.

A manual on the Chinese history in Chinese and Manchu.

2. DIDACTICS

2
ŞBM 30
Juwe hergen-i san ze ging-ni bithe. Jai debtelin
"The Trimetrical Classic in Two Languages. The Second Fascicule"
San ǰi ging-ün bičig. Qoyaduγar debter
"The Trimetrical Classic. The Second Debter"
1 fasc. Mns. 29 ff. 7 lines on a page. 24 x 12,2.

A part of the copy of the Manchu-Mongol version of the Trimetrical Classic. The first blockprint edition in three languages had appeared in Beijing in 1832 (滿蒙合璧三字經注解 Man-meng ho-pi san-tzu-ching chu-chieh; Manju monggo hergen-i kamcime suhe san ze ging-ni bithe; Manǰu mongγol üsüg-iyer kabsurun tayiluγsan san-ǰi-ging-ün bičig).

The last folio bears a Mongolian colophon dated in Manchu the 5th year of Gubci Elgiyennge (1855) There are the red ink notes on the text and an inscription in Manchu on the cover: Kiyabungga ningge — "Kiyabungga's".

3. DICTIONARIES

A. Dictionaries arranged in the Manchu alphabet order

3
ŞBM 16
Manju isabuha bithe
"The Collected Book on Manju"
Ch'ing-wen hui shu
清文彙書
"A Collected Book on the Ch'ing Language"
6 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 26. 8 x 16; 20. 3 x 14. 9.

The name of the printing house San-huai-t'ang 三槐堂 in Beijing is mentioned on the title-page.

The preface written by Li Yan-chi 李延基 in Chinese only in the 5th day of the 5th month [of the year Ch'ien-lung 15] (1750). Five characters of the year's name are obliterated. The 1st f. of the each debt. tells that the blocks are kept in the printing house Ssu-ho-t'ang 四合堂 [in Beijing] but the 1st and 2nd characters of the printing house's name in the debt. 1-2, 4-9 and 11-12 are obliterated.

The Manchu-Chinese dictionary divided in 12 debt.

4

ŞBM 5

Manju gisun-be niyeceme isabuha bithe

"The Book on Manju Language collected in addition"

Ch'ing-wen pu-hui

清文補彙

"The additional collection of the Ch'ing Language"

8 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 25. 8 x 15. 8; 19 x 14. 7.

The preface in the 1st fasc. was written by I-hsing 宜興 (died in 1809) in the 2nd month of autumn of the year K'ang-hsi 51 (1786). Fakjingge, or, in Chinese, Fa-k'o-ching-e 法克精額 in the 2nd month of spring of the year Chia-ch'ing jen-hsü (1802) had compiled a short preface placed at the end of the 8th fasc.

The supplemented edition of the preceding dictionary.

There are red ink notes on the text of the vocabulary and P. Schmidt's autograph.

5

ŞBM 34

Daicing gurun-i yooni bithe

Ta-ch'ing ch'üan shu

大清全書

"The Complete book of the State of Ch'ing the Great"

Uncomplete. 10 fasc. Xyl. 28. 5 x 17. 9; 25 x 17. 3.

This is the first edition of the year K'ang-hsi kui-hai (1683) of the work written by Shen Ch'i-liang 沈啟亮, whose second name was Hung-chao 弘照 (see the title-page).

The preface of the author is dated the full moon of the 8th month of the same year K'ang-hsi 22 (1683).

An early Manchu-Chinese dictionary.

The cover of fasc. 6 bears a red cinnobar stamp: 宛羽齋 — Wan-yü-chai (This is the name of a printing house in Beijing).

6

ŞBM 20

A complete copy of the preceding with the phrase-book enclosed:

Manju bithe-i j'i nan

"The Compass in Manchu Books"

Ch'ing shu chih-nan

清書指南

"The Compass in Books of Ch'ing"

15 fasc. in 2 t'ao. Xyl. The overall size: 30 x 18. 3.

This Manchu-Chinese phrase-book, another work of the same author is divided in 3 debt.

Title-page is missing. There are red ink notes on the text of the fasc. 1-3 in the 1st t'ao.

7

ŞBM 29

Ch'ing-wen tsung hui

清文總彙

"The General Collection of the Ch'ing Language" (the Chinese title only)

12 fasc. between two wooden covers. Xyl. 27. 2 x 15. 5; 18. 6 x 14.

The title-page gives the summer of the year Kuang-hsü ting-yu (1897), the new edition, blocks are kept in the Translators' School of the garrison in Ching-chou 荆州駐防繙譯總學 (in today Ho-pei province).

The 1st preface written by Hsiang Heng 祥亨 in the year Kuang-hsü 23 (1897) is followed by the prefaces of two dictionaries described under the Nos. 3-4.

It is another Manchu-Chinese dictionary in 12 debt. combining the entries of these two dictionaries.

8

ŞBM 15

Monggo gisun-i uheri isabuha bithe

Mongγol ügen-ü bügüde quraγaγsan bičig

"The Generally Collected Book on the Mongolian Language"

Meng-wen tsung-hui

蒙文總彙

"The General Collection of the Mongolian Language"

12 fasc. in 2 t'ao. Xyl. 27 x 18; 20 x 16.

The preface in the beginning of the 1st fasc. is dated the 1st month of summer of the year Kuang-hsü hsin-mao (1891); three editors: Li Hung, the pseudonym P'in-san 品三李鋐, Yü Chang, the second name Chao 昭甫裕彰, Fulehungga, or, in Chinese, Fu-le-hung-a,the second name Hsin 心甫福勒洪阿.

The trilingual dictionary, Mongolian, Chinese and Manchu, arranged according to the Mongolian alphabet.

B. Dictionaries arranged on the subjects.

9
ŞBM 26
Nikan hergen-i ubaliyambuha manju gisun-i buleku bithe
"The Mirror of the Manchu Language Translated into Chinese
Yin-han ch'ing-wen chien
音漢清文鑑
"The Mirror of the Ch'ing Language [Translated] into Nikan"
4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 23 x 15. 7; 19. 9 x 14. 5.

The preface of the author, Mingdo from the Dunggiya clan or, in Chinese, Tung-chia Ming-to 董佳明鐸, is dated spring of the year Yung-cheng 13 (1735).

The famous Mirror of the Manchu language (Han-i araha manju gisun-i buleku bithe) of 1708 with the Chinese translation. The dictionary is divided in 20 debt.

There are red ink notes on the text of this copy.

10
ŞBM
Man han tung wen fun lei ciyan şu
Man han t'ung-wen fen-lei ch'üan shu
滿漢同文分類全書
"The Classified Complete Book, the Same Text in Manchu and Chinese"
Man han lei-shu
滿漢類書
"The Classified Book in Manchu and Chinese" (on the margins)
6 fasc. in 1 t'ao Xyl. 25. 7 x 15. 6; 20. 5 x 13. 8.

This is the new edition of the book printed in the year K'ang-hsi ping-hsü (1706) by the printing house T'ien-hui-ko 天會閣 [in Beijing] (see the title-page).

The preface written by Sangge 桑額 is dated the 11th month of the year K'ang-hsi (1700).

This Manchu-Chinese dictionary is divided in 6 debt.

There is a manuscript Manchu transcription added to each Chinese character in the list of contents and debt. 1-3. Debt. 4-6 bear few manuscript notes.

See also down below №11.

11
ŞBM 6
Tung wen hoi ji
T'ung-wen hui-chi
同文彙集
"The Collection of the Same Text [in Two Languages]"
4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 25. 2 x 16. 5; 20. 2 x 15.

This book was compiled and edited in the year K'ang-hsi keng-ch'en (1700) by the printing house Chi-ch'ang-chai 寄暢齋 [in Beijing], blocks are kept in the same place: 本齋 (see the title-page).

The beginning of each fasc. carries the names of two compilators: Liu Shun, the second name Cheng-t'ing 劉順正亭氏 and Sangge, the second name Ho-hsüan 桑額酨軒氏. The preface was written by Liu Shun in the 9th month of the year K'ang-hsi 32 (1693).

This is the re-edition of the early version of the preceding dictionary. It is divided in 4 debt.

The cover of fasc. 1 bears the autograph of P. Schmidt:.

12
ŞBM 24
Tuktan tacire urse urunakû hûlaci acara bithe
"The Necessary Book to Read for the People Which are Primary Studing"
Ch'u-hsüeh pi tu
初學必讀
"The Necessary Reading for the Primary Study"
6 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 24 x 15. 2; 19. 8 x 13.

This copy was edited in the 8th month of the year Kuang-hsü 16 (1890) by the printing house Chü-chen-t'ang 聚珍堂 in Beijing. This name we also find on the margins of ff.

An elementary classified Manchu-Chinese dictionary.

There are few manuscript notes in Chinese on the text of this copy.

C. Arranged in the tonic order.

13
ŞBM 13
Ch'ing han wen hai
清漢文海
"The Sea of the Ch'ing and Chinese Language" (the Chinese title only)

20 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 25. 4 x 15; 20 x 14.

The time of printing is mentioned on the title-page: winter of the year Tao-kuang 1 (1821); blocks are kept in "our ya[-men]" 本衙.

The 1st preface of 1821 was written by Po Lin, the second name Yü-t'ing, 玉亭伯麟, the 2nd preface, dated the 1st decade of the 1st month of the same year was written by Sun Yü-t'ing 孫玉庭. It is followed by the name of the compiler's son P'u Kung 普恭, who had prepared this book for the edition. Tu-wa-peng-a 圖瓦繃阿, U-lang-a 伍郎阿, Wei-shih-chien-e 倭什鑑額, and K'ui Kuang 奎光 revised and engraved the text. Each debt. begins with the name of the compiler: Banihûn from the Gûwalgiya clan or, in Chinese, Kua-er-chia Pa-ni-hun 瓜爾佳巴尼琿.

The text of this Chinese-Manchu dictionary arranged in the Chinese from-left-to-right order, is divided in 40 debt.

D. Phraseological dictionaries.

14

ŞBM 4

Ch'ing-wen tien-yao

清文典要

"The Classical Examples in the Ch'ing Language" (the Chinese title only)

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 20. 5 x 13. 8; 14. 8 x 11. 5.

The title-page carries the year Ch'ien-lung wu-wu (1736).

The preface is written by the Master of the Pavillion of the Autumn Fragrance — Ch'iu-fang-t'ang chü-jen 秋芳堂主人.

This is a Chinese-Manchu phraseological dictionary divided in 4 debt.

The covers of the each fasc. bear a red cinnobar stamp with the Chinese character 較 chiao^4 (= 校 chiao^4 ?).

15

ŞBM 3

Man han liu pu ch'eng-yü

滿漢六部成語

"The Set Phrases of the Six Boards in Manchu and Chinese" (the Chinese title only)

6 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 23 x 15; 18,9 x 13,7.

This book was engraved in the year Tao-kuang 22 (1842) by the printing house Wen-ying-t'ang 文英堂 [in Beijing].

This is the Manchu-Chinese edition including the terms used in the Six Boards of the Chinese administration. The text is divided in 6 debt. in accordance to the number of the Boards.

16

ŞBM 1

Manju gisun-i sonjofi sarkiyaha bithe. Duin hacin

Ch'ing-yü chai ch'ao. Ssu chung

清語摘鈔。四種

"The Selected and Recopied [Documents] in the Manju Language. The Four Types. "

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 24. 6 x 15. 2; 18. 3 x 13.

Four parts of the books are:

1) Jurgan-i yamun-i gebu Ya shu ming mu 衙署名目;

2) Hafan hergen-i gebu Kuan hsian ming mu 官衔名目;

3) Siden-i bithe icihiyara-de baitalara toktoho gisun Kung wen ch'eng yü 公文成語;

4) Wesimbure bithe-i icihiyara-de baitalara toktoho gisun Che tsou ch'eng yü 摺奏成語.

Each fasc. have a titlepage with the name of the printing house San-huai-t'ang 三槐堂 and the date of the edition: Tao-kuang 15 (1889), the 3rd month (in the fasc. 1), the 4th month (fasc. 2), the 6th month (fasc. 3), the 12th month (fasc. 4).

The four parts consist of the names of the late Ch'ing offices, names of the officials, phrases of the offical language and samples of the official documents in Chinese and Manchu.

17

ŞBM 25

Manju nikan fe gisun-be jofoho acabuha bithe

Man han ch'eng yü tui tai

滿漢成語對待

"The Set Phrases in Manchu and Chinese Put Vis-à-vis"

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 25. 9 x 15. 6; 19. 5 x 14.

The book was engraved by the printing house Yün-lin-t'ang 雲林堂, the new edition (see the titlepage).

4 debt. with the phrases in Manchu and Chinese.

The text bears notes written by P. Schmidt in Russian, Chinese, English, Lettish and German.

18

ŞBM 7

Yargiyan kooli-ci tukiyeme tucibuhe fe manju gisun-i bithe

"The Old Manchu Phrases Extracted from the Veritable Records"

14 fasc. in 1 t'ao covered with yellow silk. Xyl. 27. 6 x 17. 4; 20. 2 x 14. 5.

14 debt. in Manchu only.

4. MANUALS, PHRASE-BOOKS.

19

ŞBM 22

Cing wen ki meng bithe

"The Book Ch'ing Wen Ch'i Meng"

Ch'ing wen ch'i meng

清文啟蒙

"The Instruction for the Youngs in the Ch'ing Language"

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 24. 2 x 14. 8; 20. 2 x 14. 3.

This book was engraved in the printing house San-huai-t'ang 三槐堂 [in Beijing] (see the title-page). It was compiled by Wu-ko, the 2nd name Shou-p'ing 舞格壽平, and was edited by Ch'eng Ming-yüan, the 2nd name P'ei-ho 程明遠佩和, the pseudonym "The Master of the Pavillion Tso-chung-t'ang" 作忠堂主人. The editor's preface is dated the 1st day of the 1st month of the year Yung-cheng keng-hsü (1730).

This famous manual of the Manchu language in Manchu and Chinese is divided into 4 debt.

Fasc. 1, f. 56 bears the stamp 1. 7 x 1. 7: 敬果堂印 Ching-kuo-t'ang yin — "The Stamp of [Pavillion] Ching-kuo-t'ang"; f. 17 bears an oval stamp 3 x 2 with three characters: 一仁三, where the first character means "one", and the third character is the 2nd trigram among the Eight Trigram of "I-ching".

20

ŞBM 23

Another copy of the preceding.

The covers of the 1st and 2nd fasc. are inscribed in Manchu: "Kuişeng" fasc. 1) and "Guilung" (fasc. 2). (Cf. №24). The covers of the 3rd and 4th fasc. both bear two stamps. 1) 2. 2 x 2. 2: 邵陵閣 — "Shao Ling-ko"; 2) 勛臣 — "Hsün-ch'en"; names of the holder? The manuscript red-ink punctuation is marked through the text.

21
ŞBM 2
Ch'u hsüe chih-nan
初學指南
"The Compass for the Primary Studing" (only the Chinese title)
2 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 28. 4 x 17. 7; 23 x 15. 8.

The titlepage carries the name of the printing house Shao-i-t'ang 紹衣堂 and the year Ch'ien-lung chia-yin (1794).

Conversations in the Mongolian language written in the Manchu transliteration with the Chinese translation. 2 debt.

The last f. bears two stamps. 1) 2. 3 x 2,3: 富俊之印 Fu chün chih yin — "The Fu Chün's stamp"; 2) 3. 2 x 3. 2: 紹衣堂 Shao-i-t'ang. Fu Chün (1748-1834) — chiangchün of the Girin province.

22
ŞBM 19
Manju gisun-i oyonggo jorin-i bithe
Ch'ing wen chih yao
清文指要
"The Important Points of the Manchu Language"
and Sirame banjibuha nikan hergen-i kamcibuha Manju gisun-i oyonggo jorin-i bithe
Hsü pien ch'ien han Ch'ing wen chih yao
續編兼漢清文指要
"The Important Points of the Manchu Language, with the Parallel Chinese, Compiled in Addition
4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 23 x 15; 18 x 14.

The book was engraved in summer of the year Chia-ch'ing 14 (1809), the new edition; and the blocks are kept in the printing house Er-yu-t'ang 二酉堂 (see the titlepage).

The phrase-book of the Manchu language in Manchu and Chinese with the addition, 3 + 2 debt.

The copy bears autograph of P. Schmidt.

23
ŞBM 12
Manchu gisun-i untuhun hergen-i temgetu jorin bithe
Ch'ing wen hsü tzu chih-nan pien
清文虛字指南編
"The Compass of the Empty Words of the Manchu Language"
2 fasc. with the same pagination without t'ao. Xyl. 30. 5 x 18. 8; 25. 3 x 16. 3.

The 1st preface in the 1st fasc. written by Sitaicun from the Gorgi clan or, in Chinese, Chüe-er-chi Hsi-t'ai-ch'un 覺爾奚熙臺春 is dated in summer of the year Kuang-hsü i-yu (1885). The 2nd preface dated the 1st day of the 9th month of the year Kuang-hsü 10 (1884) is written by Wan Fu, the 2nd name Hou-t'ien 厚田氏福. The character 萬 wan[4] is missed in Chinese colophon. The name of Wan Fu we also find at the end of the 2nd fasc. as the author of the afterword written on the 9th day of the 9th month of the year Kuang-hsü 11 (1885).

The manual of the auxiliary words of the Manchu language in Manchu and Chinese , 1 debt.

The notes in Russian are handwritten with pencil on the text. Fasc. 2, f. 105, innerside bears two stamps. 1) 6. 2 x 3 without frame: 高 Kao — surname of the holder?; 2) 5. 8 x 3: 福建彭大 (六?) 道定記字號本廠選料各色各紙 Fu-chien P'eng Ta(Liu?)-tao ting tzu-hao pen ch'ang hsüan liao ko se ko chih — "P'eng Ta(Liu?)-tao of Fu-chien set [this trade] mark. This factory provides material made of every kinds of paper of every colors. "

See also the next item.

24

ŞBM 17

Dasame foloho Manju gisun-i untuhun hergen-i temgetu jorin bithe
Ch'ung k'o Ch'ing wen hsü tzu chih-nan pien
重刻清文虛字指南編

"The Newly Engraved Compass of the Empty Words of the Manchu Language"

2 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 27. 2 x 16. 8; 19. 8 x 14. 5.

The titlepage carries the name of the printing house Chü-chen-t'ang 聚珍堂 in Beijing and the year Kuang-hsü shen-wu (1894). The name of the printing house we also find on the margin of each f.

The book was compiled by Wan Fu, the 2nd name Hou- t'ien 萬福厚田 and edited by Fungşan (in Chinese Feng Shan) the 2nd name Yü-men 鳳山禹門 (dead 1911). The editor's preface is dated in spring of the year Kuang-hsü 20 (1894) and followed by the 2nd preface of the preceding edition.

The continuation of the preceding edition in 2 debt.

Fasc. 1 bears two inscriptions in Manchu: "Cûling" (on the cover) and "Faksi" (on f. 1). (Cf. №20). Red-ink notes are marked through the text of the 2nd fasc.

25
ŞBM 32
Ch'ing wen hsü tzu ko
清文虛字歌
"The Song about the Empty Words of the Ch'ing Language" (the Chinese title only)
Ch'ing wen chieh tzu
清文接字
"The Joining of the Words of the Ch'ing Language" (the Chinese title only)
Ch'ing wen chieh tzu ko
清文接字歌
"The Song about the Joining of the Words of the Ch'ing language" (the Chinese title only)
1 fasc. without t'ao. Mns. 19 (5 + 8 + 6) ff. 3 rows of 6 lines each on a page. 24 x 14. 8.
Three pieces on the Manchu grammar in Manchu and Chinese. The 1st one contains the samples on the using of the Manchu auxiliary words with explanations; the 2nd and 3rd are about the joining the Manchu words into phrases.
The cover bears an inscription in Chinese: 厚安 Hou An — the compiler's name? (see also № 27.)

26
ŞBM 33
Ch'ing wen hsü tzu ko
清文虛字歌
"The Song about the Empty Words of the Ch'ing Language" (the Chinese title only)
1 fasc. without t'ao. Mns. 19 (15 + 4 blank) ff. 25. 3 x 12. 8.
The copy of the 1st part of the preceding. Samples are placed on the top part of each f. and explanations are in the lower part.
Red-ink punctuation are marked through the text.

27
ŞBM 31
Manju bithe-i sula hergen-i hacin
Ch'ing wen hsü tzu lei
清文虛字類
"The Chapter about the Empty Words of the Manchu Language"
1 fasc. without t'ao. Mns. 38 ff. 8 lines on a page. 24. 2 x 14. 5.

The colophon on the last f. gives the information that the book was revised by Hou An 厚安 in the 25th day of the 3rd month of the year Tao-kuang 29 (1849). (See also №25).

Grammar notes on the auxiliary words of the Manchu language in Manchu and Chinese.

28

ŞBM 18

Monggo hergen-i jurgan-be faksalaha bithe

Meng wen hsi i

蒙文晰義

Mongγol üsüg-ün ǰirum-i salγaγsan bičig

"The Explanation of the Meaning of the Mongolian Language"

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 26. 4 x 17. 2; 20. 4 x 15. 5.

The titlepage carries the title which, strictly speaking, is the name of the 1st of the four parts of the book.

The book was compiled by Saişangga or, in Chinese, Sai-shang-a 賽商阿, the 2nd name Ho-t'ing 鶴汀. The two compiler's prefaces of the 10th month of the year Tao-kuang 28 (1848) are placed at the beginning of the 1st and 2nd fasc. There is a list of the editors and copiers after the 1st preface.

An addition to the trilingual vocabualry "Ilan hacin-i gisun kamcibuha tuwara-de ja obuha bithe; San ho pien lan 三合便覽; Γurban ǰüil-ün üge qadamal üǰeküi-dür kilber bolγaγsan bičig" (ed. 1792), 4 debt. in Manchu, Mongolian and Chinese.

The cover bears an autograph of P. Schmidt.

29

ŞBM 11

Manju monggo nikan ilan acangga şu-i tacibure hacin-i bithe

Man meng han san wen ho-pi chiao-ko-shu

滿蒙漢三文合璧教科書

Manǰu mongγol kitad γurban neyičetü udq-a-yin suryaqu ǰüil-ün bičig

"The Manchu, Mongolian and Chinese Tri-uniting Manual"

3 (of the 10) fasc. without t'ao. Lith. 30 x 17. 5; 22. 9 x 14. 5.

The book was translated by Junde (in Chinese Jung Te) 榮德 in the 1st month of winter (the 10th month) of the year Hsüan-t'ung 1 (1908) in Feng-t'ien School of the Mongolian Language 奉天蒙文學堂.

The trilingual textbook in Manchu, Mongolian and Chinese. Parts 2-4 (of the 8).

V. LITERATURE.

30

ŞBM 10

Gu wen yuwan giyan bithe

"The Book Ku Wen Yüan Chien"

36 fasc. in 6 t'ao Xyl. 30. 7 x 19. 2; 24 x 16. 7.

The Emperor's preface is dated the 12th month of the year Elhe Taifin 24 (1685).

The Manchu translation of the Chinese anthology "Ku wen yüan chien 古文淵鑑" — "The Deep Mirror of the Ancient Literature". 64 debt.

31

ŞBM 14

Ubaliyambuha julge-i şu fiyelen

Fan-i ku wen

繙譯古文

"The Ancient Literature in the Translation"(at the beginnings of the fasc.)

Ho-pi Ku wen

合璧古文

"The Ancient Literature in the Two [Languages]" (the Chinese title only on the titlepage)

16 fasc. in 4 t'ao. Xyl. 24. 2 x 15. 5; 19. 3 x 14.

The titlepage also carries the characters: "[... ... ...] ts'ang pan □□□藏板" — "The blocks are kept in [... ... ...]", where the first characters are obliterated.

The compiler's preface written by Meng Pao, the 2nd name Ting-hsüan 定軒孟保 is dated the 2nd month of summer (the 5th month) of the year Hsien-feng 1 (1851).

Another Chinese anthology in Chinese and Manchu, 16 debt.

32

ŞBM 8

Sonjofi ubaliyambuha liyoo jai j'i i bithe

"The Selected Translations from Liao chai chih i"

Tse fan liao chai chih i

擇繙聊齋志異

"The Selected Translations from "The Records of Strange from the Study of Chatter"

Ho-pi Liao chai
合璧聊齋

"The Study of Chatter in the Two [Languages]" (the Chinese title only on the titlepage)

24 fasc. in 4 t'ao. Xyl. 25. 8 x 17. 4; 19. 4 x 15. 7.

The titlepage also carries the name of the printing house Er-yu-chai 二酉齋 in Beijing and the year Kuang-hsü ting-wei (1907).

The book has nine prefaces. The 1st, 2nd and 3rd prefaces were written by the editors: Kingsi or, in Chinese, Ch'ing Hsi 慶錫 (1); Deyentai, Te Yin-t'ai 德音泰, and Canghing, Ch'ang Hsing 長興 (2); Mucihiyan, Mu Ch'i-hsien 穆齊賢 (3). The 3rd preface is dated the year Tao-kuang 26 (1846). The prefaces 4-9 were written by the translator Jakdan, Cha K'o-tan 扎克丹, the 2nd name Hsiu-feng 秀峰, the pseudonym Wu-fei-chü-shih 五費居士. The 9th preface is dated the 1st month of the year Doro Eldengge 28 (1848).

A collection of novels by P'u Sung-ling 蒲松齡 (1622-1715) in Chinese and Manchu. 24 debt.

33

ŞBM 9

Another copy of the preceding.

The cover of the 1st fasc. of the 2nd t'ao bears an authograph of P. Schmidt.

34

ŞBM 21

Manju nikan hergen-i si siyang gi
Hsi hsiang chi in Manchu and Chinese
Man han ho-pi Hsi hsiang chi
滿漢合璧西廂記

"The Records about the Western Pavillion in Two [Languages]"

4 fasc. in 1 t'ao. Xyl. 21. 8 x 13. 8; 16. 6 x 12.

The blocks are kept in the printing house Ying-hua-t'ang 英華堂 in Beijing. The preface is dated the 1st month of the year K'ang-hsi 49 (1710).

A play by Wang Shih-fu 王實甫 in Chinese and Manchu. 4 debt.

This copy has both the distinctions of the 1710 year's edition: 1) the misprint wu^{3} 五 for cheng^{1} 正; 2) The 1st f. of the 2nd debt. is to be found at the end of the 1st fasc.

*
* *

INDEXES

1. Titles.

Chang-chia-k'ou pei wen preface
Chang-chia-k'ou wa fen t'ieh preface
Ch'ang-yüan liang yu hsiang-lun preface
Che tsou ch'eng-yü 16
Ch'ing han wen hai 13
Ch'ing shu chih-nan 6
Ch'ing wen ch'i meng 19-20
Ch'ing wen chieh tzu 25
Ch'ing wen chieh tzu ko 25
Ch'ing wen chien 9
Ch'ing wen chih-yao 22
Ch'ing wen hsü tzu chih-nan pien 23
Ch'ing wen hsü tzu ko 25-26
Ch'ing wen hsü tzu lei 27
Ch'ing wen hui shu 3
Ch'ing wen pei-k'ao 15
Ch'ing wen pu-hui 4
Ch'ing wen tien yao 14
Ch'ing wen tsung hui 7
Ch'ing yü chai-ch'ao. Ssu chung 16
Ch'u hsüeh chih-nan 21
Ch'u hsüeh pi tu 12
Ch'ung k'o ch'ing wen hsü tzu chih-nan pien 24
Cing wen ki meng bithe 19-20
Daicing gurun-i yooni bithe 5-6
Dasame foloho manju gisun-i untuhun hergen-i temgetu jorin bithe 24
Fan-tsu shih preface
Gu wen yuwan giyan bithe 30
Γurban jüil-ün üge qadamal üjeküi-dür kilber bolγaγsan bičig 28
Hafan hergen-i gebu 16
Hafan jurgan-i toktoho gisun 15
Han-i araha manju gisun i buleku bithe 9
Ho-pi ku wen 31
Ho-pi liao chai 32-33
Hsi hsiang chi 34
Hsin yüeh ch'üan-shu preface

Hsü pien chien han ch'ing wen chih yao 22
Hu-chao preface
Huang T'ai-hou liu-hsün wan shou kung fu preface
Hûlaha suduri-i şoşohon-be leolehe bithe 1
Hûwaliyasun Tob-i juwanci aniya sunja biya-i juwan ninggun-de sahaliyan bonio inenggi biya jetere nirugan preface
Jurgan yamun-i gebu 16
Juwe hergen-i san zi ging-ni bithe. Jai debtelin 2
Ilan hacin-i gisun kamcibuha tuwara-de ja obuha bithe 28
Ku chi k'ao-cheng. I preface
Ku wen yüan chien 30
Kuan shu ming mu 16
Kung wen ch'eng-yü 16
Liao chai chih i 32-33
Liu pu ch'eng yü 15
Man han ch'eng-yü tui-tai 17
Man han ho-pi hsi hsiang chi 34
Man han lei shu 10
Man han liu pu cheng-yü 15
Man han tung wen fun lei ciyan şu 10
Man han t'ung-wen fen-lei ch'üan-shu 10
Man meng han san wen ho-pi chiao-k'o-shu 29
Man meng ho-pi san tzu ching chu-chieh 2
Manju bithe-i sula hergen-i hacin 27
Manju bithe-i j'i nan 6
Manju gisun-be niyeceme isabuha bithe 4
Manju gisun-i buleku bithe 9
Manju gisun-i oyonggo jorin-i bithe 22
Manju gisun-i sonjofi sarkiyara bithe. Duin hacin 16
Manju gisun-i untuhun hergen-i temgetu jorin bithe 23
Manju gisun-i yonkiyame toktobuha bithe 15
Manju isabuha bithe 3
Manju monggo nikan ilan acangga şu-i tacibure hacin-i bithe 29
Manju nikan fe gisun-be jofoho acabuha bithe 17
Manju nikan hergen-i si siyang gi 34
Manǰu mongγol kitad γurban neyičetu udk-a-yin suryaqu ǰüil-ün bičig 29
Manǰu mongγol üsüg-iyer kabsurun tayiluγsan san-ǰi-ging-ün bičig 2
Meng wen hsi i 28
Meng wen tsung hui 8

Monggo gisun-i uheri isabuha bithe 8
Monggo hergen-i jurgan-be faksalaha bithe 28
Mongγol ügen-ü bügüde quraγaγsan bičig 8
Mongγol üsüg-ün ǰirum-i salγaγsan bičig 28
Nikan hergen-i ubaliyambuha manju gisun-i buleku bithe 9
Pen ts'ao preface
Pen ts'ao meng ch'üan preface
San ho pien lan 28
San-ǰi-ging-ün bičig. Qoyaduγar debter 2
San tzu ching 2
Siden-i bithe icihiyara-de baitalara toktoho gisun 16
Sirame banjibuha nikan hergen-i kamcibuha manju gisun-i oyonggo jorin-i bithe 22
Sonjofi ubaliyambuha liyoo jai j'i i bithe 32-33
Ta ch'ing ch'üan-shu 5-6
Tu shih lun lüeh 1
T'u-hsiang pen ts'ao meng ch'üan preface
Tuktan tacire urse urunakû hûlaci acara bithe 12
Tung wen hoi ji 11
T'ung wen hui chi 11
Ubaliyambuha julge-i şu fiyelen 31
Wesimbure bithe-i icihiyara-de baitalara toktoho gisun 16
Ya shu ming mu 16
Yargiyan kooli-ci tukiyeme tucibuhe fe manju gisun-i bithe 18
Yin-han ch'ing wen chien 9
Yu-li man meng ti-li ts'ao-pen ti-ssu pu preface
Yü chih ch'ing wen chien 9
Yung-cheng shih nien wu yüeh shih-liu jih jen-shen wang yüeh shih t'u preface

2. Printing houses.

Chi-ch'ang-chai 11
Chü-chen-t'ang 12,24
Er-yu-t'ang 22
Er-yu-chai 32
Fu-yin-t'ang see San-p'ai-lou Fu-yin-t'ang
Jui-yün-chai preface
Mei-hua-shu-kuan preface
San-huai-t'ang 1,3,16

San-p'ai-lou Fu-yin-t'ang preface
Shao-i-t'ang 21
Ssu-ho-t'ang 3
T'ien-hui-ko 10
Wan-yü-chai 5
Wen-ying-t'ang 15,34
Yün-lin-t'ang 17

3. Personal names.

Banihûn see Kua-er-chia Pa-ni-hun
Canghing see Ch'ang Hsing
Cha-k'o-tan
Hsiu-feng
Wu-fei-chü-shih 32
Ch'ang Hsing, Canghing 32
Ch'en Chia-mou
T'ing-ts'ai preface
Ch'eng Ming-yüan
P'ei-ho
Tso-chung-t'ang chü-jen 19
Ch'ing Hsi 32
Ch'iu-fang-t'ang chü-jen 14
Deyentai see Te Yin-t'ai
Dunggiya Mingdo see Tung-chia Ming-to
Fa-k'o-ching-e, Fakjingge 4
Feng Shan
Yü-men 24
Fu-le-hung-a, Fulehungga
Hsin 8
Fu Chün, Fugiyûn 21
Fungşan see Feng Shan
Gûwalgiya Banihûn see Kua-er-chia Pa-ni-hun
Hingde see Hsing Te
Hou An 25, 27
Hsi-t'ai-ch'un, Sitaicun 23
Hsiang Heng 7
Hsing Te, Hingde
Jun-chai 1
Jakdan see Cha-k'o-tan
Jung Te, Junde 29

I Hsing
Kui-p'u 4
Kingsi see Ch'ing Hsi
Kiyabungga 2
Kotvicz V. L. preface
Kua-er-chia Pa-ni-hun, Gûwalgiya Banihûn 13
K'ui Kuang 13
Li Hung
P'in-san 8
Li Yen-chi 3
Lin-shu preface
Liu Shun
Cheng-t'ing 11
Meng Pao
Ting-hsüan 31
Mingdo, Ming-to see Tung-chia Ming-to
Mu-ch'i-hsien, Mucihiyan 32
Pa-ni-hun see Kua-er-chia Pa-ni-hun
Po Lin
Yü-t'ing 13
P'u Kung 13
P'u Sung-ling 32
Ramstedt G. J. preface
Sai-shang-a, Saişangga
Ho-t'ing 28
Sang-e, Sangge
Ho-hsüan 10,11
Shao Ling-ko
Hsün-ch'en 20
Shen Ch'i-liang
Hung-chao 5
Sitaicun see Hsi-t'ai-ch'un
Sun Yü-t'ing 13
Te Yin-t'ai, Deyentai 32
Ti Te-sheng preface
Tu Chao 1
T'u-wa-peng-a 13
Tung-chia Ming-to 9
Tz'u-hsi preface
Verbrugge R. preface
Wang Shih-fu 34

Wan Fu Hou-t'ien	23-24
Wei-shih-chien-e	13
Wu-ko Shou-p'ing	19
Wu-lang-a	13
Yü Chang Chao	8

*
* *

CORRIGENDA for the article:

K. Alexeev, K. Yakhontov. The J. Kowalewski's Collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan Books in Vilnius — Peterburgskoe Vostokovedenie. Vol. 1. St. -Petersburg, 1992. P. 301-338.

We must apologize that such an enourmous amount of mistakes appears in this article. In order to print the 1st volume of the journal as soon as possible we were not given opportunity to collate the text after it had been typed by the editors. The only delayed compensation we could provide is the following list.

Page	For...	read...
301, title	KOWALEVSKI' MANCHU.	KOWALEWSKI'S MANCHU,
301, l. 3 from the top	type	old type
301, l. 8 from the bottom:	library	library of the Vilnius University
302, l. 6 from the top	works	work
302, l. 7 from the top	researched	researches
302, l. 8 from the top	Hohkov if	Hohlov of
302, l. 13 from the top	Chines MANCHU	Chinese Manchu
302, l. 11 from the bottom	number	number 29 items
302, l. 10		

from the bottom	fragments)	fragments).
302, l. 3		
from the bottom	Minrayogi	Mitrayogi
302, footnote, l. 1	nad	and
302, footnote, l. 2	Menuscripts	Manuscripts
302, footnote, l. 2	only	the only
	excerions.	exceptions.
303, l. 12		
from the top	Vajracchedika	Vajracchedikā
303, l. 15		
from the bottom	in	is
304, l. 2		
from the bottom	eight-chuan	eight-chūan
305, l. 3		
from the top	inv	inv.
305, l. 4		
from the top	Yueh-ch'uan	Yūeh
	shu	ch'ūan-shu
305, l. 9		
from the top	shu-yuan	shu-yūan
305, l. 10		
from the bottom	inv,	inv.
305, l. 9		
from the bottom	Yueh-ch'ian-	Yūeh
	shu	ch'ūan-shu
305, l. 5		
from the bottom	New	the New
	Testament	Testament
306, l. 1		
from the top	T'ung-chin	T'ung-chih-
306, l. 11		
from the top	Vilinskuju	Vilenskuju
306, l. 12		
from the top	Ijeromonaha	Ieromonaha
	bydşego	byvşego
	missii	missii.
306, l. 13		
from the top	Vitiebsk	Vitebsk
	Bilna	Vilna
306, l. 14		
from the top	(...)	[...]
306, l. 9		
from the bottom	OC5:	OC5;
306, l. 5		
from the bottom	the 9th chuan	the 9th chūan
	"Chūan 10"	"chūan 10"
306, l. 4		
from the bottom	the 9th chuan	the 9th chūan
	"Chūan 8"	"chūan 8"
307, l. 1		
from the top	seclarationem	seclarationem
307, l. 7		
from the top	chinese	Chinese
307, l. 14		
from the top	Mossionariis	Missionariis
307, l. 7		
from the bottom	Reprarsentationes	Repraesentationes

308, l. 4 from the top	Angeles	Angels
308, l. 6 from the top	Bicurin	Bičurin
308, l. 10 from the bottom	Lows	Laws
	(Issued)	[Issued]
308, l. 8 from the bottom	12. 7'	12. 7;
308, l. 6 from the bottom	chuan	chūan
308, l. 5 from the bottom	charcter	character
309, l. 4 from the top	Contants	Contents
	T'aiping	T'aip'ing
309, l. 5 from the top	T'ung-chin	T'ung-chih
309, l. 6 from the top	On	One
After p. 309, l. 6 from the top add: "The capital newspaper Ching pao 京報?"		
309, l. 9 from the top	ind.	inv.
309, l. 11f rom the top	chin	chih
309, l. 12-13 from the top	(on the sky)	[on the Sky]
309, l. 11 from the bottom	Produces	Produced
309, l. 10 from the bottom	(on the sky)	[on the Sky]
	(Observatory)	[Observatory]
309, l. 7 from the bottom	praface	preface
309, l. 5 from the bottom	chia-yan	chia-yen
310, l. 1-3 from the top	the name of the Board of Astronomy in Chinese compiled under the guidance of Nan Huai-jen...	The name of Nan Huai-jen as well as the names of Chinese officials of the Board of Astronomy accompanied him are to be found on the beginning of the each fasc. An edition of an important work on western astronomy in Chinese compiled under the guidance of Nan Huai-jen. . .
310, l. 9 from the bottom	the autumn	autumn
311, l. 10 from the bottom	(Their)	[Their]

311, l. 8 from the bottom	Cecle	Cycle
312, l. 4-5 from the top	drukow anego	drukowanego
312, l. 9 from the top	ch'in Fragment	ch'un Fragrance
312, l. 13 from the top	Jakinf	Iakinf
312, l. 14 from the bottom	Jakinf	Iakinf
312, l. 12 from the bottom	Shergjej Ružko	Sergej Ruşko
312, l. 7 from the bottom	authpgraph Jakinf Bicurin	autograph Iakinf Bičurin
313, l. 8 from the top	ch'uan chu	chüan-shu
313, l. 13 from the bottom	Mao Huan-wen	Mao Huan-wen 毛焕文
313, l. 9 from the bottom	(Chess)	[Chess]
313, l. 4 from the bottom	WineZ-drinking	Wine-drinking
313, l. 3 from the bottom	Chinh	Chieh
314, l. 7 from the top	Sanf	Sang
314, l. 12 from the top	Francjeviču Mjaljevskomu	Franceviču Mjalevskomu
314, l. 13 from the top	Francjevič Mjakjevskij	Francevič Mjalevskij
314, l. 3 from the bottom	tape with the 34-314	tape 34x314
315, l. 7 from the bottom	ch'un	ch'ün
315, l. 3 from the bottom	Mus.	Mns.
315, l. 1 from the bottom	on page	on a page
316, l. 2 from the top	chuan	chüan
316, l. 3 from the top	Polučjeny	Polučeny
316, l. 4 from the top	profjessora universitjeta	professora universiteta
316, l. 5 from the top	Vasiljeva	Vasil'eva
316, l. 6 from the top	Vasil'jev	Vasil'ev

316, l. 10 from the top	Aljeksjejevič	Alekseevič
316, l. 14 from the top	hesen	heşen
316, l. 13 from the bottom	(the Book) ch'uan	the Book ch'üan
316, l. 12 from the bottom	30. 3 pagenation	20. 3 pagination
316, l. 7 from the bottom	fasx.	fasc.
317, l. 5 from the top	"A Song, ucuun	"A Song ucun
317, l. 8 from the top	純德	純德)
317, l. 5 from the bottom	tranclation	translation
318, l. 4 from the top	H. Kowalewski	J. Kowalewski
318, l. 5 from the top	Manche	Manchu
318, l. 6 from the top	bear	bears
318, l. 7 from the top	chop	shop
319, l. 5 from the top	M o n g o l i a n	C a n o n i c a l
319, l. 10 from the bottom	Vahracchedikā	Vajracchedikā
320 l. 8 from the top	dolyγan	doluγan
320 l. 12 from the top	Bhaisajyagurusutra	Bhaisajyagurusutra
320 l. 8 from the bottom	gariγulgui	qariγulqui
321 l. 1 from the top	mingγyan	mingγan
321 l. 10 from the top	mingγatuača	mingγatu-ača
321 l. 11 from the top	qamuγǰüil	qamuγ ǰüil
321 l. 2 from the bottom	qatangγui lingqu-a-yuin	qarangγui lingqu-a-yin
322 l. 4 from the top	bLo-dgal-Idan	bLo-bzań--dgal-ldan
322, l. 7 from the top	adis-tid-i	adistid-i
322, l. 10 from the top	nemekge	nemelge
322, l. 11 from the bottom	containes	contained
322, l. 10 from the bottom	ungsoγsaγar	ungsiγsaγar
322, l. 5		

from the bottom	tisatu	tusatu
323, l. 11		
from the top	ne	ńe
323, l. 13		
from the top	batusqu	batudqu
323, l. 7		
from the bottom	sumeyin	sūme-yin
323, l. 1		
from the bottom	shin-san	shih-san
324, l. 11		
from the bottom	san-shin	san-shih
	wu-yueh	wu-yūeh

The Chinese characters in this line 乾隆三十年五月呈造 are missed.

324, l. 10-11		
from the bottom	Ch-ian-lung	Ch'ien-lung
324, l. 10		
from the bottom	5-th	5th

325, on the top of the page the number of the entry "42d" is missed.

325, l. 11		
from the bottom	gnomoc	gnomic
325, l. 4		
from the bottom	Nag dban blo	Nag dbaṅ blo
	bzaṅ chos ldan	bzaṅ chos ldan
327, l. 9		
from the top	JJ. S. K.	J. S. K.
327, l. 10		
from the bottom	I-wo hsi-fu	I-wo-hsi-fu
327, l. 3		
from the bottom	Menčhi	Menči
328, l. 4		
from the top	五十四年	五十四年四月二十九日翻起
328, l. 5		
from the top	Wu-shi-ssu	Wu-shih-ssu
	yueh	yūeh
	er-shi-ssu	er-shih-chiu
328, l. 7		
from the top	wu-shin-ssu	wu-shih-ssu
	yueh	yūeh
328, l. 9		
from the bottom	tsa-tsu	tsa-tzu
329, l. 12		
from the bottom	sanacrit	sanscrit
329, l. 9		
from the bottom	Holztafekn	Holztafeln
330, l. 3		
from the top	Rossihslago	Rossijskago
	bibljejskago	biblejskago
	obscjestva	obs̨čestva
	ans	and
330, l. 4		
from the top	Bibliothecat	Bibliothecae
330, l. 11		
from the bottom	Neyute	Neẙite
330, l. 9		
from the bottom	ǰarkiγ	ǰarliγ

330, l. 3		
from the bottom	Underterined	Undetermined
331, l. 4		
from the top	skyil	dkyil
	kus	lus
	mnon	mṅon
331, l. 5		
from yhe top	bses	bṣes
331, l. 5		
from the bottom	prahñāparamitā	prajñāparamitā
331, l. 4		
from the bottom	accorion	accordion
332, l. 9		
from the top	Subhasita	Subhāsita
332, l. 10		
from the top	poti-format	pothi-format
332, l. 14		
from the bottom	Yueh	yüeh
332, l. 7		
from the bottom	Vokume	Volume
332, l. 5		
from the bottom	Čimitdiržijev	Čimitdoržiev
	Čimitdoržijev	Čimitdoržiev
	Kovaljevskogo	Kovalevskogo
332, l. 4		
from the bottom	bibliotjekje	biblioteke
	Vilnusskogo	Vil'nusskogo
	Cybikovskije	Cybikovskie
	čtjenija	čtenija
	Thezisy	Tezisy
332, l. 3		
from the bottom	soobṣčhenij	soobṣčenij
332, l. 2		
from the bottom	Čimitdoržijev	Čimitdoržiev
333, l. 2		
from the top	Washington. D. C.	Washington, D. C.
333, l. 4		
from the top	bumagje	bumage
333, l. 5		
from the top	vjeka	veka
333, l. 14		
from the top	mongolisxhen	mongolischen
333, l. 15		
from the bottom	a Bilnius	à Vilnius
333, l. 13		
from the bottom	mongol's skih	mongol'skih
	rukopisjej	rukopisej
333, l. 12		
from the bottom	vostokovjedjenija	vostokovedenija
333, l. 4		
from the bottom	fascilude	fascicule
334, l. 3		
from the top	sur al	suryal
334, l. 5		
from the top	toktobuna	toktobuha
	yarginayan	yargiyan

334, l. 9		
from the top	ariku san	ariluγsan
334, l. 12		
from the top	oγtakuγči	oγtaluγči
334, l. 15		
from the bottom	Ching pao	Ching pao 12
334, l. 7		
from the bottom	ses	şes
335, l. 6		
from the bottom	ungwilγa	ungsilγa
335, l. 3		
from the bottom	mingγ-a-nu	mingγa-a-tu
335, l. 2		
from the bottom	dokuγan	doluγan
336, l. 5		
from the top	oγtakuγču	oγtaluγči
336, l. 11		
from the top	amuγukang	amuγulang
336, l. 18		
from the top	pa Subhasita 43, 44	pa bžugs 43, 44
336, l. 15		
from the bottom	Şeγşabad nemekge	Şaγşabad nemelge
336, l. 14		
from the bottom	qavsaγuluγsan	qamsaγuluγsan
336, l. 13		
from the bottom	Satasãhasrikã	Şatasãhasrikã
336, l. 11		
from the bottom	ching'-wei	ching-wei
336, l. 6		
from the bottom	T'ien-chen-huei	T'ien-shen-huei
337, l. 5		
from the top	I-shao-shu	I-chao-shu
337, l. 9		
from the top	Jakinf	Iakinf
337, l. 10		
from the top	bzan	bzań
337, l. 7		
from the bottom	Mjakjevskii	Mjalevskij

337. The name "Öljei badaraγsan sũme 40" move from the 5th line to the 4th line from the bottom.

337, l. 1		
from the bottom	Akjeksjejevič	Alekseevič
338, l. 4		
from the bottom	shu-yuan	shu-yũan

Русская Туркестанская экспедиция 1914-1915 гг[1].

П. Е. Скачков

Русская Туркестанская экспедиция 1914—1915 гг. была организована и возглавлена академиком С. Ф. Ольденбургом после Китайско-Туркестанской экспедиции 1090—1910 гг., руководимой им же[2]. С. Ф. Ольденбург был крупным знатоком древней истории, искусства, литературы народов Средней и Центральной Азии. Он был одним из немногих ученых мира, понимавших в то время, что исторические и культурные памятники Центральной Азии могут и должны быть неисчерпаемым источником сведений о народах этой области только в том случае, если они будут изучаться комплексно, при максимальной заботе о сохранности памятников и силами ученых всего мира. Однако, ознакомление с этими памятниками и с методами их исследования ряда европейских ученых во время пребывания в Китае в первой экспедиции вызвало у С. Ф. Ольденбурга справедливое беспокойство за их судьбу. Он обнаружил, что далеко не все ученые относились к ним с должной осторожностью и что многое из того, что представляло интерес для науки, было разрушено и расхищено. В начале 1914 г. С. Ф. Ольденбург выступил на заседании Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии[3] со специальным заявлением о методах исследования Центральной Азии. В протоколе заседания Комитета от 8 февраля 1914 г. говорится: "<...> С. Ф. Ольденбург <...> упомянул о следах разрушительной работы некоторых путешественников-исследователей, способствовавшей не столько изучению памятников древности, сколько их обесценению для науки, и указал на необходимость более бережного отношения к этим единственным в

[1] Статья П. Е. Скачкова была написана по архивным материалам незадолго до его кончины в 1964 г. Она печатается без изменений, включая тогдашние названия академических учреждений, как они даны в рукописи. В свою очередь, изменения, произошедшие с тех пор, и некоторые дополнительные материалы даны в статье Л. Н. Меньшикова "К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914-1915 гг.", следующей далее (*Ред.*)

[2] Об этой экспедиции см.: С. Ф. Ольденбург, Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 года. СПб., 1914.

[3] Указанный Комитет являлся русским отделением Международного Союза по изучению Средней и Восточной Азии, куда входили также соответствующие комитеты в Англии, Германии, Китае, Франции, Швеции и др. — См.: С. Ф. Ольденбург. Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии. — "Журнал Министерства народного просвещения". 1903, ч. 349, отд. IV, с. 44-47.

своем роде памятникам при будущих экспедициях"[4]. По предложению С. Ф. Ольденбурга была избрана комиссия, задачей которой являлось "<...> выработать в этом смысле текст обращения к местным комитетам, входящим в Международный Союз для Изучения Средней и Восточной Азии"[5].

Вторая экспедиция С. Ф. Ольденбурга ставила перед собой задачу произвести комплексное описание и исследование памятников пещер Могао ("Пещеры тысячи будд") в уезде Дуньхуан провинции Ганьсу в Китае, получивших незадолго до того мировую известность как уникальный памятник истории культуры народов Китая, Центральной и Средней Азии[6].

В 1900 г. даосский монах, живший в пещерах, Ван Юань-лу, расчищая от песка фреску в пещере, обнаружил за штукатуркой пустоту, снял штукатурку, разобрал оказавшуюся за ней кладку и попал в никому не известное помещение, наполненное рукописями. Ван Юань-лу поставил в известность о находке местные власти, которые проявили к ней очень мало интереса, и открытые рукописи продолжали лежать там без надлежащей охраны и консервации.

Это привело прежде всего у тому, что некоторая часть рукописей разошлась по рукам среди местного населения, и нередко случалось, что новый владелец использовал оборотную чистую сторону древней рукописи, как писчую бумагу[7].

Экспедиция С. Ф. Ольденбурга 1914—1915 гг. прибыла в Дуньхуан после того, как в пещерах побывали экспедиции: английская А. Стейна (1907 г.), французская П. Пеллио (1908 г.), китайская (1910 г.), японская, которую снарядил Отани Кодзуй и возглавили Татибана Дзуйтё и Ёсикава Коитиро (1912 г.) и вторично (1914 г.) — А. Стейна.

Вторая экспедиция Русского комитета была немногочисленна, но состав ее был подобран весьма тщательно: во главе экспедиции стоял академик С. Ф. Ольденбург — инициатор экспедиции, блестящий знаток буддийского искусства; ближайшим помощником его был художник и фотограф С. М. Дудин, участник первой экспедиции

---

[4] "Протоколы Русского Комитета по Изучению Средней и Восточной Азии". СПб., 1914, с. 3.

[5] Там же.

[6] "Пещеры тысячи будд" — не вполне точное название, получившее широкое распространение в европейском и русском научном обиходе. Точнее называть их "пещеры Могао", по названию горы, по склону которой пещеры расположены.

[7] Образцы такого использования можно видеть в Дуньхуанской коллекции ЛО Института востоковедения, где на обороте рукописи IV—V вв. Ф-246 находятся современные долговые записи, написанные арабским шрифтом на уйгурском языке.

1909—1910 гг.[8], художник В. С. Бикенберг, топограф Н. А. Смирнов — член предыдущей экспедиции, этнограф Б. Ф. Ромберг и десять человек вспомогательного персонала с переводчиком-китайцем.

Цель и задачи, поставленные перед экспедицией, как писал в своей докладной записке С. Ф. Ольденбург, "найти твердую основу для хронологического определения памятников буддийского искусства в Китае и Китайском Туркестане и собрать достаточный материал для характеристики различных стилей этого искусства"[9].

Еще до отъезда из Петербурга был выработан план всех работ на месте: предполагалось составить общий точный план пещер, планы пещер по этажам, разрезы, фасады, произвести фотографирование объектов, снять копии с наиболее важных вещей и по заранее определенной программе произвести возможно более детальное описание пещер. Маршрут экспедиции был: Чугучак–Гучэн–Урумчи–Аньси–Хами–Цяньфодун (т. е. "Пещеры тысячи будд" в Дуньхуане) и обратно, минуя Дуньхуан, через Хунлююань на Хами.

Четкая, сравнительно сжатая задача, поставленная перед экспедицией, исключала остановки и описание пути по маршруту и встречаемых древних памятников, которые могли задержать внимание экспедиции. Все же в дневниках участников экспедиции можно найти описание пути и беглые заметки о некоторых древних развалинах. Только в одном случае, на обратном пути, были произведены "некоторые проверочные работы по осмотру древних построек, пострадавших от землетрясения 1914 г."[10] в Турфанском оазисе.

Экспедиция выехала из Петербурга 20 мая 1914 г., а 20 августа С. Ф. Ольденбург записал в дневнике: "В $2^{3/4}$ прибыли с С. М. (Дудиным) в Чанфондун (т. е. Цяньфондун) и заглянули в пещеры. В 4 прибыли арбы. Смотрели все, впечатление огромное"[11]. В течение первых трех дней был произведен предварительный беглый просмотр пещер для выяснения общего хода работ. Свою нумерацию пещер решено было не делать, а придерживаться нумерации П. Пеллио[12],

---

[8] Биографические данные: "Памяти С. М. Дудина (Доложено академиком Е. Ф. Карским в заседа-нии Президиума АН 13. V. 1930 г.)"; Э. К. Пекарский. С. М. Дудин; В. В. Бартольд, Воспоминания о С. М. Дудине; С. Ф. Ольденбург, Памяти Самуила Мартыновича Дудина. — "Сборник Музея антропологии и этнографии". Т. IX, 1930, с. 341-358.

[9] Архив Академии Наук (ААГ), ф. 208, оп. 1, № 188.

[10] Там же, № 182, л. 16.

[11] Там же, № 179, л. 46.

[12] Paul Pelliot. Les grottes de Touen-Houang. T. 1-6, Paris, 1920-1924.

добавив только номера пещер, не отмеченных на его схеме, и обозначить три пещеры, открытые после него, буквами A, B, C.

Осмотр дуньхуанских пещер показал, какой ущерб нанесен этому уникальному памятнику китайской культуры некоторыми из предыдущих экспедиций. Впоследствии, в набросках отчета о работе своей и своих спутников (доныне материалы экспедиции С. Ф. Ольденбурга опубликованы лишь в незначительной части), С. Ф. Ольденбург писал об экспедиции А. Стейна: "Раскопки были сделаны несистематически и только в погоне за рукописями и предметами"[13]. И далее, о других экспедициях: "Много копано последними экспедициями, но с основной целью добыть предметы и прежде всего рукописи"[14]. Уже из этих заметок видно, что С. Ф. Ольденбург осуждал погоню за редкостями и считал, что она наносит вред науке. Более резко характеризует С. Ф. Ольденбург экспедиции А. Лекока: "Специальные музейные цели, отсутствие специальной подготовки, нет съемки, ограниченные фотографии <...> Характерно при этом, что он не знал, что именно сделано французами"[15].

Сам С. Ф. Ольденбург действовал в полном согласии с цитированными выше заявлениями, сделанными как на заседании Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии, так и в набросках отчета. Из дневников С. Ф. Ольденбурга, С. М. Дудина, Б. М. Ромберга видно, что он решительно отказался от срезывания фресок, снятия статуй и т. п., чтобы не нарушать целостности храмов-пещер[16]. При описании пещер С. Ф. Ольденбург бережно подбирал обломки фресок и статуй, наличие которых объяснялось разрушительными действиями не только времени, но часто и предыдущих экспедиций, и в Петербурге передал их на хранение в Эрмитаж. Этим объясняется тот факт, что в Эрмитаже есть много обломков, спасенных С. Ф. Ольденбургом от окончательной гибели, а целые предметы почти отсутствуют, не говоря уже о целых комплексах пещер.

Описание пещер, начатое 24 августа, было закончено, как это обозначено в "Описании пещер Чанфодуна близ Дуньхуана", 25 ноября 1914 г. Затем началось детальное изучение росписей пещер, фотографирование, калькирование, зарисовки и другие работы. С. Ф. Ольденбург передал С. М. Дудину списки фотосъемок, сделать которые он считал необходимым. "Детали я выбрал почти сам и кроме того добавил темы, которые по моему мнению могли более или менее подробно

---

[13] АНН, ф. 208, оп. 1, № 188, л. 17.

[14] Там же, л. 20.

[15] Там же, л. 38.

[16] Там же, № 172, л. 97-98 об.

характеризовать живопись пещер", — записал в своем путевом дневнике С. М. Дудин[17]. Тут же он высказывает сожаление о невозможности из-за ограниченного времени более внимательно изучить технику стенописи. Говорит он также о датировке перестройки пещер по сохранившимся стволам деревьев, использованных при этом. Остальные участники экспедиции, также следуя указаниям С. Ф. Ольденбурга, вносили в работу свою инициативу.

При раскопках и расчистках пещер от мусора экспедиция Ольденбурга, кроме фрагментов памятников искусства, обнаружила большое количество фрагментов древних рукописей. Эти фрагменты С. Ф. Ольденбург тщательно собрал[18]. Кроме того, ему удалось приобрести большое количество фрагментов и около 200 более или менее полных свитков, разошедшихся ранее среди местного населения[19]. Не приходится сомневаться, что подавляющее большинство этих рукописей, особенно добытых при раскопках и расчистках, погибло бы, если бы их не спас С. Ф. Ольденбург. В дуньхуанских пещерах часто останавливалась постояльцы, разжигали в них костры, ходили по мусору, заваливавшему полы пещер — недаром многие рукописи коллекции имеют обгорелые края. Сложенная в пакеты и мешки, масса склеившихся и смятых рукописей, часто смешанная с глиной и песком, была передана в Азиатский Музей и хранится ныне в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. В настоящее время рукописи коллекции С. Ф. Ольденбурга полностью реставрированы и ведется их систематическое изучение группой сотрудников Института[20].

Начавшаяся первая мировая война и тревожные слухи о вступлении в войну Китая заставили экспедицию поторопиться с окончанием работ, и 26 января 1915 г. экспедиция отправилась в обратный путь.

Империалистическая война, революция, гражданская война, борьба с разрухой, восстановление хозяйства молодой Советской республики — все это отвлекло внимание от результатов экспедиции. И впоследствии занятость С. Ф. Ольденбурга административной и

---

[17] ААН, ф. 208, оп. 1, № 183, л. 20.

[18] О находках рукописей см., например, ААН, ф. 208, оп. 1, № 172, лл. 97-98.

[19] О покупке рукописей см.: Архив востоковедов ЛО ИВ АН, ф. 32, оп. 2, № 24.

[20] Группой подготовлены следующие основные материалы, касающиеся рукописей из коллекции С. Ф. Ольденбурга: "Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии". Вып. 1. М., 1963, Вып. 2. М., 1967. (Коллектив авторов); "Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь "Десять благих знамений". М., 1963 (Л. Н. Меньшиков); "Китайские рукописи из Дуньхуана". М., 1963, (Он же); "Бяньвэнь о воздаянии за милости". Части 1 и 2, М., 1972 (И. Т. Зограф, Л. Н. Меньшиков); "Китайские документы их Дуньхуана", часть 1 (Л. И. Чугуевский, в печати).

научной работой на посту непременного секретаря АН СССР не позволила ему уделить достаточно времени подготовке материалов экспедиции к печати, однако вчерне материал приведен в порядок. Ученые всего мира чрезвычайно интересовались материалами, привезенными экспедицией, и неоднократно предлагали С. Ф. Ольденбургу издать их за границей, но всегда получали отказ.

По указанным выше причинам в ближайшие годы после возвращения экспедиции никаких отчетных данных о ее работе в научной печати опубликовано не было, за исключением двух статей С. М. Дудина, где материалы экспедиции 1914—1915 гг. использованы лишь частично, и нескольких очерков С. Ф. Ольденбурга, где очень кратко говорилось о результатах экспедиции[21]. Значительно позже некоторые подробности о материалах, добытых во время экспедиции, сообщили Н. В. Дьяконова и М. Л. Рудова (Пчелина)[22]. Основной же материал, а именно, описание пещер и дневники экспедиции, остался неопубликованным.

Смерть С. Ф. Ольденбурга в 1934 г. прервала дальнейшую подготовку материалов экспедиции к печати.

В 1938 г. по ходатайству вдовы С. Ф. Ольденбурга Елены Григорьевны Президиум Академии Наук СССР отпустил средства на подготовку материалов экспедиции 1914—1915 гг. к публикации. Общее наблюдение за работой взял на себя академик Ф. И. Щербатской. Переписка неясных во многих местах записей была поручена О. А. Крауш.

Копии чертежей, планов и рисунков в масштабе оригинала выполнил М. С. Халтурин. Записи, сделанные 23 года тому назад в полевых условиях, часто в сокращенном виде, при невозможности консультироваться с участниками экспедиции (С. М. Дудин умер в 1929 г.) нередко были затруднительны для прочтения. Однако, постепенно все сокращения были раскрыты и переписка на машинке "Описания пещер Чанфодуна близ Дуньхуана" была доведена до конца. Вся работа составила шесть тетрадей, общим числом 834 л.

---

[21] С. М. Дудин: Архитектурные памятники китайского Туркестана. (Из путевых записок). — "Архитектурно-художественный еженедельник". 1916, №№ 6, 10, 12, 19, 22, 28, 31; Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах в храмах Западного Китая. — "Сборник Музея антропологии и этнографии". Т. 5. Пг, 1917; С. Ф. Ольденбург: Русские археологические исследования в Восточном Туркестане. — "Казанский музейный вестник", 1921, № 1-2; Пещеры тысячи будд. — "Восток". 1922; Искусство в пустыне. — "30 дней", 1925, № 1.

[22] Н. В. Дьяконова, Китайская шелковая набойка из Дуньхуана. — "Сообщения Государственного Эрмитажа". 1954, IV; Она же. Буддийские памятники Дуньхуана. — "Труды отдела истории, культуры и искусства Востока Гос. Эрмитажа". 1947, IV; М. Л. Рудова, Донаторы в живописи Дуньхуана (по материалам коллекции Гос. Эрмитажа). — 4-ая научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1973, с. 85-86.

Переписанный текст дважды сверялся с подлинниками Ф. И. Щербатским, Е. Г. Ольденбург и О. А. Крауш.

Параллельно с перепиской Е. Г. Ольденбург просмотрела и подобрала хранящиеся в Государственном Эрмитаже фотографии и негативы (число которых доходит до 2000), распределила их по описаниям отдельных пещер и в конце каждой тетради описания сообщила их нумерацию. К сожалению, остальные материалы экспедиции Е. Г. Ольденбург привести в порядок не успела — смерть прервала ее работу.

Описание пещер было произведено членами экспедиции с наибольшей возможной тщательностью, по заранее установленной программе, которая обеспечивала максимальную скорость описания. По этой программе, изображенной графически, расположение статуй и стенописи в преддверьях пещер, на потолке, стенах, в нишах и т. д. обозначалось цифрами и буквами. Детальное описание пещер Могао, сделанное С. Ф. Ольденбургом и его помощниками, было единственным вплоть до организации (после установления в 1949 г. Китайской Народной Республики) Института по изучению и реставрации памятников Дуньхуана и появления в 1957 г. труда Се Чжи-лю "Описание памятников искусства Дуньхуана", составленного им на основании исследования пещер в 1942—1943 гг[23].

Сравнение описания пещер, произведенного русской экспедицией 1914—1915 гг., с "Описанием" Се Чжи-лю дает право утверждать, что первое сделано гораздо более детально и отражает ряд важных моментов, отсутствующих у Се Чжи-лю. Фактически, книга Се Чжи-лю не представляет собой описания в полном смысле этого слова, ибо характеристики предметов искусства, находящихся в пещерах, там нет, а есть только перечень их. Описание же экспедиции С. Ф. Ольденбурга не только подробно перечисляет фрески, статуи и другие особенности пещер, но и характеризует их по стилям, цветовой гамме и т. п. — это и естественно, ибо С. Ф. Ольденбург ставил своей задачей найти основы для датировки тех или иных памятников.

Описание С. Ф. Ольденбурга представляет большую ценность и с другой стороны. Не нужно забывать, что со времени пребывания в Дуньхуане экспедиции 1914—1915 гг. до 1949 г., когда начались комплексные реставрационные работы в пещерах Могао, сохранность пещер не оставалась в том же положении. Никем не охраняемые, пещеры продолжали быть объектом антикварных поисков иностранцев и местных жителей ближайших селений. Нельзя умолчать, например,

---

[23] Другие монографии о Дуньхуане, в том числе и упомянутая работа П. Пеллио, описания пещер в том плане, как это сделано у С. Ф. Ольденбурга и Се Чжи-лю, не содержат.

об американской экспедиции Л. Уорнера (1923), которая вывезла фрески семи пещер. Кроме того, раскрытые пещеры подвергались воздействию резко континентального климата; частичное использование под жилье значительно повредило ряд памятников, особенно фресок, многие из которых были сильно закопчены и т. п. Поэтому при изучении памятников Дуньхуана описание пещер Ольденбурга чрезвычайно ценно, ибо по нему можно восстановить целый ряд ныне уже отсутствующих деталей, заглянуть на сорок лет назад.

В то же время, описание Се Чжи-лю содержит несколько большее количество материала: например, 12 пещер у Ольденбурга не значатся. Таким образом, эти два описания, построенные по разному принципу, друг друга дополняют — у С. Ф. Ольденбурга в сторону детальности, у Се Чжи-лю в смысле полноты.

Материалы экспедиции С. Ф. Ольденбурга не ограничиваются описанием пещер (ок. 25 авт. листов). В Архиве Академии Наук СССР хранятся путевые дневники С. Ф. Ольденбурга, С. М. Дудина, Б. Ф. Ромберга, Д. А. Смирнова, переписка об организации и результатах экспедиции, а в Государственном Эрмитаже — фотографии, планы, кальки и другой иллюстративный материал. Более или менее систематическая обработка началась только с конца 50-х гг., когда как в ЛО Институте Востоковедения, так и в Восточном отделе Эрмитажа сложились научные коллективы, специально этим занимающиеся и ставящие своей целью публикацию результатов экспедиции, вызвавших в свое время восхищение П. Пеллио и позже Чжэн Чжэнь-до (посетил Ленинград в 1958 г.).

К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914-1915 гг.

Л. Н. Меньшиков
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Среди многочисленных экспедиций, изучавших Центральную Азию в конце XIX—начале XX вв.[1], особое место занимает Русская Туркестанская экспедиция 1914–1915 гг. Организованная и возглавленная академиком С. Ф. Ольденбургом, она замечательна по целям, методам и результатам, но известна гораздо меньше, чем она заслуживает, и прежде всего потому, что материалы ее опубликованы лишь в небольшой части и до недавнего времени не привлекали внимания ученых других специальностей.

В 1891 г. по предложению С. Ф. Ольденбурга Восточное отделение Русского Археологического общества запросило русского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского о наличии древних памятников в Восточном Туркестане. Н. Ф. Петровский ответил, что древние памятники буддийской культуры обнаружены им во многих местах, поэтому нужно немедленно посылать русскую экспедицию для обследования столь важного историко-культурного региона. Однако первая научная экспедиция была снаряжена в Восточный Туркестан только в 1898 г. Восточно-Сибирским Отделом Русского Географического Общества. Экспедицию возглавлял Д. А. Клеменц. Она дала блестящие результаты. В Петербург были привезены образцы древних памятников материальной культуры, буддийского искусства первых веков нашей эры и буддийских рукописей на китайском, тибетском и санскритском языках. С. Ф. Ольденбург, опираясь на материалы, полученные от Н. Ф. Петровского и Д. А. Клеменца, поставил перед

[1] Перечни экспедиций, работавших в Центральной Азии (Восточный Туркестан — как тогда в Европе и России называли эту область; она почти полностью охватывается нынешней Синьцзян-уйгурской автономной областью КНР), можно найти в ряде трудов, посвященных истории и археологии этого района. Все эти перечни неполны (особенно часто отсутствуют упоминания о тех или иных русских экспедициях).

Наиболее обширный, но тоже неполный см. в предисловии к кн.: 羽溪了諦。西域之佛教 (Хатани Рётай. Буддизм в Западном Крае), в кит. переводе: Шанхай, 1933; 2 изд. 1956.

царским правительством вопрос об организации комплексной научной экспедиции в Восточный Туркестан. Однако царское правительство не спешило с ответом. В 1899 г. на XII Международном конгрессе ориенталистов в Риме В. В. Радлов выступил с докладом о находках в Восточном Туркестане. Доклад прозвучал как сенсационное сообщение, во многих европейских странах сразу же были созданы специальные Комитеты по археологическому исследованию Восточного Туркестана. По решению Римского конгресса был учрежден Международный союз для изучения Средней и Восточной Азии во главе с Центральным Комитетом, который должен был находиться в России, в Петербурге. Через три года на XIII Международном конгрессе ориенталистов в Гамбурге был рассмотрен проект устава Союза, составленный русскими учеными. Устав был утвержден Конгрессом. Конгресс поручил В. В. Радлову и С. Ф. Ольденбургу организовать центральный Русский Комитет. В 1903 г. проект устава Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии был утвержден. В состав бюро Комитета вошли академик В. В. Радлов, профессора В. А. Жуковский и В. В. Бартольд и этнограф Л. Я. Штернберг[2].

Мысль об организации Русской Туркестанской экспедиции в Дуньхуан (западная окраина провинции Ганьсу в Китае) возникла у С. Ф. Ольденбурга во время Китайско-Туркестанской экспедиции 1909—1010 гг.[3], которую он организовал и возглавил по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Незадолго до этого недалеко от уездного города Дуньхуана было сделано открытие, вначале оставшееся незамеченным, но потом оказавшее сильнейшее влияние на судьбы науки о Китае и Центральной Азии. В 20 км (40 ли) на юго-восток от города, по обрыву вдоль восточного берега небольшой речки Дацюань (приток реки Данхэ, на которой стоит Дуньхуан) протянулся на 1618 метров комплекс храмов-пещер, украшенных в подавляющем большинстве стенными росписями и статуями. Число пещер, расположенных в три (местами — в четыре)

---

[2] О необходимости организации экспедиции в Восточный Туркестан см.: Веселовский Н., Клеменц Д., Ольденбург С. Записка о снаряжении экспедиции с археологической целью в бассейн Тарима. — ЗВОРАО. Т. XIII (1900), СПб., 1901, с. IX-XVIII. Об организации Международного Союза для изучения Средней и Восточной Азии и об уставе Русского комитета этого Союза см.: Ольденбург С. Ф. Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии. — "Журнал министерства народного просвящения" (ЖМНП). СПб., 1903, ч. 349, отд. IV, с. 44-47.

[3] Об этой экспедиции см.: Ольденбург С. Ф. Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 года. Краткий предварительный отчет. СПб., 1914. В документах и публикациях экспедиция эта называется по-разному. Выбранный нами вариант позволяет четче отличать ее от второй экспедиции Ольденбурга, которой посвящена данная статья.

яруса, по последним данным достигает 492[4]. Считается, что первые пещеры были выбиты в обрыве в IV в[5]. Памятная запись конца VII в. в одной из пещер утверждает также, что число их достигло к этому времени тысячи[6]. Трудно сказать, реальное ли это число или просто указание на очень большое количество, не поддающееся подсчету. Мы все же склоняемся ко второму. В настоящее время лишь 188 пещер, по оптимальным подсчетам, датируется временем до VII в.[7], маловеро-

[4] Расхождение в цифрах у П. Пеллио (P. Pelliot. les grottes de Touen-Houang. Paris, 1920-1924, v. I-VI) и Ольденбурга, с одной стороны, и у китайских исследователей (謝稚柳。敦煌藝術敍錄. — Се Чжи-лю, Описание памятников искусства в Дуньхуане, Шанхай, 1957; 番契丝。敦煌莫高窟藝術. — Пань Се-цзы, Искусство пещер Могао в Дуньхуане, Шанхай, 1957; 姜亮夫。敦煌－偉大的文化寶藏. — Цзян Лян-фу, Дуньхуан — великая сокровищница культуры, Шанхай, 1957; 敦煌莫高窟内容總錄. — Описание содержимого в пещерах Могао в Дуньхуане, Пекин, 1982), с другой, объясняется различной системой нумерации. П. Пеллио и вслед за ним С. Ф. Ольденбург объединяли под одним номером крупные пещеры и расположенные вокруг них пещерки-ниши.
Се Чжи-лю (и следующий его нумерации Цзян Лян-фу) обозначает отдельным номером каждую самостоятельную пещеру, безотносительно к ее размерам, а боковым нишам и пещерам отдельной нумерации внутри основной не дает. Академия дуньхуанских исследований (ее нумерации следует Пань Се-цзы и почти все китайские публикации дуньхуанских материалов) каждую пещеру и нишу, независимо от размеров и расположения, обозначает отдельным номером. Есть и другие системы нумерации, получившие меньшее распространение. Таблицы соотношения разных систем нумерации составлены Се Чжи-лю (вкладка в его книге) и Чэнь Цзу-луном (Chen Tsu-lung. Table de concordance des numérotages des grottes de Touen-houang. — "Journal Asiatique". 1962, t. CCL, № 2, p. 257-276). Оба конкорданса являются важным пособием для изучения пещер, хотя и не свободны от некоторых ошибок. Мы будем здесь употреблять тройную нумерацию в порядке: номер по Пеллио — номер по Се Чжи-лю — номер Академии дуньхуанских исследований. Цифра 486 указана в труде проф. Канаока Сёко "Дуньхуанская литература" (Токио, 1971, с. 27-28), где тот пользуется новейшими подсчетами японских ученых. В "Описании пещер" 1982 г. в целом 492 пещеры.

[5] Китайские исследователи обычно называют 366 г. как дату начала строительства пещер (Пань Се-цзы, с. 6; Цзян Лян-фу, с. 14; Се Чжи-лю, с. 2), основываясь на памятной записи 865 г. в пещере 17-300-156 и ее повторении в рукописи Р. 3720 (см. и тот и другой текст у Се Чжи-лю, с. 402). Сян Да (向達。唐代長安與西域文明. — Сян Да, Чанъань периода Тан и цивилизация Западного края, Пекин, 1957, с. 395) высказывает обоснованное сомнение в справедливости этой даты. В памятной записи сказано, что некий Со Цзин (索靖) на скале написал название основанного пещерного монастыря: "Обитель Святого Обрыва" (仙巖寺).
Со Цзин — полководец конца III—начала IV вв., жил в 239—303 гг., получил посмертно титул *сыту*, также указанный в записи. Таким образом, пещеры должны были существовать уже в начале IV в.

[6] "Памятная запись о восстановлении пещер Могао", относящаяся к 698 г. и обнаруженная в пещере 148-14-10. Текст см. Се, с. 2; Пань, с. 16; Сян Да, с. 393.

[7] Пань Се-цзы (с. 4) приводит следующий подсчет пещер по периодам: Вэй (386-535) — 23 пещеры; Суй (589-617) — 95 пещер; Тан (618-907) — 213 пещер; Пять династий (907-959) — 33 пещеры; Сун (960-1279) — 98 пещер; Юань (1280-1367) — 9 пещер; ко времени завоевания Дуньхуана тангутским государством Си Ся (1035-1234) относятся 3

ятно, чтобы почти девяносто процентов пещер раннего периода исчезло бесследно — хотя в Дуньхуане и случаются разливы реки и землетрясения.

Со времени основания комплекс пещерных храмов все разрастался, причем наивысшего подъема строительство достигло при династии Тан, после чего количество построенных пещер резко уменьшается (при династии Сун, продолжавшейся триста лет, было построено столько же храмов, сколько за тридцать лет правления династии Суй), и уже при монгольской династии Юань практически сходит на нет, а потом совсем прекращается, и в более позднее время, кроме подновления обветшавших построек, статуй и росписей, других работ в пещерах не проводилось.

Расцвет строительства храмов-пещер объясняется тем, что Дуньхуан расположен на древних дорогах из Китая на Запад, как раз в том месте, где кончается Великая стена и области, заселенные китайцами, а путь на Запад разделяется на две ветви: одна идет по северному краю Таримской впадины, вдоль предгорий Тяньшаня в Среднюю Азию, другая — по южному ее краю, севернее Куньлуня, через Памир в Кашмир и Индию. По этим путям везли товары с востока на запад и с запада на восток, они же служили для передвижения войск, по ним же двигались буддисты-паломники в Индию и обратно (знаменитый Сюань-цзан, например, в Индию ехал по северному тракту, а в Китай возвращался по южному, причем оба раза побывал в Дуньхуане). На запад от Дуньхуана путешественник проезжал заставу Юймэньгуань, на юго-запад — другую заставу, Янгуань. Дальше начинались пустыни с немногочисленными оазисами, где уже редко кто говорил по-китайски. Недаром обе заставы часто упоминаются в китайской поэзии как символы прощания с родной страной.

Оживленное движение по дуньхуанским дорогам, провоз товаров, оседавших в известной части в Дуньхуане, который был одним из главных пунктов, через который осуществлялось проникновение буддизма в Китай, обусловил строительство храмов-пещер, на которые

пещеры и 6 пещер не поддаются датировке. У Канаока Секо (с. 27-28) подсчет несколько другой: Вэй — 32, Суй — 110, Тан — 247, У-дай — 36, Сун (видимо, включая Си Ся) — 45, Юань — 8, не поддающихся датировке — 8. В "Описании пещер... " 1982 г. следующий подсчет пещер по периодам: 16 государств периода Лю-чао (до 439 г.) — 7 пещер; Северная Вэй (439—534) — 8 пещер; Западная Вэй (535—556) — 10 пещер; Северная Чжоу — 15 пещер (Всего в период Северных и Южных династий 40 пещер). Суй (581-618) — 70 пещер, Тан (618—907) — 215 пещер (в том числе начало Тан (618-704) — 44 пещеры; расцвет Тан (705-780) — 80 пещер; тибетский период 781—847 — 44 пещеры; конец Тан 848—907 — 47 пещер). У-дай (908-960) — 32 пещеры; Сун (960-1035) — 43 пещеры; тангутские (гос-во Си Ся, 1035-1226) — 82 пещеры, Юань (1127-1368) 10 пещер. Как видим, среди ученых есть значительные разногласия, объясняющиеся тем, что до сих пор не выработано твердых критериев для датировки пещер.

правители Дуньхуана, общины буддистов-мирян и, видимо, паломники жертвовали немалые средства. Будучи, несомненно, местом для молений, пещеры выполняли еще и функцию своеобразной гостиницы, где путешественник мог отдохнуть и набраться сил для дальнейшего пути.

Так было до XI в. В 1036 г. Дуньхуан был завоеван тангутами и вошел в состав тангутского государства Си Ся; еще через два столетия — монголами. Древние коммуникации Запад-Восток надолго прервались. Тем временем Индия перестала быть буддийской страной, прекратилось движение паломников. А потом китайцы завоевали Синьцзян, Дуньхуан потерял свое значение форпоста на дальнем Западе, захирел и превратился в рядовой уездный городок, каким оставался бы и сейчас, если бы не открытие, с упоминания о котором мы начали наш рассказ о Дуньхуане.

В конце XIX в. через Дуньхуан проезжали экспедиции: в 1879 г. — венгерская Бела Сечени, в 1881 г. — русская Н. М. Пржевальского, в 1894 г. — В. И. Роборовского. Все три экспедиции ознакомились с комплексом храмов-пещер. В опубликованных отчетах экспедиций есть краткие описания осмотра пещер, очень близкие друг другу по содержанию[8]. Однако серьезного научного интереса сообщения экспедиций тогда не вызвали. Усиленное же внимание привлекло — и то далеко не сразу — обнаружение рукописей.

К началу XX века обширный комплекс храмов-пещер был почти заброшен. Правда, у южного края комплекса еще жило не-

---

[8] См.: Gustav Kreitner. Im Fernen Osten. Reisen des Graf Bela Szecheni in Indien, Japan, China, Tibet und Birma in den Jahren 1877—1880. Wien, 1881, S. 667-670; Пржевальский Н. М., Из зайсана через Хами в Тибет на верховья Желтой реки. СПб., 1883; переиздание: М., 1948, с. 86-99; Робовский В. И. Труды экспедиции Русского географического общества по Центральной Азии в 1893—1895 гг. СПб., 1900, ч. 1; переиздание: Роборовский В. И. Путешествие в Восточный Тянь-шань и Нань-шань. М., 1949, с. 190-191. Видимо, интерес русских путешественников вызвало сообщение Крейтнера. (Н. М. Пржевальский, например, повторяет неточную, основанную на местном диалектном произношении, транскрипцию слов "Пещеры тысячи будд" (правильно Цяньфодун, у Крейтнера Tsien-fu-dung, у Пржевальского — Чэн-фу-дун; Роборовский исправляет на Чэн-фодун, оставив Чэн вм. Цянь. Эту последнюю транскрипцию (Чэнфодун) употребляла в дневниках 1914—1915 гг. экспедиция С. Ф. Ольденбурга. Отметим как некоторый курьез, что японские ученые, ознакомившись с книгой В. А. Обручева "В дебрях Центральной Азии. Записки кладоискателя" (М., 1955) в переводе на японский язык (1962 г.), не заметили, что это — не путевой дневник автора книги, а роман, "записки" некоего вымышленного коллекционера. Описание осмотра пещер совпадает даже в деталях с тем, которое находим у Пржевальского. В отличном исследовании Канаока Сёко "Дуньхуанская литература" (с. 33-34) автор на основании этой книги утверждает, что экспедиция Обручева в 1905 г. посетила дуньхуанские храмы. Недоумение вызывает у проф. Канаока тот факт, что принимающего их монаха Обручев называет ламой, в то время как Ван Юань-лу был даосом (с. 34). Но это все взято из книги Пржевальского, которого действительно водит по пещерам старший лама. Обручевым добавлен эпизод, в котором его герой покупает рукописи, отправляет их в Петербург, в Академию Наук, причем специалисты признают их все поддельными. О факте находки рукописей Обручев мог знать от С. Ф. Ольденбурга, но специалистов, которые смогли бы отличить подлинные дуньхуанские рукописи от поддельных, тогда не было не только в Петербурге, но и во всей Европе. Нам неизвестны также в ленинградских коллекциях из Дуньхуана поддельные рукописи.

сколько монахов, частично — буддийских, а частично — даосских. Один из даосов по имени Ван Юань-лу поселился в пещере 159-143-344. Он снабжал местное население даосскими молитвами и заклинаниями (в изготовлении которых ему помогал писец по фамилии Ян)[9], а вырученные деньги употреблял также и на то, чтобы очищать от песка росписи пещер. В одну из таких очисток он и обнаружил под штукатуркой в пещере 163-151-16 замурованный вход в неизвестную ранее пещеру. Удалив штукатурку и пробив закрывающую вход глину, он увидел небольшую пещеру, около 3 метров в длину и ширину и высотой в 2,5 метра. Пещера была заполнена рукописями, были в ней и некоторые другие предметы (статуи, например), но именно рукописи вскоре прославили дуньхуанские пещеры как в Китае, так и во всем мире. Это открытие, ничуть не уступающее по своему научному значению находкам рукописей Мертвого моря, имело место на рассвете в 25 день пятой луны 26 года правления под девизом Гуан-сюй или, в переводе на европейский календарь, 21 июня 1900 года[10].

Открытие, однако, осталось тогда почти незамеченным — и уж, во всяком случае, те, кто о нем тогда узнал, его значения не оценили. События развивались следующим образом.

Обнаружив пещеру с рукописями, Ван Юань-лу (видимо, с помощью Яна — сам он был неграмотным) составил донесение местным властям[11]. Ответ был весьма выразительным: низшие чиновники посоветовали ему рукописей не трогать, ибо их распространение может накликать несчастье. Однако начальник Дуньхуанского уезда Ван Цзун-хань проявил интерес к рукописям и оставил у себя образцы

---

[9] Этого Яна (имя его остается неизвестным) упоминает Цзян Лян-фу (с. 3). Он даже считает, что пещеру с рукописями обнаружил именно он, поскольку его столик для письма стоял в пещере 163-151-16, возле южной стены, где и был найден под штукатуркой замурованный вход. Совпадение всех деталей рассказа заставляет думать, что оба автора пользовались одним и тем же источником, скорее всего, чьим-то рассказом.

[10] Относительно даты открытия среди ученых существуют значительные разногласия, основывающиеся на разноречиях источников. Не перечисляя их здесь, укажем, что авторы расходятся в ее определении на 4 года (от 1899 до 1903). Однако в настоящее время, видимо, можно уверенно называть точную дату. В Академии дуньхуанских исследований (находящейся в Дуньхуане) хранится черновик подлинного донесения Ван-Юань-лу, где он сообщает о находке и называет ее точную дату (см. Пань Се-цзы, с. 26). В статье Су Ин-хуэя "Очерк дуньхуановедения" помещена фотокопия донесения. (1969, табл. 2). Выдержку из этого письма цитирует Канаока Сёко (с. 31). Поскольку мы имеем дело с синхронным открытию документом, данные всех других источников (более поздние надписи на стелах, надпись на надгробии Ван Юань-лу, воспоминания Е Чан-чжи, устные рассказы) можно теперь не принимать во внимание. Сомнений же в подлинности документа, насколько нам известно, никто не высказывал.

[11] Донесение, черновик которого, упоминавшийся выше, служит основанием для точной датировки открытия. Черновик сохранился в личном сундучке Ван Юань-лу, обнаруженном в одной из пещер. Дальнейшее изложение действий Ван Юань-лу основано на книге Цзян Лян-фу (с. 18-19). Все другие авторы повторяют написанное у Цзян Лян-фу: Се Чжи-лю (с. 4) — почти дословно, другие (Пань, с. 27-28; Канаока, с. 31-32) — в краткой форме.

свитков и живописных икон, привезенных Ван Юань-лу. Сообщения Ван Цзун-ханя в центр провинции Ганьсу, впрочем, не имели успеха, пока в провинциальное управление попечителем учебных заведений (сюэтай) не был в 1902 г. назначен Е Чан-чжи, принявший в дар от Ван Цзун-ханя свиток и четыре рукописи[12]. Е Чан-чжи пытался добиться согласия провинциального управления на перевод библиотеки, найденной в пещере, в центр провинции, но предприятие оказалось местным властям не по карману. Однако начальник провинции Тиндун принял в виде подарка некоторое количество свитков. Тиндун, в свою очередь, подарил часть попавших к нему рукописей некоему бельгийцу, служившему до того в налоговом ведомстве в одном из уездов провинции и возвращавшемуся на родину. Бельгиец (имя которого не названо, В. А. Обручев, встречавшийся с ним в 1893 г., называет его Сплингерд)[13], проезжая через Синьцзян, передал рукописи генерал-губернатору Чангэну и даотаю Паню. Вскоре весть об открытии дошла до Аурела Стейна[14], возглавлявшего английскую археологическую экспедицию, целью которой было исследование древних коммуникаций Синьцзяна. Стейн и раньше слышал о пещерах Дуньхуана от Де-Лоци, участника экспедиции Сечени. Теперь, узнав о рукописях, он поспешил в Дуньхуан, куда и прибыл 15 марта 1907 года. Это был первый европеец, увидевший открытое Ван Юань-лу хранилище дуньхуанских рукописей. В целом, рукописи оставались на прежнем месте, хотя некоторые их них и разошлись по рукам населения (и не только официальных лиц, о которых говорилось выше). Стейн первый вывез

---

[12] От Е Чан-чжи (叶昌懱) сохранились воспоминания ("Юй ши" 語石), которые нам недоступны, но которые пересказаны у Цзян Лян-фу.

[13] В 1893 г. В. А. Обручев встречал в Сучжоу бельгийца на китайской службе, заведовавшего оспопрививочной станцией. Фамилия его была Сплингерд. "У себя на родине Сплингерд был каменщиком, потом нанялся в услужение к одному миссионеру и приехал с ним в Китай <...> выучил <...> китайский язык и сопровождал Рихгофена по всему Китаю как переводчик. Он сам при этом познакомился с бытом и нравами страны, и когда <...> стал агентом нескольких европейских торговых домов, то проявил столько ума и такта, что его оценили не только европейцы, но и китайцы" (Поступальская М., Ардашникова С. Обручев — "Жизнь замечательных людей". М., 1963. Вып. 13, с. 200). Нет сомнений, что бельгиец, упоминаемый у Цзян Лян-фу, и Сплингерд — одно и то же лицо, но В. А. Обручев встретил его в самом начале его карьеры на китайской службе, а А. Стейн — в конце.

[14] Аурел Стейн (1862—1943), венгерский ученый на английской службе, принадлежит к числу наиболее деятельных и удачливых исследователей Центральной Азии. Он прошел и описал все древние пути Восточного Туркестана, собрал огромные коллекции — археологические, рукописные, предметов искусства. Им опубликованы детальные отчеты о его экспедициях, их которых наиболее известен объемистый труд: Aurel Stein. Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China Carried out and Described under the Orders of H. M. Indian Government. Oxford, 1921. Vol. 1-5; а также отчет, посвященный его дуньхуанским экспедициям: Aurel Stein. The Thousand Buddhas: Ancient Buddhist Paintings from Cave-temples of Tun-huang of the Western Frontier of China. London, 1921.

их Дуньхуана пятьдесят тюков китайских рукописей, пять — тибетских и двадцать ящиков предметов искусства[15].

Вторым после Стейна в дуньхуанских пещерах Могао или "Пещерах тысячи будд"[16] в июле 1908 г. побывал руководитель французской экспедиции Поль Пеллио. А. Стейн не был специалистом по Китаю, и его материалы представляют весьма пестрый набор рукописей, предметов самого различного характера[17]. Пеллио, один из крупнейших китаистов и знатоков Центральной Азии в XX веке, отбирал материалы весьма тщательно. Он, например, вывез около 3500 свитков (количество, не очень большое по сравнению с другими экспедициями), но зато среди них наибольшее количество уникальных текстов и текстов светского характера. Ему же принадлежит первый сводный план пещер и обширная шеститомная публикация фотографий пещер[18]. Пеллио принадлежит еще и другая заслуга: обратный путь его экспедиции лежал через Пекин. Французский ученый сообщил об открытии и о результатах экспедиции своим китайским коллегам, и

---

15 Наиболее важные описания его коллекций: Lionel Giles. British Museum Gyde to an Exhibition of Paintings, Manuscripts and Other Archaeological Objects Collected by Sir Aurel Stein, K. C. I. E. in Chinese Turkestan. London, 1914; Fred H. Andrews. Descriptive Catalogue of the Antiquities Recovered by Sir Aurel Stein during his Explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran. Delhi, 1935; Lionel Giles. Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. London, 1957 (включает описание 8102 рукописей). Мы не можем перечислить здесь даже основных публикаций и исследований материалов, привезенных А. Стейном, по причине их многочисленности. То же относится к экспедициям Пеллио, китайской, Отани.

16 Название "Пещеры тысячи будд" (Цяньфодун), получившее распространение в европейских работах, не вполне точно. В Китае этот термин как родовое название прилагается вообще к буддийским пещерам с росписями и статуями. Такие пещеры-комплексы имеются во многих местах Китая. В самом Дуньхуанском уезде есть еще "Западные пещеры тысячи будд".

Что же касается комплекса, где найдены рукописи, то в китайской и японской литературе он чаще именуется пещерами Могао (莫高窟) по названию горы, в склоне которой пещеры расположены. Название это существовало уже в танское время, ибо встречается в памятной записи 698 года (о которой см. выше, прим. 6) и в более поздней 865 г. (см. прим. 5) и, видимо, его и нужно считать действительным именем комплекса. Более раннее название ("Обитель Святого обрыва"), упомянутое в записи 698 г., судя по всему, вышло из употребления задолго до установления династии Тан (618 г.). Мы применяем название Могао как основное.

17 С. Ф. Ольденбург, высоко ценивший деятельность А. Стейна как исследователя, тем не менее отмечал недостаточную научную систематичность его работ. См. об этом в статье П. Е. Скачкова.

18 Наиболее полное представление о результатах работы П. Пеллио дает его знаменитая публикация: P. Pelliot. Les grottes de Touen-houang. Paris, 1920-1924, T. 1-6. Описание рукописей из Дуньхуана (вышли первый, третий и четвертый тома, включающие описание 1500 единиц): Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang. (Fonds Pelliot chinois). Paris, Bibliotheque Nationalè. 1970, vol 1; 1983, vol. 3; 1989, vol. 4. Других публикаций, менее подробного или более частного характера, мы здесь не перечисляем, но они достаточно многочисленны.

прежде всего крупному знатоку китайских древностей Ло Чжэнь-юю (который получил от него в подарок ценнейшие по содержанию рукописи и вскоре начал их издавать). Ло Чжэнь-юй же, бывший очень влиятельным при дворе человеком, добился приказа, чтобы местные власти позаботились о вывозе в столицу оставшейся части рукописной библиотеки, что и было сделано в 1910 г[19].

Нужно сказать, что экспедиция эта, проведенная властями провинции Ганьсу, взяла только то, что лежало на поверхности (впрочем, и эта часть составила более 9 тыс. рукописей), не позаботившись ни о поисках разошедшегося по рукам у местного населения, ни о тщательном сборе фрагментов, ни, тем более, о раскопках в пещерах. Этим объясняется тот факт, что японская экспедиция Отани (останавливавшаяся и работавшая в Дуньхуане в 1912 г.) смогла собрать немало предметов и более 400 рукописей, хранящихся ныне в Киото[20], и что А. Стейн во время второй своей экспедиции в Дуньхуан вывез (сверх примерно 9 тысяч, приобретенных во время первой экспедиции) еще около 500 свитков.

Самыми поразительными все же приходится считать результаты работы Русской Туркестанской экспедиции С. Ф. Ольденбурга 1914–1915 гг. Она была в Дуньхуане после всех перечисленных выше экспедиций, но количество и значение собранных ею материалов поражали даже таких знатоков как П. Пеллио и Чжэн Чжэнь-до[21]. Поскольку описанию этой экспедиции посвящена в настоящем сборнике специальная статья, написанная покойным П. Е. Скачковым, мы отошлем читателя к ней, здесь же добавим лишь несколько уточнений

---

[19] Описание основной части рукописной библиотеки, хранящейся ныне в Пекинской Государственной библиотеке, см.: 陳垣。敦煌劫餘錄. — Чэнь Юань, Опись оставшегося после разграбления Дуньхуана. Бэйпин, 1931, тт. 1-6. В настоящее время существует сводный указатель к названным выше трем важнейшим фондам дуньхуанских рукописей: 敦煌遺書總目索引. — "Сводный указатель дуньхуанских рукописей", Пекин, 1962; Переиздание: Пекин, 1983. Недавно издано дополнение к описанию Чэнь Юаня: 敦煌劫餘錄續編. — Дополнение к Описи оставшегося после разграбления Дуньхуана, Пекин, 1981.

[20] Наиболее полные сведения о коллекции экспедиции Отани в кн.:西域文化研究 ("Исследования по культуре Западного Края", Киото, 1958, т. 1). Экспедиция называется по имени ее организатора Отани Кодзуй, но руководителем ее были Татибана Дзуйтё и Есикава Коитиро.

[21] О реакции П. Пеллио на выставку материалов С. Ф. Ольденбурга в Эрмитаже см.: Щербатский Ф. И. С. Ф. Ольденбург как индианист. — Академик С. Ф. Ольденбург. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882-1932, Л., Изд-во АН СССР, 1934, с. 23. Известнейшего китайского ученого Чжэн Чжэнь-до незадолго до его трагической гибели в 1958 г. автор данных строк лично знакомил с ленинградскими коллекциями и видел его изумление и восхищение.

к приводимым в ней сведениям о результатах экспедиций (поскольку статья написана около 30 лет тому назад, ряд сведений в нее еще не мог быть включен)[22].

В Государственном Эрмитаже в настоящее время хранятся: буддийские знамена и холстяные навершия к ним — 66 единиц; фрагменты буддийских живописных икон на шелку — 137 единиц; фрагменты буддийских икон на бумаге — 43; стенных росписей — 14; скульптур крупных 14 и мелких 24; образцов тканей (сверх употребленных на знамена, навершия и иконы) — 58; фрагментов рукописей — 8; калек-фотографий около 2000.

В Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения насчитывается (согласно данным инвентаризации, проведенной М. П. Волковой, Л. И. Чугуевским, Н. И. Носовой и мною) около 18 тысяч номеров хранения рукописей, и в том числе 365 свитков (остальные — фрагменты либо рукописи небольшого размера)[23].

Материалы из Дуньхуана, относящиеся к IV—XI вв. н. э., представляют собой неисчерпаемый источник сведений по истории, экономике, культуре, искусству, литературе, философии, религии (особенно буддизма) этого периода. Многое в дуньхуанских коллекциях уникально и не повторяется ни в другие периоды, ни в других письменных источниках. Изучение этих материалов в Китае, Японии, Англии, Франции, СССР и других странах вызвало к жизни особую отрасль науки, получившую название "дуньхуановедение"[24]. Наука эта, без данных которой сейчас уже невозможно изучение Китая и Централь-

---

[22] Точную справку о составе эрмитажных коллекций их Дуньхуана для нас составила М. Л. Рудова. В черновом отчете С. Ф. Ольденбурга (ААН, фонд 208, оп. 1, № 188, л. 10) фигурируют следующие цифры предварительного подсчета:

"Итоги. Описание. Материалы для монографий.
Орнаменты свыше 200, часть в красках. Копии образцов в красках. Вся стена Ву-дао-цзы (У Дао-цзы или У Дао-сюань, род. ок. 689 г., ум. после 755 г., основатель одной из наиболее значительных школ китайской живописи. — *Л. М.*) в кальке.
Около 1300 фотографий 24х30 и 18х24 и 300 полископом.
Планы на 2 листах масштабом 25 саженей в дюйме. Планы пещер нанесены разными красками, четыре этажа один на другой. Фасад пещер.
Предметы: 2 льва, свыше 20 статуэток и голов.
Отрывки образов на холсте и шелке (часть XI в.).
Свыше 200 китайских свитков, ящик с отрывками рукописей и ксилографов китайских и (немного) тибетских. Незначительные обрывки уйгурских ксилографов. 2 случайных отрывка. 130 деревяшек уйгурского шрифта <...> Отрывки уйгурских MMS (манускриптов. — *Л. М.*) и ксилографов".

[23] Первоначальная расписка гласит: "Сто три пакета кит./айских/ рукописей коллекции С. Ф. Ольденбурга добавлено в Азиатский Музей 1-го сент./ября/ 1915 г. В. Алексеев" (Там же, л. 67).

[24] О развитии дуньхуановедения см. статью: Чугуевский Л. И. Дуньхуановедение. — "Письменные памятники Востока. Историко-литературные исследования. Ежегодник. 1968". М., Изд-во "Наука", 1971, с. 241-259.

ной Азии в указанный период, была международной с самого своего зарождения. В Китае, например, работали не только китайские ученые, но и П. Пеллио, А. Стейн, японец Кано Наоки; во Франции — Лю Фу (Лю Бань-нун), Сян Да, У Ци-юй, Чэнь Цзу-лун; в Англии, кроме англичан, француз А. Масперо, китаец Ван Чжун-минь. Имела эта наука и в СССР такого блестящего представителя, погибшего в 1942 г. в блокадном Ленинграде, как К. К. Флуг; советские ученые в 1964 г. получили за работу в области дуньхуановедения премию французской Академии надписей и изящной словесности и т. п.

Как в Эрмитаже, так и в Институте востоковедения работа по разборке, описанию и публикации материалов была начата еще в 20-х годах. Однако эта работа тогда не приобрела систематического характера (в Институте востоковедения, например, К. К. Флуг, кроме Дуньхуана, разбирал еще коллекции П. К. Козлова из Хара-Хото, Новый фонд китайских рукописей и отчасти — ксилографов; естественно, что при всех его широко известных качествах как исследователя он смог лишь начать работу над Дуньхуанским фондом). В 50-е годы в обоих учреждениях образуются постоянные группы сотрудников, работающих над дуньхуанскими материалами систематически и постоянно (полный список всех работ по Дуньхуану, опубликованных в СССР, мы даем в приложении к настоящей статье)[25].

Статья П. Е. Скачкова, впервые детально осветившего ход экспедиции С. Ф. Ольденбурга и представившего в сводном виде обзор имеющегося материала, и сейчас представляется весьма основательной по изложению и нуждается лишь в небольших дополнениях, которые сделаны в настоящей работе.

---

[25] Список такой в печати появляется впервые. Поместить его здесь нас побуждает то обстоятельство, что русские работы в подавляющем большинстве (вследствие ли редкости изданий, или перерыва в научных контактах во время Второй мировой войны, или же недостатков существующих ныне библиографических пособий) плохо известны зарубежным ученым даже по названиям. Однако, раз попав в поле зрения иностранных коллег, работы советских ученых очень скоро оцениваются по достоинству и после этого на них постоянно ссылаются и с выводами их считаются. Настоящий список, где сведены воедино все даже мелкие работы, в которых есть те ли иные сведения о Дуньхуане, призван облегчить знакомство с нашими работами для зарубежной науки.

Дуньхуанский фонд

Л. Н. Меньшиков

(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Дуньхуанский фонд СПбФ ИВ РАН является собранием китайских рукописей из буддийских храмов-пещер Могао (莫高窟) в уезде Дуньхуан провинции Ганьсу (известных также как "Пещеры тысячи будд"). Коллекция Института востоковедения составляет часть рукописной библиотеки IV—XI вв., найденной в 1900 г. даосским монахом Ван Юань-лу в замурованной пещере. Всего в Дуньхуанской библиотеке по приблизительным подсчетам (не все данные опубликованы) было около 35-36 тысяч единиц (включая фрагменты). Библиотека в настоящее время разделена на несколько частей, хранящихся в различных хранилищах мира. Наиболее крупные ее части, кроме коллекции СПбФ ИВ РАН, — это Лондонская (Британский музей, более 10 000 рукописей), Парижская (Национальная библиотека, около 10 000), и Пекинская (Пекинская библиотека, около 10 000), мелкие коллекции есть в Японии (основная часть в Киотоском университете, вместе с частными коллекциями до 500 рукописей), в Индии, в Дели (коллекция А. Стейна, число рукописей неясно), в Китае (коллекция в Люйшунькоу и некоторые другие, всего до 700) и в некоторых других местах. Наиболее подробные сведения, хотя и не всегда полные, можно найти в издании: 敦煌遺書總目索引 ("Сводный указатель рукописей из Дуньхуана", Пекин, 1962; изд. 2, 1983).

Коллекция СПбФ ИВ РАН в подавляющей своей части состоит из рукописей, привезенных академиком С. Ф. Ольденбургом из Русской Туркестанской экспедиции 1914—1915 гг. и частично из Турфанской экспедиции 1909—1910 гг. Кроме того, в Дуньхуанский фонд входят китайские части Хотанской экспедиции С. Е. Малова 1909—1910 гг. и ряд рукописей, собранных в 1909—1910 гг. генеральным консулом в Урумчи Н. Н. Кротковым. Все эти части поступили в собственность Азиатского музея (ныне СПбФ ИВ РАН) после возвращения соответствующих экспедиций и лиц из Центральной Азии, однако документов об их поступлении почти нет, и численность рукописей, переданных каждым из собирателей, точно не известна. По записям на некоторых рукописях и на мешках, в которых они были

привезены, можно определить, что ко второй коллекции Н. Н. Кроткова относятся 183 рукописи, к коллекции С. Е. Малова около 30 рукописей, к коллекции С. Ф. Ольденбурга (без указания экспедиции) 474 рукописи, к коллекции С. Ф. Ольденбурга 1909—1910 гг. (приобретения у местных жителей оазисов Синьцзяна и результаты раскопок) 477 рукописей.

Всего в настоящее время в Дуньхуанском фонде зарегистрировано ок. 18000 единиц. Разобранные части фонда делятся по шифрам на пять групп:

1. Шифр Ф (от фамилии первого исследователя фонда К. К. Флуга), 366 единиц; почти все рукописи — это отобранные, очевидно, К. К. Флугом, более или менее полные свитки.

2. Шифр Дх (сокращение от Дуньхуан), 18 тысяч единиц (рукописи этого шифра в большинстве либо фрагменты, либо тексты небольшого объема).

3. Шифр М (по фамилии С. Е. Малова), 7 единиц. Выделенные С. Е. Маловым древнеуйгурские тексты и фрагменты. Хранятся отдельно.

4. Шифр Дх жив., 71 единица. Живопись на шелку и бумаге. Сейчас передана для реставрации и экспозиции в Эрмитаж.

5. Тибетские рукописи, около 200 свитков, описанных Л. С. Савицким.

Имеются инвентарные книги, составленные М. П. Волковой, Л. И. Чугуевским и Н. И. Носовой, Л. Н. Меньшиковым.

Начало изучения фонда было положено в конце 20 годов текущего столетия, когда японский ученый Кано Наоки (狩野直喜) опубликовал и исследовал рукопись "Литературного изборника" ("Вэнь сюань", Ф-242) и оборотную сторону рукописи — комментарий на "Ли цзи" ("Ли цзи шу", 禮記疏). В 30-х гг. работу по разбору, инвентаризации и описанию фонда проводил К. К. Флуг, результатом чего явились статьи, где сообщалось о наиболее важных рукописях буддийской и небуддийской частей фонда, а также общая его характеристика в докторской диссертации (издана в 1959 г.: "История печатной книги Сунской эпохи X—XIII вв."), картотека на 307 номеров шифра Ф и инвентарь более чем на 2000 номеров шифра Дх.

Смерть К. К. Флуга в 1942 г. во время блокады Ленинграда прервала эту работу. Она была возобновлена в 1957 г. по инициативе академика И. А. Орбели, профессора В. С. Колоколова и Л. Н. Меньшикова и продолжается поныне. За прошедшее время вышли из печати два выпуска описания фонда, публикации произведений жанра

бяньвэнь, сочинений вульгарного буддизма (славословия-*цзань* 讚, проповеди 宣文), первый том "Китайских документов из Дуньхуана" и некоторые другие публикации. В работе над фондом в начале принимали участие М. И. Воробьева-Десятовская, И. С. Гуревич, Л. Н. Меньшиков, В. С. Спирин, С. А. Школяр, в дальнейшей обработке фонда участвовали также Е. А. Виноградов, Л. К. Павловская, Б. Л. Смирнов, З. Я. Ханин, Л. И. Чугуевский, М. И. Демидова, Квонг Лай Ю (鄺麗幼). Группа по изучению Дуньхуанского фонда пользовалась консультациями ряда зарубежных специалистов: П. Детьевиля, Жэнь Цзи-юя (任繼愈), Ху Хоу-сюаня (胡厚宣), Чжэн Чжэнь-до (鄭振鐸), Огава Тамаки (小川環樹), Фудзиэда Акира (藤枝晃). Кроме указанных публикаций, краткие сведения о фонде появлялись в трудах Ябуки Кэйки (矢吹慶輝), Л. Н. Меньшикова, Фудзиэда Акира, Ямамото Тацуро (山本達郎). Публикации и описание вызвали отклики за рубежом, о них писали: П. Демьевиль, Канаока Секо (金岡照光), М. Долежелова-Велингерова, Дж. Дадбридж. Работам советских дуньхуановедов была присуждена премия Ст. Жюльена французской Академии надписей и изящной словесности за 1964 г.

Изучение фонда продолжается сейчас в следующих направлениях: продолжение описания рукописей (Л. И. Чугуевский, Л. Н. Меньшиков), подготовка к печати неизвестных текстов бяньвэнь и апокрифов (Л. Н. Меньшиков), изучение и подготовка к публикации хозяйственных, юридических, официальных документов (Л. И. Чугуевский).

Большинство рукописей Дуньхуанского фонда СПбФ ИВ РАН, являющегося частью библиотеки буддийского монастыря, естественно, составляют тексты буддийских сочинений. Из общего количества только 926 единиц относятся к другим областям китайской литературы. Небуддийские тексты в описанной части Дуньхуанского фонда СПбФ ИВ РАН следующие:

1. Документы — 411 единиц. По-видимому, они представляют собой архив уездного управления, соединенный с архивом монастыря. Состав архива весьма сложен, сосредоточенные в нем документы имеют самый различный характер, они несходны ни по размерам, ни по объему сообщаемых сведений. Среди них есть как отдельные листки и фрагменты, так и большие свитки (например, опись полей под шифром Ф-336 или каталог на оборотной стороне рукописи Ф-109). Документы по их содержанию можно подразделить на следующие группы:

а. Хозяйственные документы (хозяйственные договоры, описи земельных участков, скота и урожая, документы об обмене, купле, продаже), 51 единица.

б. Монастырские документы (записи доходов и расходов, пожертвований и т. п.), 37 единиц.

в. Ростовщические документы (долговые записи), 65 единиц.

г. Официальные и общинные документы (доклады и донесения, предписания, прошения и жалобы, судебные дела, подорожные и пр.), 86 единиц.

д. Списки населения, монахов и монахинь, 34 единицы.

е. Письма и черновики писем, 36 единиц.

ж. Библиотечные документы (каталоги, описи лакун, пожертвования на пополнение и приведение в порядок рукописей и т. п.), 87 единиц. К этой группе примыкают приписки к рукописям и колофоны.

Следует оговориться, что такое деление может при внимательном рассмотрении оказаться условным, не имеющим точных границ. Так, можно было бы выделить группу юридических документов (особенно много таких среди хозяйственных и официальных); ряд документов (например, договоры, списки, описи) может быть отнесен и к официальным; общинные документы тесно связаны с хозяйством; среди библиотечных документов многие близки к монастырским, и так далее.

2. Исторические тексты и законодательство — 23 единицы. В коллекции есть только фрагменты текстов этой группы. Среди них фрагменты "Танского уложения" ("Тан люй"), несколько фрагментов "Комментария на Чунь-цю" Цзо Цю-мина ("Чунь-цю Цзо-ши чжуань"), фрагмент утерянного сочинения о падении династии Цинь III или IV вв. н. э.

3. Конфуцианские тексты — 26 единиц. В большинстве это фрагменты "Сяо цзина" и "Лунь юя"; имеются также сочинения комментаторского типа. Наиболее полным текстом является упоминавшийся уже "Комментарий на Ли цзи" (Ф-242, оборотная сторона).

4. Даосские тексты — 91 единица. Как правило, это фрагменты позднедаосского сочинения VI—VII вв. "Тай сюань чжэнь и бэнь цзи цзин" (太玄真一本際經), считавшегося утерянным и опубликованного по дуньхуанским материалам китайским ученым, работающим во Франции, У Ци-юем (吳其昱). Из других интересны небольшие части

"Дао дэ цзина" (Дх-1111) и "Чжуан цзы" (Дх-178), имеющие разночтения с известными текстами этих сочинений.

5. Художественная литература — 275 единиц, в том числе:

а. Художественная проза (повествования, *сяошо* периода Лючао, ритмическая проза *гувэнь*, предисловия и т. п.), 27 единиц. Особый интерес представляет большой свиток "Литературного изборника" с неизвестным комментарием (Ф-242), который был опубликован Кано Наоки, а также некоторые утерянные сочинения У-ди, императора династии Лян (правил в 502—549 гг.), фрагмент неизвестной *лэйшу* (類書) (Дх-970, Дх-6116), 13 фрагментов из различных повествований.

б. Стихи, 40 единиц. Среди них конец свитка с неизвестными стихами поэта VI—VII вв. Ван Фань-чжи (王梵志, Ф-256), несколько фрагментов с утерянными стихами поэтов периода Тан, в том числе Цэнь Шэня (岑參, 715—770), песни VIII—IX вв.

в. Произведения жанра *бяньвэнь*, 56 единиц. В их числе два свитка "Бяньвэнь о Вэймоцзе" (維摩變文, Ф-101, Ф-252), бяньвэнь "Десять благих знамений" ("Ши цзи сян",十吉祥, Ф-223), три свитка бяньвэнь "О милостях родителей" ("Шуан энь цзи", 雙恩記, Ф-96), два свитка "Бяньвэнь по Лотосовой сутре" (法華經變文, Ф-364)

г. Письмовники различного содержания, 38 единиц.

6. Словари и пособия по иероглифике — 50 единиц. Отметим фрагменты утерянных частей словаря "Це юнь" (切韻) — другие его части также были ранее утрачены и опубликованы по материалам Дуньхуана китайским ученым Лю Фу (劉復); несколько фрагментов (до 10 единиц, в том числе 2 свитка) буддийского словаря "Чтение и смысл слов во всех сутрах" ("Ице цзин иньи", 一切經音義), 2 фрагмента словников "Ши цзина".

7. Медицинские сочинения — 20 единиц. Куски трактатов, главным образом по прижиганиям и акупунктуре.

8. Гадательные (астрологические и геомантические) тексты и связанные с ними по содержанию календари — 36 единиц.

9. Каллиграфические упражнения (возможно, фрагменты школьных тетрадей) — 94 единицы.

Буддийские тексты, которые во всех коллекциях — как у нас, так и в зарубежных хранилищах — составляют абсолютное большинство можно разделить на две основные группы: переводные сочинения, составляющие буддийский канон, и оригинальные сочинения китайского буддизма, в канон не входящие, но к нему примыкающие. В первой группе, наиболее многочисленной, имеется значительное число произведений буддийского канона — более 80 названий, причем многие из них в большом количестве списков. Вот приблизительные данные для списков наиболее часто встречающихся сочинений (по всей вероятности, при описании удастся выявить еще много их фрагментов, при беглом просмотре не определенных). Указывая общее число списков, мы будем обращать внимание на количество полных свитков в общем числе имеющихся экземпляров.

1. "Сутра лотоса сокровенного закона" ("Мяо фа ляньхуа цзин", 妙法蓮華經), 1041 единица, 57 полных свитков.

В том числе 25 глава этой сутры, которая распространялась отдельно под названием "Сутра о Гуаньшиинь" ("Гуаньшиинь цзин", 觀世音經) — около 300 единиц, 3 полных свитка.

2. "Сутра о великой праджняпарамите" ("Да божо боломидо цзин", 大般若波羅密多經), 692 единицы, 64 полных свитка. Впрочем, вследствие огромного объема этого произведения (600 *цзюаней*-свитков) повторяющихся текстов почти нет.

3. "Сутра об алмазной праджняпарамите" ("Цзиньган божо боломи цзин",金剛般若波羅密經), 601 единица. Сутра эта имеется в трех одинаково озаглавленных переводах:

а. Перевод Кумарадживы (鳩摩羅什), 595 единиц, 15 полных свитков. Этот перевод, кроме основного варианта, существует еще в популярной редакции, где сутра подразделена на 32 главки (分) (*фэнь*) и предваряется приложениями (заклинаниями-*дхарани* (陀羅尼), псалмами-*гатха* (偈), кратким предисловием), которые читались на молитвенных собраниях перед оглашением текста самой сутры. Все экземпляры этой редакции написаны не на свитках, пользоваться которыми при проповедях было неудобно, а на небольших тетрадочках, которые легко можно было унести с собой и в которых нетрудно было разыскать нужное место. Таких тетрадей в нашем собрании 63, с приложениями — 8. Кроме того, имеется особый вариант этой редакции со вставными четверостишиями, 2 единицы.

б. Перевод Бодхиручи (菩提流志), 3 единицы.

в. Перевод И-ди (宜禘), 3 единицы.

4. "Сутра об именах будд" ("Фо мин цзин", 佛名經), 451 единица, 12 полных свитков, среди них 3 снабжены цветными изображениями будд и на четырех из рукописей над каждым именем стоит печать с изображением будды. В числе этих рукописей находится 74 единицы "Сутры об именах будд", являющихся, по существу, иными произведениями, нежели вошедшие в канон сутры под этим названием — эти сочинения впервые обнаружены в Дуньхуане и опубликованы лишь частично.

5. "Сутра о великой паринирване" ("Да бо непань цзин", 大般涅槃經), 312 единиц, 20 свитков.

6. "Сутра о золотом блеске", около 250 единиц. В собрании Института народов Азии есть три ее перевода:

а. "Цзинь гуанмин Цзуйшэн-ван цзин" (金光明最勝王經), 195 единиц, 14 полных свитков, перевод И-цзина (義淨).

б. "Цзинь гуанмин цзин" (金光明經), до 30 единиц, 15 свитков, перевод Дхармаракши (曇磨羅刹).

в. "Хэ бу цзинь гуанмин цзин" (合部金光明經), 14 единиц, один полный свиток. Компиляция переводов Дхармаракши, Джнянагупты, Парамартхи.

7. "Сутра о сказанном Вималакирти" ("Вэймоцзе сошо цзин", 維摩詰所說經) в переводе Кумарадживы, 206 единиц, 8 свитков. Кроме того, есть отдельные экземпляры других переводов этой же сутры, выполненные одна неизвестным переводчиком, другая — Сюань-цзаном (玄奘).

8. "Махаянская сутра о будде Уляншоу" ("Дачэн уляншоу-цзун яо цзин", 大乘無量壽宗要經), 112 единиц, 11 полных свитков. Эта сутра, переведенная в VII в. Сюань-цзаном, получила в то время большое распространение, была переведена также на тибетский, уйгурский, тангутский и другие языки Центральной Азии, но потом была утеряна и вновь найдена в Дуньхауне в большом количестве списков.

9. "Краткая сутра о праджняпарамите" ("Божо боломидо синь цзин", 般若波羅密多心經), 102 единицы, в большинстве — полные тексты. Эта сутра, кроме общеизвестного перевода Сюань-цзана, имеется также в переводе Фа-чэна (法成, тиб. Chos-grub), главы школы тибетского буддизма в Дуньхуане в VIII в. Этот последний перевод (в коллекции его 10 единиц) был неизвестен до открытия Дуньхуанской библиотеки.

Количество списков других сутр не превосходит 10-15 каждая. Их них отметим особо "Сутру о земле малого пути" ("Сяо дао ди

цзин", 小道地經, Дх-8), дуньхуанский список которой значительно отличается от известного канонического текста: в наш экземпляр вставлены притчи, отсутствующие в ранее известном варианте. *Винайи* и *шастры* в собрании СПбФ ИВ РАН немногочисленны. Среди произведений раздела винайя (устав) есть отдельные свитки и фрагменты больших сводных *винайя*, где буддийские уставные установления собраны воедино: "Винайя из четырех частей" ("Сы фэнь люй", 四分律), "Винайя из десяти частей" ("Ши сун люй") и другие, однако наиболее часто встречаются краткие своды предписаний, являющиеся извлечениями из более обширных сочинений: "Запреты для бхикшу из "Сы фэнь люй" ("Сы фэнь люй бицю цзе бэнь", 四分律比丘戒本), "Запреты для бхикшуни из "Сы фэнь люй" ("Сы фэнь бицюни цзе бэнь", 四分比丘尼戒本) — и тех и других до 20 единиц; выписки из различных правил для монахов и буддистов-мирян — до 30 единиц. По всей вероятности, соединенные вместе эти выписки должны составить практически употреблявшиеся уставы определенных общин, но пока их исследование не проведено. Кроме того, довольно часты списки небольшой *винайя*, кратко излагающей основные положения буддийского устава — "Сутры о сетях брахмы" ("Фань ван цзин", 梵網經) — до 20 единиц. Всего по разделу *винайя* насчитывается не менее 100 рукописей.

Шастры, то есть разъяснения сутр и важнейших положений буддийского учения, еще менее многочисленны. Чаще всего (до 20 единиц) встречается "Шастра о переходе к великой мудрости" ("Да чжи ду лунь", 大智度論). За нею следует "Шастра о земле учителей-*йога*" ("Юйцзя ши ди лунь", 瑜伽師地論) — до 15 единиц. Прочие *шастры*: "Шастра о землях бодхисаттв" ("Пуса ди чи лунь", 菩薩地持論), "Шастра об истоках веры в Махаяне" ("Дачэн ци синь лунь", 大乘起信論) и другие встречаются в виде единичных экземпляров.

Изучение буддийских канонических текстов из Дуньхуана до сих пор производилось мало. Хотя это произведения в большинстве своем давно известные, составившие вместе китайскую Трипитаку, все же сравнение дуньхуанских текстов Трипитаки с существующим ныне сводом необходимо. В Трипитаке, которая является результатом работы китайских филологов периода Сун (X—XIII вв.) и японских буддологов конца XIX—начала XX веков, отражена печатная традиция, как результат утверждения в XI веке книгопечатания, взамен рукописных книг, имевших хождение ранее. Возможно, что само бурное развитие текстологической науки в Китае в период Сун было вызвано необходимостью подготовки текстов в печать. Допечатная традиция была до открытия Дуньхуанской библиотеки — во всяком случае для Трипи-

таки — неизвестна. Однако почти все переводы буддийских канонических сочинений в Китае были осуществлены до VIII века, то есть тогда, когда книгопечатания еще не существовало. Дуньхуанская библиотека дала в руки исследователей рукописи именно этого периода, от IV до начала XI века. Поэтому для установления подлинного вида Трипитаки необходимо ее критический текст дополнить данными рукописей из Дуньхуана. Эта работа пока еще только начата, но не доведена до конца японскими исследователями. Завершена она может быть лишь после учета всех имеющихся в дуньхуанских рукописях разночтений. Так как дуньхуанские рукописи разбросаны по различным хранилищам мира, то изучение рукописей Трипитаки может быть проведено лишь в несколько приемов: сплошные описания рукописей каждого хранилища, где непременно должно быть определено время переписки рукописей и указаны разночтения (или хотя бы отмечено их наличие); сведение разночтений всех списков по периодам (или по векам); включение выявленных расхождений в критический текст буддийского канона. Понятно, что работа эта может прийти к успешному завершению только в результате совместных усилий дуньхуановедов всего мира и сплошных публикаций рукописей факсимиле.

Среди произведений, написанных китайскими буддистами, а не переведенных с других языков, значительное место занимают комментарии на переводные буддийские сочинения, отражающие обычно воззрения различных буддийских школ в Китае. Наиболее часто встречаются комментарии на "Сутру о сказанном Вималакирти" — до 15 единиц; на "Сутру об алмазной праджняпарамите" — до 10 единиц, в том числе один полный свиток; на "Краткую сутру о праджняпарамите" — до 5 единиц. Их изучение и точное определение еще не проведено. К комментариям примыкает также буддийский словарь "Чтение и смысл слов во всех сутрах", о котором говорилось выше.

Значительную часть текстов китайского буддизма в фонде составляют апокрифические сутры: "Сутра о дхарани восьми светлых начал неба и земли" ("Тянь-ди ба ян шэньчжоу цзин", 天地八陽神呪經) — до 3 единиц, "Сутра о силе родительской любви" ("Фу-му энь чжун цзин", 父母恩重經) — не менее 10 единиц, причем в разных редакциях (не менее двух), "Новая сутра о бодхисаттвах" ("Синь пуса цзин", 新菩薩經) — не менее 6 экземпляров, "Глава о матери Будды" ("Фо му пинь", 佛母品) — 5 единиц. Особую часть апокрифов составляют различные сутры об именах будд, не вошедшие в канон — о них уже говорилось. Из других апокрифов отметим "Восьмую цзюань Сутры о лотосе сокровенного закона", не входящую в

канонический текст указанной сутры. Кроме нескольких небольших фрагментов (4 или 5) в нашем собрании есть единственный, насколько можно судить по каталогам, полный экземпляр этого апокрифического сочинения (Ф-47).

Небольшая, но интересная группа устных проповедей (не менее 5 единиц) позволяет выяснить пути развития буддийской пропаганды в Китае, а также дает материал для изучения некоторых еще не вполне ясных вопросов китайской литературы, например, истории *бяньвэнь*.

Произведения буддийской поэзии: псалмы (*гатха*) и славословия (*цзань*) насчитывают более 20 единиц. Они помогают выяснить некоторые вопросы развития народной китайской поэзии и уточняют наши знания о жанре *бяньвэнь*. В дуньхуанской коллекции СПбФ ИВ РАН есть также тексты различных молитв, обрядников и других произведений, составляющих важную часть буддийского ритуала. Таких текстов не менее 40 единиц. Если произведения канона важны для изучения ортодоксального буддизма в Китае, то сочинения, не вошедшие в канон (за исключением комментариев, представляющих собою ортодоксальную струю), интересны как свидетельства развития вульгарного буддизма, то есть тех ответвлений этого учения, которые стремились приспособиться к местным особенностям. Ознакомление с вульгарным буддизмом важно для истории образования народных верований синкретического характера, которые восторжествовали в позднейшем Китае и нашли свое всестороннее выражение в народном быту, простонародной литературе, лубке. Включая элементы конфуцианства, буддизма и даосизма, народные верования ставили во главу угла традиционный в Китае культ предков.

Наша коллекция содержит также материалы для китайской палеографии. В ней имеются рукописи, начиная от III и кончая началом XI веков. Наличие датированных приписок и колофонов (всего более 80) дает возможность установить основы датировки рукописей по почерку и бумаге, часто с точностью до полувека. Это незаменимый материал для истории развития китайской рукописной книги. В целом устанавливается три основных периода для рукописей Дуньхуана:

1. Период архаичных почерков III—VI вв. Таких рукописей у нас около 1700. Период этот начинается с рукописей, написанных архаичным почерком *лишу* (隸書) на белой грунтованной бумаге. С начала VI в. архаичные почерка все более приближаются к современному уставному почерку *кайшу* (楷書), бумага в это время окрашивается в различные оттенки желтого и коричневого цветов и отличается тонкостью и высоким качеством.

2. Период утверждения почерка *кайшу*, VII—VIII вв. С этого времени архаичные почерка употребляются лишь в целях стилизации, однако в рассматриваемый период ряд иероглифов еще не принял вида, вполне соответствующего тому, к которому мы привыкли во всех позднейших рукописях и книгах. Бумага этого периода, как правило, плотная и окрашена в различные оттенки желтого цвета.

3. Период IX—XI вв. В почерке *кайшу* постепенно складываются все формы иероглифов, которые сохранились до нашего времени. Бумага грубая, белая или серая, неокрашенная, только к концу периода вновь появляется плотная бумага высокого качества, окрашенная в бледно-желтый цвет. Появляется книгопечатание с досок (ксилография), либо в виде иконок с текстами молитв, отпечатанных на отдельных листках (в нашей коллекции 20-30 единиц), либо в виде свитков (около 5 единиц), либо в виде гармоники (1-2 единицы). Если ранее единственным видом рукописной книги был свиток, то теперь рукопись часто оформляется в виде тетради, склеенной из двойных листов (таких у нас до 150 единиц). Тетради, по-видимому, употреблялись как карманные молитвенники и как тетради для школьных упражнений. Кроме каллиграфических упражнений, в них встречаются самые необходимые буддийские тексты: псалмы-*гатха*, славословия-*цзань*, заклинания-*дхарани*, апокрифы, молитвы — и лишь некоторые самые употребительные тексты Трипитаки: "Сутра о Гуаньшиинь", "Сутра об алмазной прджняпарамите" — эта последняя с делением на 32 главки, что в свитках не встречается.

Дальнейшее развитие китайской книги, печатной и рукописной, отражено в другой коллекции СПбФ ИВ РАН — китайской части Хара-хото.

Для китайской сфрагистики материал в нашем Дуньхуанском фонде дают оттиски различных печатей на рукописях, числом до 90.

Определение возраста дуньхуанских рукописей ни на одной дуньхуанской коллекции сплошь не проведено. Группа по изучению Дуньхуанского фонда СПбФ ИВ РАН также эту работу еще не закончила. Между тем, без этого серьезное изучение Дуньхуанской библиотеки в целом весьма затруднительно. Таким определением мы можем достигнуть немаловажных результатов. Дело в том, что у каждой буддийской школы или секты, как их обычно именуют, были свои излюбленные тексты, на которых строилась их доктрина. Распространенность или отсутствие в тот или иной период определенных текстов указывает на преобладание или ослабление того или иного направления.

Кроме китайских рукописей или ксилографов в Дуньхуанском фонде есть рукописи на других языках. Таких около 650, среди них:

1. Уйгурские (вертикальным письмом), более 400 единиц;
2. Тибетские, около 200 единиц;
3. Рукописи, написанные центральноазиатским *брахми*, около 30 единиц;
4. Прочие (различные алфавиты индийского происхождения), около 5 единиц.

Эта группа рукописей еще ждет своего исследователя. Наконец, в состав Дуньхуанского фонда входит живопись на шелку и бумаге (около 75 единиц). Живопись на шелку (не менее 65 единиц) представляет собой буддийские хоругви с изображениями различных святых, как однофигурные, так и в виде больших композиций. Живопись на бумаге — это фронтисписы к рукописям, главным образом к "Сутре об именах будд". Изображают они обычно будд, восседающих на лотосах, реже — других святых (архатов, небесных стражей). Наше собрание дуньхуанской живописи составляет одно целое с аналогичным собранием Государственного Эрмитажа и должно изучаться вместе с ним, что и послужило причиной передачи фагментов живописи от нас в Эрмитаж. Многие фрагменты были воссоединены и экспонируются сейчас на постоянных выставках музея.

Список работ по дуньхуановедению, опубликованных российскими учеными

Сост. Л. Н. Меньшиков
(Институт востоковедения,
Санкт-Петербург)

1. Академик С. Ф. Ольденбург. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Речи в заседании Академии Наук 1 февраля 1933 г., посвященном чествованию акад. С. Ф. Ольденбурга. Библиография. Л., Изд-во АН СССР, 1934.

2. *Алексеев В. М.*, Китайский и корейский фонды. — Азиатский музей Российской Академии наук. 1818—1918. Краткая памятка. Пб., 1920, с. 44-65.

3. *Он же*. Очередное опубликование текстов из Дуньхуаньских коллекций. — "Библиография Востока", 1934, вып. 5—6, с. 91—93.

4. *Он же*. Вид китайской древней книги. — "Известия Российской Академии истории материальной культуры", Л., 1925, т. 4, с. 205-208.

5. *Анучин Д.* Археологические экспедиции в Восточном Туркестане. — "Землеведение", 1907, кн. 3-4.

6. *Бадмажапов Ц. Б.* К характеристике стиля изображений "Чистой земли" в фресковой живописи Дуньхуана (VII в.) — XVI научная конференция "Общество и государство в Китае" (НКОИГК). М., 1985, ч. 2, с. 18-21.

7. *Бартольд В. В.* Изучение Востока в Европе и в России. Л., 1925 (2-е издание).

8. *Он же*. Воспоминания о С. М. Дудине. — "Сборник Музея антропологии и этнографии", М., 1930, т. IX, с. 348-353.

9. *Веселовский Н., Клеменц Д., Ольденбург С.* Записка о снаряжении экспедиции с археологической целью в бассейн Тарима. — ЗВОРАО, СПб, 1901, т. XIII (1900), с. IX-XVIII.

10. *Виноградова Е. В.* Выдающийся памятник китайского национального искусства (Росписи пещерных храмов Дуньхуана).— "Вестник истории мировой культуры", 1958, 2, с. 135—145.

11. *Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А.* Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института Народов Азии. Под редакцией Л. Н. Меньшикова. Вып. 1. М., ИВЛ, 1963.

Рец.: *Paul Demiéville*, Manuscrits de Touen-houang à Leningrad. — "T'oung Pao", 1964, vol. LI, libr. 4—5; *Fujieda Akira.* The Tunhuang Manuscripts. A General Description. Parts I, II. — "Zinbun". 1966, № 9; 1969, № 10; *M. R. Gingard.* Préface.—"Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-houang" (Fonds Pelliot chinois), Paris, 1970; 金岡照光. ソビエトにおける敦煌研究三種 (*Канаока Сёко.* Три исследования по Дуньхуану в СССР,—"Тоё гокухо" 1965, т. 48), № 1; 陳鐵帆。蘇聯庋藏敦煌卷軸考略. 南洋商報 (*Чэнь Те-фань.* По поводу свитков их Дуньхуана, хранящихся в СССР.—"Наньян шанбао", 1 января 1971).

12. *Воробьева-Десятовская М. И., Зограф И. Т., Мартынов А. С., Меньшиков Л. Н., Смирнов Б. Л.* То же. Вып. 2. М., Изд. "Наука", 1967.

Рец.: *Paul Demiéville.* Récents travaux sur Touen-houang,—"T'oung Pao", 1970, vol. LVI, livr. 1-3; 蘇瑩輝。介紹國于敦煌學的幾種新書 (*Су Ин-хуй.* Обозрение новых книг по дуньхуановедению. — "Шуму цзикань", 1974, т. 8, № 3, с. 17-24); 敦煌叢刊初集 ("Дунхуанская библиотека", сер. 1, Тайбэй, 1986, тт. 11-12); 白化文, 楊寶玉. 學目錄初探(*Бай хуавэнь, Ян Бао-юй.* Опыт каталога по дуньхуановедению. Шицзячжуан, 1989, с. 119-141).

13. *Гуревич И. С.* К вопросу о жанре небуддийских бяньвэнь. (На материале бяньвэнь об У Цзы-сюе). — Дальний Восток. ИВЛ, 1961, с. 24—35.

14. *Она же.* Фрагмент бяньвэнь из цикла "О жизни Будды". — "Краткие сообщения Института народов Азии", 1965, 69, с. 99—115.

Рец.: *Бай Хуа-вэнь.* "Джатака о жизни принца Судана"; свод текстов и пояснения. — "Статьи по исследованию Дуньхуана и Турфана". 1990, с. 288-295.

15. *Она же.* Еще раз о бяньвэнь (заметки).— "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока" (ПП и ПИКНВ), XVII годичная научная сессия ЛО ИА АН СССР 1983—1985. М., 1985, ч. 3, с. 96—101.

16. *Демидова М. И.* "Перечень произведений Махаяны" Сюань-и и его значение для изучения буддийской литературы. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока (К 60-летию Л. З. Эйдлина). М., 1970, с. 95—99.

17. *Она же.* Искусство ранней дуньхуанской книги. — VI ПП и ПИКНВ, М., 1970, с. 43—46.

18. *Она же.* К вопросу о периодизации истории дуньхуанской книги. — VII ПП и ПИКНВ, М., 1971, с. 13—16.

19. *Она же*. Относительно локализации и миграции китайских рукописей периода 6-ти династий. (По материалам дуньхуанских коллекций). — "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока" (ТПИЛДВ). Тезисы докладов пятой научной конференции, Л., 1972, М., 1972, с.10—12.

20. *Она же*. Дуньхуанские свитки тибетского периода (80-е гг. VШ в.—40-е гг. IX в.). — VIII ПП и ПИКНВ, М., 1972, с. 22—25.

21. *Она же*. Императрица У-хоу и дуньхуанская библиотека. — IV НКОГК, М.,1973, с. 170—173.

22. *Она же*. Монастырская библиотека в Китае в первом тысячелетии (По материалам дуньхуанских коллекций). — IX ПП и ПИКНВ, Л., 1973, с. 58—61.

23. *Она же*. Дуньхуанские рукописи как источник по географии китайской книги. (80-е гг. VI—70-е гг. VШ в.). — V НКОГК, М., 1974, с. 130—135.

24. *Она же*. Дуньхуанская книга как памятник китайской культуры конца IV — первой половины IX века. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1974.

25. *Дудин С. М.* Архитектурные памятники Китайского Туркестана (Из путевых записок). — "Архитектурно-художественный еженедельник", 1916, №№ 6, 10, 12, 19, 22, 28, 31.

26. *Он же.* Техника стенописи с скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах Западного Китая. — "Сборник Музея антропологии и этнографии" (СМАЭ). 1917, т. 5, с. 21—92.

27. 敦煌吐魯番文獻集成. 第一册.俄藏敦煌文獻 ("Полное собрание текстов из Дуньхуана и Турфана". Т. 1. Дуньхуанские тексты из российских собраний. Вып. 1. Отв. ред.: Меньшиков Л. Н., Цянь Бо-чэн; зам. отв. ред.: Чугуевский Л. И., Ли Вэй-го. Шанхай, 1992).

28. *Дьяконова Н. В.* Буддийские памятники Дуньхуана. — "Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа", 1947, IV, с. 445—470.

29. *Она же*, Китайская шелковая набойка из Дунь-хуана. — "Сообщения Государственного Эрмитажа", 1954, VI, с. 28—30.

30. *Она же*. 東トルキスタンの美術工芸. エルシターシジコ美術館. 4. スキタイとツルクロードの文化 (Прикладное искусство Восточного Туркестана. — Выставка искусства из Эрмитажа, 4. Культура скифов и Шелкового Пути. Японское общество распространения культуры, 1989).

31. *Дьяконова Н. В., Сорокин С. С.* Хотанские древности. Каталог хотанских древностей, хранящихся в Отделе Востока Государственного Эрмитажа: терракота и штук. Л., Изд. ГЭ, 1960.

32. *Желоховцев А. Н.* Средневековые повести о древних китайских полководцах. — Литература и фольклор народов Востока, М., "Наука", 1967, с. 56—67.

33. *Желоховцев А. Н.* Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая. Некоторые проблемы происхождения жанра. М., "Наука", 1969.

34. *Желоховцев А. Н., Кроль Ю. Л.* Об этимологии и значении термина *бяньвэнь*. — "Народы Азии и Африки" (НАА), 1976, № 3, с. 138—146.

35. *Зограф И. Т.* Бяньвэнь о воздаянии за милости. (Рукопись Дуньхуанского фонда Института востоковедения). Часть 2. Грамматический очерк и словарь («Памятники письменности Востока», XXX-IV). М., "Наука", 1972.

36. *Она же.* Среднекитайский язык (Становление и тенденции развития). М., ГРВЛ, 1979.

37. *Она же.* О месте дуньхуанских бяньвэнь в истории китайского языка и литературы. — XVIII ПП и ПИКНВ, М., 1985, ч. 3, с. 90-95.

38. *Казин В. Н., Кречетова М. Н.* Культура и искусство феодального Китая. Путеводитель по выставке (Государственный Эрмитаж). Л., 1939.

39. *Кано Наоки.* О фрагменте старой рукописи "Литературного изборника", хранящегося в Азиатском Музее АН. Перевод Ю. К. Щуцкого. — "Известия АН СССР". Отд. гуманитарных наук. Сер. УП, 1930, № 2, с. 135—144.

40. [*Карский Е. Ф.*] Памяти С. М. Дудина (Доложено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума АН 13. V. 1930 г.) — СМАЭ, т. IX, 1930, с. 341-343.

41. *Кепинг К. Б.* Тангутский перевод утраченной китайской лэйшу. — VII ПП и ПИКНВ, 1971. с. 16—19.

42. *Она же.* Танский и сунский «Лес категорий». — VIII ПП и ПИКНВ, 1972, с. 191—195.

43. *Она же.* Утраченная китайская *лэйшу* в тангутском переводе. — НАА, 1974, № 1, с. 152—157.

44. *Она же.* Дуньхуанский текст предисловия к Suvarṇaprabhāsa. — "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник, 1972". М., 1977, с. 153—160.

45. *Клеменц Д. А.* Предварительные сведения об археологических результатах Турфанской экспедиции. — ЗВОРАО, XII, 1899, с. VI—VIII.

46. *Кочергина Н. П.* Аурел Стейн и его исследования Восточного Туркестана. — Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи. М., ГРВЛ, 1984, с. 188—200.

47. *Кочетова С. М.* (рец.) «Искусство Дуньхуана» (специальный сборник, выпущенный к выставке предметов культуры из Дуньхуана. Ч. 1, 196 с.; Ч. П, 260 с.). — Современная китайская литература по общественным наукам. Реферат. Сб. 9, 1955, с. 75—90.

48. *Кречетова М. Н.* (сост.) Культура и искусство Китая. — Государственный Эрмитаж. Путеводитель по выставкам, М., "Искусство", 1952.

49. *Она же.* Фрагмент стенной живописи из Цяньфодуна (Дуньхуана) — сюжет и датировка. — "Сообщения Государственного Эрмитажа", т. XXXIV, 1972, с. 17-20.

50. *Лубо-Лесниченко Е. И., Шафрановская Т. К.* Страницы истории китайского искусства. — В глубь веков. Книга о Государственном Эрмитаже. Л., 1961, с. 156—164.

51. *Малов С. Е.* Отчет о путешествии к уйгурам и саларам. — "Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии". Сер. II, № 11, 1912, с. 94—99.

52. *Он же.* Отчет о втором путешествии к уйгурам. — Там же. Сер. II, № 3, 1914, с. 85—88.

53. *Он же.* Образцы древнетюркской письменности. Ташкент, 1926 (стеклография).

54. *Он же.* Два уйгурских документа. — В. В. Бартольду. Ташкент, 1927, с. 387—394.

55. *Он же.* Уйгурские рукописные документы экспедиции С. Ф. Ольденбурга. — "Записки Института востоковедения", т. 1, 1932, с. 129—149.

56. *Он же.* Памятники древнеуйгурской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., Изд. АН, 1951.

57. *Мартынов А. С.* О "Западном Крае" (VП—IX вв.). — История и культура Центральной Азии. М., ГРВЛ, 1983, с. 160—181.

58. *Мартынов А. С.* (рец.) Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. — НАА, № 4, 1987, с. 192—200.

59. *Он же.* Концепция "будды" в манихейских текстах. — Дальневосточный буддизм: история, философия, психология. Тезисы докладов научной конференции. СПб., 1992, с. 47—51.

60. *Меньшиков Л. Н.* Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института Народов Азии). Издание текста, предисловие, перевод и комментарии. — "Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия". VШ, М., ИВЛ, 1963.

Рец.: *Paul Demiéville.* Manuscrits de Touen-houang à Leningrad. "T'oung Pao", Vol. LI, 1964, libr. 4—5; *G. Dudbridge.* —

"Bulletin of the Scool of Oriental and African Studies University of London", vol. XXVIII, 1965, part 2, P. 420.

61. *Он же.* Китайские рукописи из Дуньхуана (Памятники буддийской литературы сувэньсюэ). Издание текстов и предисловие. — "Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия". XV. М., ИВЛ, 1963.

Рец.: *Paul Demiéville.* Manuscrits de Touen-houang à Leningrad; *M. Doležělovà-Velingerovà.* — "Archiv Orientàlný", t. 33, 1965, № 2; *Канаока Сёко.* Три исследования по Дуньхуану в СССР.

62. *Он же.* Китайские рукописи. — Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. Статьи и исследования", М., ИВЛ, 1963, с. 51-53.

63. *Он же.* Фрагмент неизвестной лэйшу из Дуньхуана. — "Краткие сообщения Института народов Азии", 69, 1965, с. 77—98.

Рец.: 丑川口久雄. ソヴュトにおける 敦煌資料. 日本文學との關系 (*Кавагути Хисао.* Дуньхуанские материалы в СССР. В связи с историей японской литературы).— "Бунгаку", т. 38, 1970, № 12.

64. *Он же.* Проблемы изучения окружения бяньвэнь. — Тезисы докладов симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур, М., 1966, с. 71—73.

65. *Он же.* Изучение древнекитайских письменных памятников. — "Вестник Академии наук СССР", 1967, № 5, с. 59—62.

66. *Он же.* Проблемы изучения окружения бяньвэнь. — Теоретические проблемы восточных литератур, М., 1969, с. 275—281.

Рец.: *Paul Demiéville.* Récents travaux sur Touen-houang. — "T'oung Pao», vol. LVI, 1970, livr. 1-3, p. 7—8.

67. *Он же.* К истории жанра бяньвэнь. — VI ПП и ПИКНВ, Л., 1970, с. 113—117.

68. *Он же.* Дальневосточные и центральноазиатские фонды Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (Очерк археографических работ).—«Археографический ежегодник за 1970 год». М., "Наука", 1971, с. 277—290.

69. *Он же.* Бяньвэнь о воздаянии за милости. Часть I. Факсимиле рукописи, исследование, перевод с китайского, комментарий и таблицы. — "Памятники письменности Востока", XXXIV, М., "Наука", 1972.

Рец.: *Paul Demiéville.* — "T'oung Pao", 1975, vol. LXI, livr. 1-3, p. 161—169; 蘇瑩輝.介紹關于敦煌學的幾種新書 (*Су Ин-хуй.* Обозрение новых книг по дуньхуановедению. — "Шуму цзикань", т. 8, № 3, 1974, с. 17—24).

70. *Он же*. Основные результаты работы в области дуньхуановедения в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. — V НКОГК, М., "Наука", 1974, с. 106—118.

71. *Он же*. Из опыта факсимильных изданий рукописей из Дуньхуана. — "Археологический ежегодник за 1979 год". М., "Наука", 1981, с. 173—176.

72. *Он же*. От редактора. — Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. М., ГРВЛ, 1983, с. 7—10.

73. *Он же*. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Часть 1. Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с китайского, введение, комментарий, приложение и словарь. "Памятники письменности Востока", XIV, М., ГРВЛ, 1984.

Рец.: *V. Sissauri.* — Études chinoises, v. VIII, № 2, 1989, p. 135—137.

74. *Он же*. Рукописное дело в Китае I тысячелетия. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 2. М., ГРВЛ, 1988, с. 103—222, 465—472, 480—484, 488—502.

75. *Он же*. 關于俄國新疆考察隊資料的研究情形 (О результатах изучения материалов русских экспедиций в Синьцзян. — Материалы Второй международной конференции по дуньхуановедению. Тайбэй, 1991, с. 23—28).

76. *Он же*. 俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻. 1914—1915 年俄國西域(新疆) 考察團資料研究 (Дуньхуанские тексты, хранящиеся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук. Изучение материалов русских экспедиций в Западный край (Синьцзян). — "Сборники статей по китайской литературе и истории", т. 50, Шанхай, 1992, с. 7—26; 119—128).

77. *Меньшиков Л. Н., Чугуевский Л. И.* Китаеведение. — Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., ГРВЛ, 1972, с. 81—141.

78. *Миронов Н. Д.* Из рукописных материалов экспедиции М. М. Березовского в Кучу. — "Известия имп. Академии Наук". 1909, № 8, с. 547.

79. *Обручев В. А.* В дебрях Центральной Азии. Записки кладоискателя. М., Географгиз, 1955, с. 197—237.

80. *Ольденбург С. Ф.* Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии. — "Журнал Министерства народного просвещения", 1903, ч. 349, отд. IV, с. 44—47.

81. *Он же*. Разведочная археологическая экспедиция в Китайский Туркестан в 1909—1910 гг. — "Записки Восточного общества", 1911, т. XXI, вып. 1, протоколы, с. XX—XXI.

82. *Он же.* Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 гг. Краткий предварительный отчет. СПб., Изд. АН, 1914.

83. *Он же.* Русские археологичекие исследования в Восточном Туркестане. — "Казанский музейный вестник", 1921, № 1—2, с. 25—30.

84. *Он же.* Искусство в пустыне. Очерк. — "30 дней", 1925, № 1, с. 41—52.

85. *Он же.* Пещеры Тысячи будд. — "Восток", кн. 2. 1922, с. 57—66.

86. *Он же.* (рец.). Waley Arthur. An Introduction to the Study of Chinese Painting. London, 1923. Стр. XП—262, таблиц 49 (Уэйли. Введение в изучение китайской живописи). — "Восток", кн. 5, 1925, с. 232—234.

87. *Он же.* Памяти Самуила Мартыновича Дудина. — СМАЭ, т. IX, 1930, с. 353—357.

88. *Осипов П. И.* Некоторые замечания к китайской рукописи, найденной в 1933 г. в Средней Азии. — "Записки Института востоковедения Академии наук СССР", V, изд-во АН СССР. М.-Л., 1935. с. 183—203.

89. *Пекарский Э. К.* С. М. Дудин. — СМАЭ, т. IX, 1930, с. 344—348.

90. *Петросян Ю. А.* Коллекция восточных рукописей Института востоковедения АН СССР и ее изучение. — "Вестник Академии наук", № 7, 1985, с. 49—59.

91. *Поляков А. С.* Китайские рукописи, найденные в 1933 г. в Таджикистане. — Согдийский сборник, Л., ИВ АН СССР, 1934, с. 91—121.

92. *Пржевальский Н. М.* Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Жёлтой реки, СПб., тип. В. С. Балашева, 1883 (Переиздание: М., Географиз, 1948).

93. *Радлов В. В.* Уйгурские фрагменты, открытые в Восточном Туркестане. — "Записки Восточного общества", т. XIX, с. XIX.

94. *Радлов В. В., Малов С. Е.* Suvarṇaprabhāsa (Сутра золотого блеска). Текст уйгурской редакции. I—II (Bibliotheca Buddhica. XVII). СПб., 1913.

95. *Рифтин Б. Л.* Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре. М., ИВЛ. 1961.

96. *Роборовский В. И.* Путешествие в Восточный Тянь-шань и в Нань-шань. Труды экспедиции Русского географического общества по Центральной Азии в 1893—1895 гг. М., Географгиз, 1949.

97. *Рудова (Пчелина) М. Л.* 敦煌. スキタイとツルロート (Дуньхуан. Скифы и Шелковый путь. Киото. Бидзюцукан. 1969, с. 20—21).

98. *Она же.* Шедевры древнего искусства из Эрмитажа в Японии. — "Сообщения Государственного Эрмитажа", XXXIV, Л., 1972, с. 95—96.

99. *Она же.* Донаторы в живописи Дуньхуана (по материалам коллекции Гос. Эрмитажа). — IV НКОГК, М., 1973.

100. *Она же.* Памятники Дуньхуана в Государственном Эрмитаже. — Тезисы всесоюзной буддологической конференции (Москва. Ноябрь, 1987). М., 1987, с. 134—136.

101. *Она же.* Бодхисатва Гуаньинь в памятниках Дуньхуана. — "Труды Государственного Эрмитажа", XXVII. Культура и искусство народов Востока. 9. 1989, с. 57—60.

102. *Савицкий Л. С.* (*Savitsky L. S.*) Tunhuang Tibetan Manuskripts in the Collection of the Leningrad Institute of Oriental Studies. — Tibetan and Buddist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös. Budapest. Academiai Kiado, 1984, s. 281—290 (Bibliotheca Orientalis Hungarica, XXIX/2).

103. *Он же.* Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР. М., ГРВЛ, 1991.

Рец.: 李福清. — 漢學研究通訊 (*Рифтин Б. Л.* — "Ханьсюэ яньцзю тунсюнь", 1992, т. 11, вып. 4 (44), с. 309—310).

104. *Самосюк К. Ф.* Ранние пейзажные росписи из Дуньхуана (V—VII вв.) — XIV НКОГК, 1983, ч. 1, с. 120—126.

105. [*Скачков П. Е.*] 1914—1915 年俄國西域 (新疆) 考察團記 (О Русской экспедиции Ольденбурга 1914—1915 гг. в Западный край (Синьцзян). — "Сборники статей по китайской литературе и истории", т. 50, Шанхай, 1992, с. 109—117).

106. *Тенишев Э. Р.* Хозяйственные записи на древнеуйгурском языке. — Исследования по грамматике и лексике тюркских языков. Ташкент, 1965, с. 37—77.

107. *Тугушева Л. Ю.* Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань-цзана. Транскрипция, перевод, примечания, комментарии и указатели. М., ГРВЛ, 1980.

108. *Она же.* Уйгурская версия биографии Сюань-цзана. Фрагменты из Ленинградского рукописного собрания Института востоковедения АН СССР. М., ГРВЛ, 1991.

109. *Тўхтиев И.* "Минг уйлар" нинг архитектураси ва санъати. Ташкент. Фан нашриёти. 1984.

110. *Тюрин А. Ю.* Формирование феодально-зависимого крестьянства в Китае в Ш-VШ вв. — М., ГВРЛ, 1980.

111. *Федоренко Н. Т.* Дуньхуанские рукописи (К вопросу о взаимосвязях литуратур). — ПДВ, 1975, № 2, с. 113—124; 3, с. 168—180; также в его книгах: Китайское литературное наследие и современ-

ность. М., Худ. лит., 1981, с. 213—267; Избранные произведения в двух томах. Т. 1. Проблемы исследования китайской литературы. М., Худ. лит., 1987, с. 419—472.

112. *Флуг К. К.* Краткий обзор небуддийской части китайского рукописного фонда Института востоковедения Академии наук СССР. — "Библиография Востока", вып. 7, 1934, с. 87—92.

113. *Он же.* Краткая опись древних буддийских рукописей на китайском языке из собрания Института востоковедения Академии наук СССР. — "Библиография Востока", вып. 8—9, 1936, с. 96—115.

114. *Он же.* История печатной книги Сунской эпохи X—XIII вв. М.-Л., Изд. АН СССР, 1959.

115. *Чугуевский Л. И.* Фрагмент фаншу из Дуньхуанского фонда ИНА АН СССР. — IV ПП и ПИКНВ, Л., 1968, с. 45—47.

116. *Он же.* Китайские документы о выдаче зерна под проценты в эпоху династии Тан (Из дуньхуанского фонда ЛО ИВ АН СССР). — V ПП и ПИКНВ, Л., 1969, с. 34—36.

117. *Он же.* Дуньхуановедение. — "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1968". М., 1970, с. 241—259, 304—311.

118. *Он же.* Заемные документы из Дуньхуана. — VII ПП и ПИКНВ, Л., 1971, с. 43—45.

119. *Он же.* Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана. — "Страны и народы Востока". Вып. X. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971, с. 147—156.

120. *Он же.* Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане. — VIII ПП и ПИКНВ, Л., 1972, стр, 61—64.

121. *Он же.* Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане. — IX ПП и ПИКНВ, Л., 1973, с. 40—43.

122. *Он же.* Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжанъе и Турфана. — V НКОГК, ч. 1. М., 1974, с. 119—129.

123. *Он же.* Общинные объединения мирян при буддийских монастырях в Дуньхуане. — VI НКОГК, ч. 1. М., 1976, с. 159—166.

124. *Он же.* К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане. — IX ПП и ПИКНВ, 1975, I, с. 83—87.

125. *Он же.* О крепостных крестьянах при буддийских монастырях в Дуньхуане (VIII—X вв.). — VII НКОГК, ч. 1. М., 1976, с. 159—166.

126. *Он же.* Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане. — VIII НКОГК, ч. 1. М., 1977, с. 98—103.

127. *Он же.* Оросительная система в Дуньхуанском уезде. — XI НКОГК, ч. 1. М., 1980, с. 163—168.

128. *Он же.* Китайские юридические документы из Дуньхуана (Заемные документы). — "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1974". М., 1981, с. 251—271.

129. *Он же. Čuguevskii L. I.* Touen-houang de VIII-e au X-e siècle. — "Ecole practique des hautes etudes". Paris. Sect. 4. Hautes etudes orientales. 17 (Nouvelles contributions aus etudes de Touen-houang). Geneve, 1981, pp. 1—56.

130. *Он же.* Мирские объединения шэ при буддийских монастырях в Дуньхуане. — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982, с. 63—97.

131. *Он же.* Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. Издание текстов, пер. с кит., исслед. и приложения Л. И. Чугуевского. М., 1983, 560 с. (Памятники письменности Востока. VII, I).

Рец. и исп. материалов.: *Gawlikowsky Krzystof.* — "East and West". New Series. Vol. 34, №№ 1—3, 1984, p. 385—388; 池田温. 唐代敦煌均田制の一考察 (*Икэда Он.* По поводу системы равных полей периода Тан. — "Тоё гакухо", т. 66, №№ 1-4, 1985, с. 1-31); *Ikeda On, Yamamoto Tatsuro, Okano Makoto.* Tunhuang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History. I. Tokyo, 1980; *Yamamoto Tatsuo, Dohi Yosikazu.* Ibidem. II. 1985; *Мартынов А. С.* — НАА, 1987, № 4, с. 192—200.

132. *Щербатский Ф. И.* С. Ф. Ольденбург как индианист. — Академик С. Ф. Ольденбург. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Изд-во АН СССР, Л., 1934, с. 15—23.

133. 俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻.

1. Ф. 001 — Ф. 042. — 敦煌吐魯番文獻集成 (Дуньхуанские тексты из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук. Вып. 1, Ф. 001—Ф. 042. — Полное собрание текстов из Дуньхуана и Турфана. Т. 1. Шанхай, 1992).

SUMMARY

The three articles and bibliography on Dunhuang studies are published in this volume by Dr. Lev N. Menshikov. The article by late Piotr Emelianovich Skachkov (1892–1964) on the Russian Turkestan Expedition in 1914–1915 (organised and led by Acad. S. F. Oldenburg) had been written about thirty years ago and is the most detailed description of the

expedition up to the present time. It had not published before because there was no good moment for it.

Other three materials written by Dr. L. N. Menshikov are addenda to Skachkov's article.

Some facts connected with prehistory of the Expedition and with the investigations of the Dunhuang research groups in St. Petersburg Branch of Institute of Oriental Studies after the death of P. E. Skachkov are described in the first additional article "On the Russian Turkestan Expedition". All these facts were not included in Skachkov's article.

The second article describes a classification of the manuscripts in the St. Petersburg Dunhuang Collection accordingly to materials included in "The Descriptive Catalogue of the Dunhuang Manuscripts in the Collection of the Institute of Asian Peoples" (Moscow, vol. 1, 1963; vol. 2, 1967).

A list of Russian works on the Central Asia in Dunhuang district and surrounded area is given as a Supplement to the three above mentioned articles. Such a full list of Russian Dunhuang studies if published for the first time.

ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Была ли ранняя китайская империя деспотией?[1]

Ю. Л. Кроль
(Институт востоковедения)
(Санкт-Петербург)

I

Почти полстолетия в нашем китаеведении держится представление, что в древнем Китае существовала азиатская деспотия в том смысле этого термина, который придавал ему К. Маркс. Оно сдает позиции лишь постепенно. В 1960–1966 гг. была аргументирована точка зрения, что чжоуское государство не было деспотическим [26, с. 22–40; 27, с. 1–9; ср. 29, с. 74], но что деспотией была империя Цинь 秦 [24, с. 220–225; 30, т. 5, с. 131; 28, с. 99, 101–102]. В 1978–1979 гг. я выдвинул взгляд, что и в циньской, и в ханьской империях власть монарха была ограничена [12, с. 100–106], но мой голос не был услышан. Во всяком случае с тех пор В. В. Малявин выдвинул тезис о деспотическом характере империи Хань 漢 [19, с. 15, 21, 22, 32, 60 и др.].

Прошли мимо моей статьи и мои единомышленники, в том числе В. А. Якобсон, когда в 1984 г. он на широком древневосточном материале поднял вопрос о нецелесообразности пользоваться термином "восточная деспотия" и указал на существование в древних монархиях серьезных ограничений власти царя; таким ограничением в Китае служило, по мнению ученого, в частности, представление о "мандате Неба" и его потере недостойным правителем. Другие участники круглого стола "Государство и право на древнем Востоке" (И. М. Дьяконов, Л. А. Лелеков, О. Г. Большаков и Е. Б. Рашковский), в том числе синологи (Е. И. Кычанов и Л. с. Васильев) в общем (за исключением Л. Б. Алаева) поддержали и дополнили идеи В. А. Якобсона [3, № 2, с. 94–95, 97–98, 99, 101, 105–106; № 3, с. 72, 77–78, 83–84]. При этом Е. И. Кычанов высказал мнение, что "власть императора <...> в Китае, теоретически никем и ничем не ограниченная, не была деспотической", т. к. "все сословия <...> имели свои права", которые "гарантировались и охранялись законом", не признававшим произвола [3, № 2, с. 101].

Взгляды участников круглого стола 1984 г. отчасти повторяют ранее высказанные в западной синологии, которая начала критическое осмысление концепции "восточного деспотизма" примерно лет за 30 до того, если не раньше. Для ученых Запада эта концепция была связана с именем К. А. Виттфогеля (когда-то увлекавшегося марксизмом), который в немалой мере почерпнул идею азиатского деспотизма вместе с теорией азиатского способа производства у К. Маркса, но по-своему их переиначил [ср. 95, с. 357–365]. Взгляды его отражены в ряде работ 1920–1950-х гг. (см. их критический обзор в кн. [70, с. 53–66, 69, 74, 84, 87]); эти взгляды нашли себе наиболее полное выражение

в книге "Восточный деспотизм" [94]; предварительно ее автор опубликовал сжатое изложение основ своей теории [93, с. 152–164]. Ниже приведена часть теории К. А. Виттфогеля, существенная для этой статьи.

По К. А. Виттфогелю, деспотизм — это "политический режим, характеризующийся тремя признаками: 1) неограниченной властью правителя, опирающегося на правящую бюрократию, 2) большой ролью государства в экономической жизни страны, 3) слабостью общества по сравнению с государством..." [23, с. 159]. В главе "Государство сильнее общества" (выражение П. Н. Милюкова [ср. 18, с. 194]) К. А. Виттфогель подчеркивал, что в "гидравлическом" (экономически основанном на ирригации) обществе не было социальных сил, способных эффективно ограничить власть деспота: ни земельные собственники, ни военные не создали здесь "независимого руководства", сила господствующей религии так и не завоевала самостоятельности в виде автономной церкви. Вместе с жизненно важными функциями (строительной, организационной и направленной на приобретение) вся власть сосредоточилась в руководящем центре — у правительства, а в конечном счете, у правителя, который часто являлся также воплощением высшей религиозной власти, считался богом, или потомком бога, или жрецом высокого ранга, т. е. был теократом (божественным правителем) или квази-теократом (правителем-первосвященником) [94, с. 49–100].

По мнению К. А. Виттфогеля, деспотическая власть была тотальной, о чем свидетельствует отсутствие у нее эффективных ограничений:

(1) Отсутствие эффективных "конституционных ограничений". Как считал К. А. Виттфогель, режим восточной деспотии представляет собой определенную структурную и операциональную модель, "конституцию", которая может быть выражена в письменной форме, иногда в виде кодекса. Эта модель не принимается путем соглашения между правительственной властью и неправительственными силами, а дается сверху, и правители создают, поддерживают и модифицируют ее не как контролируемые представители общества, а как ее хозяева. Автократ может своей властью вводить такие законы, какие он и его помощники считают подходящими; абсолютистский режим волен в любое время изменить свои нормы так же односторонне, как они были предписаны.

(2) Отсутствие эффективных "социетальных ограничений": а) в "гидравлическом" обществе нет независимых центров власти, способных ограничить власть "гидравлического" режима; представители земельной собственности, религии и городских профессий не создали нужных для этого политических органов (ср. выше); б) так называемое "право на восстание", следы которого есть во всех "гидравлических" обществах, не было включено в конституционные правила или законы, а попытки воспользоваться им карались смертью; вооруженный конфликт, восстание и убийство слабых правителей не делали деспотизм более демократическим и не облегчали гнета; в) выборы деспота (там, где они замещали наследование власти) не уменьшали деспотизма; г) "внутриправительственные влияния" складывались в абсолютистских "гидравлических" режимах таким образом, что там развивалась

автократия[2]: обычно (за несколькими историческими исключениями) во главе стоял один человек, обладавший властью принимать важные решения. Это было обусловлено чем-то большим, чем существование крупных государственных предприятий (которые бывают и в "гидравлических", и в демократических, и в аристократических обществах), а именно развитием "кумулятивной тенденции неразделенной власти". Если бы основные подразделения власти (и соответственно главы общественных работ, армии, разведывательной службы и системы государственных доходов) были более или менее одинаково сильны, то эта тенденция встречала бы противодействие, а абсолютистский режим возглавляла бы олигархия. Но такое равновесие власти бывает редко, если вообще бывает. В условиях абсолютизма тот, кто занимает самое сильное положение, использует "кумулятивную тенденцию неразделенной власти" к своей выгоде, чтобы расширить собственную власть, пока не подчинит себе все другие центры принятия решений. Кумулятивная сила верховной власти имеет тенденцию приводить к созданию единственного автократического центра организации и принятия решений. Кому бы верховный правитель ни передал управление и на кого бы ни полагался, это не отменяет решающей важности такого центра. "Правительственный аппарат как целое не перестает быть абсолютистским оттого, что настоящий центр принятия решений временно и часто завуалированным образом перемещается к лицам или группам ниже правителя". Влияния, оказываемые на последнего придворными или администраторами, качественно отличаются от институционных ограничений "уравновешенной власти": "В конечном счете глава контролируемого правительства должен приспосабливаться к эффективным неправительственным силам общества, тогда как глава абсолютистского режима подобным образом не ограничен". Несмотря на серьезные попытки подчинить абсолютистского государя контролю бюрократии тот всегда мог править, если он решил это делать. Почти все великие монархи на Востоке и были "самодержцами".

(3) "Законы природы и модели культуры — тоже не эффективные ограничения". К. А. Виттфогель не спорит с тем, что нравы, верования и законы природы играют ограничительную роль, но, по его мнению, "потенциальная жертва деспотического преследования хорошо знает, что природное и культурное окружение, какие оно ни обеспечивало бы временные передышки, не помешает ее уничтожению в конечном счете. Власть деспотического правителя над своими подданными не менее тотальна оттого, что она ограничена факторами, которые формируют человеческую жизнь в обществах любого типа".

Если власть "гидравлического" деспотизма неограничена ("тотальна"), то она тем не менее распространяется далеко не на все сферы жизни, ибо "представители гидравлического режима действуют (или воздерживаются от действий) в соответствии с законом уменьшающейся административной отдачи". По этому закону на определенной ступени хозяйственного развития правителю становится невыгодно непосредственно контролировать аграрное производство и обрабатывающие промыслы, и он предоставляет возделывание земли малым семьям и занятие большинством ремесел мелким индивидуаль-

ным производителям. В сфере политической власти этот закон означает, что расширение административного (военного, полицейского, фискального и судебного) контроля над населением дальше определенной черты тоже перестает быть выгодным правителю. Как это выразил С. Н. Айзенштадт, "после определенной стадии для правителя невыгодно активно управлять слишком большим количеством социальных групп" [73, с. 436]. Поэтому "гидравлическое" государство предотвращало лишь рост эффективных организаций, имеющих первостепенное значение, обеспечивая этим одностороннюю концентрацию власти; но, управляя не всей экономикой, оно было лишено повсеместных баз, которые позволяли бы государственному аппарату осуществлять тотальный контроль над второстепенными организациями и индивидуальными подданными; оно не чувствовало нужды в таком контроле, шло на риск эпизодических восстаний и предоставляло известную свободу индивидам и определенным второстепенным организациям. Такой свободой пользовались подданные "гидравлического" государства после отбывания повинности (во время которого они выступали как "частичные", или временные, его рабы); получали известную автономию и кое-какие второстепенные группы (напр., представители некоторых религий), гильдии ремесленников и купцов, деревенские общины, родственные группы (в частности, семья), но это не были настоящая автономия и демократия. "Гидравлическое" государство ограниченно влияло практически на все второстепенные группы и организации, но не интегрировало их полностью в систему своей власти. Предоставляемые им "скромные свободы" были ограничены и "политически несущественны", они не приводили к полной автономии деревень, гильдий и второстепенных религиозных организаций. К. А. Виттфогель называет их "демократией нищих". По его убеждению, "гидравлическое" государство не было ограничено ни "демократией нищих", ни какой другой эффективной "конституционной", "социетальной" или культурной уравновешивающей силой. Ученый отказывается признать политику деспотического государства благодетельной для народа и систематически старается показать, что оно во всем преследовало интересы своего правителя и стремилось к наиболее благоприятным для него условиям в сферах управления экономикой, потребления, правосудия и "прославления". В этой связи он останавливается на характере бюрократической критики в "гидравлическом" государстве; он указывает на разницу между нею и "независимой народной критикой": первая необходима для правильного функционирования сложной администрации, но высказывается или за закрытыми дверьми, или в публикациях, доступных лишь образованному меньшинству, обычно принадлежащему к правящей группе; она рассматривает вопросы по существу с точки зрения более или менее рационально понятых государственных интересов; критики жалуются почти исключительно на преступления отдельных чиновников и на зло отдельных правительственных актов, стремясь (кроме мистиков, призывавших к уходу от мира) к восстановлению системы тотальной власти, в желательности которой критики не сомневаются [94, с. 101–136].

В марксистской научной печати, как советской, так и зарубежной, "Азиатский деспотизм" был оценен резко отрицательно и в методологическом, и в политическом отношениях, и с точки зрения соответствия его теорий фактам [18, с. 189–197; 22, с. 134, 190–192, 194, 196] и др. (см. библиографию в [23, с. 157, прим. 4]). При этом, в частности, указывалось, что власть деспотических правителей "далеко не была столь "тотальной", как это пытается представить К. А. Виттфогель, и что "произвол монарха по отношению к тому или иному представителю класса не может означать произвола по отношению к классу", как о том свидетельствует ситуация в китайской империи. Но из таких наблюдений не было сделано вывода о том, что в ряде случаев нельзя говорить о деспотической власти на Востоке; напротив, деспотия на Востоке, в том числе и в древнем Китае, без оговорок признавалась критиком К. А. Виттфогеля Ю. А. Левадой "неизбежной на определенном этапе формой политического развития общества", которая "была в каких-то отношениях необходимой и прогрессивной" [18, с. 194–195].

Еще до выхода в свет "Восточного деспотизма" теория его автора повлияла в известной степени на некоторых (в том числе крупных) западных историков, таких, как О. Латтимор, и через его взгляды отчасти и на Д. Боддэ [80, гл. IX–XIII; 81, с. 27–28, 101; 62, с. 49 (примеч. I), 71–76, 78–81]; если не ее приятие, то упоминания о "деспотизме" и при Цинь и Хань, и при Маньчжурской династии можно найти в трудах Э. Балажа [57, с. 163; 56, с. 6, 14, 79]. Но даже те, кто, как О. Латтимор, испытали некоторое влияние теории К. А. Виттфогеля, не воспринимали ее некритически [с. 81, с. 530–531, примеч. 26; 62, с. 79–80].

По свидетельству М. П. Павловой-Сильванской, книга К. А. Витфогеля была одобрена больше "советологами", чем представителями академической науки[3].

Среди многих теоретических положений "Восточного деспотизма", которые подверглись критике, оказались и тезисы об отсутствии в "гидравлических" обществах активных социальных сил, способных ограничить власть деспота, эффективных "социетальных" и других ограничений (в виде обычаев, религии и суеверий, а также административной необходимости, скудости ресурсов, слабости коммуникаций и т. д. [ср. 83, с. 104]). По этим и другим вопросам К. А. Виттфогеля критиковали С. Н. Айзенштадт и М. Леви, Г. Макрей и О. Ли, Э. Г. Паллиблэнк, Дж. Нидэм и Т. Масубути [23, с. 162–163, 166–169].

Образец такой критики — статья-рецензия С. Н. Айзенштадта, который, будучи неудовлетворен анализом политического процесса у К. А. Виттфогеля, предлагает рассматривать этот процесс как взаимодействие различных социальных сил — правителя и активных общественных групп, которые пытались влиять на политику через бюрократию, клики и религиозные институты. Деспот стремился ограничить власть крупной знати, военных, религиозных и тому подобных групп, но иногда вынужден был делать им большие уступки и попадал от них в зависимость, а они эффективно ограничивали его власть и даже становились на время настоящими правителями общества. В отличие от

К. А. Виттфогеля, подчеркивавшего монолитную структуру деспотического правления и изображавшего конфликты между царем и бюрократией как второстепенные, С. Н. Айзенштадт указывал на то, что длительная борьба царей с бюрократией затрагивала (как это было в Китае) основные политические ориентации и курсы; динамика истории приводила к тому, что бюрократия, созданная правителями как орудие их политики, оказывалась в оппозиции и могла весьма ограничить пределы политической деятельности императоров. Ссылаясь на полемику К. П. Виттфогеля и В. Эберхарда по вопросу об отношениях бюрократии и джентри в Китае, он напоминает, что, хотя верно, что джентри действовали в большой мере в рамках централизованных деспотических политических институтов, верно и то, что эти институты очень сильно зависели от джентри.

С точки зрения С. Н. Айзенштадта, предположение К. А. Виттфогеля о том, что правящий класс восточного деспотизма в конечном счете обладает монолитной структурой, очень уязвимо и может самое большее служить гипотезой о предельном случае, а не сохранять силу для всех таких обществ во все времена. Главная аналитическая проблема — это вопрос о разных степенях господства правителя или других сил; следующая проблема — как такое господство влияет на институционное окружение восточного общества. С. Н. Айзенштадту представляется неплодотворной "вульгарная марксистская" трактовка деспотического государства у К. А. Виттфогеля, по которой эксплуатация — главная цель правителя, террор и сила (с примесью разных "опиумов") — его главные средства. Этому ученый противопоставляет взгляд, что в своем функционировании политические институты зависят от других институтов общества в отношении материальных ресурсов, своей основной легитимации и поддержки, оказываемой разным политическим курсам и действиям; это связано с тем, что политические институты занимаются не только применением голой силы, но и осуществлением разных коллективных целей, которые должны быть как-то оправданы правителями в соответствии с основными ценностями общества. Поэтому правители должны мобилизовать поддержку для своих политических курсов и целей, принимая при этом во внимание интересы по крайней мере более активных групп в обществе, ибо ее нельзя обеспечить только террором и принуждением. Как подчеркивает С. Н. Айзенштадт, функционирование бюрократии в восточных обществах не понять без ее отношений к различным социальным группам. Ее функция — не только управлять гидравлическими сооружениями и мобилизовать ресурсы для правителя и для себя; даже чтобы оказаться в состоянии это сделать, бюрократия должна выполнять разные функции для разных групп общества и до какой-то степени посредничать между такими группами. При этом она должна иногда поддерживать интересы этих групп против желаний и интересов правителей или найти некий modus vivendi между теми и другими, пусть даже высказывая сильное пристрастие в пользу правителей [73, с. 440–442, 445–446].

Из всех критических разборов теории К. А. Виттфогеля здесь целесообразно остановиться на принадлежащем В. Эберхарду — одному из самых

крупных и ранних его оппонентов. К. А. Виттфогель первый начал полемику с В. Эберхардом, опубликовав в 1950 г. рецензию на выпущенную тем "Историю Китая" [96, с. 103–106] и напав на нее с позиций своей теории. В 1952 г. В. Эберхард ответил К. А. Виттфогелю в своей книге "Завоеватели и правители" пространной критикой, впоследствии расширенной во 2-м издании 1965 г. [70, с. 53–88]. Среди возражений, приведенных им против теорий К. А. Виттфогеля, некоторые касаются вопроса о деспотическом характере власти.

Сам В. Эберхард в 1965 г. готов был признать лишь, что "обычно за концом феодального периода следовал краткий период "абсолютизма" или "деспотизма", характеризуемый в преобладающей степени военным режимом, совпадающим с борьбой нового правителя против феодальной знати", которая "была нацелена на сглаживание классовых различий, чтобы в идеальном случае был бы единый правитель, управляющий единой массой подданных. Деспот осуществлял свою власть с помощью военной силы, зависящей от него...". По мнению В. Эберхарда, за таким обычно не слишком стабильным периодом в типичном случае наступал период внутренней стратификации общества, приводившей к формированию нового высшего класса; в Китае это было общество "джентри", а термин "деспот" подходил здесь только для Ши хуанди 始皇帝 (да, быть может, для некоторых минских правителей); остальные императоры выступали как орудия и представители аристократических могущественных семей "джентри", которые определяли их решения и их политику [70, с. 60–61].

В. Эберхард поставил вопрос о том, как определить, был ли правитель деспотом. Один из подходов состоит в выяснении того, кто был ответственным за действия двора: если не только император, но, скажем, и министры были ответственны за некоторые решения (что, по мнению ученого, имело место при Хань), то нельзя говорить о деспотизме. Другой подход состоит в ответе на вопрос: кто был законодателем? Мог ли император произвольно изменять законы? Был ли он связан ими и до какой степени? По данным К. Бюнгера (1946), при Тан 唐 подлинным законодателем был император, но он был ограничен своей совестью ("моральными законами"), а основные законы рассматривались как неизменные и перенимались каждой новой династией от другой, менялась только суровость наказаний. К. Бюнгер полагал, что танский император мог принимать решения вопреки закону, хотя чиновники и считали, что он не должен этого делать. Как добавляет В. Эберхард, иногда император в таких случаях чувствовал, что должен извиниться, а иногда чиновники критиковали его за нарушение закона; вероятно, это свидетельствует, что он не был деспотом.

В. Эберхард обсудил также вопрос о "централизованной" власти и "руководящих центрах власти", типичных для деспотических обществ. Он указал, что, вопреки мнению К. А. Виттфогеля, министерства "общественных работ" и "земледелия" при Хань не осуществляли централизованного руководства общественными работами, необходимыми для ирригации, а в основном занимались организацией жизни во дворце и снабжением дворца (а также столицы).

"Министерство общественных работ" не обладало властью ввести ирригацию в провинции, послав туда своих людей. Местная администрация была сравнительно независима, губернаторы и даже начальники уездов ("магистраты") были царьками на своих территориях, в чем ученый видит "пережиток феодальных институтов": они отличались от "царей" периода Хань главным образом тем, что их назначала и сменяла через 3 года (или менее) центральная администрация. Администрация на местах обычно находилась в руках чиновников из местных джентри, власть которых ограничивал губернатор как представитель центральных джентри, причем его и его чиновников связывали отношения "равновесия интересов". Все это не дает оснований назвать систему китайской администрации "типично централизованной" [70, с. 61–65; ср. 19, с. 34–40 сл.; 23, с. 169].

Особый интерес для этой статьи представляет более ранняя работа В. Эберхарда, опубликованная одновременно с книгой К. А. Виттфогеля, в 1957 г., под названием "Политическая функция астрономии и астрономов в ханьском Китае". Там В. Эберхард специально поставил вопрос о характере власти китайского императора с целью выяснить, был ли тот деспотом [71, с. 33–70, 345–352], исходя из определения деспотизма в "Большом Брокгаузе" (см. примеч. 1 к настоящей работе).

Рассмотрев классификацию ограничений власти правителя в доконституционных монархиях, предложенную К. А. Виттфогелем, разделившим их на три группы: "конституционные" (этот термин вызвал протест и у В. Эберхарда, и у Ю. А. Левады [18, с. 194]) и "социетальные ограничения", "законы природы и модели культуры" (ср. выше, с. 360–361), В. Эберхард признал эту классификацию полезной с двумя оговорками: он отнес "модели культуры" к "социетальным" ограничениям власти и указал на целесообразность избегать слова "конституционный" со всеми его сопутствующими значениями. Сам он предложил классификацию по двум другим категориям — "институционные" и "функциональные" ограничения власти. К первым он отнес те же ограничения, какие К. А. Виттфогель относил к "конституционным", добавив к ним другие ограничения, которые нашли себе формализованное выражение в виде моральных правил, философии, стандартных правил поведения и определенных стандартных ситуаций. При этом он отметил, что такие институционные ограничения могут в известных обстоятельствах не учитываться и не приниматься во внимание, но их наличие или отсутствие — это важный факт. По В. Эберхарду, функциональные ограничения — это те, что не нашли себе формализованного выражения, например, поведение или действия определенных социальных групп; по определению, такие ограничения действуют во всех подходящих ситуациях. Они могут совпадать с институционными ограничениями и усиливать их.

На основании научной литературы 40-х и первой половины 50-х гг. В. Эберхард охарактеризовал концепции царской власти, принятые в христианской Европе, мире ислама, Индии, древнем Египте и Месопотамии. С его точки зрения, деспотизм мог развиться только в мире ислама, где не было "институционной структуры" для эффективного ограничения власти правителя

со стороны подданных (хотя и существовали моральные ограничения в религии), а также в древнем Египте, где царь рассматривался как бог или воплощение божества, который должен был поддерживать "правильный порядок" (*маат*), но едва ли критиковался за нарушение этого порядка. В Индии были возможности критиковать правителя за нарушение дхармы, но было мало возможностей для критики его политических действий. В Европе существовала система институционных ограничений правителя в христианстве и христианской церкви. В Месопотамии царь считался божьим избранником и слугой богов, которые выражали одобрение или неодобрение его деятельности с помощью знамений; власть царя была ограничена жрецами, истолковывавшими эти знамения и ответы богов на царские вопросы, а также божественностью, приписывавшейся закону; как и в Европе, деспотизм при таких условиях был невозможен [71, с. 34–36].

В Китае не было ни группы жрецов, ни библейской религии откровения и организованной церкви. На первый взгляд, Китай после "феодального" периода кажется "деспотическим государством"; во всяком случае как таковое часто рассматривают империю Цинь. Но именно с этого периода, — отмечает В. Эберхард, — в Китае возник вполне развитый кодекс законов, которым подчинялись все, включая членов элиты. Ученый опирается на статью К. Бюнгера (1952), согласно которой правитель не вводил законы по произволу, а принимал кодекс, созданный его предшественниками. Так же поступали и все династии, модифицируя или расширяя кодексы своих предшественниц лишь в меру необходимости (ср. выше, с. 365), причем издание кодекса не было институционно односторонним актом правителя, а было "актом соглашения" между правителем и управляемыми[4]. Законы создавались конфуцианскими учеными в соответствии с моральной системой; правитель был тоже ею связан, издавая закон и решая судебные дела [64, с. 198, 199, 202–209][5]. В этом В. Эберхард видит ограничение его власти.

Возражая против мнения, что императорский Китай был деспотическим государством, В. Эберхард рассмотрел аргументы в пользу этого мнения, почерпнутые из сферы культурных представлений о власти. К таким аргументам он отнес представления, связанные с титулом императора *хуан ди* 皇帝 ("августейший владыка") и с названием, укрепившимся за правителем Китая со времен Чжоу 周, — *тянь цзы* 天子 ("Сын Неба"). Ученый отмечал, что этот титул содержит термин *ди* 帝, который употребляется вместо *шан ди* 上帝 ("владыка вверху") или *тянь ди* 天帝 ("владыка Небес") и указывает на связь между правителем и высшим божеством. Он сопоставил термин "Сын Неба", который не был официальным, но обычно служил названием правителя (за исключением шанских документов), с легендами об основателях некоторых ранних династий в Китае, по которым эти основатели родились чудесным образом, причем только их матери (а не отцы) были людьми. По логике вещей, такое лицо должно было отличаться от обычных человеческих существ, как отличался от них древнеегипетский царь, и не подлежать ни человеческому закону, ни критике; поэтому такой правитель должен был быть

"деспотом", и было бы очень трудно оправдать и переворот, направленный на его свержение, и создание новой династии.

В. Эберхард возражал против этого аргумента, выдвинув теорию о постепенной рационализации термина "Сын Неба" в период с IV—III вв. до н. э. (если не раньше) по I в. н. э. Вехами на пути этой рационализации он считает несколько текстов, в первую очередь "Мэн-цзы" 孟子 (IV—III вв. до н. э.), где, по его мнению, указанный термин понимается не буквально, а "символически", и "Бо ху тун" 白虎通 (ок. 79 г. н. э.), где этот термин имеет "явно метафорическое определение". С другой стороны, как считает ученый, первоначальная мысль, что правитель — не обычное человеческое существо, поскольку "Небо" — это его отец, была пересмотрена (возможно, уже в IV—III вв. до н. э.): ее стали относить только к предкам немногих кланов древности, которые, как полагали, правили Китаем до исторических династий. Династии исторического периода стали теперь доказывать свое происхождение от одного из этих знатных кланов: так, династия Хань претендовала на происхождение из семьи Яо 堯; династия Синь 新, основанная Ван Маном 王莽, — на происхождение от Шуня 舜 [69, с. 72; 75, т. 3, с. 274] и т. д. При этом правителя считали человеческим существом, но происходившим от первопредка, у которого был сверхъестественный отец. Поскольку ряд семей оказывался в одинаковом положении, новые династии могли происходить от некоторого числа знатных семей, и концептуально был возможен переворот.

В. Эберхард указал еще на один текст, способствовавший, по его мнению, рационализации концепции императора — трактат Бань Бяо 班彪 "Ван мин лунь" 王命論 из гл. 100 "Хань шу" 漢書. Там перечислены пять признаков, которые свидетельствовали о праве Гао-цзу 高祖 основать династию Хань: (1) он был потомком "императора" Яо; (2) у него были особые знаки на теле, указывавшие на его миссию; (3) появились небесные знаки; (4) он был хорошим человеком; (5) он был способен выбирать хороших помощников [ср. 17, с. 137–150]. По мнению В. Эберхарда, этот перечень — смесь старых преданий и рационального мышления.

Кроме того, ученый полагал, что в эпоху написания "Ван мин лунь" (начало I в.) Ван Маном был введен ритуал законной смены династий, связанный с набором концепций, рассматривавших правителя как достойнейшего из людей, который становится императором путем наделения его символами власти. Здесь, по мнению В. Эберхарда, и открывается возможность для системы критики, установленной как институт [71, с. 36–39, 346–348, примеч. 28–42].

Это весьма уязвимое рассуждение. По существу, В. Эберхард не доказал, что термин "Сын Неба" стал употребляться символически во времена Мэн-цзы, и не привел ни одного примера на такое употребление. Его доказательство сводится к тому, что у Мэн-цзы этот термин сочетается с теорией "повеления (или мандата) Неба", критерием же, в какой момент по этой теории прежний правитель лишается "мандата", а новый получает его, для Мэн-цзы было "народное мнение", т. е. "реакция образованной элиты" [71, с. 37]. Но этот термин сосуществовал с этой теорией в китайской культуре с начала

Чжоу [67, т. I, с. 81–100, 493–506], когда и речи не могло быть о его рационализации, ставшей возможной лишь с появлением философских школ. При этом и для начала Чжоу сочетание этого термина с этой теорией иногда представляется ученым противоречивым, т. к. он указывает на царя как на существо божественного происхождения, а она утверждает, что один царь (получающий от Неба "мандат") является достойным, а другой (теряющий "мандат") — недостойным. Логическим выходом из противоречия кажется тогда отказ от мысли о божественности царя, признание его таким же человеком, как и другие. Так, Д. Боддэ (1954) пришел к заключению, что по теории "мандата Неба" "царь определенно не рассматривался как божественное существо", хотя термин "Сын Неба" на первый взгляд и указывает в направлении другого вывода [59, с. 164 и примеч. 6][6].

Сомнительно, чтобы и такой критерий перехода "мандата" из рук в руки, как "народное мнение", представлял собой нечто новое в древнекитайском мышлении. Так, еще в эпоху Чуньцю 春秋 народ мыслился как главный объект устроения в общекосмическом ряду, включавшем и природные явления, и божеств; считалось (как и позднее, при Хань), что Небо, породив народ, поставило над ним государя для его же пользы [1, с. 25–32; ср. 75, т. 1, с. 240; т. 2, с. 382; 43, гл. 85, с. 5007]; при этом придавалось очень большое значение обратной связи в системе народ — правитель, осуществлявшейся через "слова народа", учитывать которые полагали совершенно необходимым для царя [36, гл. I, с 4, гл. 9, с. 113; ср. 2, с. 21, 26, 151]. Отсюда остается один шаг до мысли, что "народное мнение" — это критерий перехода "мандата Неба" от правителя к правителю. Поэтому, как нам представляется, еще не доказано, что Мэн-цзы внес в теорию "мандата Неба" нечто такое, от чего термин "Сын Неба" подвергся рационализации.

Но даже если допустить вместе с В. Эберхардом, что в IV—III вв. до н. э., когда происходила рационализация ряда традиционных представлений, началась рационализация и концепции царской власти, она не могла идти с IV в. до н. э. по I в. н. э. как ничем не осложненный эволюционный процесс, поскольку на ее пути оказалось такое важное для культуры событие, как образование китайской империи. В 221 г. до н. э. циньский правитель принял небывалый в истории титул "августейшего божественного властителя (или императора)" (*хуан ди*), отражавший то обстоятельство, что он стал фигурой особой, высокой сакральности [ср. 14, с. 53–54]: термин этот имел сопутствующее значение божественности[7]. Кроме того, словосочетание "сын Неба", несомненно, продолжало сохранять в ранней империи и свое прямое значение. Рассказывая легенду о том, как девушка Цзян Юань 姜嫄 наступила на след великана и родила основателя дома Чжоу Хоу Цзи 后稷, ученый I в. до н. э. Чу Шао-сунь 褚少孫 комментирует: "Тогда она поняла, что он сын Неба"; ранее он говорил, что Хоу Цзи "был рожден Небом" [53, гл. 13, с. 30, 29; ср. 31, т. 3, с. 47, 46]. Поскольку Хоу Цзи не был монархом, словосочетание "сын Неба" в приложении к нему может быть употреблено не в своем переносном значении "царь, император", а только в своем прямом значении "рожденный Небом".

В. Эберхард ссылается на чисто "метафорическое" определение термина "Сын Неба" в трактате "Бо ху тун" (см. выше, с. 369). Но он же свидетельствует, что чуть позже, в словаре Сюй Шэня 許愼 "Шо вэнь" 說文 (100 г.) встречается "старый взгляд", по которому святые матери древности "чувствовали" Небо и таким путем рождали детей, вследствие чего и употребляется выражение "Сын Неба" [71, с. 347, примеч. 33]. Таким образом, в конце периода рационализации, намеченном в статье В. Эберхарда, один из выдающихся ханьских ученых, да еще в толковом словаре отразил то обстоятельство, что прямое значение термина "Сын Неба" было вполне живо.

Кроме того, остается под большим вопросом, насколько справедливо считать определение этого термина в "Бо ху тун" метафорическим. Там сказано: «"Сын Неба" (*тянь цзы*) — это название ранга. Почему [этот] ранг называется "Сын Неба"? Царь имеет в качестве отца Небо, имеет в качестве матери Землю и является [подлинным] Сыном Неба (*тянь чжи цзы* 天之子)» [34, гл. I, с. 1; ср. 85, т. I, с. 218; 21, с. 18]. В параллельном, но более позднем ханьском определении Хэ Сю 何休 (129–182) говорится: «Сын Неба (*тянь цзы*) — это название ранга. Все совершенномудрые люди, которые получили повеление (или мандат) [Неба], рождены Небом; поэтому их называют "Сын Неба"» [50, гл. 17, с. 8б, 8-й г. Чэн-гуна 成公; ср. 85, т. I, с. 266, примеч. 1]. В более раннем докладе Ван Мана трону (5 г. н. э.) сказано: «Царь служит Небу как отцу, поэтому его ранг называется "Сын Неба"» [43, гл. 25Б, с. 2161]. Думается, что и определение "Бо ху тун" не может быть сочтено чистой "метафорой".

В. Эберхард не прав, предположительно датируя IV—III вв. до н. э. пересмотр мысли о правителе как о необычном человеческом существе и в отнесении ее только к доисторическим династиям (см. выше, с. 368). В действительности, уже в конце III в. до н. э. возникла легенда о чудесном зачатии основателя вполне исторической династии Хань Лю Бана (ум. в 195 г. до н. э.) его матерью от дракона, которая вошла в сочинения ханьских историков и мыслителей наряду с легендами о сверхъестественном зачатии основателей династий Шан 商 (Инь 殷), Чжоу и др. В. Эберхард заметил, что, видимо, ученые того времени мало верили в такие легенды, служившие, в основном, для легитимации притязаний кланов и семей на престол [71, с. 347, примеч. 30]. Это некоторое преувеличение. В историю о сверхъестественном зачатии Гао-цзу от дракона не верили такой критический мыслитель, как Ван Чун 王充 (27 — ок.97), и, видимо, его учитель Бань Бяо, автор трактата "Ван мин лунь": оба истолковали эту историю как рассказ не о чудесном зачатии, а о благом знамении [38, гл. 15, с. 154–155; 43, гл. 100А, с. 5826; ср. 17, с. 114, 145, примеч. 176]. Но эту историю о чудесном зачатии без оговорок привели историки — Сыма Цянь 司馬遷 (145?–86? гг. до н. э.), Бань Гу 班固 (32–92) и Сюнь Юэ 荀悅 (148–209). Наряду с этим конфуцианцы Бань Бяо, Бань Гу и Сюнь Юэ (вслед за представителями своей школы I в. до н. э.) сообщали, что Гао-цзу и его клан Лю 劉 происходят от Яо [43, гл. 100А, с. 5825; 75, т. 1, с. 28–29, 146–150, ос. с. 148, примеч. 1; т. 3, с. 106–112; 48, гл. 1, с. 2а–2б; ср. 17, с. 137]; это противоречит версии о зачатии Гао-цзу от дракона[8]. Ранее

Сыма Цянь в одном разделе своей истории изложил легенды о чудесном зачатии (без отцов) родоначальников династий Инь и Чжоу, а в другом разделе сообщил, что они были потомками Хуан-ди 黃帝; это противоречие увидели Чжан Чан-ань 張長安 (I в. до н. э.) и Ван Чун, но интерполятор "Ши цзи" 史記 конфуцианец школы Гунъян Чу Шао-сунь пытался оправдать Сыма Цяня, указывая, что тот "сомневался" и хотел сообщить читателю о своем сомнении, "поэтому и рассказал эти истории двумя способами" [17, с. 145, примеч. 176; ср. 31, т. 3, с. 46–49, 789–791, примеч. 24–34].

Таким образом, лишь наиболее критически мыслящие ученые отказываись верить в легенды о чудесном зачатии основателей династий; даже такой критический ум, как Сыма Цянь, в лучшем случае испытывал в этом сомнения, а в худшем не заметил противоречия между сообщениями о чудесном и о естественном рождении основателей; конфуцианские историки Бань Гу и Сюнь Юэ сходным образом отнеслись к вопросу о рождении Гао-цзу; что же до других конфуцианских ученых, то, по словам Ван Чуна, именно они изобретали теории о рождении совершенных мудрецов от "животворной сущности (спермы)" Неба на основании легенд о чудесном зачатии, в которые верил "мир", а отнюдь не опровергали эти легенды [38, гл. 15, с. 146, 148, 154 и комм. Хуан Хуя 黃暉; ср. 82, т. 1, с. 318, 319, 323].

Следовательно, в среде ученых преобладали не рационалистические, а религиозно-мифологические представления о царской власти, вполне буквальное понимание термина "Сын Неба", а легенды о чудесном зачатии основателей династий пользовались достаточно широким доверием, хотя отдельные критически настроенные авторы могли сомневаться в этих легендах и даже пытаться их переосмыслить. Тем более сохранялись древние религиозно-мифологические представления в такой консервативной сфере, как круг идей императорской власти.

По словам ее исследователя А. С. Мартынова, здесь «индивидуальные сверхъестественные способности, которые многие синологи сравнивают с *маной*, обозначались так же, как и животворная сила природы, т. е. *дэ*", откуда возникает мысль, что "*дэ* природы и монарха равносущны и что к монарху эти чудодейственные способности переходят от Неба". Чтобы получить силу от Неба, монарх "воплощает" его, "уподобляется" ему, "копирует" его. "Речь идет о некоторой операции перевоплощения, понимаемой весьма конкретно, как возникновение общности по плоти между носителем высшей власти и Небом". "Монарх был <...> Сыном Неба", он "служил Небу как отцу", а Небо любило его как подлинного сына. "С древности, — писал цинский Гао-цзун [т. е. Цянь-лун (1736–1795 гг.) — *Ю. К.*], — кто из императоров — Сынов Неба не был его подлинным сыном, *тянь чжи цзы*..., а поскольку они были подлинными Сынами Неба, то разве кого-нибудь из них Небо не любило?" <...> Дальнейшей конкретизацией идеи общности плоти могут служить <...> легенды о чудесных рождениях основоположников династий. Эти представления о единосущности носителя власти — совершенномудрого человека и Неба китайская культура сохранила вплоть до нового времени. Так, цинский ученый Цуй Дун-би писал: "Ученые полагают, что

рождение совершенномудрого происходит не из субстанции человека — *ци*..., а в результате заимствования чистой субстанции — *цзин* <...> Неба"[9]...» [2, с. 16–18].

Таким образом, мысль о том, что император — Сын Неба, в кругу идей императорской власти не стала метафорической до последней династии, и никакая передача символов власти[10] ее не упразднила, не говоря уже о высказываниях рационалистически настроенных ученых I в. до н. э. — I в. н. э.

Приведенные соображения побуждают меня отказаться от гипотезы об эволюции термина "Сын Неба" в IV в. до н. э.—I в. н. э. в сторону рационализации. Что бы ни происходило с этим термином до 221 г. до н. э. (а есть основания полагать, что и тогда рационализация его не коснулась), после образования империи признаки некоторой рационализации наблюдаются, насколько можно судить, лишь по отношению к легендам о чудесном зачатии основателей династии и затрагивают только наиболее критические умы, а не широкие круги ученых, в особенности конфуцианских [38, гл. 15, с. 146 сл., комм. Хуан Хуя].

Но в таком случае нуждается в серьезной поправке общий вывод В. Эберхарда: "Концепция правителя как достойнейшего человека в мире явно открывала возможности критики в период, когда рационализация зашла так далеко, что концепция правителя как "Сына Неба" более не воспринималась буквально" [71, с. 39]. Эта критика была возможна не потому, что концепция правителя — "Сына Неба" перестала восприниматься буквально, а потому, что, согласно этой концепции, правитель был не богом, а полубогом, полу-человеком, а также потому, что (как это логически вытекает, в частности, из теории "повеления Неба", см. выше, с. 368-369), в рамках официальной идеологии монархии личности отдельных императоров могли восприниматься как несовершенные и даже как недостойные. Мысль о несовершенстве была связана с тем, что в императоре было от человека, а не от божества; в императорских эдиктах, содержащих самообвинения, говорится о неспособности монарха знать или видеть больше, чем может один человек, о его невольных ошибках, о недостатке у него интеллекта, мудрости, образования, опытности и т. п. [75, т. 1, с. 241; т. 2, 159–160, 221, 307, 321, 382 и др.]. Вероятно, эти человеческие недостатки объяснялись тем, что лишь отец монарха был божеством; возможно также, их находили в основном у потомков основателя династии, полагая (в соответствии с легендами о чудесном зачатии), что в тех как в потомках больше человеческого и меньше небесного, чем у основателя, чьим отцом называли Небо. Несомненно, что несовершенство императора осознавалось как недостаток его мироустроительной потенции — силы *дэ* 德 [9, с. 116–117, 120–122; 21, с. 28–30; 75, т. 1, с. 240–241; т. 2, с. 258]. В частности, оно проявлялось в отсутствии универсализма (равного отношения ко всем подданным) в правлении, свидетельствовавшем о неспособности императора подражать Небу, которое "все покрывает" (см. ниже, с. 376).

Официальная теория включала весь этот набор идей. Как говорилось в эдикте Вэнь-ди от 178 г. до н. э.: «Мы слышали, что Небо породило простой народ и поставило для него государей, чтобы те пеклись о нем и устраивали

его. Если правитель людей не имеет внутренней духовной силы (*дэ*), а распространяемое им правленье [проникнуто] неравным отношением [к подданным], то Небо являет ему [знаменья] — стихийные бедствия — и предостерегает таким образом о том, что [государство] не устроено. Ныне в последний день одиннадцатого месяца было затмение солнца — порицанье появилось в Небе; какое стихийное бедствие бывает больше этого?... Порядок и смута в Поднебесной зависят от "меня, единственного человека". Даже те двое или трое, что ведают правленьем, подобны моим "рукам и ногам", [Если говорить о том, что] ниже [Нас], Мы оказались не в состоянии устроить и прокормить все живые существа; [если говорить о том, что] выше [Нас, Мы] повлияли этим на сияние трех светил [— солнца, луны и звезд]. Воистину, велико это отсутствие [у Нас] внутренней духовной силы. Когда придет [этот] приказ, пусть [Наши подданные] отдадут все помыслы Нашим [неумышленным] проступкам, [совершенным] по ошибке, а также потому, что недоступно [Нашему] знанию и зрению. Просим, чтобы Нам открыли это и доложили об этом, а также рекомендовали достойных и хороших, прямых и честных людей, которые способны говорить откровенно и увещевать неотступно, чтобы с их помощью исправить Наши недостатки...» [43, гл. 4, с. 135; ср. 75, т. 1, с. 240–241; 71, с. 54-55].

В. Эберхард указывал, что ханьские концепции связи знамений с событиями человеческой жизни не были едиными и четкими. Одни толкования знамений исходили из "концепции личного божества" — Неба, которое "предостерегает" людей; другие: видимо, исходили из мысли, что человеческая деятельность нарушила гармонию природы и этим вызвала аномальные стихийные явления, или же из концепции божества, связанного "законами", соблюдать которые оно само себе предписало; третьи, как кажется, основывались на мысли о предопределении [71, с. 54-56, 69; ср. 17, с. 116-117; 4, с. 136-137]. Тем не менее, по моим наблюдениям, в ряде императорских эдиктов содержится именно истолкование знамений как предостережений Неба, выступающего в качестве личного божества (см., напр., выше, а также [75, т. 2, с. 214, 254, 307, 322, 382, 411]). Следовательно, по-видимому, как раз это объяснение (а не другие интерпретации знамений) характерно для круга идей императорской власти. (Правда, оно встречается не только в эдиктах правителей, но и в писаниях чиновников и ученых, например, Дун Чжун–шу [43, гл. 56, с. 3994], но там имеются и другие толкования). В. Эберхард указывал, что старая концепция правителя как "Сына Неба" могла, в частности, подразумевать, что его отец Небо пользовался необычными явлениями, чтобы заранее предостеречь его о грядущей опасности (в этом случае явление должно было иметь место, как только соответствующее человеческое действие было задумано) [71, с. 39-40]. Видимо, это предположение убедительно описывает связь концепции "Сына Неба" и теории знамений в круге идей императорской власти и по меньшей мере в части писаний чиновников и ученых.

По всей вероятности, В. Эберхард был недалек от истины, когда проводил параллель между концепциями царской власти в Месопотамии и Китае:

"Как и в Вавилонии, где правитель был "представителем бога", божество демонстрировало свое одобрение или неодобрение знамениями, или, другими словами, астрономы могли выражать критику путем истолкования небесных или других знаков" [71, с. 39; ср. 94, с. 93-94]. Эту формулировку можно лишь несколько уточнить, указав, что в Китае император считался полубожественной фигурой и, следовательно, видимо, обладал большей сакральностью, чем вавилонский правитель. Сходство между обеими концепциями усиливается благодаря тому, что в обоих регионах царь выступает как божественный избранник (ср. китайскую теорию "повеления Неба", изображающую основателя династии как избранника Неба) [11, с. 38-47].

Гипотеза В. Эберхарда состояла в следующем: в обществе, где считается, что в нарушении природной гармонии повинны люди, то, на кого из них возлагается за это ответственность, может отражать господствующие концепции власти, которой наделены правитель или — коллективно — элита; астрономы признавались истолкователями небесных знаков и входили в элиту; если они рассматривались всего лишь как орудия деспота, они могли быть склонны фабриковать благие знамения для него и/или дурные знаменья для бюрократии; но если они были членами ответственного правительства при правителе, их истолкования небесных знаков могли осуждать правителя, равно как и остальных членов ответственного правительства.

Проведенное ученым на материале ханьских знамений исследование показало, что некоторые знамения докладывались императору придворными чиновниками, имевшими специальную подготовку и занимавшимися политикой, другие он наблюдал сам или узнавал о них от своих слуг, третьи, видимо, были ему неизвестны и встречаются только в историях (часть их была сфабрикована историками). Предполагалось, что император лично нес ответственность за стихийные бедствия, хотя есть указания, что он считался ответственным "по должности". Все члены бюрократии могли обвинять его в том, что он вызвал стихийное бедствие или знамение, и этим побудить его изменить свою позицию. Делая это, они осуществляли институционное право. Другой вопрос, было ли это право критиковать правителя эффективным ограничением его власти. В некоторых случаях оно было явно эффективным. Таким образом, если говорить об институтах времен Хань, то, по принятому в статье В. Эберхарда определению, правитель не был деспотом (ср. примеч. 1 к настоящей работе). При этом не только он, но и любой другой член его правительства мог рассматриваться как лично ответственный за знамение или стихийное бедствие; иными словами, ответственным считалось правительство во главе с правителем. Знамения использовались одной кликой внутри бюрократии против другой в борьбе за власть; видимо, это указывает на то, что такие группы не считали правителя единственным источником власти, как предполагалось по более ранней теории. Трудно сказать, верила ли ханьская образованная элита в знамения; тот факт, что некоторые из них были сфабрикованы, а другие использовались для доказательства своей правоты той или другой кликой, заставляет предположить, что по крайней мере некоторые

лица совсем не верили в знамения [71, с. 40, 68-69; ср. 17, с. 116–118; 4, с. 132–137].

Таким образом, В. Эберхард убедительно показал, что при Хань существовало достаточно эффективное институционное ограничение власти императора в виде критики его с помощью знамений и что исходила эта критика от представителей и групп бюрократии. В исследовании политической функции китайской астрономии и, в частности, вопроса о знамениях приняли участие и другие ученые: Х. Х. Дабс, Х. Биленшайн, Н. Сивин, К. Ябуути, Б. Я. М. Бек, причем между Х. Биленштайном и В. Эберхардом, а также Б. Я. М. Беком и Х. Биленштайном имела место полемика (1950, 1957, 1983); тем не менее вывод о критике императоров с помощью знамений со стороны бюрократии не ставился под сомнение (ср. обзор работ этих авторов, выполненный с. В. Зининым [4, с. 128–157, особо с. 131–143]).

Изучение ханьской бюрократии также не подтвердило тезиса о деспотическом характере императорской власти. В 1980 г. Х. Биленштайн на основе этого изучения пришел к выводу, что власть даже самых сильных ханьских правителей не была неограниченной; что, по словам чиновников, империя была империей ее основателя Гао-цзу, а не того или иного отдельного правителя, и принадлежала народу, а не Сыну Неба. Он писал: "Ни император, ни чиновничество не были всемогущи. Управление Хань зависело от системы взаимного ограничения и взаимного равновесия, в которой различные интересы боролись за влияние, но ни один из них никогда не располагал неограниченным контролем. Император не был автократом, и исполнение им [своей роли] непрерывно подвергалось тщательному институционному изучению"; "Власть бюрократии ограничивала власть трона"; "...Власть перемещалась то туда, то сюда между престолом (императором или вдовствующей императрицей), который поддерживали евнухи, кабинетом министров..., императорским секретариатом и регенством, когда оно существовало" [58, с. 143, 144, 155].

Как кажется, исследователи ханьского общества довольно убедительно показали наличие в нем социальных сил (в особенности бюрократии), ограничивавших власть монарха, и выявили некоторые механизмы действия этого ограничения.

II

До сих пор речь шла преимущественно о том, что К. А. Виттфогель называл "социетальными ограничениями", если не считать концепции "Сына Неба", которую он отнес бы к "моделям культуры". Далее рассмотрение "моделей культуры" будет продолжено, в заключение же будет исследовано связанное с одной из них "конституционное", а лучше сказать "институционное" ограничение власти императора (ср. выше, с. 361–363, 366).

К. Бюнгер указал на преемственность основных законов империи, начиная с Цинь, что дало В. Эберхарду основание не считать императоров деспотами, произвольно изменяющими законы; при этом В. Эберхард добавил,

что были случаи, когда император извинялся за нарушение законов или когда чиновники критиковали его за такое нарушение (см. выше, с. 365, 367). Возникает вопрос: какие культурные представления предписывали императорам соблюдать законы?

Первое из этих представлений — о монаршем универсализме. Хотя оно имеет общекультурный характер, поскольку речь идет о законах, логично обратиться сначала к легистским текстам.

Отечественные исследователи легизма [5, с. XLVI–XLVII; 33, с. 130—131] указывали, что легисты стремились подчинить закону не только общественную жизнь, но и самого государя, в частности, борясь с его фаворитизмом при выборе приближенных и добиваясь его справедливости при решении судебных дел; по словам В. М. Штейна, "в представлении "Гуань-цзы" закон стоит не под, а над государем", который "обязан выполнять его директивы".

Действительно, в легистской главе "Гуань-цзы" 管子 сказано: «Дающий законы — это государь, блюдущий законы — это чиновник, берущий законы за образец — это народ. Когда все — государь и чиновник, высший и низший, занимающий высокое и занимающий низкое положение — послушно следуют законам, это называется "навести великий порядок"» [37, гл. 45, с. 300]. Как лучший правитель здесь описан такой, который беспристрастно награждает и наказывает людей независимо от своих симпатий и антипатий и от их статуса и решает дела на основании "мер длины и объема" (т. е. законов); его казни не вызывают ропота, а награды не считаются милостями, ибо он "осуществляет это на основании законов и установлений, беспристрастен, как Небо и Земля" [см. там же, с. 302]. В "Шан цзюнь шу" 商君書 закон определяется как то, что сообща держат в руках государь и чиновники, а доверие к закону — как то, что они совместно устанавливают. Во избежание смуты они не должны пренебрегать законами и действовать в соответствии с личными соображениями; мудрый правитель опирается на закон и не наносит ему ущерба по личным мотивам; его награды щедры и вызывают доверие, его наказания суровы и неотвратимы, он справедлив и к далеким, и к близким. Законы сравниваются с едиными мерами веса и длины, а их введение мотивируется необходимостью преодолеть недостатки субъективных суждений и пристрастий правителя (власть имущих) путем установления объективных образцов и стандартов для всех [52, гл. 14, с. 49–50; ср. 63, с. 260–262; 6, с. 196–197].

Чрезвычайно существенно, что беспристрастие правителя при применении законов уподоблено беспристрастию Неба (которое "все покрывает") и Земли (которая "все носит на себе", или "поддерживает")[11]: это приводит к выводу, что, по мнению легистов, через применение законов реализовался универсализм правителя (его единое отношение ко всем подданным), копировавший универсализм сил космоса. Трактовка законов как образцов и стандартов, подобных мерам и весам, тоже позволяет включить их в ряд тех стандартов (от дудок-камертонов до твердых цен), которые воплощают монарший универсализм. В этой связи отмечу, что принцип универсализма буквально пронизывает реформы основоположника легистской школы Шан Яна: уста-

новив единые для всех законы, проникнутые универсализмом, тот сделал неотвратимыми награды и наказания; он ввел единое административное деление, т. е. реализовал универсализм в пространственном плане, в равной мере подчинив вновь образованные уезды правителю Цинь; осуществлял политику экономического регулирования, включавшую стандартизацию цен [ср. 79, с. 13–16]; провел аграрную реформу, которая придала единообразие нравам народа; поощрял народ заниматься только одним занятием — земледелием (и обучаться ратному делу); а также позаботился о стандартизации налогов, мер и весов [53, гл. 68, с. 7–11, гл. 79, с. 43–44; 49, гл. 3, с. 15, гл. 5, с. 47–48]. Эти "универсалистские" принципы и институты унаследовала, распространив их на всю страну, империя Цинь — та самая, на которую в первую очередь ссылаются сторонники гипотезы о деспотической власти в императорском Китае.

Следовательно, в теории легизма есть требование, чтобы правитель не нарушал законов, и оно связано с универсализмом, отличающим это учение.

В даосизме (во всяком случае, эклектическом, эпохи Хань) встречаются сходные мысли, видимо, возникшие под влиянием легизма. Так, в "Хуайнань-цзы" 淮南子 сказано: «Закон — это мера длины и объема для Поднебесной, уровень и плотничий шнур (т. е. стандарт. — *Ю. К.*) для правителя людей... Кто нарушил закон, непременно будет наказан, даже если он достойный; кто поступает в соответствии с нормой, непременно не будет наказан, даже если он недостойный. По этой причине путь справедливости и беспристрастия будет открыт, а путь деятельности в личных интересах закрыт. В древности... книгами законов, нормами поведения и долгом — вот чем воспрещали [произвол] государя, чтобы он не решал [дел] самоуправно... Закон не упал с Неба, не рожден Землей, а исходит от людей. [Правитель] обращается к себе и исправляется с его помощью; по этой причине, если у него самого что-то есть, он не осуждает этого у других; если у него самого чего-то нет, он не требует этого от других; что установлено внизу, то не отменено наверху; что воспрещено народу, то не делается им лично... По этой причине, когда правитель людей устанавливает законы, он сначала создает для себя стандарт и образец» [45, гл. 9, с. 23–25; ср. 25, с. 177–178, 81]. Этот отрывок интересен, в частности, тем, что в нем законы и нравственные нормы отчетливо охарактеризованы как ограничения произвола правителя.

С требованием, чтобы правитель не нарушал законов, был связан легистский принцип справедливости наград и наказаний, тоже опиравшийся на концепцию универсализма власти. Он назывался "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми". В "Гуань-цзы" говорится: «Свет солнца и луны [освещает всех, ни к кому] не имея личных пристрастий, поэтому нет такого, кто не получал бы света. Совершенномудрый человек подражает ему и, действуя таким образом, освещает тьму простолюдинов. Поэтому, когда он в состоянии тщательно исследовать [поведение своих подданных], то не бывает забытых хороших поступков и не бывает скрытых дурных дел; если не бывает забытых хороших поступков и не бывает скрытых дурных дел, то наказания и награды заслуживают доверия и

неотвратимы; если же наказания и награды заслуживают доверия и неотвратимы, то хорошие поступки будут поощряться, а дурные дела будут пресекаться» [37, гл. 66, с. 409]. Другие тексты "Гуань-цзы" говорят о важности этого принципа и о его связи с доверием народа к закону: «Кто использует награды, тот высоко ценит то, что они заслуживают доверия; кто применяет наказания, то высоко ценит то, что они неотвратимы»; «Самое лучшее было бы, чтобы награды и наказания были неотвратимы и заслуживали доверия; это ведет к тому, что народ доверяет им» [37, гл. 55, с. 351, гл. 53, с. 345].

Этот принцип считается одним из тех, которые в IV в. до н. э. разделял Шан Ян [53, гл. 79, с. 43; 42, гл. 43, с. 906, 907]. В III в. до н. э. этот принцип был воспринят "Хань Фэй-цзы" 韓非子, где он отражен в названиях второго и третьего методов (из общего числа семи), которыми должен пользоваться правитель [см. там же, а также 42, гл. 30, с. 516, 519–521], и фигурирует в ряде глав [42, гл. 33, с. 671, гл. 36, с. 800, гл. 38, с. 853, гл. 46, с. 949, гл. 48, с. 1037, и др.]. В легистской традиции Шан Яна—Хань Фэй-цзы—Ли Сы подчеркивалось, что награды должны быть щедрыми, а наказания — тяжелыми даже за легкие преступления [42, гл. 30, с. 519, 541–542; 53, гл. 87, с. 30]. Еще в I в. до н. э. такое истолкование неотвратимости наказаний ощущалось конфуцианцами как чуждое [55, гл. 55, с. 342–344]. Однако легистское представление о необходимости для правителя беспристрастно соблюдать законы в течение Западной Хань было постепенно включено в конфуцианство, оказавшись созвучным той тенденции к универсализму, которая сосуществовала в этом учении с тенденцией к партикуляризму. В библиографическом трактате Лю Синя 劉歆 (ок. 50 г. до н. э.—23 г. н. э.) — Бань Гу (32–92) в качестве достоинства легизма назван принцип "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми", поставленный на службу "установлениям норм поведения" [43, гл. 30, с. 3154].

Влияние легистского представления о том, что универсализм власти и связанное с ним доверие народа к наградам и наказаниям предполагают соблюдение законов правителем, прослеживается при Западной Хань. Бань Гу отмечает как характерную черту правления императора Сюань-ди 宣帝 (74–48 гг. до н. э.), известного своей симпатией к легизму [67, с. 3–4, 120, 121, 155, 270–276, 300], соблюдение принципа "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми" [75, т. 2, с. 265]. О другом, использовавшем легизм государе Вэнь-ди 文帝 (180–157 гг. до н. э.) [67, с. 151–153, 236–238, 246–265, 267, 291–292] известно, что, когда он в гневе хотел казнить человека, испугавшего коней его колесницы, наказав его тяжелей, чем полагалось по закону, министр правосудия Чжан Ши-чжи 張釋之[12] возразил: «Законы — это то, что Сын Неба беспристрастно разделяет с Поднебесной. Если нынешний закон таков, а я вместо его [соблюдения] сделал бы более тяжелым [наказание], этот закон перестал бы пользоваться доверием народа. К тому же если бы в то самое время, как это [случилось], Вы, верховный [правитель], приказали бы казнить его, [делу] был бы конец. Теперь он уже

передан мне, министру правосудия, а министр правосудия — это справедливость Поднебесной, если он единожды отклонится [от справедливости], то все, кто в Поднебесной применяет законы, из-за этого станут выносить слишком легкие или слишком тяжелые [приговоры; а в этом случае] куда "народу девать руки и ставить ноги" (ср. [39, с. 140 (13. 3)]. — *Ю. К.*)?» [53, гл. 102, с. 8–9; 43, гл. 50, с. 3783; 48, гл. 8, с. 6б; ср. 87, т. 1, с. 536–537]. После этого Вэнь-ди согласился с приговором.

В другом случае Чжан Ши-чжи отстоял приговор человеку, укравшему нефритовое кольцо из храма Гао-цзу (вора полагалось обезглавить, а тело его выставить на рыночной площади), от попытки императора казнить вора вместе с его "кланом" (т. е. расширенной семьей) [ср. 76, т. 1. с. 110, 112–116]; так министр опять добился приговора по закону вместо более сурового [53, гл. 102, с. 9–10; 43, гл. 50, с. 3783–3784; ср. 87, т. 1, с. 537–538]. Сыма Цянь замечает, что Чжан "блюл законы и не подлаживался к намерениям" императора, был близок к идеалу, описанному в "Шу цзине" 書經 в словах: «Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек. Лишенный односторонней приверженности, лишенный личного пристрастия, путь истинного царя ровен и гладок» [53, гл. 102, с. 17–18; ср. 89, с. 331 (V.IV, 14); 87, т. 1, с. 542].

Культурное представление о монаршем универсализме и связанный с ним принцип доверия к законам (к наградам и наказаниям) предписывали императорам соблюдение законов и в средневековом Китае. Об этом свидетельствует несколько судебных случаев начала династии Тан (618—906). Так, в 626 г. император издал декрет, по которому обманным путем получившие чин за заслуги отца и деда и не явившиеся с повинной должны были быть преданы смерти, а чиновник Дай Чжоу 戴胄 вскоре приговорил кого-то за такое преступление к ссылке. Император обвинил Дай Чжоу в демонстрации Поднебесной, что государю нельзя доверять. Чиновник отвечал, что не может нанести ущерба законам, и добавил: «"Законы — то, благодаря чему государство и [правящий] дом пользуются великим доверием Поднебесной. Слова [государя] — всего лишь то, в чем изливаются его сиюминутные радость или гнев. Когда Вы, Ваше Величество, изливаете кратковременный гнев, то обещаете предать кого-то смерти; когда же Вы уже поняли, что это невозможно, то отправляете его в ссылку. Это значит, стерпев малый гнев, сохранить великое доверие; если же Вы послушаетесь [голоса] своего гнева и обманете доверие, я, Ваш недостойный подданный, пожалею о том, что Вы, Ваше Величество, это [сделали]". Верховный [правитель] сказал: "Если мы [попробуем] обойтись без какого-то из законов, то вы, достопочтенный господин, сумеете это исправить; о чем Нам тревожиться?"» [41, гл. 39, с. 707; ср. 64, с. 208].

В 633 г., когда император собирался обезглавить начальника уезда Пэй Жэнь-гуя 裴仁軌 за сравнительно легкое преступление, чиновник Ли Цянь-ю 李乾佑 выступил с докладом, в котором "без кавычек" процитировал ханьского министра Чжан Ши-чжи (ср. выше, с. 378-379): «Что до законов и ука-

зов, то Ваше Величество установили их наверху, а [народ] по всей земле следует им внизу; Ваше Величество, Вы разделяете их с Поднебесной, а не владеете ими одни. Если Пэй Жэнь-гуй совершил легкое преступление, то применить высшую меру наказания противоречило бы принципу единообразия...» [41, гл. 40, с. 722; ср. 64, с. 208].

В 676 г. чиновник Ди Жэнь-цзе 狄仁傑 возражал против приказа императора казнить двух генералов, повинных в порубке кипарисового дерева на могильном холме Чжао 昭陵, где был похоронен танский Тай-цзун 太宗 (627–649), ибо эта казнь не соответствовала бы закону; он прямо сослался на ханьский прецедент — выступление Чжан Ши-чжи по поводу приговора человеку, укравшему нефритовое кольцо из храма Гао-цзу, — даже процитировал это выступление. Кроме того, он сказал: «Ваше Величество, Вы создали законы и вывесили их на дворцовых воротах, где вывешиваются правительственные распоряжения; смертная казнь и наказание каторжными работами обладают различиями, [присущими разным] разрядам [в иерархии этих наказаний, но] разве [там] есть [случай], чтобы, когда совершено крайне легкое преступление, то [государь] приказал бы пожаловать [виновного] смертью? Когда законы перестанут быть неизменными, то куда (досл.: как — *Ю. К.*) [простолюдины] — десять тысяч фамилий — будут "девать руки и ставить ноги" (ср. выше, с. 379 — *Ю. К.*)? Если Вы, Ваше Величество, непременно хотите изменить законы, прошу Вас, начните с сегодняшнего дня...» В результате император отказался от казни генералов [41, гл. 40, с. 723].

Из сравнения танского материала с ханьским можно сделать вывод, что культурное представление о монаршем универсализме, предписывавшее государю соблюдать законы, было непреходящим фактором в течение по меньшей мере первых девяти веков истории китайской империи. Это косвенно подтверждает мой прежний вывод, что связанная с этим представлением концепция императора как Сына Неба не подверглась рационализации в IV в. до н. э.—I в. н. э. (см. выше, с. 367-372).

К. Бюнгер в общем обзоре идеи права в китайской истории говорит о чередовании периодов, когда эта идея была сильна, и периодов келейного вмешательства правительства в правосудие и даже произвола. С его точки зрения, времена упадка идеи права сопровождались политическим упадком и ослаблением государства; они были ознаменованы необычным, подчас лихорадочным ростом числа императорских декретов, которые либо ломали норму, либо меняли предписания законов, делали право неясным, вносили беспорядок в государственное управление и разлагали идею права (связанную в Китае с представлениями о постоянстве и непрерывности). Временами возрастания числа императорских декретов были конец Тан и почти вся протяженность династии Сун 宋, когда государственная власть переживала упадок. Примером эпохи расцвета государственности, когда и император, и министры выступали как сторонники идеи права, ценили господство законов и ставили его выше личной власти, К. Бюнгер считает начало Тан [64, с. 207–208].

Наблюдение К. Бюнгера побуждает относиться с должной осторожностью к случаям, когда чиновники с успехом советовали правителю соблюдать законы, помня, что это бывало не всегда, и что за порой "законности" периодически наступала пора "произвола", когда нарастала тенденция к деспотизму.

III

Второе культурное представление, предписывавшее правителю соблюдение законов, имеет династийный характер. Сохранилось известие, что ханьский У-ди вопреки собственной воле утвердил смертный приговор сыну своей сестры со словами: "Законы и указы были созданы прежним божественным властителем. Если ради младшей сестры нарушу законы, с каким лицом войду я в храм Гао-[цзу]? Кроме того, [так я] повернусь спиной к тьме простолюдинов". По этому поводу Дунфан Шо 東方朔 сказал: "Я, Ваш слуга, слыхал, что, когда совершенномудрые цари занимались правленьем, награждая, они не пропускали врагов, наказывая, они не делали исключения для [родной] кости и плоти. В "Шу цзине" сказано: «"Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек" (ср. выше, с. 379 — *Ю. К.*). [Делать] эти две [вещи] считали тяжелым для себя пять божественных властителей, считали трудным для себя три царя, а Ваше Величество совершили их; по этой причине в [стране, лежащей] между морей, каждый из добрых простолюдинов получил подобающее ему место, и счастье Поднебесной велико...» [43, гл. 65, с. 4391–4392; ср. 91, с. 87–88].

Династийное представление, на которое указывает У-ди, — это концепция "тела" династии и связанная с нею мысль о творчестве и продолжательстве. Считалось, что основатель *цзу* 祖 (Гао-цзу при Хань) был главной творческоq фигурой династии, способной на ритуальное (сакральное) творчество, создателем запаса ее силы *дэ*, воли *чжи* 志, подвигов *гун* 功, великого наследия *хун е* 鴻業; остальные императоры выступали как его продолжатели, которые могли только расширять и совершенствовать вклад *цзу*, соблюдать установленные им законы и нормы [15, с. 40–47]. Следовательно, законодательные действия *цзу* и его преемников представлялись качественно различными.

Этот вывод может пролить свет на различие, которое ханьские знатоки усматривали между "статутами" (*люй* 律) и "указами" (*лин* 令). По их свидетельствам, при Хань словом *люй* называли "то, что одобряли предшествующие правители (или предшествующий правитель. — *Ю. К.*)", или законы, впервые созданные Шунем и завершенные Сяо Хэ 蕭何 в девяти разделах, или законы Цинь, принятые Сяо Хэ; а словом *лин* называли "то, что одобряли последующие правители", или то, что было создано в позднейшие времена, или то, что Сыны Неба добавили (или убавили) своими эдиктами сверх содержания *люй* [51, с. 12–13, 21; 76, т. 1, с. 31]. По мнению А. Ф. П. Хюльзеве, отсюда следует только, что "статуты" считались старше, а "указы" — моложе, а это

противоречит ханьским же утверждениям, что "статуты" были созданы недавно; как и его китайские предшественники, он не видит разницы между ханьскими *люй* и *лин*, одновременно усматривая ее между танскими законоположениями с теми же названиями: при Тан слово *люй* указывало на уголовный кодекс, а *лин* — на административные предписания [см. там же, с. 31–32].

С голландским ученым трудно согласиться. Из свидетельств ханьских знатоков следует, что под *люй* ими понимались "статуты", введенные Сяо Хэ при основателе династии Гао-цзу (по одной версии, в основе унаследованные от Шуня, по другой, заимствованные у династии Цинь). Эти "статуты" представляли собой ханьский кодекс [43, гл. 8, с. 264; 75, т. 2, с. 227, примеч 11.2; ср. 76, т. 1, с. 27, 64, примеч. 15]. По отношению к другим императорам Хань Гао-цзу, при котором был введен этот кодекс, был "предшествующим правителем", а они по отношению к Гао-цзу — "последующими правителями". И хотя на деле "статуты" вводили также и они, а он, видимо, издавал порой и "указы" [51, с. 143–162; 76, т. 1, с. 55–61, 343] (пусть, по крайней мере, в одном случае это был особый, основополагающий "указ А", см. ниже, примеч. 14), все же вклад Гао-цзу заключался именно в "статутах", в создании кодекса ("классической книги статутов"). Отсюда явствует основополагающая роль Гао-цзу как законодателя, которая, по-видимому, и отражена в формулировках ханьских знатоков. Иными словами, те определения, которые даны ими "статутам" и "указам", отражают мнение, что те и другие — плоды не только разных периодов, но и (имплицитно) разных видов законодательного творчества: *люй* созданы основоположником, *лин* — продолжателями, и потому первые на порядок выше вторых.

Хотя при Тан, как указывает А. Ф. П. Хюльзеве, различие между *люй* и *лин* касалось уже их содержания (по его предположению, это различие, вероятно, восходит к III в. н. э. [76, т. 1, с. 30–32]), видимо, при Тан сохранялось и сознание их прежнего иерархического различия. Во всяком случае В. Эберхард вслед за К. Бюнгером указывает, что при Тан "основные законы" (*люй* или *фа* 法), унаследованные от предшествующей династии, рассматривались как неизменные, "вечные", и всегда существовала оппозиция против новых законов — "приказов" (*лин*), "предписаний" (*ши*), "декретов" (*гэ*) и "правил" (*ци*), которые рассматривались как стоящие ниже *люй*; по мнению В. Эберхарда, это разделение на основные законы и предписания, подобное существовавшему в условиях оттоманского мусульманского общества [70, с. 62].

Х. Биленштайн цитирует доклад 31 г. н. э., согласно которому потомственный правитель (т. е. не основатель династии) не пренебрегает прецедентами и единодушными советами чиновников [58, с. 144]. Пример связанности такого государя и законами, и советами чиновников при Западной Хань дает поведение Чэн-ди, который не захотел последовать совету одних чиновников низложить удельного царя за его проступок, а последовал совету других урезать земли виновного со словами: "Мы не смеем [поступать] самоуправно" [43, гл. 80, с. 4864].

Если наследие *цзу* (в частности, его законы) считалось особо ценным, то изменение этого наследия не могло не рассматриваться как нежелательное.

При Цинь и Хань изменение того, что было сделано царственным предшественником, расценивалось как демонстрация его ошибок. Так, в 209 г. до н. э. Эр-ши хуан-ди 二世皇帝 заявил, что не завершить строительства дворца Эпан 阿房, предпринятого его отцом, значило бы "показать, что прежний божественный властитель ошибся, когда начал это дело". В 208 г. до н. э. он добавил, что оно было начато, дабы показать, что его отец достиг желаемого; что при нем, Эр-ши, из "подвигов и славных трудов прежнего божественного властителя кое-что осталось в наследство" и что, если хотеть упразднения "сделанного прежним божественным властителем", нечем будет "отплатить ему" [53, гл. 6, с. 74, 79; ср. 31, в. 2, с. 90–91, 94].

В конце 7—начале 6 гг. до н. э. вскрылись убийства, в которых был замешан покойный император Чэн-ди 成帝 (33—7 гг. до н. э.), под влиянием фаворитки Чжао 趙 предавший смерти двух своих новорожденных сыновей. Придворный советник Гэн Юй 耿育 возражал против намерений расследовать и предать огласке эти преступления. Один из его доводов состоял в том, что заурядные критики поведения Чэн-ди не понимают, что тот действовал из высших династических соображений, и не знают, как "следовать воле покойного божественного властителя"; он призывал Ай-ди 哀帝 (7—1 гг. до н. э.), который наследовал Чэн-ди, учесть, что "почтительный к родителям сын хорошо умеет следовать воле отца, хорошо умеет завершать дела другого". Император принял этот совет и прекратил расследование [43, гл. 97Б, с. 5615, 5616; ср. 91, с. 274, 275].

Таким образом, "почтительность к родителям" требовала довершения, а не компрометации начинаний отца, означала, что нужно чтить его волю и руководствоваться ею после его смерти[13], в частности, скрывая то, что он хотел держать в тайне.

Поэтому такой тип поведения связывали с принципом сокрытия того, что дурно у государя и отца. Согласно "Янь те лунь", "кто является чьим-то подданным, до конца проявляет свою преданность и потому соблюдает служебные функции, а кто является чьим-то сыном, полностью выражает свою почтительность к родителям и потому принимает наследие. Если у государя бывает проступок, то подданный покрывает его; если у отца бывает проступок, то сын укрывает его. Потому, когда государь умер, подданный не меняет правления государя; «когда отец умер», сын «не изменяет пути отца» (ср. [39, с. 8(1.11)]. — *Ю. К.*). "Чунь цю" порицает "разрушение [князем Вэнем 文] высокой террасы Цюань 泉 [в государстве Лу 魯]" (ср. [50, гл. 14, с. 9а; 44, гл. 48, с. 3а]. — *Ю. К.*) из-за того, что он разрушил сделанное предком и показал то, что было дурно у государя и отца" [55, гл. 12, с. 91].

Этот принцип связан с представлением, что "отец и сын суть одно тело, которое разделено надвое", так что слава и позор одного касаются другого. Поэтому в "Лунь юй" говорится: «Отец скрывает [то, что дурно] у сына, сын скрывает [то, что дурно] у отца — в этом и заключается прямота» (ср. [39, с. 146–147 (13.18)]. — *Ю. К.*)" [34, гл. 2Б, с. 121; ср. 85, с. 472]. Ви-

димо, это же представление объясняет, почему сын "не изменяет пути отца" после его смерти.

Что верно по отношению к паре "отец—сын", верно и по отношению ко всему династийному "телу", ибо в идеале "воля" любого представителя династии — это "воля" ее основателя, переданная "по цепочке". Изменение законов основателя (Гао-цзу) должно было рассматриваться как отступление от его "воли", как непочтительный по отношению к нему акт. Поскольку же основатель был особо сакральной фигурой, плоды его деятельности, воплощающие его творческую силу, имели ореол священности; поэтому на его законе в каком-то смысле лежал отпечаток божественной личности избранника и сына Неба, а изменение закона считалось своего рода святотатством. Вероятно, поэтому изменение законов Гао-цзу при его преемниках рассматривалось людьми эпохи Хань как преступление. Так, сановник царства У 吳 Ин Гао 應高 в 155 г. до н. э. осуждал императора Цзин-ди 景帝 за то, что тот "произвольно изменяет статуты и указы" [53, гл. 106, с. 10; ср. 87, т. 1, с. 470], имея в виду реформу законов, предпринятую по инициативе чиновника-законодателя Чао Цо 鼂錯. Сыма Цянь считал, что Чао Цо погиб (был казнен в 154 г. до н. э.) потому, что "многое изменил" (в сфере "законов и указов"), а кто "изменяет [устои] древности и приводит в беспорядок постоянные правила, тот, если не умрет, то [все] потеряет" [53, гл. 101, с. 21, ср. там же, с. 17, 18–19; 87, т. 1, с. 531–532, 528–529]. Крупный чиновник Цзи Ань 汲黯 в 126–124 гг. до н. э. ругал в присутствии императора законодателя Чжан Тана 張湯: «Почему же вы, взяв старые законы (досл. соглашения. — *Ю. К.*) августейшего божественного властителя Гао 高皇帝, беспорядочно изменяете их? За это вы, почтеннейший, [будете казнены вместе с семьей и] останетесь без потомков!» [53, гл. 120, с. 6; ср. 87, т. 2, с. 346–347; 43, гл. 19Б, с. 1195–1196].

Если сравнить представление о соблюдении преемниками законов основателя династии с разобранным ранее представлением о монаршем универсализме, то обращает на себя внимание известное сходство между ними. Представление, что закон — это воплощение монаршего универсализма, исходит из мысли о подражании монарха Небу, которое "все покрывает"; предпосылка этой мысли — концепция правителя как Сына Неба (почтительный сын должен выполнять волю и завершать дела отца), где Небо выступает в качестве отца-божества. Представление о соблюдении преемниками законов основателя династии следует сходной модели почтительности к предку и его наследию, причем основатель как особо сакральная фигура выступает в роли "заместителя" божества. Оба представления содержат религиозный момент почтительности к священному. Значит, хотя закон не рассматривался в китайской традиции как данный божеством и в ней осознавалось его человеческое происхождение [60, с. 378–381], религиозный момент в отношении правителя к закону все-таки присутствовал. Он-то и

ставил законы выше произвола царствующего монарха, обязывая его к их соблюдению [12, с. 100–106].

Можно проследить действие культурного представления, требующего от преемников соблюдения законов основателя династии, на примере "соглашения" (*юэ* 約) Гао-цзу — института, очень близкого к закону, но не изданного односторонним актом, а имевшего характер договора между императором и его крупными сановниками; в верности "соглашению" они поклялись, принеся в жертву белую лошадь и помазав губы жертвенной кровью, видимо, в 195 г. до н. э. [подробно см. 7, с. 133—137; 16]. По "соглашению", если человек, не принадлежащий к императорскому клану Лю, будет сделан "царем" (*ван* 王), т. е. "удельным царем" (*чжу хоу ван* 諸侯王), или же лицо, не имеющее (военных) заслуг, будет пожаловано в "князья" (*хоу* 侯), то "его сообща покарает Поднебесная" [53, гл. 17, с. 3, и др.]; речь шла о вооруженном нападении на каждого, кого император пожалует в цари или князья вразрез с "соглашением" [ср. 53, гл. 9, с. 10, 23, гл. 57, с. 21; 43, гл. 97А, с. 5559].

"Соглашение" было заключено после того, как весной 195 г. до н. э. Гао-цзу уничтожил последнего из семи (или шести) своих наиболее могущественных соратников, не принадлежавших к клану Лю и возведенных им ранее на царские престолы, т. к. затем эти цари либо восстали, либо подозревались в намерении восстать против него. Следовательно, оно было договором императора и остальных соратников, пересматривающим права тех из них, кто не был его родственником: они лишились доступа к верхней ступени в иерархии знати — возможности быть "удельными царями"[14], уступив его клану Лю, но как имеющие военные заслуги официально получили доступ к следующей ступени, князей. Тем самым и клан Лю, и прочие соратники Гао-цзу оказались заинтересованы в порядке пополнения знати, установленном "соглашением". Закрепив уделы за родственниками династии, а княжества — за заслуженными воинами, оно обеспечило ее интересы.

Право вооруженного нападения "Поднебесной" на царей и князей, поставленных в нарушение "соглашения", ограничивало власть монарха [ср. 75, т. 1, с. 172]. Это свидетельствует об относительной слабости императорской власти в начале Хань, мирившейся с тем, что ее подданные обладают самостоятельной вооруженной силой, которую могут пустить в ход вопреки желанию императора, нарушившего "соглашение"[15]. Такая слабость соответствовала фазе частичной децентрализации системы управления при первых четырех ханьских императорах [13, с. 132–133; ср. 17, с. 14–16]. Под "Поднебесной" имелись в виду не только "крупные сановники", но и "удельные цари": именно они располагали собственными армиями и были заинтересованы, чтобы только их родня контролировала уделы [ср. 31, т. 2, с. 212–213, 215, 217, 222; 84, т. 6, с. 91–98; 75, т. 1, с. 202–203, 205, 224; 43, гл. 38, с. 3444–3448]. "Крупные сановники" и один, а, возможно, и два-три "удельных царя" (царь Ци 齊, в какой-то мере цари Ланъе 琅邪 и Чу 楚) воспользовались этим правом в 180 г. до н. э. после смерти императрицы Люй 呂 (вдовы Гао-цзу), которая вопреки "соглашению" возвела четырех своих

племянников на престолы царей (и около десяти, в том числе не менее четырех-пяти не имеющих заслуг, сделала князьями [53, гл. 9, с. 13, 15, 21, гл. 19, с. 5–6, 9, 12, 16–18; ср. 31, т. 2, с. 206–207, 210, т. 3, с. 582, 584, 586, 590, 594, 596, 598, 600]). Сановники уничтожили клан Люй, возвели на престол Вэнь-ди и упрочили власть династии Лю [53, гл. 9, с. 10–36 (ср. 31, т. 2, с. 204–220); 75, т. 1, с. 170–172, 192 (и примеч. 2)–194 (и примеч. 1), 201–210; 43, гл. 40, с. 3513, гл. 97А, с. 5559; 44, гл. 1Б, с. 29б–30а].

Возможность вооруженного выступления "удельных царей" отпала с потерей ими самостоятельности и силы в середине и 3-ей четверти II в. до н. э. Но кроме того "соглашение" при Западной Хань играло роль правовой основы для критических выступлений крупных чиновников против попыток императоров пожаловать кого-нибудь титулом царя (как это было в 188 г. до н. э., см. ниже), а после 180 г. до н. э. — князя вразрез с "соглашением". Иногда император хотел пожаловать в князья своего любимца или сдавшихся вождей варваров (большей частью сюнну), у которых не было военных заслуг, но чаще всего своих родственников по женской линии. "Соглашение" служило орудием борьбы бюрократии, а вначале и клана Лю как социальных сил, защищающих интересы династии, с влиянием таких родственников, тесно связанных с тем или иным императором лично. То, насколько императоры склонны были нарушать "соглашение", показывает силу этого влияния.

При Хуй-ди 惠帝 (195—188 гг. до н. э.) и Вэнь-ди (180—157 гг. до н. э.) "соглашение" неукоснительно соблюдалось, и единственным периодом его нарушения в начале Хань было царствование императрицы Люй (188—180 гг. до н. э.). К 188 г. до н. э. относится выступление в защиту "соглашения" канцлера Ван Лина 王陵, который во время обсуждения при дворе вопроса о пожаловании царскими титулами членов клана Люй сказал: «Божественный властитель Гао зарезал белую лошадь, [принеся ее в жертву], и поклялся в верности договору, скрепленному жертвенной кровью, который гласил: "Если кто, не являясь носителем фамилии Лю, будет сделан царем, то Поднебесная сообща нападет на него". Ныне сделать царями тех, кто носит фамилию Люй, не соответствует соглашению». Он также упрекнул двух соратников Гао-цзу, которые высказались в поддержку намерения императрицы Люй сделать царями ее сородичей: «Разве вы, господа, не присутствовали среди тех, кто вначале вместе с божественным властителем Гао помазал губы [жертвенной] кровью и поклялся в верности договору? Теперь, когда божественный властитель Гао скончался и вдовствующая государыня стала правительницей, она хочет сделать царями тех, кто носит фамилию Люй, а вы, господа, потакаете ее желаниям, подлаживаетесь к ее намерениям и нарушаете соглашение; с каким лицом вы увидитесь с божественным властителем Гао под землей?» Это выступление вскоре привело к отставке Вана Лина; пожалования были осуществлены [53, гл. 9, с. 10–11; ср. 31, т. 2, с. 204–205, 445, примеч. 19, 20].

Царствования Цзин-ди (157—141 гг. до н. э.) и У-ди 武帝 (141–87 гг. до н. э.) были порой нарастающей централизации системы управления и усиления автократизма, когда произошел отход от "соглашения" в области пожа-

лования в князья сдавшихся варварских вождей и появилась некоторая тенденция делать князьями императорских родственников по женской линии без заслуг. Одновременно "соглашение" служило основой для пожалования в князья генералов, отличившихся при подавлении мятежа семи "удельных царей" в 154 г. до н. э. и в ходе войн У-ди с варварами.

Сохранились свидетельства о двух выступлениях канцлера Чжоу Я-фу 周亞夫 против намерений Цзин-ди давать княжеское титулы вразрез с "соглашением".

В период между 150 и 147 гг. до н. э. Цзин-ди захотел пожаловать в князья брата императрицы Ван Синя. Чжоу Я-фу возразил: «По соглашению августейшего божественного властителя Гао, "кто не является носителем фамилии Лю, тот не может быть сделан царем; у кого нет заслуг, тот не может быть сделан князем; кто [получит титул] не в соответствии с соглашением, на того сообща нападет Поднебесная". Теперь, хотя [Ван] Синь 王信 и старший брат августейшей государыни, у него нет заслуг, и сделать его князем не соответствует соглашению». Цзин-ди промолчал и отказался от своего намерения. Но когда в 147 г. до н. э. Чжоу Я-фу возразил против намерения Цзин-ди пожаловать в князья на сей раз семерых сдавшихся в плен "царей" сюнну, указав, что такое пожалование было бы поощрением измены государю, Цзин-ди пренебрег его суждением и пожаловал всех семерых в князья, причем "впервые создал декрет (*кэ* 科) о пожаловании [в князья] и награждении". В 145 г. до н. э. он возвел в княжеское достоинство еще одного сдавшегося "царя" сюнну и Ван Синя [53, гл. 57, с. 20–21 (ср. 87, т. 1, с. 437–438; 31, т. 6, с. 244), гл. 19, с. 46 (ср. 31, т. 3, с. 632–633); 75, т. 1, с. 298; 43, гл. 17, с. 927, 935–941, гл. 18, с. 1029, гл. 40. с. 3518–3519].

При Чжао-ди 昭帝 (87—74 гг. до н. э.) родственников императора по женской линии не жаловали в князья без заслуг, а однажды "соглашение" послужило правовой основой для эффективной критики монарха со стороны регента воеводы Хо Гуана 霍光. В 85 г. до н. э. девяти- или десятилетний Чжао-ди захотел пожаловать в князья одного из двух своих любимцев и сверстников братьев Цзинь 金 в связи с тем, что другой брат унаследовал княжеский титул отца, но Хо Гуан не поддержал императора. Тот со смехом спросил: "Разве сделать кого князем зависит не от меня и не от вас, воевода?" Хо Гуан отвечал: "По соглашению Гао-цзу, только если у кого есть заслуга, то он может быть пожалован в князья" [43, гл. 68, с. 4496; ср. 91, с. 155]. Этот эпизод свидетельствует о слабости императора перед регентом в то время.

Период царствований Сюань-ди (74—48 гг. до н. э.), Юань-ди 元帝 (48—33 гг. до н. э.), Чэн-ди (33—7 гг. до н. э.) и Ай-ди (7—1 гг. до н. э.) характеризуется ростом влияния при дворе в общей сложности семи крупных (не считая менее значительных) кланов императорских родственников по женской линии. Это сопровождается щедрыми пожалованиями таких родственников в князья без заслуг. Хотя установить, имел ли заслуги тот или иной пожалованный, иногда затруднительно, можно констатировать, что из одиннадцати императорских родственников по женской линии, пожалованных в "полные" князья (*ле хоу* 列侯)[16] при Сюань-ди, не менее семи не имело лич-

ных заслуг и никто не имел военных заслуг; ни один из трех родственников, пожалованных при Юань-ди, не имел заслуг; из двенадцати родственников, пожалованных при Чэн-ди, десять не имело заслуг и никто не имел военных заслуг; из восьми родственников, пожалованных при Ай-ди, ни один не имел заслуг [16].

Во всяком случае, начиная с царствования Чэн-ди, который, по словам Бань Гу, "препоручил правленье дому своих родственников по женской линии, и клан Ванов 王 стал более процветающим, чем полагалось по его положению" [43, гл. 86, с. 5044], представители бюрократии пытались бороться с засильем родни императриц. Еще Юань-ди пожаловал в князья отца своей супруги Ван; Чэн-ди добавил к этому пожалования еще 8 Ванов и их сородича Шуньюй Чжана 淳于長 [43, гл. 18, с. 1065–1071, 1073, 1075, гл. 97Б, с. 5593, 5607, 5613, 5626, гл. 98, с. 5634–5635, 5640, 5642–5643, 5645; 75, т. 2, с. 377, 385, 401].

Расцвет этого клана начался с того, что Чэн-ди в 33 г. до н. э. облек властью своего старшего дядю по матери Ван Фэна 王鳳. Весной следующего года император пожаловал в "полные" князья другого дядю по матери, Ван Чуна 王崇, и в "князья из [столичной области] внутри Застав" пять младших братьев Ван Фэна. 13–14 мая желтый туман заполнил Поднебесную с четырех сторон [75, т. 2, с. 375, 377 и примеч. 2.11]. Знамение связывали с приходом к власти Ван Фэна и с пожалованием Ванов [43, гл. 98, с. 5635, гл. 27Ва, с. 2399; ср. 44, гл. 10А, с. 15б; 69, с. 30–31], которое вызвало критику как нарушение "соглашения" Гао-цзу. Увещающий сановник Ян Син 楊興, ученый обширных знаний Сы Шэн 駟勝 и другие истолковали знамение, исходя из представления, что родственники императора по женской линии, связанные с женским началом, суть *инь*, а император — это воплощение *ян*. Они сказали: «Обилие [дыханий] *инь* вредит дыханиям *ян*. По соглашению Гао-цзу, кто не является заслуженным подданным, не будет сделан князем. Ныне все младшие братья вдовствующей государыни были сделаны князьями без заслуг; это не соответствует соглашению Гао-цзу. [Такого пожалования титулами] родственников [божественного властителя] по женской линии еще никогда не бывало. Поэтому Небо из-за [этого события] явило чудо». Большинство высказывавшихся по этому поводу согласились с Ян Сином и Сы Шэном, а испуганный Ван Фэн попытался взять вину за знамение на себя и подать в отставку, но Чэн-ди подчеркнул, что сам виновен в неполадках в космосе, и удержал Ван Фэна на его высоких постах, а пожалование оставил в силе. В 27 г. до н. э. те же "пятеро князей" получили титулы "полных" князей *ле хоу* [43, гл. 98, с. 5635–5636, гл. 18, с. 1065–1069; 75, т. 2, с. 377, 385].

При Ай-ди произошли два аналогичных выступления против пожалований членов кланов Дин 丁 и Фу 傅 (откуда вышли мать и бабка императора). Около 7 г. до н. э. увещающий сановник Ян Сюань 楊宣 сказал: "В день, когда было пожаловано пятеро князей [из клана Ван], дыхания Неба были красно-желтого цвета; [при пожаловании князей из кланов] Дин и Фу опять было так же. Пожалуй, это знаменье того, что титулы и [пожалованные] территории превышают установления, [а это] наносит вред дыханиям Земли и

приводит их в беспорядок" [43, гл. 27Ва, с. 2399–2400]. Пожалованию в марте-апреле 3 г. до н. э. Фу Шана 傅商, двоюродного брата вдовствующей императрицы Фу, предшествовало увещание чиновника Чжэн Чуна 鄭崇, который сказал: «Когда августейший божественный властитель Почтительный к родителям Чэн пожаловал пятерых князей из [числа] дядьев по матери, Небо стало красно-желтого цвета, днем сделалось темно, в полдень появились черные дыхания... Ныне Вы без [особой] причины хотите вновь пожаловать [Фу] Шана, что нарушит и повергнет в беспорядок установления и нормы, пойдет наперекор [велению] сердца Неба и людей; это не [принесет] счастья клану Фу...» Под давлением вдовствующей императрицы Фу Ай-ди все же из благодарности к ней пожаловал в князья Фу Шана [43, гл. 77, с. 4795–4797].

Оба критика не упоминают "соглашения" Гао-цзу, а указывают лишь на несоответствие пожалований "установлениям", а Чжэн Чун еще и на отсутствие оснований для пожалования Фу Шана; но то, что у пожалованных нет военных заслуг, позволяет предположить, что под "установлениями" подразумевается "соглашение" Гао-цзу.

Возможно, что это "соглашение" ограничивало произвол западноханьских императоров в области не только пожалований, но и престолонаследования. Судя по официальным материалам от 179 г. до н. э., порядок передачи императорского престола при Хань от отца к сыну и от сына к внуку был установлен Гао-цзу [53, гл. 10, с. 14–16; ср. 31, т. 2, с. 227–229; 75, т. 1, с. 233–236]. Кроме того, одно из названий института, закреплявшего этот порядок, было "соглашение божественного властителя Гао" (*Гао ди юэ* 高帝約); этот институт назвали также "соглашением [относящимся к] законам Хань " (*Хань фа чжи юэ* 漢法之約) и "соглашением Хань" (*Хань чжи юэ* 漢之約) [53, гл. 58, с. 16 (дополнение Чу Шао-суня), гл. 107, с. 2–3; ср. 87, т. 2, с. 109–110; 31, т. 6, с. 252, 378, примеч. 425; 43, гл. 52, с. 3857]. Почти все, что о нем известно, сводится к эпизоду, имевшему место перед мятежом семи "удельных царей" в феврале-марте 154 г. до н. э. [53, гл. 58, с. 4; 43, гл. 47, с. 3671; ср. 87, т. 1, с. 442; 31, т. 6, с. 247].

Младший брат Цзин-ди лянский царь Сяо 梁孝王 прибыл ко двору, когда еще не был назначен наследник императорского престола, причем их мать, вдовствующая императрица Доу 竇太后 мечтала сделать наследником своего любимца, лянского царя [ср. 53, гл. 58, с. 18–19]. В интимной обстановке пира, где император и царь пили вместе скорее как братья, чем как государь и подданный, после обильных возлияний Цзин-ди непринужденно заметил, что, когда умрет, передаст престол лянскому царю. Это привело в восторг вдовствующую императрицу. Но чиновник Доу Ин 竇嬰, ведавший домом августейшей государыни и наследника престола, поднес императору нечто вроде "штрафной чары" со словами: «Поднебесная — это Поднебесная Гао-цзу, отец передает ее сыну, это соглашение Хань. Как же Вы, верховный

[правитель], сможете произвольно передать ее лянскому царю?» [53, гл. 107, с. 2–3].

Согласно другой редакции речи Доу Ина, он сказал: «"По соглашению, [относящемуся к] законам Хань, [Поднебесную] передают сыну, [а в случае его смерти] внуку по прямой линии — сыну главной жены наследника. Теперь [позвольте спросить]: как же Вы, божественный властитель, сможете передать ее младшему брату, произвольно привести в беспорядок соглашение божественного властителя Гао?" Тогда божественный властитель Цзин замолчал, не произнося ни звука, а у вдовствующей государыни [появились] невеселые мысли» [53, гл. 58, с. 16–17; ср. 31, т. 6, с. 252]. Эта редакция восходит к Чу Шао-суню, который также указывает, что против назначения лянского царя наследником выступили еще Юань Ан 袁盎 и другие крупные сановники, за что этот царь подослал впоследствии к Юань Ану убийцу [там же, с. 18–22; ср. 31, т. 6, с. 254–256].

Из приведенного материала следует, что тот или иной император мог не только в отдельном случае отступить от "соглашения", но и закрепить это отступление законодательно в виде "указа А" 195 г. до н. э. (см. примеч. 14 к настоящей работе), "декрета о пожаловании [в князья] и награждении", видимо, узаконившего возведение в княжеское достоинство сдавшихся вождей варваров в 147 г. до н. э. (см. выше, с. 387)[17], и т. п. Но в остальном он мог действовать по "соглашению", которое, очевидно, лежало в основе ханьских пожалований в князья за военные заслуги. Неоднократные нарушения "соглашения" императорами не означают, что оно не ограничивало их произвола в вопросе о пожалованиях. Отказы Цзин-ди от пожалования Ван Синя и Чжао-ди от пожалования второго брата Цзинь (см. выше, с. 387) свидетельствуют, что в известной степени оно этот произвол ограничивало[18], по крайней мере со 195 по 188 и со 180 по 68 г. до н. э., пока Сюань-ди не начал широко жаловать в князья императорских родственников по женской линии. С 68 же по 3 г. до н. э. "соглашение", видимо, уже не было эффективным ограничением произвола императоров в вопросе о пожалованиях, но продолжало оставаться правовой основой для выступлений бюрократии против таких пожалований, для критики в этой связи того или другого правителя.

Как институционное ограничение власти монарха "соглашение" Гао-цзу могло сочетаться с другим институционным ограничением — критикой императора со ссылками на знамения (см. выше, с. 388-389, ср. с. 366-367, 372-375). Известные случаи такой критики, ссылающейся на "соглашение" и на знамения, не свидетельствуют об ее эффективности; но они относятся к поре засилья родственников императоров по женской линии при дворе — к царствованиям Чэн-ди и Ай-ди. Это наводит на мысль, что "соглашение" могло быть эффективным ограничением власти монарха не всегда, а лишь при условии сильного влияния на императора со стороны бюрократии или регента (см. выше, с. 387-388) или же, по крайней мере, равновесия этого влияния и того, которое исходило от императорской родни по женской линии.

В связи с этим целесообразно вспомнить, что иногда отношения бюрократии и этой родни изображают как противостояние "внутреннего двора",

представляемого кланом императрицы, и "внешнего двора" во главе с вождем бюрократии канцлером (хотя, по мнению Х. Биленштайна, это противопоставление и не существенно [58, с. 154–155, 205, примеч. 28]). С точки зрения Т. Ц. Цюя, создание "внутреннего двора" было способом сосредоточить власть в руках императора в ущерб канцлеру, а выбор семьи императрицы в помощь императору при руководстве этим двором привел к переходу власти из рук канцлера в руки таких семей [66, с. 168–174]. В борьбе за власть между этими социальными группами "соглашение" Гао-цзу играло не последнюю роль.

В связи с вопросом, была ли ханьская империя деспотией, можно наметить две модели поведения правителя по отношению к исполнению законов основателя династии:

а) правитель соблюдает законы основателя из религиозного почтения к нему и (иногда) вопреки собственному желанию (см. выше, с. 381) или же отказывается от мысли нарушить их под влиянием увещания (см. выше, с. 387);

б) правитель, сознавая недозволенность своего поведения, а иногда и возможные социальные и космические последствия, нарушает законы основателя (см. выше, с. 386, 387, 388-389).

Можно наметить также две модели отношения чиновников к нарушению правителем законов основателя:

а) чиновник выступает в защиту законов основателя, когда правитель их нарушил или собирается нарушить; законы основателя ("древность") используются как отправная точка для критики нынешнего правителя ("современности"), а нарушение закона может быть представлено как вызывающее неполадки в космосе (см. выше, с. 386-389); если закон (случай "соглашения" Гао-цзу) признает за сановниками право военного выступления в свою защиту, эта модель может привести к такому выступлению (см. выше, с. 385-386).

б) чиновник игнорирует законы основателя и полностью приспосабливается к воле того или другого царствующего монарха; принцип такого поведения мотивирован в словах министра правосудия Ду Чжоу 杜周, сказавшего между 109 и 99 гг. н. э.: «Что одобрял предшествующий правитель, было записано в виде статутов; что одобряли последующие правители, было разделено на статьи в виде указов. Что подходит нашему времени, то и является правильным, какой еще древности надо подражать?» [53, гл. 122, с. 42; 43, гл. 60, с. 4186; ср. 75, т. 2, с. 449].

В моделях "а" поведения правителя и чиновника закон основателя ставится выше личной воли царствующего монарха, в моделях "б" — ниже. Модели "а" говорят об известной ограниченности власти императора законами основателя, модели "б" — о тенденции к деспотизму, к игнорированию законов.

Для того, чтобы бюрократия или регент могли использовать "соглашение" для ограничения власти монарха, оно должно было обладать относительной независимостью от этого монарха. Такую независимость "соглашению" придавала связь с сакральной фигурой основателя династии — Гао-цзу. Возражая против намерения Цзин-ди сделать младшего брата наследником прес-

тола, Доу Ин исходил из мысли, что "Поднебесная — это Поднебесная Гао-цзу" (см. выше, с. 390). Эта мысль была повторена в 67 г. н. э. чиновником Фань Чоу 樊儵 в речи, обращенной к восточноханьскому Мин-ди 明帝 (58–75), который пришел в гнев оттого, что Фань Чоу и другой чиновник приговорили младшего брата императора гуанлинского "удельного царя" 廣陵王 за преступления к смертной казни [44, гл. 2, с. 17а, гл. 32, с. 5б–6а, гл. 42, с. 29б]. Стараясь оправдать свой приговор, Фань Чоу, в частности, сказал: "Поднебесная — это поднебесная божественного властителя Гао, а не Поднебесная Вашего Величества" [44, гл. 32, с. 6а]. Затрудняясь возразить, император долго вздыхал; в конце концов гуанлинский царь покончил с собой.

Следовательно, империя мыслилась как собственность основателя династии и потому как династийная собственность, а не как личная принадлежность того или иного императора-преемника. Из этого следовало, что и наследование ее престола должно было идти от отца к сыну, порядком, установленным этим основателем — Гао-цзу, а не в соответствии с волей того или иного преемника; и что приговоры должны были выноситься по справедливости, а не в соответствии с желаниями преемников. Правовые институты, которые считались эманациями сакральной личности основателя (см. выше, с. 381), в силу этого приобретали характер общединастийного наследия и (теоретически) оказывались за пределами досягаемости произвола того или другого отдельно взятого императора. Следовательно, династийный момент играл немалую роль в ограничении власти ханьских императоров. По роли в ней династийного момента китайская концепция власти может быть противопоставлена древнеегипетской. Как показал О. Д. Берлев (в докладе в ЛОИВ АН СССР в декабре 1988 г.), в древнеегипетских представлениях о власти династийный принцип был как бы скрыт; напротив, каждый фараон лично выступал как сын бога и младший бог. В отличие от этого в древнекитайских представлениях о власти династийный принцип был выявлен в концепции "тела" династии в противопоставлении фигуры ее основателя фигурам его преемников. Если фигура фараона и сопоставима с какой-либо из фигур этой китайской концепции, то (отчасти) с фигурой основателя, а отнюдь не с его гораздо менее сакральными преемниками. Обе фигуры сопоставимы как сыновья бога (вспомним, что в Китае именно об основателе ходили легенды как о полубоге в силу его чудесного рождения, см. выше, с. 367-368, 369-372 сл.). Но, повидимому, фараон как младший бог — фигура более сакральная и потому находившаяся вне критики, чего все-таки нельзя сказать о полубожественном китайском основателе династии. Поэтому в древнем Египте власть монарха может быть названа деспотической (или близкой к деспотической), тогда как в традиционном Китае можно найти лишь периодически возникающие тенденции к деспотизму, император же по сакральности стоит на полдороги между древнеегипетским богом-фараоном и месопотамским царем-слугой богов (ср. выше, с. 366-367, 374).

В этой связи следует еще раз вернуться к вопросу о деспотизме Ши хуан-ди, который признавали даже наиболее завзятые противники концепции

деспотизма в Китае (см. выше, с. 359, 365). С моей точки зрения, империю Цинь все-таки неправильно называть деспотией.

Во-первых, эта империя унаследовала от прошлого развитый кодекс законов (ср. выше, с. 367), что было еще раз подтверждено находкой его значительных фрагментов в 1975 г. в Шуйхуди 睡虎地[19]. Во-вторых, в ее официальную идеологию входил легизм с его универсалистскими идеями (ср. выше, с. 376-377). В-третьих, эта империя распространила по всей своей территории универсалистские институты и принципы Шан Яна (ср. выше, с. 376-377, 378). В-четвертых, в высказываниях Эр-ши хуан-ди выявляются элементы концепции "тела" династии с присущей ей идеей недопустимости изменения наследия государя-отца (ср. выше, с. 383). В-пятых, при Цинь, как и при Хань, центральная власть была ограничена такой социальной силой, как местная знать (*шэньши*), из среды которой заполнялись большинство должностей в провинции и часть должностей в центральном аппарате, которая саботировала решения центра, если те противоречили ее интересам, и политический компромисс которой с центральной властью стал основой централизации в империях Цинь и Хань [23, с. 169]. В-шестых, в царствование Ши хуан-ди до 213 г. до н. э. и при дворе, и "в переулках" была возможна критика императора, его указов и действий [53, гл. 6, с. 50–51; ср. 31, т. 2, с. 76–77]. Только в 213 г. до н. э. критические выступления были запрещены; запрет был введен за 3 года до смерти Ши хуан-ди и за 6 лет до гибели династии, когда указ был отменен [53, гл. 6, с. 52, гл. 8, с. 34–35; ср. 31, т. 2, с. 77, 170]. В сущности, те, кто утверждает, что Ши хуан-ди был деспотом, должны были бы добавить: в течение последних трех лет жизни. С моей точки зрения, учитывая все приведенные ранее соображения, правильнее говорить об усилении тенденции к деспотизму за эти три года.

Таким образом, нет оснований считать раннюю китайскую империю (Цинь и Хань) деспотией. К этому следует добавить, что исследователи не считают деспотическими и более древние китайские государства. Д. Н. Китли указывает, что представления, которые служили для легитимации власти шанского царя, включали ее теологические и институционные ограничения; царь не был деспотом, который волен поступать, как ему заблагорассудится; в той мере, в которой его легитимация зависела и от иерархии предков, и от иерархии гадателей с их писцами, его абсолютная власть была неизбежно ограничена [77, с. 47–48]. О сомнениях ученых в том, что китайское государство времен Чжоу было деспотическим, уже говорилось (см. выше, с. 359). По-видимому, в древнем Китае вообще не было деспотического государства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Термин "деспотия" в этой статье указывает на форму государства с неограниченной властью монарха. В этом смысле его употреблял ряд авторов, в том числе молодой Маркс, в 1843 г. писавший, что в "азиатской деспотии" "политическое государство есть... частный произвол одного-единственного индивида" [20, с. 255]. Ср. также аналогичное определение "Большого Брокгауза" (Висбаден, 1953), принятое В. Эберхардом ("неограниченное правление автократа, который не чувствует себя связанным ни законами, ни согласием управляемых" [71, с. 345, примеч. 4]), и сходные

определения с. Ф. Кочекьяна [30, с. 131], В. А. Якобсона и И. М. Дьяконова [3, № 2, с. 94, 98]. По мнению В. А. Рубина, "деспотия", где власть принадлежала одному правителю, существовала в истории лишь как "исключительная ситуация", длившаяся недолго [28, с. 104]; ср. близкие взгляды В. Эберхарда (см. выше, с. 365). Ряд других авторов считает, что власть деспота была ограниченной [23, с. 166–170].

2. К. А. Виттофогель проводит различие между абсолютизмом и автократией: правительство абсолютистское, если его правление не ограничено эффективно неправительственными силами; правитель абсолютистского режима — автократ, если его решения не ограничены эффективно внутриправительственными силами.

3. К приведенному внушительному списку имен видных критиков экономических и социальных аспектов теории К. А. Виттфогеля следует добавить П. Уитли [92, с. 289–298, 356–360]; см. также обзор У. Фогеля [90, с. 30–37].

4. Это утверждение слишком категорично. Речь идет о "законах в трех разделах", введенных в 207 г. до н. э. Лю Баном (будущим ханьским Гао-цзу) на территории Цинь. Есть два толкования соответствующих текстов: (1) что "он заключил с народом Цинь условие (*юэ*) о законах в трех разделах" и что "для народа он сократил (*юэ*) законы до трех разделов" [76, т. 1, с. 368–372, примеч. 143; 17, с. 140 (и примеч. 159), 141]. Первое толкование позволяет говорить о "соглашении" правителя с управляемыми при издании "законов в трех разделах" (их, впрочем, трудно назвать кодексом), второе не позволяет. Первое толкование принял К. Бюнгер, указавший, что здесь впервые в китайской истории встречается попытка законодательства нового типа, являющегося не односторонним предписанием правителя, а основанного на его соглашении с представителями народа; ученый добавил, что позднее этому образцу подражали (в частности, будущий первый император династии Тан), когда были налицо сходные обстоятельства; по восшествии императора на престол ограничивающее его обязательство теряло силу [64, с. 199, примеч. 26]. Второе толкование принял специалист по ханьскому праву А. Ф. П. Хюльзеве. Добавим, что издание ок. 200 г. до н. э. первого ханьского кодекса — "статутов" Сяо Хэ — было вполне односторонним актом [76, т. 1, с. 26–29 сл.]. Следовательно, в императорском Китае соглашение правителя с народом при издании законов было не правилом, а исключением, имевшим место в особых обстоятельствах.

5. Конфуцианцы стали участвовать в законодательстве, начиная с Хань. Как указывает К. Бюнгер [64, с. 214], начиная с этого периода китайцы считали чрезвычайно важной законность наследования престола новым правителем или новой династией; это еще один признак того значения, которое имел закон в древнем Китае. По мнению В. Эберхарда, это также свидетельствует, что правитель чувствовал себя связанным законом и не мог произвольно создавать его [71, с. 346, примеч. 27].

6. К. А. Виттфогель заметил, что мы не знаем, отражает ли наименование "Сын Неба" древнюю веру в божественность государя; сюзерены Чжоу и последующих династий, пользовавшиеся этим наименованием, считались людьми, но занимали "квази-теократическое положение" [94, с. 95].

7. В Китае слово *ди* служило названием не только высшего божества, как писал В. Эберхард (это было, видимо, при династии Шан), но (позднее) и нескольких божеств (при Цинь существовал культ 4, при Хань 5 *ди*) и культурных героев; в III в. до н. э. оно не раз использовалось как титул правителя [65, с. 53–54, 661–663 сл.; ср. 61, с. 124–130]. Именно 5 *ди* упоминались при обсуждении титула императора в 221 г. до н. э. Судя по тексту обсуждения, 5 *ди* предстают здесь в довольно "эвгемеризованном" виде древних правителей, под чьим непосредственным контролем находилась территория, имевшая 1000 ли в длину и в ширину, к чьему двору являлись на аудиенцию (хоть и не всегда) удельные князья, за владениями которых лежали земли варваров, выражающих покорность этому правителю [там же, с. 77–78; 53, гл. 6, с. 21–22]. Иными словами, это 5 *ди*, похожие на описанных Сыма Цянем; они достаточно далеки от 5 божеств, не говоря уж о верховном божестве. Поэтому переводить слово *ди* в императорском титуле словом "божество", как и словом "император" — упрощение: это нечто на полпути между ними, "божественный властитель (или император)" [ср. 74, с. 198, примеч. 16].

8. В связи с этим мне кажется, что Бань Бяо рассказал эту легенду двусмысленно, создав впечатление, что встреча матери Гао-цзу во сне с духом и "чудо" с драконом произошли, когда она уже была беременна. Однако Ли Шань (?–689), комментируя его

рассказ, привел сообщение о чудесном зачатии из "Хань шу" Бань Гу без всяких оговорок и изменений [35, гл. 52, с. 1126]. Поэтому нет полной уверенности, что Бань Бяо действительно отредактировал это сообщение в духе концепции благого знамения, отойдя от версии чудесного зачатия.

9. К сожалению, ссылка на Цуй Дун-би (1739—1816) — не лучшее доказательство. Этот автор просто включил в свое сочинение большую цитату из Ван Чуна [46, цз. 13, с. 3а–4а], которому и принадлежат переведенные А. С. Мартыновым слова, рисующие ситуацию, сложившуюся не в новое время, а к I в. н. э. [38, гл. 15, с. 146].

10. Кстати сказать, такая передача символов императорской власти практиковалась с 207 г. до н. э. [53, гл. 6, с. 85, гл. 8, с. 33–34 (ср. 31, т. 2, с. 98, 170); 75, т. 1, с. 56 и примеч. 3; 43, гл. 98, с. 5651], а не со времен Ван Мана.

11. В "Гуань-цзы" говорится: "Небо покрывает [все] и ничего не считает внешним, его сила (*дэ*) находится повсюду; Земля поддерживает [все] и ничего не оставляет, она неколебима, прочна и не сотрясается, поэтому все без исключения рождается и производится. Совершенномудрый человек подражает им и в силу этого покрывает и поддерживает тьму простолюдинов" [53, гл. 6б, с. 409; ср. 10, с. 54]. Ср. аналогичное конфуцианское заявление в кн. [48, гл. 20, с. 11а; ср. 75, т. 2, с. 258, примеч. 22.3].

12. Согласно сомнительной версии гл. 19Б "Хань шу", он занимал этот пост в 177—171 гг. до н. э., но более вероятно, что, как утверждает Ван Сянь-цянь (1842—1918), он находился на нем в 162—157 (или 156) гг. до н. э. [43, гл. 19Б, с. 1164–1168, 1170–1171, 1173, гл. 50, с. 3784–3785]. Сюнь Юэ (148–209) сообщает о споре Чжан Шичжи с императором под 167 г. до н. э. [48, гл. 8, с. 6б–7а], что Ван Сянь-цянь считает неверным.

13. Ссылки на это не всегда оказывались эффективными. Так, в 7б г. н. э. группа чиновников при дворе Восточной Хань (в том числе Бань Гу) выступила против плана Ян Чжуна, отвергавшего курс на экспансию против северных сюнну и Западного края, которая отличала последние годы правления Мин-ди (58—75). Чиновники ссылались на то, что такая политика осуществляется уже давно, а "почтительный к родителям сын не меняет пути отца, и не следует отступать от того, что было учреждено покойным божественным властителем". После еще одного доклада Ян Чжуна император все же принял его план и полностью упразднил военные земледельческие поселения на границе [44, гл. 48, с. 1б–3б].

14. Его сохранили только цари Чанша — потомки У Жуя (ум. в 202 г. до н. э.), не принадлежавшего к клану Лю, но преданного Гао-цзу. Это исключение из правила было оговорено в специальном дополнении (или поправке) к "соглашению" — "указе А" [78, с. 126, 128–130].

15. Интересно отметить, что в эдикте вэйского Вэнь-ди (Цао Пэя) от 222 г., запрещавшем сановникам докладывать дела вдовствующей императрице, а членам ее клана занимать важные государственные посты, получать ранги, сопровождающиеся пожалованиями владений, предусматривалось, что нарушителя "сообща покарает Поднебесная" [40, гл. 2, с. 19а].

16. Цифры приведены на основании данных гл. 18 "Хань шу". Они заведомо неполны, в частности, вследствие того, что в этой главе не учитываются пожалования в "князья из [столичной области] внутри Застав" (*гуань нэй хоу*), если пожалованные не получили впоследствии титула более высокого ранга *ле хоу*.

17. Вероятно, в соответствии с этим "декретом" У-ди пожаловал в князья свыше 30 "царей", сановников и т. п. из числа варваров — сюнну, южных и восточных юэсцев, малых юэчжи, чаосяньцев и прочих, — сдавшихся Хань [43, гл. 17, с. 942–944, 946–948, 954, 957–960, 962–966, 970, 972–973, 978–983].

18. Следует отметить, что в пору, когда Цзин-ди последовал "соглашению" в вопросе о пожаловании Ван Синя, т. е. ранее 147 г. до н. э., он последовал ему и при назначении наследника императорского престола (выше, с. 389-390).

19. Как я старался показать ранее, среди этих законов был и посвященный "охране природы", т. е. проникнутый мыслью о сообразовании человеческой деятельности с природой, со сменой времен года; сходные законы были и при Хань [8, с. 115–120]. По классификации К. А. Виттфогеля, это случай ограничения власти монарха "законами природы" (ср. выше, с. 361).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев К. В. Место "народа" (минь) в системе древнекитайских представлений о мире. — Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае" (НКОИГК). Тезисы и доклады. М., 1976, Ч. 1.

2. Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступление и примеч. В. С. Таскина. М., 1987.

3. Государство и право на древнем Востоке (круглый стол). — "Народы Азии и Африки" (НАА). 1984, № 2, № 3.

4. Зинин с. В. Китайская астрономия: наука и политика (Обзор). — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.

5. Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. Перевод. СПб., 1912.

6. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступ. статья и комм. Л. с. Переломова. М., 1968.

7. Кроль Ю. Л. Вопрос о том, была ли ранняя китайская империя деспотией, и "соглашение" Гао-цзу. — XIX НКОГИК. М., 1988, Ч. 1.

8. Кроль Ю. Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (ППИПИКНВ). XVЛ. М., 1981.

9. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о критике. — I НКОИГК. М., 1970.

10. Кроль Ю. Л. Китайцы и "варвары" в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н. э. — II в. н. э.). — НАА, 1978, № 6.

11. Кроль Ю. Л. О гипотезе В. Эберхарда относительно рационализации термина "Сын Неба" в IV в. до н. э. — I в. н. э. — ППиПИКНВ. XXIIIЛ, М., 1990.

12. Кроль Ю. Л. О культурных представлениях, предписывающих соблюдение законов китайскому монарху. — ППиПИКНВ. XIVЛ, М., 1979.

13. Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма о "шести школах" — Китай: история, культура и историография. М., 1977.

14. Кроль Ю. Л. "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. — "Страны и народы Востока". Вып. 23. М., 1982.

15. Кроль Ю. Л. Родственные представления о "доме" и "школе" (*цзя*) в древнем Китае. — Общество и государство в Китае. М., 1981.

16. Кроль Ю. Л. "Соглашение" Гао-цзу и связанные с ним правовые вопросы (рукопись).

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

18. Левада Ю. А. [рец. на] Карл А. Витфогель. *Восточный деспотизм.* — "Советское китаеведение", 1958, № 3.

19. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.

20. Маркс К. К критике гегелевской философии права. — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. М., 1955, т. 1.

21. Мартынов А. с. Статус Тибета в XVII-XVIII веках. М., 1978.

22. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1977.

23. Павлова-Сильванская М. П. Зарубежные критики о книге К. Витфогеля "Восточный деспотизм". — НАА, 1971, № 2.

24. Переломов Л. с. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221– 201 гг. до н. э.). М., 1962.

25. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнаньцзы" — II в. до н. э.). М., 1979.

26. Рубин В. А. Народное собрание в древнем Китае в VII—V вв. до н. э. — "Вестник древней истории". 1960, № 4.

27. Рубин В. А. О народном собрании в древних государствах Восточной Азии. М., 1964.

28. Рубин В. А. Проблемы восточной деспотии в работах советских исследователей. — НАА, 1966, № 4.

29. Симоновская Л. В. Возникновение и развитие государства в древнем Китае. — "Исторический журнал". 1940, № 7.

30. Советская историческая энциклопедия. М., 1964, т. 5.

31. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и комм. Р. В. Вяткина и В. с. Таскина. М.,т. 1–6, 1972–1992.

32. Таскин В. с. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2. М., 1973.

33. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.

34. Бань Гу. Бо ху тун. (Всеобъемлющее обсуждение в Зале белого тигра). Шанхай, 1935–1937 (сер. "Цун шу цзи чэн". Вып. 1).
35. Вэнь сюань (Антология литературы). Сост. Сяо Тун. Комм. Ли Шаня. Пекин, 1959 (сер. "Го сюэ цзи бэнь цун шу").
36. Го юй (Рассказы о царствах) Шанхай. 1958 (сер. "Го сюэ цзи бэнь цун шу").
37. Гуань-цзы тун ши ("Гуань-цзы" со всеобъемлющим толкованием [Чжи Вэй-чэна]). Шанхай, 1924.
38. Лунь хэн цзяо ши ("Критические обсуждения и оценки", сверенный текст с комментарием [Хуан Хуя]). Тайбэй, 1964.
39. Лунь юй и чжу ("Обсужденные изречения" с переводом и комментарием {Ян Бо-цзюня}). Пекин, 1958.
40. Сань го чжи (История трех царств). Авт. Чэнь Шоу. Пекин, 1958 (сер. "Бо на бэнь эр ши сы ши").
41. Тан хуй яо (Собрание важнейших материалов о династии Тан). Сост. Ван Фу. Шанхай, 1955.
42. Хань Фэй-цзы цзи ши ("Хань Фэй-цзы с собранием толкований). Сверка текста и подборка толкований Чэнь Ци-ю. Пекин, 1958.
43. Хань шу бу чжу ("История Хань" с дополнительными комментариями [Ван Сянь-цяня]). Пекин, 1959 (сер. "Го сюэ цзи бэнь цун шу").
44. Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Авт. Фань Е. Пекин, 1958 (сер. "Бо на бэнь эр ши сы ши").
45. Хуайнань-цзы. Токио. 1922 (сер. "Камбун тайкэй").
46. Цуй Дун-би и шу (Посмертное собрание сочинений Цуй Дун-би). Б/м, б/г.
47. Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Сань го Лю чао вэнь (Полное собрание текстов периодов глубокой древности, трех династий, Цинь, Хань, Трех царств и Шести династий). Сост. и сверил тексты Янь Кэ-цзюнь. Пекин, 1958.
48. Цянь Хань цзи (Анналы Ранней Хань). Авт. Сюнь Юэ. Шанхай, 1928 (сер. "Сы бу цун кань").
49. Чжань го цэ (Планы воюющих царств). Комм. Гао Ю. Шанхай, 1958 (сер. "Го сюэ цзи бэнь цун шу").
50. Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу ("Весны и осени" и "Комментарий Гунъян" с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 (сер. "Ши сань цзин чжу шу").
51. Чэн Шу-дэ. Цзю чао люй као (Исследование статутов девяти династий). Шанхай, 1955.
52. Шан цзюнь шу цзе гу дин бэнь ("Книга правителя Шан", установленный текст с толкованием {Чжу Ши-дэ}). Пекин, 1956.
53. Ши цзи хуй чжу као чжэн ("Записи историка" с собранием комментариев и критическим исследованием {Такикава Сигэн}). Авт. Сыма Цянь. Пекин, 1955.
54. Ян Шу-да. Хань шу куй гуань (Ограниченные знания об "Истории Хань"). Пекин, 1955.
55. Янь те лунь цзяо чжу ("Спор о соли и железе", сверенный текст с комментарем {Ван Ли-цина}). Авт. Хуань Куань. Шанхай, 1958.
56. Balazs E. Chinese Civilisation and Bureaucracy. New Haven, 1964.
57. Balazs E. — "Etudes asiatiques", 1953, №№ 3/4.
58. Bielenstein H. The Bureaucracy of the Han Times. Cambridge, 1980.
59. Bodde D. Authority and Law in Ancient China. — Bodde D. Essays in Chinese Civilization. Princeton, 1981.
60. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law. The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China. — "Proceedings of the American Philosophical Society", 1963, vol. 107, № 5.
61. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
62. Bodde D. Feudalism in China. — Feudalism in History. Princeton, 1956.
63. The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. Transl. with Introd. and Notes by J. J. L. Duyvendak. London, 1928.
64. Bünger K. Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte. — "Saeculum". 1952, vol. 3, № 2.
65. The Cambridge History of China. Vol. 1: The Ch'in and Han Empires 221 B. C.–A. D. 220. Cambridge, 1986.
66. Ch'u T. T. Han Social Structure. Seattle & London, 1972.
67. Greel H. G. The Origins of Statecraft in China. Chicago & London, 1970, vol. 1.
68. Greel H. G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago & London, 1974.
69. Eberhard W. Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit. Berlin, 1933.
70. Eberhard W. Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China. Second, Revised Edition. Leiden, 1965.

71. Eberhard W. The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China. — Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
72. Eberhard W. [rev. on] K. A. Wittfogel. Oriental Despotism...New Haven, 1957. — "American Sociological Review", 1958, vol. 23.
73. Eisenstadt S. The Study of Oriental Despotisms as Systems of Total Power. — "Journal of Asian Studies", 1958, vol. 17, № 3.
74. Goodrich C. S. Two Chapters in the Life of an Empress of the Later Han, II. — "Harvard Journal of Asiatic Studies". 1965–1966, vol. 26.
75. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Tr. with Annot. by H. H. Dubs. Baltimore, vol. 1–3, 1938–1955.
76. Hulsewé A. F. P. Remnants of Han Law. Leiden. 1955, vol. 1.
77. Keightley D. N. Legitimation in Shang China. Conference on Legitimation of Chinese Imperial Regimes. Asilomar, June 15–24, 1975, mimeographed.
78. Kroll J. L. Notes on Han Law. — "T'oung Pao", 1964, vol. LI, Livr. 2–3.
79. Kroll J. L. Toward a Study of the Economic Views of Sang Hung-yang. — "Early China" 4, 1978–1979.
80. Lattimore O. Inner Asian Frontiers of China. 2–nd ed. N.–Y.,1951.
81. Lattimore O. Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928–1958. Paris, 1962.
82. Lun-Hêng. Philisophical Essays of Wang Ch'ung. Tr. and annot. by A. Forke. N.–Y., 1962, vol. 1–2.
83. Macrae A. D. [rev. on] K. A. Wittfogel. Oriental Despotism... — "Man", 1959, vol. 59.
84. Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien. Trad. et annot. par É. Chavannes. Paris, 1895–1905, 1969, vol. 1–6.
85. Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. Tr. by Tjan Tjoe Som. Leiden. 1949–1952, vol. 1–2.
86. Pokora T. Hsin-Lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B. C. — 28 A. D.). Ann Arbor, 1975.
87. Records of the Grand Historian of China. Tr. by B. Watson. N.–Y. & L., 1961, vol. 1–2.
88. The She King, or the Book of Poetry. A tr., notes, prolegomena and indexes by J. Legge. — "The Chinese Classics". Hongkong, 1871, vol. IV. Pt. I–II.
89. The Shoo King, or the Book of Documents. A tr., notes, prolegomena and indexes by J. Legge. — "The Chinese Classics". Hongkong, London, 1865, vol. III–IV.
90. Vogel U. K. A. Wittfogel's Marxist Studies on China (1926—1939). — "China Quarterly" 11, 1979, № 4.
91. Watson B. (tr.) Courtier and Commoner in Ancient China. Selections from *The History of the Former Han* by Pan Ku. N.–Y. & L., 1974.
92. Wheatley P. The Pivot of the Four Quarters. Chicago, 1971.
93. Wittfogel K. A. The Hidraulic Civilizations. — Man's Role in Changing the Face of the Earth. Chicago, 1956.
94. Wittfogel K. A. Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power. New Haven, 1957.
95. Wittfogel K. A. Results and Problems of Oriental Despotism. — "Journal of Asian Studies", 1969, № 2.
96. Wittfogel K. A. [rev. on] Wolfram Eberhard. Chinas Geschichte... Bern, 1948. — "Artibus Asiae", 13 (Ascona, 1950).

SUMMARY

J. L. Kroll.
Was the Early Chinese Empire a Despotic State? (an abstract)

The article included both a summary of arguments adduced in favour of the Oriental despotism hipothesis (mainly by K. A. Wittfogel) and against it (by S. Eisenstadt, W. Eberhard, a. o.), and the results of the author's own studies of the problem in so far as it conserns the history of the early Chinese empire. Being a critic of the idea that this empire was

ruled by a despot the author tries to prove his point by analyzing several cultural concepts of the Ch'in and Han periods as well as an institution of the time. The concepts in qestion are those of the Son of Heaven (the author disagrees wiyh W. Eberhard that it underwent rationalization during IVth century B. C.–Ist century A. D. period, and believes it allowed officials to criticize emperors for other reasons) as well as of the royal universalism and of a dynasty (according to the author both latter concepts constituted checks on the imperial power). The institution in question is the so-called "agreement" made by Han Kao-tsu, that up to a certain time remained to be aneffective check on the imperial arbitrary decisions concerning the enfeoffment of nobbes and was also used as a legal base for criticism launched against the monarchs by bureaucrats under the Western Han.

АРХИВ

Семь ярких вспышек

М. В. Баньковская
(Санкт-Петербург)

В 1945 г. китаист академик В. М. Алексеев писал своему ученику — профессору Л. З. Эйдлину: "Заканчиваю статью "Китаистика в нашем университете", не легко, очень не легко! Нельзя ни ругать, ни хвастаться, ни упоминать имен одиозных, но исторических для китаистики...". В нашей публикации из этих исторических имен будут названы семь: Н. А. Невский, Ю. К. Щуцкий, Б. А. Васильев, Н. С. Мельников, А. А. Штукин, В. М. Штейн, В. А. Вельгус. Все семеро — ученики Алексеева, из тех, кому он дал такое ударное определение: "Яркие вспышки среди безвольного серья, симулянтов приличия". Семь выбранных для этой публикации имен — семь ярких вспышек, пламя которых в годы террора было либо погашено, либо поколеблено.

Не смея "упоминать имен одиозных", Алексеев не мог и молчать об "исторических для китаистики" заслугах. В большой отчетной и программной статье о советской синологии, которую он готовил сначала к 1937 г. — ее двадцатилетию, а затем довел до 1947-го, Алексеев умышленно снял вообще все имена китаистов, заменив их анонимным "мы". За это его иезуитски ругали в 49-м, во время последнего на его веку идеологического погрома, и уже прошедшая гранки статья "Советская синология" осталась лежать, по выражению Алексеева, "в архивном захоронении", пока не воскресла в 1982 г. в сборнике "Наука о Востоке", уже обновленной: комментарии к статье В. В. Петрова и Л. М. Меньшикова раскрыли все "скобки" и назвали все имена. При этом оказалось, что, например, один только Щуцкий безымянно упомянут в статье 11 раз.

В нашу публикацию почти не входят научные оценки, которые Алексеев успел дать трудам своих учеников в отзывах и характеристиках, написанных при их жизни, а после исчезновения — в анонимных обобщениях. Цель публикации иная: представить почерпнутые из архива Алексеева свидетельства жизни этих ученых, помогающие понять секрет ее горения.

"Горите энтузиазмом, но не гедонизмом. Победительная жадность к знанию и энтузиазм — это панацея", — так взывал Алексеев в 1921 г. в речи, обращенной к "молодому востоковедению". Панацея, естественно, годилась далеко не для всех. "Студент должен быть не учеником, а деятелем. "Средний" уровень студента надо отбросить. Высшая школа — ставка на высших". Кого разумел Алексеев под "высшими"? Всех, в ком прежде всего видел "интеллигентный запрос к пониманию чужой культуры, не допускающий до пассивной покорности урочному заданию. Помните, что показателями вашего успеха будут глубокое понимание текста и его верный перевод. Общая начитанность в сюжетах, связанных с пониманием текста, входит в ваши самостоятельные задачи". Тех, кто не шарахался открыто или закамуфлированно ("симулянты приличия") от такой установки, Алексеев замечал сразу и от-

носился к таким студентам как к равным, считая, что багаж знаний — дело наживное, важна емкость. И для наполнения емкостей "достойным питанием" готов был работать и работал хоть ночами.

В те времена, когда Алексеев сплошь занимался тем, что потом стали называть подготовкой кадров, еще не было разговоров о "межличностных" и "неформальных" отношениях между учителем и учениками и вообще между людьми, занятыми общим делом, но именно такие отношения имели место в Азиатском музее и связанных с ним востоковедных учреждениях Петрограда—Ленинграда. Наглядное доказательство тому — возникшая в трудные, голодные и холодные годы "Малая академия", "Малака", т. е. домашние собрания востоковедов и их друзей [1]. Начавшись в январе 1921 г., заседания "Малаки" продолжались с разной интенсивностью до 30-х годов, когда в силу многих, по выражению Алексеева, "угрюмых причин" заглохли. Бóльшая часть "малачьих" бумаг из личного архива Алексеева — шаржи и пародии, принадлежащие перу самого Алексеева и двух *фра* (братьев), Щуцкого и Васильева, владевших не только пером, но и карандашом и кистью. Документы "Малаки" представляют много живых свидетельств истинного, естественного равенства всех ее участников, прежде всего — Алексеева и его учеников. Поэтому шаржи "Малаки" будут использованы в этой столь далекой от юмора публикации.

Уважение, с которым Алексеев относился к своим слушателям, не останавливалось на равенстве отношений: "Учиться у своих же учеников — радость необыкновенная. Но если она связана с прогрессивным отставанием от них, то это форменное несчастье, от которого упаси меня, Боже". От этого несчастья Бог его спас, не оградив от много худшего — уничтожения любовно выращенной смены.

Делая ставку на высших, меряя их своей меркой и составляя, исходя из этих мерок, свои новые программы, Алексеев вступал на путь опасный — и пропал бы, если бы не появлялись на его курсах время от времени люди, которым программы были и по плечу и по нутру, — "яркие вспышки".

Одной из первых и самых ярких — ослепительной! — был **Николай Александрович Невский** (1892–1937). Приступив к преподаванию в 1910 г., Алексеев сразу заметил белокурого, стройного, жизнерадостного студента, который поглощал знания "полносочно, не зная препон". В дневнике 13-го года Алексеев сказал о нем проникновенно: "Мой двойник, только сильнее и вообще лучше"[1]. Любовь была взаимной — на фотографии, подаренной учителю заканчивающим университетский курс учеником, надпись: "Дорогому Василию Михайловичу Алексееву в память многократных совместных бесед, вдохнувших в меня любовь и интерес к странам Дальнего Востока. Ваш одухотворенный облик будет вечно служить моей путеводной звездой. Один из семи. Н. Невский. С. Петербург 29 января 1914 г." (Один из семи — простое, но знаменательное совпадение!)

Хотя Невский вскоре отошел от китаистики в японистику, связь между учителем и учеником не потеряла ни в научной глубине, ни в чувстве. 2 ноября 1917 г. Алексеев пишет Невскому в Японию: "Как я рад был получить Ваше письмо от 8 октября! Вы себе не можете представить! Подумайте, ведь

[1] Эти слова стали названием для отдельной статьи, рассказывающей о студенческих годах Н. А. Невского [2, с. 97–107].

Н. А. Невский. 1914 г.

я в Вас вижу все самое лучшее, Вы — лучший из всех моих учеников... В Вас горит и энтузиазм, и свет науки, Вам принадлежит будущее. Со способностями Вы соединили редкую любовь к труду и знанию, окрашенные в идеальный колорит, бескорыстный, честный, молодой и яркий. Когда мне Елисеев говорит о том, сколь высокого мнения о Вас японские ученые, то я верю и не удивляюсь. Еще бы! Разве можно не восхищаться Вами?" [3, с. 88].

Дата письма объясняет дальнейшее его содержание. Под впечатлением событий, приведших к полному хаосу, Алексеев открыто старается удержать Невского от возвращения домой: "...сидите в Японии á tout prix[2] ...Я надеюсь, что Вы послали прошение в Факультет своевременно и что Вам командировку продолжат. Но если бы это и не случилось, сидите на месте, хотя бы нищенствуя: здесь будет хуже. Мы все растерялись, и каждый чувствует себя как бы накануне своей погибели... Если больше не увидимся, обнимаю Вас крепко, от души... я счастлив был и остаюсь тем, что Вы были моим учеником..."

Однако, когда в 1922 г. в политике правительства в отношении науки и ученых появились позитивные проблески, Алексеев хлопочет о том, чтобы были приняты "спешные меры к облегчению Н. А. Невскому доступа в Россию" [3, с. 89]. Главный аргумент за возвращение: Невский в Японии, несмотря на трудные условия жизни, накопил "огромный первоклассный научный материал в области японской этнографии и литературы, надлежащий обработке на русской территории и в русском университете". Ученому, как всякому творящему, нужна родная почва — таков, видно, закон природы.

Однако вопрос о возвращении Невского все не решался, и отношение к нему было неоднозначно. О том косвенно говорит письмо Алексееву тетушки Невского — В. Н. Крыловой из Рыбинска от 30 марта 1925 г.: "Я вполне солидарна с Вами, что вернуться Коле в настоящее время в С. С. С. Р. не имеет смысла... благодаря Вам я могу теперь списаться с ним и посоветовать ему остаться навсегда в новом отечестве, т. к. не всегда можно сказать, что дым отечества нам сладок и приятен".

Жизнь шла, востоковедение в Ленинграде, хотя и с многими трудностями, развивалось, и отсутствие Невского в его рядах было вопиюще нелепым. В отчете Алексеева за 1928 г. по Азиатскому музею особо значительной деятельностью ДВ отдела названа посылка фотокопий с приведенных в систему тангутских рукописей Н. Невскому, профессору Исихаме и Э. Цаху, что должно "сильно способствовать прогрессу этого важнейшего дела синологической современности". Благодарный отклик — в письме Невского от 26 января 1929 г. [4]: "Громадное Вам спасибо за исполнения заказа на тангутские фотокопии и оплату его... Надеюсь, большое количество текстов увеличит мой тангутский словарь. Хотелось бы слышать Ваше конкретное мнение относительно способа составления словаря и расположения в нем идеографов". (Дальше — длинный перечень.) "Опишите, как встретили Новый год. Я так много лет уже далек от этого удовольствия..." Невский все энергичнее рвется домой, Алексеев все энергичнее хлопочет...

В 1929 г. Невский вернулся. В архивном фонде Алексеева есть не имеющий даты листок, но, скорее всего, это 29-й год. Обращаясь к директору Азиатского музея, Алексеев просит пригласить Невского "для

---

[2] Во что бы то ни стало (*фр*)

Н. А. Невский с женой Исоко Мантани-Невской

разбора и выяснения тангутского фонда АМ, хотя бы временно и без оплаты, на каковое условие Н. А. соглашается". Временно и бесплатно — но заниматься своим делом! Тут и сила творца-интеллигента, тут и его слабина, которую так легко эксплуатировать.

Среди рукописей "Малаки" — конверт с надписью рукою Алексеева: "Сатирикон Щуцкого и Васильева — вечер моих учеников в честь Н. А. Невского 25 сент. 1929". Куплеты (почерком Ю. К. Щуцкого) начинаются общим славословием Азмузу, Инбуку (в Институте буддийской культуры работал тогда Васильев) и самой "Малаке". Затем следуют юмористические персоналии, среди которых: монголист Н. Поппе, индолог Востриков — лама Андрей, Б, Васильев — Бус, Ю. Щуцкий — Фра-мистик и два япониста — Н. Невский и Н. Конрад:

"Два самурая, два Николая
и тут и там,
Ученым саном и стройным станом
пленяют дам!"

Одному из "самураев" остается несколько лет на идущую полным ходом работу над тангутско-русско-английским словарем. Да и эти оставшиеся годы будут завалены работой в ИВ, в Эрмитаже, преподаванием японского языка в ЛВИ (Ленинградский восточный институт им. А. С. Енукидзе) и ЛИФЛИ (Ленинградский институт истории, философии и лингвистики), составлением учебника японского языка и пр., и пр. Наблюдая, как вся эта "текучка" съедает творчество Невского, Алексеев в докладе с жутким, но, увы, историческим названием "Стахановское движение и советская китаистика" говорил с отчаянием: "На наших глазах хиреет и погибает колоссальный продуктор Н. А. Невский (пишет собственноручно учебник-азы)". В 1934 г. Алексеев представил Н. А. Невского к избранию в Академию [3, с. 85–87], надеясь, что избрание оградит гениального ученого от "проклятых мелочей"...

Вернувшись в 29-м году, Невский поселился в одной с Алексеевыми квартире в доме 17 по улице Блохина. Затем привез из Японии жену и дочку. Из воспоминаний Н. М. Алексеевой: "3 октября 1937. Около 12-ти ночи позвонили с парадной. В. М. вышел открыть, вышел и Н. А. со своей половины. Это мог быть Конрад (он жил этажом выше), а оказалось — НКВД, к Невскому. Был длительный обыск, все перевернули и его увели... Никогда не забуду его голос, произнесший последние слова: "Прощайте, дорогой мой!".

19 ноября 1937 г. Николай Александрович Невский и его жена Исоко Мантани-Невская были осуждены по статье 58, 1-а и 24 ноября расстреляны.

7 октября Алексеев позволил себе записать в дневнике лишь такое: "...после потрясений, идущих крещендо, очевидно до окончательной катастрофы, работа падает из рук".

В статье "Советская синология", о которой говорилось выше, Алексеев писал: "...Самыми примечательными и научно значительными синологическими трудами в области исследования среднеазиатских вопросов являются труды по истории и языку древних тангутов... По текстуальной критике, лингвистической точности и вообще по научной предприимчивости и научному достоинству эти труды могут войти в мировую науку, что и признано в специальной литературе" [3, с. 137]. И было признано в родной стране лишь в

1962 г., когда "Тангутская филология" Н. А. Невского было удостоена Ленинской премии.

Светлым моментом назвал Алексеев появление в 1918 г. нового ученика — **Юлиана Константиновича Щуцкого** (1897–1938), человека, "рожденного к науке, обладающего красотой живого сердца, сочетающего усердие с целой панорамой перспектив". Так говорил о нем Алексеев с самого начала их знакомства, сразу же ставшего дружбой. Через 20 лет, выступая на защите диссертации Щуцкого, Алексеев с особым подъемом и удовольствием перечислил "личные особенности" диссертанта: "энтузиазм, быстрота и широта охвата предмета, основательность, острота критики <...>, изобретательность, предприимчивость, ненависть к банальным дважды два и к стереотипам, находчивость и остроумие" [3, с. 373].

Наибольшее значение придавал Алексеев способности Щуцкого к обобщению, какому-то особенному, физическому и логическому ощущению целого. "Из всех Ваших увлечений Вы сумели составить свою научную личность в некий синтез, замечательно полносочный, многокрасочный. Из самых различных элементов получился синтез на редкость логический" [3, с. 373]. Об этих элементах лучше всего говорится в "Жизнеописании" Щуцкого [5], а также в "Записке о научных трудах и научной деятельности Ю. К. Щуцкого" [3, с. 89–93], составленной Алексеевым на основе "Жизнеописания" (для этой цели оно и было написано по просьбе Алексеева). Не повторяя сказанного в этих работах, приведем несколько к ним иллюстраций.

В. М. Алексеев и Ю. К. Щуцкий. Начало 20-х годов. Фото В. М. Алексеева

В "Жизнеописании" Щуцкий называет музыку самым сильным увлечением юности — композицию больше, чем исполнительство, причем большая часть музыкальных произведений, по его свидетельству, написана в 1915–1923 гг.. В фихристе "Малаки" с датами 1.2.1921 — 25.2.1922 отдельным номером стоит фуга в исполнении Фра-1 (Щуцкого) и Гаджасаны (Е. Э. Бертельса). Если это был Бах, то так и было бы означено. Скорее всего, это импровизация Щуцкого. В том же фихристе (сохранился только один, но, возможно, были еще другие) на первых ролях — и авторских, и

исполнительских, и режиссерских — Щуцкий и Васильев, Фра-1 и Фра-2. Пародийные частушки, вроде тех, что исполнялись на вечере Невского, Щуцкий писал, лихо, по любому поводу. Но кроме стишков, постоянно писались стихи совершенно иного толка, часто трагические. Однако сам автор не придавал им серьезного значения (такое отношение, думается, может быть весьма поучительным для многих членов нашего СП), считая единственным их результатом "овладение поэтический техникой, которую применяю только как переводчик" [5, с. 148].

Как нечто "побочное и служебное" оценивал он и свое увлечение живописью, делая однако оговорку для занятий иконописной техникой. В семье Алексеевых сохранилась деревянная икона с изображением архангела Михаила — резьба по дереву Щуцкого на рождение сына Алексеевых Михаила в 1922 г. Другой образец — гравюра по дереву для экслибриса книжной коллекции Алексеева.

Еще одним направлением художественных дарований Щуцкого была каллиграфия — Алексеев считал его лучшим каллиграфом из всех китаистов. Способность к этому искусству видна и в том изяществе, с которым он мог писать стилизованным под церковно-славянскую вязь почерком и шуточные посвящения для "Малаки", и серьезные свои стихи.

Многокрасочный и логический синтез личности, о котором говорил Алексеев, не мог бы состояться без постоянной тяги Щуцкого к самораскрытию, самопознанию. Учение Рудольфа Штейнера открыло для этого безграничные перспективы, и в "Жизнеописании" говорится о глубоком вхождении, проникании в антропософию с щемящей и не подлежащей пересказу искренностью. Для нашего рассказа важно, что влияние антропософий на научную жизнь Щуцкого не уводило его исследования от неукоснительной научности: "нужна <...> полная и строго научная подготовленность, вся полнота академической науки в ее самом лучшем и самом строгом виде. Вот почему я по мере сил хочу добиться всего, что человеку доступно в этой строгой и беспристрастной академической науке. Хорошо ли я это делаю, судить не мне, а именно Вам" [5, с. 151].

О том, как судил Алексеев, говорят его записки, характеристики и замечания, которые писались, что называется, по делу и носят деловой характер, но, несмотря на это, в них всюду неудержимо прорывается восторженный голос учителя, влюбленного в таланты своего ученика.

Не следует забывать, что в начале 20-х годов, когда Щуцкий все больше и глубже входил в изучение оккультной истории человечества, ее отражения в китайской культуре и сам себя именовал Фра-мистик, — в те годы отношение к занятиям такого рода уже вполне определилось. О том, как воспринимались средой интеллигентов официальные директивы — антирелигиозные, антицерковные и прочие "анти-", говорит шарж Михаила Кузмина, сохранившийся в архиве И. Ю. Крачковского [6]: члены Западной и Восточной коллегий "Всемирной литературы" общались тесно и, судя по всему, "азмузиаты" (находка Щуцкого) посещали собрания в доме № 36 по Моховой улице ("в храмине № 36 по улице мхов", шутил Алексеев), а их западные коллеги — заседания "Малаки". М. Кузмин, саркастически выражая свое полное согласие с цензурой, требующей ставить в кавычки "святой", "святитель", "великосветский", предлагал продолжить этот список и писать в кавычках

"религия", "церковь", "священник", "старость", "старушка", "дух", "духи", "духовка" и совершенно не употреблять слов "мистический", "духовный" и т. п., писать с маленькой буквы не только Бог, но и Магомет, Будда, Конфуций, имена всех святых, а также Мережковский, Бердяев, Лосский, Карсавин, Волынский (о направлении работ видного деятеля "Всемирной литературы" А. Л. Волынского говорит приписываемая ему в сатириконе статья с названием "Восток в призме апострофического критицизма"). Щуцкий в список Кузмина не попал, хотя имел к тому все основания, очевидно, потому, что не печатал во "Всемирной литературе" своих работ (за исключением переводов: "Из китайской лирики". — "Восток". Кн. 1, 1922).

Смех помогал, но не спасал. В 1925 г. Щуцкий писал В. Л. Котвичу, бывшему ректору ЦИЖВЯ, уехавшему в 23-м году в Польшу: "...Вся моя работа, как и прежде, направлена на исследование интеллектуального (вернее, духовного) пейзажа Китая. (В частности я теперь всецело погружен в изучение буддийской мистики) <...> Невозможность печатать то, что думается, совершенно убивает желание выражать свои мысли в письменной форме. Поэтому я занимаюсь усиленно накоплением материалов (как это называет ободряющий меня Василий Михайлович)" [7]. "Накопление материалов" привело к переводу и исследованию "Книги Перемен" — работе, которую Алексеев тогда же назвал научным подвигом, но которая смогла быть напечатана (и то с немалыми потерями в тексте!) лишь в 1960 г. — через 23 года.

Ю. К. Щуцкий в Азиатском музее. Фото В. М. Алексеева

Путь Щуцкого в науке — еще один (из столь многих!) пример, показывающий, что истинный талант, искреннее призвание в условиях тоталитарного режима становятся обреченностью: он не мог не исследовать проблемы буддийской и даосской мистики точно так же, как Мандельштам и Ахматова не могли не писать стихи — только такие, и никаких других. Читая написанное Щуцким, вглядываясь в его лицо на снимках, почти всегда с открытой, как бы оказывающей кредит доверия улыбкой (что не мешало глубокой сокровенности этого человека, сокрытости его духовной сути), чувствуешь оторопь перед самим феноменом независимости от окружающей среды.

Независимость ума и непосредственность души испокон веков почитались главными достоинствами. Юлиан Щуцкий обладал ими в полной и, по условиям времени, трагической мере. Удивительно, как это чувствуется пря-

мо-таки на слух в любых принадлежащих его перу строках. В 1927 г. он пишет Алексееву из Ташкента, где доживала последний год жизни Е. И. Васильева, высланная из Ленинграда за принадлежность к антропософскому обществу. Содержание письма — мысли по поводу "Введения в синологию", над которым работал в то время Алексеев. Суждения Щуцкого — неожиданные, обостренные до гротеска и при этом открытые и ясные. Хочется привести здесь несколько строк, конец письма, чтобы дать почувствовать их особый ритм, особую музыкальность. "Здесь я живу очень хорошо, очень тихой анахоретской жизнью. Полный отдых. Масса новых зрительных впечатлений. Интенсивное ощущение востока. Это уже безусловно не Россия. Жара умиляет, грею ишиас вовсю" [8].

Ю. К. Щуцкий.
Конец 20-х годов. Фото В. М. Алексеева

Кроме общности научных — и не только научных — позиций, Щуцкого и Алексеева должна была сближать общая для обоих удивительная открытость, нередко принимавшая форму непостижимой наивности. В 1928 г., после многократных, но тщетных ходатайств о командировке Щуцкого в Японию, Алексеев в очередной докладной записке директору Азиатского музея находит такой аргумент: Щуцкому необходимо ехать, чтобы вылечить в Японии на грязях свой ишиас, а заодно и собрать нужный для работы материал. Потом он переберется — благо близко — в Китай и там доведет материал до необходимой полноты. Так просто! Удивительно, как эти умные головы не понимали "жизни", наивность жила каким-то чудом именно в умных головах (может быть, ум вытесняет хитрость — она же осторожность — из черепного помещения, и наоборот). В разгар 30-х годов, уже в пасти дракона, Щуцкий мог, придя в Институт, сказать во всеуслышание: "Подумайте, какой сон мне приснился — Сталин умер!"

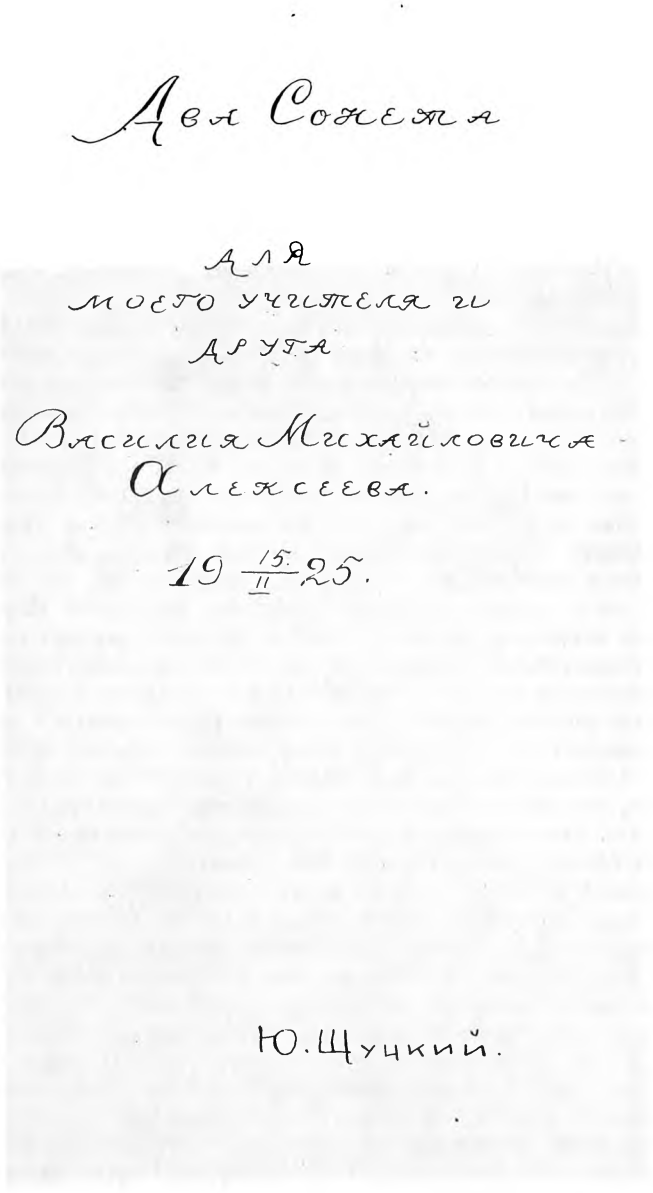
3 июня 1937 г. состоялась защита книги-диссертации Ю. К. Щуцкого "Китайская классическая Книга Перемен". В речи (отзыве на работу) Алексеев говорил: "...Свершилось впервые в моей жизни таинство прогресса: учитель полностью поучается у своего ученика. <...> На старости я сызнова живу!" [3, с. 388].

24 июля 1937 г. — за 9 дней до ареста — Щуцкий пишет Алексееву на дачу, в деревню Большая Ижора. Сам он тоже перевез семью на дачу в Питкелово (там он и будет "взят"), но еще наезжает в город. "Дорогой Василий Михайлович! Только что отнес на почтамт письмо к Вам, прихожу домой, а на столе новое письмо от Вас. Вот хорошо-то! Рад, что снимки потешили Вас, что и настроение, кажется, пободрее. Дай-то Бог. Насчет пластинок: советую перейти на пленки..." Дальше, на двух страницах — советы по поводу фотоматериалов и экспозиций (на солнце, в тени). Советует купить таблицы экспозиции Рэдэна — "они есть во всех магазинах и стоят 5 руб. Несмотря на кажущуюся сложность, эти таблицы крайне просты и быстро запоминаются наизусть (все приводимые выше расчеты я сделал, не заглядывая в таблицы)". Запомнил наизусть всю таблицу, в которой полно дробных цифр! Но, конечно, это ничто по сравнению с таблицами "Книги Перемен"! "Желаю Вам всяческих фотоуспехов и главное — хороший, безмятежный отдых. Привет Наталии Михайловне и ребяткам. Ваш Юлиан" [8].

"Рудольф Штейнер указывал на критическую дату в развитии современности, на годы, начинающиеся 1935-м г., когда постепенно и для все большего количества подготовленных людей произойдет событие такой же важности, как Мистерия Голгофы, на этот раз лишь в сфере самосознания, ибо физически Голгофа нигде и никогда не повторима" [5, с. 151]. Хочется верить, что учение Рудольфа Штейнера помогло Юлиану Щуцкому в критическую дату его собственной и все-таки физической Голгофы: 18 февраля 1938 г. он был "судим" и в тот же день расстрелян. Все повторилось, но не на горе под открытым небом, а в скрытых от глаз подвалах.

Щуцкий (в "Жизнеописании"): "Дружба — моя наибольшая жизненная радость". Алексеев (в письме акад. В. Л. Комарову): "Арест Щуцкого — моя самая большая боль".

Алексеев не дожил до времен, когда стало возможным опубликование трудов Ю. К. Щуцкого, но, несомненно, предвидел их наступление, когда в



Для Сонета

для
моего учителя и
друга

Василия Михайловича
Алексеева.

19 15/II 25.

Ю. Щуцкий.

Стихотворное посвящение Ю. К. Щуцкого - В. М. Алексееву.

Гляжусь в себя несметными очами
Планет и лун, и леденящих звезд,
И мчусь в себя всецветными лучами,
Нерукотворный в душу строю мост.
То молнией сгоравший, то свечами,
Я отцветал — и наливался грозд
Свершенного мечами и речами.
Минувшее — за мной кометный хвост.
И радуясь, из міровых просторов,
Я падаю, и в Солнце правлю лёт.
И прошлое — моя комета — порох
Взрывается снопами, из которых
Проплавленный двойник души встает,
Как отзвук грома херувимских хоров.

Всё было. Всё дано. Но всё идёт на убыль.
Премудростью построен — мір упал во прах.
И волю вщества зачаровали трубы,
Звучащие как гром в Божественных мірах.
И демон разложенья, облеченный в грубый
И лживый плащ веществ, забывший о дарах,
Пугает нас — детей, показывая зубы,
И холодом пространств рождает в душах страх.
Но помни, что в уме твоем живут умы
Всех звезд и всех планет, всех солнц, земель и лун.
В терпеньи изучай созвучья вещества
И в стройном хоре звёзд сложи для них слова.
Коснись путей планет, как серебристых струн —
И Свет міров тогда взорвёт равнины тьмы.

Ю. Щ

статье "Советская синология" уверенно перечислял содеянное Щуцким, не называя "одиозного имени". Однако вряд ли он мог представить себе, что "Книга Перемен" выйдет в переводе и за рубежом, а в своей стране будет переиздаваться — и оставаться редкостью, за которой охотятся далеко не одни только востоковеды.

Борис Александрович Васильев (1899–1937) пришел к Алексееву в том же, что и Щуцкий, 1918 году. "Вихрем молодого увлеченья" он напоминал Алексееву его собственные "стези былые" — так говорится в набросках стихов тех лет, посвященных любимым ученикам. Разложив в хронологической последовательности касающиеся Васильева бумаги из архива Алексеева, видишь, что "властные ветры" эпохи клонили не только "безвольную траву", но сокрушали и сильные характеры. И сметали как ненужный хлам культурную гармонию человеческих отношений.

1921 г. — стопа листков с переводами Васильева из китайских классиков, карандашные на них поправки-замечания Алексеева и ответные реплики ученика — диалог, сама тональность которого вызывает радостное изумление: вот как можно учить и учиться, вот как выглядит та обоюдная открытость критике, первооснова отношений учащего и учащегося, о которой не уставал твердить Алексеев. Несколько выбранных наугад замечаний — "втыков" — Алексеева:

Поэт, стыдитесь!... В тоске молчу...

Образец недодуманной фантазии. Фантазия Вас атакует... Основательнейшее невнимание к контексту.

Не дочитан словарь. Вернее ж, в него и не глядели. Штудируйте Цы Юань. Зачем он у Вас маринуется, если не хотите им пользоваться?

Quem vide. Из рук вон так читать словарь, да еще ссылаться на него!.. Из-за одного слова не понято все.

Прочтите кому-нибудь эту замечательную фразу!!! Конструкция перетряхнута на русский лад вместе со смыслом.

Талантливое уклонение от текста. Не сочиняйте.

Понято по Палладию. Ну а по здравому-то смыслу как?

Желая разнообразить замечания, Алексеев любил вводить некую, по его выражению, игривость. К строке перевода: "Лазурной яшмой причесанная голова падает среди воды..." приписано карандашом Алексеева: "Южасна! Он йейе заррэзал! Памагы!!"

Хотя среди реплик встречаются и такие, как "Очень хорошо! Мой милый мальчик, обнимаю Вас за это!", но перевес "втыков" очевиден. Самолюбивому молодому человеку (Васильеву идет 22-й год) ученому-поэту, уверенному в своих силах (с полным на то основанием), свободно пишущему стихи, нелегко было все это проглатывать. К исчирканным учителем листкам Васильев добавил такое послесловие:

Текст мой премудрый сяньшэн исчиркал,
Я ж, исправляя, изредка фыркал...
Мышь, кою давят, тож не без писка.
Кланяюсь низко, кланяюсь низко!

Б. А. Васильев
1925 г.

И добавил: "Признаю, что все справедливо замечено, но не считаю таковой "перевод" для себя нормальным". Алексеев почувствовал обиду ученика и тут же приписал: "Искренне прошу дружески извинить. Хотел ярче оттенить дело... Неудачные переводы да послужат Вам memento, дорогой Фра! Надо додумывать и дочитывать. Любящий Вас В. Алексеев. 27. XII. 21".

И дальше продолжалась та же в полном смысле слова идиллия. Из письма Васильева Алексееву, находившемуся в научной поездке по Европе, в сентябре 1923 г.: "...Вы обвиняете меня в том, что я характеризую вещи — "с выкрутасами". Бр-р... Не буду и не делаю этого. Люди ведь растут, и то, что делал я в 1919 г., не буду делать в 23. <...> На недавнем совещании по поводу принципов перевода китайских стихов <...> мы с fr'ой [Щуцким] единодушно отстояли нашу ("школы А") точку зрения на переводы" [9].

О несомненной, искренней преданности Васильева — что не означало, конечно, обязательного во всем согласия — говорят дарственные надписи на рукописях его работ. "Дорогому Василию Михайловичу с признанием справедливости замечаний, с раскаянием в прежнем методе изложения, ныне измененном, но с уверенностью в правоте основной мысли преподносит сие задирчивый, но любящий ученик. Пт., янв. 1924" [10]. Таким он и был, задирчивым и любящим — и любимым: зная задирчивость и за самим собой, Алексеев не только прощал ее, но и умел ценить в других — в Васильеве она ему явно импонировала, позволяя, кроме всего прочего, высказывать свое мнение без боязни: задирчивый сумеет отстоять свою точку зрения.

В 1924 г. Васильев был направлен в Китай. С начала 20-х годов Алексеев упорно хлопотал о командировании в Китай двух учеников, Васильева и Щуцкого, называя их своими "деятельными помощниками, исполненными научного энтузиазма и солидных познаний в китаеведении" [3, с. 203]. Едущего, наконец, Васильева (он был направлен в генконсульство, так что хлопоты Алексеева тут мало что значили) Алексеев снабдил пространной и подробнейшей инструкцией, содержащей целую программу книжных приобретений и для китаеведных фондов Азиатского музея, и для преподавания, а также для собственных его, Васильева, исследований [11, с. 136–137]. Областью научных интересов Васильева, определившейся в начале 20-х годов, стало конфуцианство, понимание которого, как считал Алексеев, "дается с трудом и не всякому" — Васильеву давалось. В отличие от Щуцкого, устремления которого были направлены внутрь, в познание своего и общечеловеческого духовного ядра, Васильев был нацелен в окружающий мир. (Наверно, можно говорить о центростремительных и центробежных силах познания, не оказывая предпочтения одному.) Отсюда и выбор научных направлений: уже в 22-м году Алексеев говорит о Щуцком как о формирующемся даологе, а Васильеву прочит глубокое изучение конфуцианства.

Многие дезидераты, содержащиеся в инструкции, Васильев, "эмиссар Азиатского музея", как назвал его Алексеев, выполнил — присланные им книги и журналы изрядно пополнили книжные фонды.

Однако в Китае у Васильева были и другие заботы: он был секретарем генконсульства СССР по китайской части, был также секретарем советского военного атташе, жил в Пекине, Ханчжоу, Кайфэне, Шанхае, прошел через горнило ответственной политической работы в очень сложной политической обстановке. Благодаря своим острым, прямо-таки феноменальным способ-

ностям он мог выдерживать такой темп работы, при котором ему приходилось прочитывать в день по 50 страниц китайских газет и еще продиктовывать энное количество извлеченной из них информации.

Автошарж Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого на составленный ими совместно учебник китайского языка

Вернувшийся в 28-м году из Китая Васильев оказался в крутом водовороте дел служебных и творческих, хватался за все, энергии было много. Алексеев наблюдал за ним с пониманием и тревогой: разбросанность интересов и увлечений грозила главной теме — исследованию романа "Шуй ху" ("Речные заводи"). Встревать прямо Алексеев не хотел — ученик давно был полностью самостоятелен — и прибегнул к излюбленному средству воздействия, которое многие годы помогало ему приблизить к себе своих учеников (а может быть, приблизить себя к ним): к вечеру "Малаки" был написан шарж "Тысяча рук" — пародия на чрезмерное количество увлечений некоего Ван Си-ли (принятая китайская транскрипция фамилии Васильева), а заодно и на его друга Сю (Щуцкого) с его гипотетическими интерпретациями *гуа* (гадательных черт "Книги Перемен") и, конечно, еще и автопародия на собственные переводы Ляо Чжая (в это время вышел третий сборник — "Странные истории"). Чтобы не убить пересказом колорит алексеевского шаржа, приводим его как есть, лишь с некоторыми сокращениями.

Тысяча рук

(продолжение старой истории)
Из неизданных новелл Сам Пью Чая.

Ван Си-ли (что по Энгельгардту значит Король и Тонкая Капуста) был на этот раз совсем не из Шаньдуна, а происходил откуда-то с севера и явно из красноволосых. На носу мог поместить три доу (примерно три литра), наклонял, пил вино и писал стихи. Стихи его граничили с непостижимым, мысли летели, слова скакали, в мыслях было пусто-пустотно этак...

Дни шли, месяцы ползли... Ван, как сказано в "Щицзине", "ворочался—переворачивался, а из дворца зовут". То и дело слышит: Ван, читай лекции! Ван, пиши литературу! Ван, бузи о театре! Ван, даешь балет!.. Ван потел от счастья и ужаса: одна рука на столе, другая на словах-молниях, а все не успевает. И целые дни Ван бегал. Жена уговаривала, не слушал. Однажды, когда он писал четырехсотый том, он видит во сне золотого тысячерукого бога. Бог треглазо улыбался и подавал ему руку за рукой. И вдруг Ван видит, что все руки пристали к нему, как приклеенные: в одной руке была книга, в другой рукопись, в третьей словарь, в четвертой гонорар, в пятой красный мак, в шестой желтая кофта... дальше мог нащупать танцующую фею, которая, как это хорошо сказал Цюй Юань, ногами улыбалась, — и так до бесконечности. Последняя рука было сложена в мудру: два пальца были раздвинуты и согнуты, а меж них был всунут третий. Ван не понял, мучительно захотелось знать... Пошел к другу Сю, из

вестному гадателю, только что вернувшемуся из страны обезьян, которые научили его писать ногами и резать дерево. Спросил, что значит виденная им во сне рука с мудрой. Сю чесал в голове. Волос было много, пока дочесался, прошло время, достаточное, чтобы сварить кашу. Вдруг подпрыгнул на сажень, треснул Вана по плечу и завопил: — Это, наверно, реминисценция девятого гуа, оно состоит как раз из двух гнутых черт с просунутою третьей. Толкование Чан Чая при этом таково: "Пусто и как бы ничего". Понято, что бодисатва это любит.

Ван был недоволен. Назвал свой кабинет: 999. Многие спрашивали. Ван хмуро отвечал: —В средней земле нужна вся тысяча рук, мне ж, как говорит Конфуций, довольно минус одной...

Рассказчику остается прибавить еще вот что: Маленькие мстят — тысячевековая истина. Возьми словарь Палладия и узнаешь, что Ван Си-ли значит "зря мыл мельчайших". Но также можно перевести — "Ван вымыл дулю". От мельчайших до дули, в общем, к пустоте и химере. О Будда! Не твоя ли благодать зовет Вана от красного мака к нирване?! Однако и нирваной заниматься хлебно, сказал Лао-цзы, подоив быка, едущего на Запад.

Как и во всех сатирах "Малаки", каждая деталь тут — намек на вещи серьезные, и можно было бы составить к шаржу Алексеева пространный комментарий. Ограничимся немногим.

Красный мак в руке Ван Си-ли говорит о причастности Васильева к созданию сценария знаменитого балета. Многие работы Васильева посвящены исследованию китайского театра, и этот научный интерес, думается, связан с тем, что и сам он пробовал свое перо в этом жанре. В отчете Алексеева о деятельности Восточной коллегии "Всемирной литературы" за 1919–1920 годы говорится о "большой исторической драме в стихах на тему из китайской истории и истории поэзии Китая" [3, с. 254], которую Васильев написал на основе материалов и переводов Алексеева и которую Алексеев оценил как "первый опыт русского художественного произведения, пронизанного китайским поэтизмом" [3, с. 422]. Лирическая драма "Песнь о великой любви" была предложена Александрийскому театру, но постановка не состоялась. В архиве Алексеева сохранился пустой конверт от текста сценария с пометой: "Отдана Ю. К. Щуцкому в мае 1926 г.". Знаменитая поэма Бо Цзюй-и "Песнь о бесконечной тоске", на которой Васильев строил свою пьесу, была опубликована в его переводе ("Восток", 1935). О том, что перо Васильева было легким, острым и удачливым во многих жанрах, в том числе и театральном, говорит сохранившееся в архиве Алексеева и в архиве И. Ю. Крачковского "Сказание о трех трубадурах" — выдержанный в стиле старофранцузского романа блестящий шарж на всех азмузовцев, штатных и приходящих [1, с. 145–147].

Еще важнее, чем красный мак, для нашего рассказа другая деталь — "четырехсотый том" диссертационной работы Васильева. В своем отзыве на "Конфуцианские влияния в романе "Шуй ху" Алексеев, отмечая тот положительный факт, что поездка Васильева дала ему возможность "овладеть и новым Китаем и, стало быть, он может трактовать темы, требующие знания и старого и нового Китая" [3, с. 369–370], в то же время ставил на вид и обратную сторону этой медали — оторгнутость в течение трех лет от кабинетной работы. Однако дело было глубже: Алексеев чувствовал, что Васильева захватывает набирающая силу волна дилетантизма под флагом актуализации синологии. "Новая синология освобождает себя от багажа знания ("вэни") — и изучать Китай становится как бы легче, но это призрачно: новый Китай сложнее старого, как и новая математика сложнее старой" [3, с. 371]. Вот он, путь к пустоте и химере, к нирване, которой "заниматься хлебно".

Однако отношения продолжали оставаться прежними. На замечаниях Алексеева к работе о конфуцианских влияниях в "Шуй ху" Васильев приписал: "Как всегда, сяньшэн, Вы правы — принял все во внимание. Строгая прямота учителя — великое счастье для ученика" [12].

Но время шло, подпирая историю, наступили годы, когда "охота на зубров" — погромная критика старой профессуры — стала не только модой, но непременным условием всякого продвижения вверх. В 1932 г. в журнале "Проблемы марксизма" была напечатана рецензия на книгу Алексеева о латинизации китайской иероглифической письменности (книга, кстати, и поныне сохраняет свою полезность). Рецензия нарушала нормы не только научной этики, но и элементарной порядочности. Один из шестерых ее соавторов — Б. Васильев [13]. Тягостно, особенно после только что виденных цитат, открыть пожухлый от прошедших лет и изначально газетного качества журнал и узнать, что Алексеев — апологет конфуцианства и его жалкий идеалистический лепет "солидаризируется с идеалистическим бредом Ли-цзи и его буржуазного интерпретатора Расселя", а также солидаризируется с "абсолютно ненаучной и глубоко реакционной работой" — статьей махрового реакционера В. С. Соловьева "Китай и Европа" [14]. От набора трескучих эпитетов закладывает уши и невольно вспоминается: "Поэт, стыдитесь!.. В тоске молчу". Не мог не вспомнить и Васильев, но были над ним силы сильнее его.

Заявив в ответе на рецензию (он напечатан, конечно, не был) о своем "полном и окончательном недоверии" ко всем ее авторам, Алексеев тем не менее в силу своей отходчивости, а главное, исходя из того, что "помимо личных чувств друг к другу, есть чувство науки и нашего общего перед нею обязательства", не только продолжал поддерживать деловые отношения, но и не изменял своей доброжелательности — по отношению к тем лишь, в ком видел научную полезность. Среди них, конечно, и Васильев.

И все же последний, 1937 года, документ — письмо Васильева Алексееву полно глубокой и злой обиды: в предисловии к только что вышедшему сборнику новелл Ляо Чжая в переводе Алексеева Васильев увидел примечание, которое, по его мнению, лишало его "права даже заикаться о претензии на защиту докторской диссертации" [9]. В подстрочном примечании Алексеев возражал лишь против мнения Васильева о подражательном характере новелл Пу Сун-лина, но Васильева задели взятые в скобки слова о том, что китайская литература о Ляо Чжае для чтения нелегкая, и потому (это уже под-

Моему Учителю.

Люблю тебя, мой Петербург,
огни твоих туманных улиц,
и эти хлопья снежных бурь
и эти сумерки в июле!!.
Люблю неизреченный свет,
летящих чувств и мыслей миги,
и тот знакомый кабинет,
где по стенам теснятся книги...
Там был приют и отдых мой,
и там, сжимая нервно руки
я чертал радость и покой
и вдохновение науки.
В Китае, думая о Вас
в часы разлуки, ночью черной,
я помнил взгляд знакомых глаз
и дом знакомый на Церковной!
О, знаю я — в потоке дней
судьба сплетает жизней нити
— и вечен в памяти моей
любимый друг и мой учитель!

Б. Васильев.

Василию Михайловичу
Алексееву, 26/I 29.

Стихотворное посвящение Б. А. Васильева - В. М. Алексееву.

разумевалось) Васильев ее не читал как следует. На этот маленький щелчок Васильев 20-х годов усмехнулся бы и что-нибудь задиристое ответил ("мышь не без писка"), Васильев 30-х годов взорвался гневом и обидой.

Дата письма — 2 сентября 1937 г. — за четыре дня до ареста, до исчезновения. Знай об этом Алексеев, не стал бы заступаться за Пу Сун-лина. Знай об этом сам Васильев, не написал бы такого письма. Не на той бы ноте им расстаться...

19 ноября 1937 г. Борис Александрович Васильев был осужден по статье 58, 1-а и 24 ноября расстрелян. Та же дата, что у Невского и Мантани-Невской. В этот день — один только этот день — были расстреляны девять востоковедов.

Николай Семенович Мельников (1906–1937) — имя для нынешних китаистов уже незнакомое, но, можно, не сомневаться, оно не осталось бы в неизвестности, если бы не была оборвана его жизнь, только начинавшая входить в научную зрелость.

Мельников — ученик Алексеева по ЛВИ, который он окончил в 1928 г. Среди отзывов на методы преподавания Алексеева, которые писались по его заданию слушателями старшего курса, один из самых обстоятельных и критических — студента Мельникова. "Наиболее ценною является способность и склонность к постоянной критике и критическому восприятию изучаемого и к независимому критическому суждению", — так считал Алексеев, и Мельников по этой шкале занимал место высокое. Из его критических заметок Алексеев делал для себя выписки, тут же записывая свои реплики и возражения, которые однако никогда не имели вид все сметающих суждений. "Я почитаю себя счастливым, — писал Алексеев двум лучшим по курсу 26–28-го годов студентам, Торсуеву и Мельникову, — что в моей аудитории попадаются (редко, от времени до времени) люди вроде Вас и Мельникова. Как бы вы не относились лично ко мне, будете ли вы моими учениками или ярыми врагами и уничтожителями моей школы и системы, у меня навсегда сохранится от знакомства с вами чувство искренне-полного удовлетворения". Такое отношение было понято и оценено (отнюдь не всеми, конечно), что видно по письму Мельникова (март 1928-го), в котором он благодарил Алексеева за две великие науки: "Во-первых, Вы научили нас относиться к делу серьезно, Вы объяснили нам, что такое ответственная работа. "Практический" для Вас значило "деловой", а "деловой" значило "ответственный", и это проходило в течение двух лет Вашего руководства нами красной нитью через всю Вашу систему, с самой первой лекции. Что такое честность в работе и ложь мы не знали до Вас. Во-вторых, Вы научили нас критическому отношению к вещам, к самой жизни. Вы разрушали фетишизм понятий и жизни на наших глазах, и мы учились искать истину глубже, чем это удовлетворяло нас раньше. И мы стали воспринимать, понимать и мыслить совсем иначе, чем до Вас. Я чувствую, что до того, как я пришел к китайскому языку, я был не тот, что я есть теперь, и глубоко убежден, что за это прежде всего должен благодарить Вас".

Практическое изучение китайского языка в ЛВИ — путь, который Мельников предпочел гуманитарному университетскому образованию, — очень скоро его разочаровало. "В результате юношеского порыва бросившись по линии практического изучения китайского языка, я чувствую себя в каком-

то бесконечном круговороте и не вижу выхода из него. То, что я пошел не дорогой университета, а, как мне казалось, более живым и заманчивым путем "практического изучения", мне кажется, уклоняет решительно тот путь, который передо мной, по отношению хотя бы слабого приближения к Вашему пути... С горечью понимаю, что не смогу никогда назвать себя с полным правом Вашим учеником". Особенно ясной стала эта душевная неудовлетворенность, когда Мельников начал работать в НКИД (Народный комиссариат иностранных дел) — в советском консульстве на станции Пограничной в Китае.

В ЛВИ Алексеевым была введена методическая установка, при которой студент осваивал китайский текст, обращаясь, в зависимости от характера текста, то к словарю, то, за быстрой справкой к сидящему рядом лектору-китайцу, преподавателю разговорного языка. Оказавшись в Китае, Мельников решил применить эту методу к своей работе, и — получился курьез, по которому можно судить о способностях и навыках этого только что оперившегося выпускника ЛВИ. "Обратившись к занятиям со всей своей энергией и экономя время, я убедился, что такая интенсивность работы неприемлема для китайцев... от меня сбежали первый и второй сяньшэны (учители) — даже без расчета и теперь сворачивают в сторону на улице" {15, л. 7–8}. Впрочем, от бегства сяньшэнов работа пострадала мало: чтение газет и экономических журналов не требовало помощи, единственной областью, где требовался сяньшэн, был "разбор дурацких записок — но, увы, они почти всегда не подлежат оглашению!" [15, л. 10].

Письма Мельникова из Китая содержат много живых описаний работы и быта консульства, тех трудных, не без комизма положений, в которых оказывался молодой сотрудник во время приемов и банкетов. Однако "в отношении тех заданий, которые поручается выполнять мне (consular repartee[3]), центр считает наше Консульство чуть ли не на первом месте" [15, л. 14].

Это обстоятельство ничуть не успокаивало его и не снимало тревожного сознания несовершенства своих знаний. Тут он был одинок: "Многих, мне кажется, угнетает моя страсть к китайскому языку и многие воздерживаются оставаться со мной наедине!" [16, л. 8]. Одинокость такого рода, помимо всего прочего, побуждала Мельникова слать Алексееву полные открытого чувства письма с уверенностью в понимании и отклике. Ответные письма не сохранились, но об их количестве и качестве можно судить по таким, например, репликам Мельникова: "Ваше постоянное внимание так меня ободряет и так подгоняет, что я начинаю верить, что когда-нибудь действительно стану китаистом" [15, л. 39]; "Вы положительно не пропускаете ни одного случая оказать мне помощь" [15, л. 51].

Понятно упорное и все нарастающее стремление Мельникова уйти из НКИД, перевестись в Ленинград или Москву, чтобы работать под руководством Алексеева. "Думал много о Вас и Вашей работе и все больше усиливалось стремление прикрепиться к ней... Явно ощущаю неудержимую тягу в Л-д, к Вам, к работе под Вашим единственным руководством. Я чувствую, что это стремление [нарушает] и скромность и чувство приличия, — вероятно, то же самое бывает в пустыне, когда хочется пить" [15, л. 40].

---

[3]Консульская находчивость, остроумие (*англ.*)

Хлопоты о переводе в систему Академии наук становились все энергичнее, но натыкались на отказы. "Мой аппетит к истории разгорается", — пишет Мельников в 36-ом году. Его влекла перспектива "создать теорию социальной сущности и исторической судьбы империи Цинь (не говоря уже о более широких задачах)" [15, л. 55]. Как заманчива для ученого перспектива научной работы! За нею не видна была Мельникову перспектива беды, хотя он и ясно чувствовал общую политическую обстановку: "В последнее время вызывают беспокойство общеполитические события. Ведь и частная жизнь каждого является некоторой функцией мировых отношений, которые все больше и больше предвещают какие-то невероятные катастрофы" [15, л. 50].

Встречные ходатайства Алексеева о зачислении Мельникова в Институт востоковедения вызвали противодействие институтских заправил. Дело не двигалось. Из последнего, 27 октября 1937 г., письма Мельникова из Москвы: "Никогда я не прилагал столько энергии ни к какому делу, сколько я потратил ее для того, чтобы добиться перевода в Ленинград... И тем не менее, стою теперь перед разбитым корытом — на мое заявление получен официальный отказ... Если бы сейчас были Ляо-чжаевы времена, я подумал бы, что нас с Вами разделяют какие-то лисьи чары... Попытаюсь пройти к наркому с жалобой на тех, кто так нецелесообразно распоряжается моей судьбой" [15, л. 85]. Но тут же спешит и похвастаться: "Мои статьи по вопросам политического положения на ДВ стали появляться и в "Известиях", и в "Правде"... Моя статья "Допетровская Россия и Китай", которая будет первой работой за моим именем, помещается в "Историческом журнале" (№ 11)... Когда Вы будете в Москве? Ваш Н. Мельников".

Он был арестован той же осенью. Существует версия, что Николай Семенович был расстрелян по ошибке: на его погибель в тюрьме оказался еще один Николай Мельников, приговоренный к расстрелу.

В архиве Алексеева сохранились письма **Алексея Александровича Штукина** (1904–1963) — около 150 страниц, по которым можно восстановить жизнь этого замечательного человека, его поистине джеклондоновскую волю к жизни, главной целью которой, выбранной им еще в начале синологического пути, было: перевести стихами знаменитую "Книгу Песен", "Ши цзин", древнейший китайский памятник, несущий в себе начала китайской поэзии и миросозерцания. Он шел к этой цели-мечте уверенно, зная в себе силы, шел, а потом полз ползком — он полз, а его били и били.

Читая письма Штукина, легко забыть, что они написаны "оттуда", из мира с другими измерениями: листы, исписанные четким почерком с наклоном влево, содержат массу интересных размышлений о принципах перевода с китайского, оценок, критики. Трудно поверить, что вся эта филология пишется там, где места нет ни "фил", ни "логосу". Штукин, как Щуцкий и Васильев, имел в себе поэтический дар, по оценке Алексеева — недюжинный (что подтверждают сохранившиеся юношеские его стихи), и, может быть, это трудно поддающееся вытравлению человеческое свойство помогло ему не только выжить, но и остаться во всем верным самому себе.

Первое в кипе письмо — от 21 сентября 1926 г., еще из "нашего измерения". Штукин благодарит за весточку из Китая (Алексеев и находясь в командировках не забывал об учениках — тех, в ком видел, по его определению, "серьезность научного энтузиазма"), взволнованно сообщает о рождении

дочки Наташи и связанных с этим событием тревогах: "Простите мне за все эти подробности, но Вы мне всегда были другом и наставником не только в синологии, и притом вообще наша личная жизнь всегда переплетается с академической" [16, л. 1]. Затем, переходя на синологические темы, анализирует переводы Алексеева из Ляо Чжая и т. д. В конце: "Я полагаю быть в Китае весной 27-го. Обидно, что буду, вероятно, без Вас, Г. О. [Монзеллер] счастливец, — наверно, широко пользуется Вашим руководством".

Двадцать лет спустя, день в день — 21 сентября 1946 г. — Штукин пишет из Магадана: "Восемь лет прошло с тех пор, кок обрушившееся на меня несчастье, поверьте — совершенно неожиданное для меня, увлекло меня на Колыму" [16, л. 8–9]. Штукин был арестован в первый раз летом 38-го и приговорен к пяти годам ИТЛ в Магадане. Хотя, как известно, никаких поводов и оснований для этого не требовалось (по принципу: было бы дело, а человек найдется), но в досье Штукина могли быть соответствующие "сигналы": этот скромный и сдержанный человек проявлял свою нравственную позицию с откровенностью, которая была уже риском. О том свидетельствует заметка в газете "За большевистскую науку" от 19 июня 1938 г., авторы которой, желая идейно лягнуть Штукина, сослужили, того не ведая, добрую службу его имени: из заметки узнается, что во время заседания, персонально посвященного "лжеученому в звании академика" В. М. Алексееву, перед голосованием резолюции, осуждающей его "реакционную деятельность", Штукин покинул заседание (вместе с К. К. Флугом) [17].

А. А. Штукин.
Конец 50-х годов

Находясь в заключении, Штукин по понятным причинам не рисковал писать Алексееву. В 46-м он вышел из заключения — без права выезда из Колымы — и работал в Центр. н.-иссл. лаборатории Дальстроя библиотекарем и переводчиком. "Несмотря на все свои невзгоды, я сохранил руки-ноги, а главное — нетерпеливое и упорное желание работать. Мне бы хотелось начать с того самого места, на котором моя работа была прервана, т. е. вновь

приняться за стихотворный перевод "Книги гимнов и песен", а затем взяться за ритмический перевод Шу цзина ("Книги писаний"), который, я в этом убежден, по литературным качествам оказался бы не из последних". Затем следует просьба ходатайствовать о разрешении выезда из Дальстроя в какое-нибудь место в ста километрах от Ленинграда, чтобы иметь возможность заниматься переводом. В конце: "Моя дочь Наташа, принесшая Вам это письмо, отправит Ваше ходатайство в виде заверенной телеграммы". Наташе только что исполнилось 20 лет...

В следующих письмах Штукин благодарит Алексеева за хлопоты: "Вы делаете для меня чрезвычайно много — возвращаете меня к моей любимой девочке и жене, и к моей работе... Мне особенно приятно будет работать под Вашим руководством, т. к. только здесь, далеко от жизни, я смог оценить ту огромную роль, которую Вы сыграли в синологии, показав своими изумительными по художественной выразительности переводами всю мощь китайской культуры. Лишь здесь я понял, что истоком моего и других Ваших учеников отношения к древней китайской литературе были Вы — еще когда бы мы преодолели то косноязычие в китаистике, которое было до Вас!" [16, л. 11]. Чтобы в ожидании результатов хлопот не терять времени, просит прислать в Магадан ("...я живу в помещении библиотеки, которой заведую, и горю желанием работать") необходимые книги и экземпляр сделанного им до ареста перевода первой части "Ши цзина", т. к. его собственный погиб в блокаду со всеми его бумагами ("до листка") и книгами.

Письма следуют одно за другим, среди них — телеграмма с опечаткой в духе времени: "Надеюсь выдать вас лично". Наконец, Штукин оказывается под Лугой, найдя себе пристанище сначала в селе Шалово, где живет в помещении школы, в которой преподает, потом в селе Сырец, где ютится в клетушке на хорах церкви, превращенной в школу. Преподает все решительно предметы в 4-м классе, живет на "крайне скромную зарплату". Но — "собираюсь засесть за II часть Ши цзина", "надеюсь во время каникул ускорить мою работу".

И все же, в годы этого своего вынужденного учительства, оторванный от научной жизни, но не оторвавшийся от нее, Штукин продолжал работать над переводом. На подаренном ему Алексеевым автореферате доклада "Предпосылки к русскому переводу китайской древней канонической книги Шицзин ("Поэзия"), надпись: "Дорогому ученику и другу Алексею Александровичу Штукину, поэту и знатоку китайской поэзии..." В краткой авторефератной характеристике работа Штукина названа "подлинно поэтическим русским переводом", которому можно "предречь даже столь высокое достижение, как принятие его в русскую учебную хрестоматию" [18, с. 499]. О таком достижении Алексеев всегда мечтал и сам.

Летом 48-го Штукина настигло новое несчастье — болезнь: "В голову напустили сотню мурашек... никогда не думал, что наш организм может так мгновенно и непоправимо сдать" [16, л. 47]. Это было то, что называется "легким кровоизлиянием", от которого ему некогда было отлеживаться — надо было преподавать. Но и этого показалось мало его последовательно беспощадной судьбе: в феврале 49-го Леноблоно перевело его, больного, в село у Шугозера: "Загнан в 85 км. от Тихвина, 70 км. автобусом и еще 15 км. лошадью. Судьба дает пинки под место, "о котором не говорил Конфуций" [16,

л. 51]. Еще хватает силы шутить... Тут же рассказ об этнографической обстановке (заговоры-наговоры и пр.), в которой он должен преподавать еле понимающим русский язык вепсам.

В архиве Алексеева сохранилась повестка на заседание секции литературоведения ИВАН, первый доклад Алексеева: "О поэтических переводах китайской древней поэзии и о русском переводе "Ши цзина" А. А. Штукиным". Заседание состоится 29 июня 1949 г., явка членов секции обязательна, — гласит повестка. Для самого Штукина явка была уже не обязательна: 17 июня он был повторно арестован. Чья неустанная злая воля отыскала и тут, в глухомани шугозерной, этого больного, измученного человека, чудно́го и чу́дного поэта-ученого?! Штукин был на этот раз сослан в Норильск и работал там на каком-то опытном огороде рабочим, потом бригадиром.

В июле 1954 г. А. А. Штукин вернулся в Ленинград. А осенью случился второй инсульт. Но не было предела духовной силе и стойкости Алексея Александровича: он научился писать левой рукой и продолжал дорабатывать свой перевод. Изданную в 1957 г. книгу он дарил друзьям и коллегам, надписывая ее изменившимся почерком. В 1963 г. он умер.

"Книга Песен", "Ши цзин", в переводе А. А. Штукина переиздана издательством "Художественная литература" (Библиотека китайской литературы) в 1987 г. Однако в предисловии не сказано ни слова о поэте-переводчике и его судьбе — подвиге.

К именам репрессированных в 37-м–38-м годах учеников-коллег Алексеева "призыв" 49-го добавил еще два имени: **Виктор Морицович Штейн** (1890–1964) и **Виктор Андреевич Вельгус** (1922–1980). Мне, пишущей эти строки, довелось не только быть лично знакомой, но и сотрудничать с ними: оба помогли мне своим участием в подготовке к печати первой посмертной книги моего отца В. М. Алексеева "В старом Китае" (М., 1958). Поэтому, говоря о них, я могу присовокупить к свидетельствам документов и некоторые воспоминания.

В. М. Штейн.
40-е годы

В. М. Штейн отважился на 50-м году жизни приступить к китаеведной "учебе" под руководством Алексеева и так преуспел, что служил для Алексеева примером, подтверждающим не раз высказанное им убеждение, что к изучению китайского языка и культуры должны приходить люди зрелые. Страноведа — экономиста и географа — Штейна привело в ориенталистику

нежелание работать по чужим переводам и указкам. Занимаясь историей китайской экономической мысли, особенно ее основоположником Гуань-цзы (VI в. до н. э.), Штейн брал от текста, по выражению Алексеева, не слова, а мысли. Алексеев видел в нем "синолога-экономиста нового типа, для востоковедения весьма полезного" [3, с. 111], что помимо всего прочего выразилось в участии Штейна в работе над большим китайско-русским словарем, а также в создании и чтении университетского курса "Экономика Китая".

В 1940 г., когда Штейн начал брать "уроки" у Алексеева, он был не только зрелым ученым — его биография было тоже "зрелая": в 22-м он был арестован как "ученый с буржуазным мировоззрением", подлежал высылке и мог уехать в компании Бердяева, Лосского, Бруцкуса, Прокоповича, но был амнистирован. В 30-м был арестован снова, на короткое время. Когда Алексеев и Струмилин выдвинули Штейна в действительные члены АН в 1938 г., эти данные его биографии, конечно, припомнились. В 1942 г. Алексеев хотел предпринять новое представление, но Штейн в письме из Саратова просил этого не делать: "Боюсь, что "карантинный" срок не прошел... представление зовет хлопоты и возню, а "свойства кандидата" еще усложнят их" [19, л. 16].

Бóльшая часть писем Штейна, целая подборка которых хранится в архивном фонде Алексеева, — из Саратова, где он находился во время войны, уехав из блокадного Ленинграда лишь весной 1942 г. Помимо ценных для истории востоковедения информаций и характеристик, письма Штейна — образец редкого в наше время эпистолярного стиля, открытого, ясного, неспешного, несмотря на тяжелый, полуголодный и полухолодный быт и большую преподавательскую нагрузку в Саратовском университете (17 часов в неделю). Эти письма — беседы, необходимые для всякого творчества, а научного, может быть, особо: "В Саратове не с кем поделиться мыслями... Вспоминаю с благодарностью наши ленинградские беседы... Когда читаешь Ваши письма, невольно заражаешься желанием "преодолеть пространство" и оказаться вблизи Вас, чтобы испытать несравненное удовольствие духовной "индукции"..." [19, л. 12].

В письмах нет жалоб на трудности и болезни, но постоянны жалобы на страдания от невозможности довести до конца работу над Гуань-цзы и вообще заниматься какими-либо китайскими текстами (за отсутствием их в Саратове). "В Москве, по-видимому, жить лучше, чем в нашей глухой провинции: можно хотя бы пользоваться новейшей иностранной литературой не так, как здесь — по чайной ложке, а порциями, более или менее чувствительными для нормального человека. Написал и поймал себя на слове: уж и науку стал мерить продовольственными мерками! До чего ж противно!" [19, л. 40, об.]. И при всем при том: "Продолжаю свое новое увлечение историей экономической мысли и пробую привести в стройную схему мои представления о развитии экономической идеологии в Китае" [19, л. 39, об.]. Сравнение китайской древней экономической мысли с древнеклассической мыслью Греции, которым занимался в Саратове Штейн, служило освобождению изучения китайской культуры от специфической замкнутости, что особо ценил и ставил в заслугу Штейну Алексеев.

Отсутствие необходимых материалов и литературы заставляло Штейна хвататься и за далекие темы: "Работаю над Герценом и Чернышевским и мечтаю о Гуань-цзы. Буду делать доклад "Основная линия развития русской

экономической мысли" [19, л. 58]. Поистине, "хлебом не корми, дай работать" — принцип интеллигента. "Я мечтаю вернуться в востоковедческую среду и покончить с внутренним раздвоением личности между Китаем и экономической географией. Сейчас, в связи с "сезоном", весь ушел в изучение Соед. Штатов и углубился в журналы, которые здесь имеются по конец 1941 г." [19, л. 17].

В письмах Штейна с полной, конечно, откровенностью говорится о многих деятелях науки и около нее. В письме от 2 февраля 1944 г. по поводу будущего состава кафедры в ЛГУ: "...как избежать проникновения на факультет людей, являющихся "востоковедами" только в силу своего желания слыть таковыми?".

Судя по письмам, Штейн высказывал свои мнения о таких "востоковедах" не только Алексееву, и, думается, кое-кто из них это запомнил и — припомнил.

1 сентября 1949 г. Штейн был арестован и через год и три месяца тюремного ожидания осужден по статье 58, 10 и 11 и приговорен к десяти годам в Шиткинском лагере Иркутской области.

9 сентября 49-го Алексеев записал в дневнике: "Мороз по коже при мысли о судьбе Штейна и многих. Что в сравнении с этим смерть". А еще в конце августа Виктор Морицович и Василий Михайлович гуляли взад-вперед по дорожке перед дачей Алексеева в Комарове, ведя долгую беседу о разных событиях — научных и противонаучных...

Штейн вернулся в 1955 г., Алексеева уже не было в живых. Помню, как Виктор Морицович пришел к нам — какой-то смерзшийся в комок, с трудом произносящий слова. Через несколько месяцев оттаял, и я всегда удивлялась его душевному равновесию, мудрой, с юмористической окраской доброжелательности. Беседовать с ним было не только интересно, но еще и отрадно и успокоительно.

В. А. Вельгус. 60-е годы

Виктор Андреевич Вельгус — из тех ярких вспышек, которые озарили последние годы Алексеева "улыбкою прощальной". Цитата вполне оправдана, ибо и сам Алексеев привлекал ее по тому же поводу, заявляя, что любовь к ученикам так же способна блеснуть "на закат печальный", как и любовь воспетая.

В. А. Вельгусу и его судьбе посвящены две дополняющие одна другую статьи И. Э. Циперович и В. В. Матвеева [20, 21]. Не повторяя приведенных в них данных, я хочу лишь добавить несколько собственных воспоминаний.

Я хорошо — зрительно — помню, как Виктор Вельгус впервые появился в нашей квартире на Васильевском. Кажется, это было в день его приезда в Ле-

нинград, может быть, прямо с вокзала: вид у него был, как на бегу, с наклоном-устремлением вперед, и весь он был полон радостного нетерпения: до того был только обмен деловыми письмами с академиком Алексеевым, а теперь предстояло знакомство. Когда я через какие-то минуты вошла в кабинет предложить чаю, там уже полным ходом шел научный разговор, дверцы шкафа были распахнуты, и на всех возможных поверхностях нарастали стопы книг. Когда этот смуглый, чудесно улыбающийся юноша ушел, Василий Михайлович, тоже радостно возбужденный, сказал: "Ну, это настоящий ученый!"

Я не раз слышала от отца подобную, как мне тогда казалось, преждевременную аттестацию, не понимая, что так он оценивает научный потенциал, аппетит к познаниям: "Идеальным является вообще удовлетворение аппетита. Кормить сытого или больного — значит не давать ему радости". Вельгус обладал таким научным аппетитом, что уместнее тут слово "голод". Когда он подолгу сидел-занимался в кабинете Алексеева, жадно читал-писал, его молодое сухощавое лицо с напряженными скулами и всегда блестящими глазами выражало именно голод, и, конечно же, Алексеев был счастлив кормить такого "голодного", о таких учениках он мечтал всегда.

О том, что первое впечатление — настоящий ученый — не обмануло Алексеева и затем лишь углублялось, говорят надписи на работах, подаренных Вельгусу. На монументальной "Поэме о поэте Сыкун Ту": "Молодому и уже замечательному китаисту Виктору Андреевичу Вельгусу с приглашением проштудировать эту книгу 1916 г., когда автор был еще молод и полон надежд". На оттиске "Артист-каллиграф и поэт о таинствах в искусстве письма": "Молодому товарищу-китаисту Виктору Андреевичу Вельгусу, идущему верными шагами к совершенству, на память о беседах по этому самому поводу, т. е. о китайском каллиграфе и его русском оформлении".

Отношение Алексеева к Вельгусу отнюдь не у всех встречало понимание. В конце 48-го года Алексеев очередным образом жаловался в письме к Л. З. Эйдлину на чинимые Вельгусу препятствия: "Вельгус все еще мучится с квартирой, бедняга. Потентаты желают его выжить, я же — "муравей, лишь силы непомерной"..." Потентаты — университетские властители, конечно, стремились отделаться от этого новичка со столь сомнительными анкетными данными — протеже академика, имеющего, на их взгляд, тоже весьма сомнительную репутацию. Прежде всего, по принципу "кабы чего не вышло", а более всего — в силу кровной, как у собак к волкам, враждебности приверженных стереотипу невежд ко всему, что от стереотипа демонстративно отклоняется. Тут все ясно. Страшнее было другое: те недомолвки, многозначительные паузы, которые сопровождали имя Вельгуса в разговорах не потентатов, а коллег. Как ни горько в этом признаваться, но не могу не сказать: на арест Штейна реакция у всех была однозначна, на арест Вельгуса — нет. Конечно, сокрушались, охали, но тут же возникали какие-то оговорки, многоточия и вопросительные знаки: откуда и зачем приехал? кто может за него ручаться, его не зная? Сомнений не было у старшего поколения, моих родителей и вообще представителей уходящего племени российских интеллигентов, воспитанных на принципе доверия как основе нравственности. Наш, следующий слой был с детства окуриваем пропагандой повышенной бдительности — возведенной в принцип подозрительности. Этот ядовитый дым впитывался в поры и проникал в кровь, несмотря на наше от него отма-

хивание, смешки и анекдоты. Молодой, обаятельный Вельгус был всем симпатичен, но... Я уверена: он это чувствовал, натыкаясь на эти "но", как на битое стекло. Подтверждение тому — в письме из лагеря, адресованном И. Э. Циперович. Говоря о своем отношении — своих чувствах — к покойному уже учителю, Вельгус писал: "Сомневаюсь, чтобы многим были понятны эти чувства, и в особенности тем, кому в силу профессиональных инстинктов вера в искренние движения человеческой души не дана".

Вернувшись к жизни и науке, Вельгус сумел стать "изрядным китаистом", как то и предсказывал Алексеев. Он состоялся как ученый наперекор не только злой своей судьбе, но и растворенной вокруг него подозрительности, и тем самым попрал ее и избавил от этой скверны, думается, многие души.

Возникший в 56-м году — воскресший — Виктор Вельгус уже не был прежним, улыбчивым. Не забуду его лицо, когда я при нем читала наизусть ходившие в магнитофонных лентах галичевские "Облака". При словах: "А мне четвертого — перевод и двадцать третьего — перевод," — усмехнулся: "И тут точно". Было видно, что каждое слово песни — его, он "продрог насквозь, на века" и, мне всегда казалось, не мог, да и не хотел оттаивать — забывать.

Но осталось неизменным по-юношески горячее отношение к Алексееву, всякой о нем памяти. С прежним острым блеском в глазах хватался он за материалы путешествия 1907 года, которые в его переводе вошли затем в книгу "В старом Китае". Это участие в посмертной книге учителя было одной из первых работ Вельгуса после его возвращения. Одной из его последних вообще работ оказались замечания на полях моей машинописи "Алексеев и Ольденбург" [22]. Они сделаны карандашом, коряво, что было так не свойственно Виктору Андреевичу: он писал на специально пристроенной дощечке, лежа на спине и все время испытывая боль. Придирчивость замечаний, иногда даже сердитых, полностью отразила благоговейное и ревнивое отношение его к обожаемому учителю.

В последние свои годы Виктор Андреевич время от времени звонил мне по телефону, чтобы поговорить о моем отце. В один из таких разговоров, зимой 79-го, он сказал с пронзительной тоской: "Если бы мне еще хоть пару лет с ним пробыть..." Это "если бы" жило болью в Викторе Вельгусе всегда. Но я думаю и о другой стороне: насколько легче перенес бы Василий Михайлович последние трудные годы — 49-й и 50-й, — если бы рядом был этот ученик, полюбивший его сразу и на всю жизнь, без оговорок, без каких-либо критических коэффициентов. Может быть, именно такая просто любовь, просто преданность и были нужнее всего и в конечном счете принесли бы больше пользы делу, нежели даже доброжелательная и справедливая критика (о критике другого рода, которой были так богаты последние годы жизни Алексеева, я уже не говорю).

И еще один запавший в душу телефонный разговор. Виктор Андреевич с волнением рассказывал мне, как был изумлен художник Цзян Шилунь, когда увидел на экслибрисе Алексеева (экслибрис работы Ю. К. Щуцкого) иероглифы *бу юнь*. Он говорил радостно и вдруг, спохватившись, спросил меня строго, почти сердито: "А ты знаешь, что это значит?" Я знала, не могла не знать: на экземпляры только что вышедшей "Китайской литературы", которые я дарила знакомым, я наклеивала оставшиеся во множестве

(отец был запаслив) экслибрисы и всем некитаистам писала объяснение: "Бу юнь — не хмурится, не раздражается. Это намек на слова Конфуция ("Лунь юй", "Беседы и суждения", гл. 1): "Люди его не знают, а он не хмурится. Не считать ли такого человека достойнейшим?" И комментатор поясняет: "Радоваться своему влиянию на других естественно и просто, а вот не хмуриться, когда тебя не замечают, — это против человеческого обыкновения и трудно". Виктор Андреевич выслушал мой, без запинки, ответ, помолчал и сказал совсем другим голосом: "А ведь этого никто не знает..."

Экслибрис книжной коллекции В. М. Алексеева с гравюры по дереву работы Щуцкого. На рисунке: китайский ученый-литератор идет в горы навестить друга-отшельника (мальчик указывает дорогу). Иероглифы *бу юнь чжай* — "кабинет того, кто не хмурится (не ропщет)".

Быть может, самый точный или, как выражаются филологи, сущностный перевод этого *бу юнь* Конфуция: "Цель творчества — самоотдача, а не шумиха, не успех". Самоотдача — вот, пожалуй, единственно общая мечта всех семерых столь непохожих друг на друга ученых, трагических героев этой публикации. Единство и разнообразие — идеальное для науки сочетание, ибо несхожесть семи ярких личностей можно уподобить световому спектру: семь цветов (опять случайное совпадение — семь имен, семь цветов — оказалось разяще точным) в сведении их в единый пучок дают белый ясный луч — познание.

Кем-то сказано: не то страшно, что мы перестали верить в Бога, а то, что перестали верить в дьявола — в зло. А если не веришь, то его как бы и нет... Вся наша жизнь была так сплетена со злом, что мы его не чувствовали, ходили себе, как та птичка, весело по тропинке бедствий, ездили на трамвайчике по Литейному, на поезде, потом на электричке мимо Левашова... Теперь, благодарение судьбе, прозреваем.

12 мая 1990 г. (опять так же совпало, что это было в день смерти В. М. Алексеева, 39-я годовщина) на Левашовской пустоши под Ленинградом — ставшей в последнее время известным местом захоронения жертв сталинских репрессий — встретились: дочь Николая Александровича Невского — Елена Николаевна Невская[4], дочь Бориса Александровича Васильева — Светлана Борисовна Ручьева, племянница Юлиана Константиновича Щуцкого — Мария Николаевна Соловьева (дочь — Ирина Юлиановна не смогла быть из-за болезни). Была также Галина Анатольевна Генко[5] — дочь известного кавказоведа Анатолия Нестеровича Генко, азмузовца и общего друга всех ближне- и дальневосточников, погубленного в ленинградской тюрьме в начале 1942 г. Были еще члены ленинградского "Мемориала". Был главный инициа-

[4] В опубликованных Е. Н. Невской воспоминаниях о ее родителях ею приведены также и выписки из документов, хранящихся в папках с " делом" Невского и "делом" Мантани-Невской [23].

[5] В только что вышедшем очередном (выпуск 3) сборнике "Уроки гнева и любви" опубликованы подробные, сделанные Галиной Генко выписки из "дела" ее отца [24, с. 61–71].

тор нашего востоковедного паломничества, индолог Ярослав Владимирович Васильков.

Пустошь — уже не пустошь, а могучий пятидесятилетний лес из хорошо откормленных деревьев, обнесенный (около 10 га) прежним высоким дощатым забором с колючей проволокой по верху. В лес уходит плотная наезженная, с колеями грузовиков дорога. Несколько шагов с нее в любую сторону — и под ногами возникает зыбкость, как на сухом болоте: покров земли невелик всюду, а в некоторых местах особенно. Поверхность неровная, слегка бугристая.

Наша группа, по примеру других, выбрала наугад чету берез. Е. Н. Невская и С. Б. Ручьева (Васильева), встав на колени, разложили кру́гом цветы, воткнули в середину несколько церковных свечей. Мы стояли и смотрели, как медленно близятся к земле неяркие на свету язычки огня, как бы стремясь сквозь покров сероватого песка уйти Туда...

Источники и литература[6]

1. Баньковская М. В. "Малая академия" в Азиатском музее. — "Народы Азии и Африки". 1985, № 3, с. 139–152.

2. Баньковская М. В. "Мой двойник, только сильнее и вообще лучше." — "Восток". 1992, № 5, с. 97–107.

3. Алексеев В. М. Наука о Востоке: Ст. и документы. М.,1982.

4. Невский Н. А. Письма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, 820, оп. 3. № 577.

5. Щуцкий Ю. К. Жизнеописание. — "Проблемы Дальнего Востока". 1989, № 4. с. 148–156.

6. СПб. ФА РАН, ф. 1026 (фонд И. Ю. Крачковского), оп. 2, № 109.

7. Щуцкий Ю. К. Письмо В. Л. Котвичу от 25. V. 1925. СПб. ФА РАН. ф. 761, оп. 1, № 33.

8. Щуцкий Ю. К. Письма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 3, № 219.

9. Васильев Б. А. Письма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 3, № 219.

10. Васильев Б. А. Термины Дао и Дэ в классическом четверокнижии (доклад). СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 4, № 19.

11. Баньковская М. В. Книги и люди (из жизни Азиатского музея). — "Народы Азии и Африки". 1986, № 3, с. 133–146.

12. Алексеев В. М. Рец. на работу Б. А. Васильева "Конфуцианские влияния в романе Шуй ху". СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 1, № 635.

13. Баньковская М. В. В. М. Алексеев — критик и критикуемый. — "Народы Азии и Африки". 1983, № 5, с. 152–166.

14. Б. Васильев, А. Драгунов, Г. Папаян, А. Поляков, П. Скачков, А. Шприцын. За или против латинизации? [Рец. на:] Алексеев В. М. Китайская иероглифическая письменность и ее латинизация. 1932 — "Проблемы марксизма". 1932, № 3, с. 129–139.

15. Мельников Н. С. Пмсьма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 3, № 544.

16. Штукин А. А. Письма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, оп. 3, № 898.

17. Виноградов Ю. А., Одинцова Н. В. Из прошлого академических газет. — Спецвыпуск газеты лен. ученых "Открытие", № 10, 27 окт. 1989, с. 8.

18. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.

19. Штейн В. М. Письма В. М. Алексееву. СПб. ФА РАН, ф. 820, оп. 3, № 894.

20. Циперович И. Э. Воспоминания о Викторе Вельгусе. — "Проблемы Дальнего Востока". 1990, № 4, с. 119–130.

[6] К документам из личного архива В. М. Алексеева (хранится у М. В. Баньковской) примечания не даны.

21. Матвеев В. В. Воспоминания о Вельгусе. — "Проблемы Дальнего Востока". 1990, № 5, с. 132–140.

22. Баньковская М. В. В. М. Алексеев и С. Ф. Ольденбург (В высказываниях и характеристиках). — Начало пути (Восточный альманах; вып. 9). М., 1981, с. 444–548.

23. Невская Е. Н. О моих родителях. — "Восток". 1992, № 5, с. 90–97.

24. Генко Г. А. Дело № 3433–41 на Генко Анатолия Нестеровича. — Уроки гнева и любви. Сб. воспоминаний о годах репрессий (20-е - 80-е гг.). Сост. и ред. Т. Тигонен. Вып. 3. СПб., 1992.

В. А. Вельгус

Прошение о помиловании*

ПРЕДСЕДАТЕЛЮ ПРЕЗИДИУМА
ВЕРХОВНОГО СОВЕТА СССР
От з/к Вельгус, Виктора Андреевича,
л/д СЮ. 709; ст. 58-4;
нач. срока 27 апреля 1949 г.
Отбывающего срок в Степлаге МВД,
год рожд. 1922, происхождения рабочего

Мне инкриминировалось участие в антисоветских организациях, выразившееся в том, что 1) я состоял членом "Антикоммунистического комитета", 2) служил в "Русском Полку Шанхайского Волонтерского корпуса" (переименованного впоследствии в "Русский Вспомогательный Отряд при Шанхайской Муниципальной Полиции") и 3) учился в Восточно-Азиатском Институте в г. Тяньцзине.

В Русский Полк Шанхайского Волонтерского Корпуса (далее РПШВК. — *И. Ц.*) я поступил в 1939 году после долгих и безуспешных поисков работы. РПШВК был последним выходом для безработного русского эмигранта. Но для того, чтобы попасть в этот полк, я должен был представить справку из "Эмигрантского бюро", что я там зарегистрирован и действительно являюсь эмигрантом. Надо было заполнить анкету с биографическими данными и сведениями о ежемесячных взносах, которые назывались и взносами, и налогами. Справка не выдавалась при наличии старой задолженности по взносам. Регистрацию в этом Бюро проходили все эмигранты при получении или обмене паспортов, которые выдавались через "Эмигрантское бюро" китайскими местными властями. Таким образом я был впервые зарегистрирован и получил паспорт лично как совершеннолетний эмигрант.

"Шанхайский Волонтерский Корпус" не представлял из себя регулярной воинской части. Европейское гражданское население международной концессии, изъявившее добровольно желание поступить в "Шанхайский Волонтерский Корпус", получало на руки обмундирова-

*Публикация подготовлена И. Э. Циперович на основании материалов следственного дела В. А. Вельгуса.

ние, являясь на строевую подготовку по объявлению (не чаще одного раза в месяц) и имело возможность стрелять на стрельбище. Европейцы, поступившие в этот Корпус, не отрывались от своих занятий и не получали никакого вознаграждения. Часть эта мобилизовалась в случае необходимости обороны международной концессии, в случае стихийного бедствия, для поддержания порядка и т. д.

РПШВК на деле не был полком и состоял из трех рот по девяносто-сто человек рядовых в каждой и из десяти-двенадцати офицеров. История возникновения этого полка такова.

Белогвардейские части, попавшие в Китай, группировками поступали на службу к китайским военачальникам в различных местах. Одна из таких группировок в 20-х годах пробралась в Шанхай на международную концессию, где муниципалитет решил держать ее в качестве своей регулярной воинской части. В отличие от остальных частей "Шанхайского волонтерского корпуса", Русский полк был на полном содержании и получал зарплату от Шанхайского муниципалитета. Мне известно, что в 1935-1937 гг. эта часть несла наружную службу охраны тюрьмы на территории международной концессии. В 1939 году, когда я поступил в эту часть, она охраняла интернированный китайский батальон[1].

Прослужив в РПШВК около года, осенью 1940 г. я поступил учиться в вечерний Технический институт, работая днем на демонтаже разрушенных домов и затем в мастерской по ремонту и монтажу радиоприемников. В конце 1941 г. я оказался без работы. Не сумев устроиться на работу в течение нескольких месяцев, в декабре 1941 г. я опять поступил в эту часть.

К тому времени РПШВК был передан в ведение муниципальной полиции на международной концессии и был переименован в Русский Вспомогательный Отряд при Шанхайской Муниципальной Полиции (далее: РВОШМП. — *И. Ц.*). В его функции входила, помимо охраны интернированного китайского батальона, проверка (на границах с другими концессиями) пропусков на ввозимые продукты питания, металл, строительные материалы, топливо и прочее в целях борьбы со спекуляцией. По-прежнему в часть принимались исключительно лишь русские эмигранты. Бывших белогвардейцев к тому времени в части насчитывался очень небольшой процент. Политические занятия никогда не проводились, и перед частью не ставилась цель вести враждебные действия тогда или когда-либо в будущем против Советского Союза или коммунистов вообще. На это формирование смотрели как на убежище эмигранты, которым не удавалось найти работы, и в то же самое

[1] Речь идет о солдатах китайского батальона, не сдавшихся японским войскам при обороне Шанхая. (Здесь и далее примеч. И. Э. Циперович).

время часть эта была трясиной, затягивавшей тех, кто не пытался всеми силами оттуда вырваться или же пытался, но неудачно.

В продолжении всей моей службы в этой части во второй раз я учился на вечерних курсах китайского языка и литературы при одном китайском учебном заведении. Если бы я имел средства на жизнь и мои родители не нуждались бы в моей помощи, то я, конечно, не служил бы в РПШВК или в РВОШМП, куда я оба раза был загнан безработицей, а также, возможно, мог бы избежать регистрации в Эмигрантском бюро.

Весной 1943 г. я бросил служить в РВОШМП и уехал в г. Циндао, где, как мне писали, жизнь во всех отношениях была привлекательней, чем в Шанхае, и, главное, было легче устроиться на работу.

Два месяца я был там без постоянной работы, временами сдельно делал переводы с китайского на русский распоряжений, уведомлений и объявлений местных властей для газеты "Азия", издававшейся "Антикоммунистическим комитетом" (далее: АК. — *И. Ц.*) в Циндао на русском языке, а также делал различные переводы для частных лиц.

В это время я получил письменный приказ от АК явиться для оформления документов и приготовления к отправке в Восточно-Азиатский институт (далее: В. И. — *И. Ц.*) в г. Тяньцзинь.

В то время как работа Шанхайского эмигрантского комитета фактически ограничивалась выдачей паспортов, виз, справок и сборов взносов, в Циндао — как я увидел — и вообще в Северном Китае — как я узнал позднее — дело было поставлено совершенно иначе.

С оккупацией японскими войсками городов Северного Китая Эмигрантские комитеты были переименованы в "Антикоммунистические комитеты" с "Центральным Антикоммунистическим комитетом" в г. Тяньцзине. Эмигрантов принудительным порядком заставляли посещать собрания, на которых велась антисоветская пропаганда. Из эмигрантов принудительным порядком были сформированы так называемые "волонтерские" части, где эмигрантам вменялось в обязанность в выходной день недели являться на воинские занятия. Лиц, уклонявшихся от выполнения приказов АК, преследовали и репрессировали. Без разрешения АК никто не мог ни поселиться на жительство, ни выехать из города. Почти невозможно было устроиться на работу без характеристики от АК. Все документы, как то: паспорта, визы на выезд из города и другие, а также продкарточки эмигрант мог получить только через АК. Каждый эмигрант обязан был зарегистрироваться в АК и уплатить взнос, который назывался членским, и лишь тогда ему выдавались документы и продкарточки. Таким образом, эмигрант волей-неволей делался членом АК.

Восточно-Азиатский институт был основан в г. Тяньцзинь Центральным АК для подготовки штата офицеров-переводчиков с японского языка. В 1943 г. был объявлен четвертый набор по Северному Китаю. В отличие от трех предыдущих, четвертый набор рекламировался как исключительно добровольный. Однако Циндаоский АК, зная из опыта прошлых лет, что добровольцы поступить в этот Институт вряд ли найдутся (тем более из молодежи, заслуживающей некоторого внимания), не пожелал "удариться лицом в грязь" перед Центральным АК и направил в Институт всех выпускников гимназии того года, а также меня и несколько других молодых людей, не интересуясь нашим согласием. Правда, среди нас были один-два человека, добровольно пожелавших поехать в Тяньцзинь. Я начал с того, что попробовал уклониться, но мне ясно дали понять, что из этого ничего не выйдет и кончится тем же, но лишь с крупными неприятностями для меня, а подобные прецеденты с другими мне были известны. Как оказалось, мною заинтересовались как человеком порядочного поведения, сравнительно неплохого умственного развития и знающего китайский и английский языки. На первые два обстоятельства АК стал обращать особое внимание в целях поднятия престижа Института, выпускников которого АК обычно привлекал к работе.

К тому времени, окунувшись в жизнь, я познал на личном опыте порочность капиталистической системы. Оттесняемые на задний план повседневной борьбой за хлеб, за работу, одна за другой рушились мои иллюзии о высшем образовании. К тому времени я хорошо знал, что такое расовая дискриминация и наблюдал ее безобразные проявления ежедневно, если и не ежедневно подвергался ей непосредственно, хотя она потенциально распространялась на русских эмигрантов прежде всего и всегда. Очень часто устремляя свой взор вдаль, в будущее, я не видел впереди ни одной светлой точки, видел лишь свои бесплодные усилия вырваться из этого мрака. Пути не было видно. Но почему мое будущее сковывал мрак, полный враждебных, по неведомым мне тогда причинам, сил? В ответ передо мной всегда возникал образ родной страны, из которой я был увезен ребенком, образ во всей своей суровой и очаровательной прелести и привлекательной простоте. В бесконечном мраке этот образ светился вдали теплым, неугасающим огоньком, оттеняя мрачность дали, от него уходящей, и холод всего, им не согретого. И я стал к нему приближаться, влекомый больше чувствами, нежели сознанием. Я спотыкался и падал, но поднимался и продолжал двигаться вперед. По мере продвижения я начал понемногу различать окружавшее меня и (все больше и больше) убеждаться в том, что я взял верное направление, что оно выведет меня из мрака

лабиринта и что там, за этим огоньком, после поворота, я увижу яркий солнечный день и просторный путь.

Все испытанное мною в жизни заставило меня сочувствовать коммунистической идее построения общества, и чем шире и глубже я познавал окружающую меня жизнь, тем более возрастали мои симпатии к этой идее, переходя в искреннее убеждение.

Война СССР против фашистской Германии, как известно, подняла патриотические чувства в сердцах русских эмигрантов на небывалую высоту, и я не был тем редким исключением, о которых я не говорю,

Приказ приготовиться к отправке в ВИ был для меня сверхнежелателен уже тем, что я только что вырвался из обстановки угнетающей военщины, почувствовал себя свободным, избавленным от многих дикостей, грубостей и несправедливостей, выпадавших особенно обильно на всякого рядового — не говоря уже о том, что цели Института и возможная по окончании его работа в АК шли вразрез с моими убеждениями. Однако противиться АК я тогда не осмелился. Я решил оттянуть время, оттянуть неприятности, раз уж они неизбежны, и, выиграв время, приобрести к тому же знание японского языка и военного дела. Будучи воспитанником китайской школы до двенадцатилетнего возраста и живым свидетелем захватнических войн, а также фанатического шовинизма японских милитаристов, я в них видел своих врагов, и изучать язык врага при таких обстоятельствах я счел не лишним. В связи же с тем, что АК давал заверения, что никто из окончивших Институт впредь не будет назначаться на работу против его воли, я твердо решил, что работать против своих убеждений не буду.

По окончании Института, летом 1944 г., я уехал из г. Тяньцзиня, отказавшись от работы в Центральном АК, который намеревался оставить у себя двух лучших по успеваемости как по общим предметам, так и по японскому языку курсантов. По прибытии в г. Циндао АК назначил меня работать переводчиком при Комитете и дал десять дней на устройство. Отказаться сразу я не мог, так как меня немедленно отправили бы обратно в Центральный АК в г. Тяньцзинь, который отпустил меня, рассчитывая, что я буду работать в АК в Циндао. Проработав месяц с небольшим в АК и улучив момент, я категорически отказался от работы в дальнейшем. Угрозами и уговорами мне приказывали приступить к работе в местной полиции, затем, спустя некоторое время, пытались направить на работу в японскую жандармерию, но на все это я отвечал отказом и не являлся в назначенные учреждения. Я устроился работать сторожем на завод, но даже с этой и других подобных работ меня увольняли по приказу японских властей, которые совместно с АК направили относительно меня запрос в

Центральный АК и в ожидании ответа лишь препятствовали мне устроиться на работу. В тот исключительно тяжелый для меня период я кое-как перебивался мелким ремонтом велосипедов.

Наконец, летом 1945 г. я был арестован японской жандармерией и заключен в полицейскую тюрьму как неблагонадежный, с коммунистической ориентацией элемент[2]. В конце августа 1945 г. я был освобожден на поруки по болезни.

В 1946 г., согласно указу Президиума Верховного Совета СССР, я принял советское гражданство[3], а в 1947 г., также согласно указу Президиума Верховного Совета, я вернулся в Советский Союз в качестве репатрианта.

Для меня это было событием огромной важности. Это означало обрести родину и внести свою долю в строительство ее новой прекрасной жизни будущего, как полноправный гражданин равноправного общества; это означало получить широчайшие возможности учиться, специализироваться в определенной области и без страха взирать на грядущий день, в котором угроза потери работы отошла в область преданий.

Всю глубину и искренность переживавшихся мною тогда чувств может понять лишь обстоятельствами изгнанный из родного края человек, познавший после долголетних скитаний грустное и угнетающее одиночество среди чужой и зачастую враждебной толпы, щемящую сердце тоску по родному дому, дорогим сердцу лицам, милому и ласкающему слух, как детский лепет, родному говору, человек, которому вдруг представляется возможность вернуться в родной край, в родную семью полноправным ее членом.

Эти чувства, общие у всех эмигрантов-возвращенцев, были проникнуты у меня еще убеждением, которое сложилось в результате жизненных испытаний и неумолимой логики мысли, что именно моя родина идет прямым и кратчайшим путем к счастью человечества, что мой собственный жизненный путь пойдет параллельно ему и, преодолев

---

[2] О своих мытарствах в связи с неустроенностью в тот период и преследовании его местной полицией В. А. Вельгус пишет также в "Жалобе Генеральному прокурору СССР" с просьбой о пересмотре его дела (8 июня 1955 г.): "Я отказался от предлагаемых мне мест в военных и полицейских учреждениях, за что подвергался репрессиям с лета 1944 г., наконец был арестован и посажен в тюрьму как "опасный элемент" с коммунистическими воззрениями и просоветской ориентацией.

[3] Имеется в виду Указ от 20 января 1946 г. Указ этот распространяет действие Указа Президиума Верховного Совета СССР от 10 ноября 1945 г., касающегося предоставления гражданства СССР для определенного контингента русских эмигрантов, проживающих на территории Маньчжурии, на лиц, проживающих в провинции Синьцзян и городах Шанхае и Тяньцзине. Согласно этому Указу, срок приема заявления о восстановлении в гражданстве СССР был определен до 1-го апреля 1946 г. Затем Указом Президиума Верховного Совета СССР от 23 апреля — для лиц, проживающих в городах Шанхае и Тяньцзине, срок был продлен до 1-го июля 1946 г.

препятствия, сольется с этим великим, освещенным яркими лучами путем, светлая цель которого ясно видна впереди.

Выезжая в Советский Союз, я был уверен в том, что не совершив никакого преступления ни против советской власти, ни против коммунистического движения вообще, я не буду подвергаться беспощадному преследованию в СССР. То же, что я как эмигрант, находясь в особых условиях и в исключительном положении, вынужден был формально и против собственной воли числиться в организациях антикоммунистического характера, я полагал, будет учтено законом, который обычно рассматривает даже совершенные преступления с точки зрения умышленности или случайности и учитывает, совершены ли они под давлением, угрозой или же под аффектом. Помимо всего этого, Указы Президиума Верховного Совета, о которых я уже упоминал, ясно говорили о том, что если бы даже в прошлом за мною и числились незначительные проступки, то они прощаются Советским правительством.

Однако я был ошеломлен приговором, осудившим меня на двадцать пять лет исправительных трудовых лагерей.

Читая статьи в нашей прессе об охране прав советских граждан и о соблюдении социалистической законности, я решил попытаться изложить свое дело перед Вами.

Указ Президиума Совета СССР, изданный в начале 1946 года и касавшийся эмигрантов, проживавших в Китае, гласил, что, учтя общие чаяния русских эмигрантов, Советское правительство решило предоставить таковым возможность принять советское гражданство.

Советские правительственные представители по приему эмигрантов в гражданство СССР тщательно разбирались в биографии каждого, подавшего заявление, совместно с местными общественными представителями, давнишними гражданами СССР, и потому мысль (если даже допустить возможность ее возникновения), что я получил советское гражданство случайно или по недоразумению, отпадает. Отпадает потому, что я не был ни военным преступником, ни коллаборационистом, и вся история моей учебы в ВИ, моего отказа от работы с японскими властями, марионеточными китайскими властями и АК, а также история преследования меня и моего ареста были прекрасно известны общественности г. Циндао, а мои взгляды и убеждения знали многие общественные представители, с которыми я работал впоследствии как технический секретарь и переводчик Общества граждан СССР в г. Циндао.

Указ, изданный весной 1947 г., гласил, что бывшим эмигрантам, принявшим гражданство СССР, учитывая их ходатайство и настроения, Советское правительство решило предоставить возможность

возвратиться на родину и включиться в трудовую и повседневную жизнь, невзирая на прошлую деятельность, на равных со всеми гражданами Советского Союза правах; что правительство предоставляет льготные таможенные условия и бесплатный транспорт; что вернувшимся обеспечивается работа по специальности.

Правительственные представители, ведавшие репатриацией, опять-таки тщательно проверяли биографию каждого, изъявившего желание вернуться на родину, и я знаю, что далеко не все были удовлетворены ввиду существовавшего лимита. Это говорит о том, что я приехал в Союз не по чьей-либо оплошности, тем более, что совместно с этими советскими представителями я неоднократно ездил в качестве переводчика согласовывать различные вопросы как по репатриации, так и по другим делам граждан СССР и Общества граждан СССР с местными китайскими властями в г. Циндао и в г. Тяньцзине, и эти представители знали меня лично.

По окончании же войны и тем более после принятия гражданства СССР я ни в каких антисоветских организациях не состоял даже формально.

После выхода из тюрьмы на излечение в августе 1945 г., о чем я упоминал ранее, в сентябре того же года мне предложили работу переводчика-секретаря в строительной конторе "Юнайтед Аркитектс", которую возглавляли архитектор Юрьев, Владимир Георгиевич, архитектор Кряжимский, Виктор Федорович, и Юрьев, Алексей Георгиевич. Последние являлись эмигрантами, принявшими впоследствии советское гражданство. Юрьев же Владимир Георгиевич, будучи эмигрантом, принял французское гражданство в 1941-1942 гг. во избежание притеснений со стороны АК, как лицо, не желавшее принимать никакого участия в его деятельности. Все трое хорошо знали меня и мои злоключения, в связи с чем и предложили мне работу сами.

Будучи почетным секретарем французского консульства, Юрьев Вл. Г. всегда обращался ко мне за передводами входящей корреспонденции на китайском языке, а также исходящей корреспонденции к китайским властям, к которым необходимо было прилагать китайский перевод. Естественно, уклоняться от переводов я не мог, так как времени справляться с работой мне хватало вполне, и таким образом я стал числиться почетным переводчиком французского консульства, почетным, то есть не получая зарплаты. Я не видел причины, по которой я должен был бы отказаться, тем более, что это давало мне некоторые материальные выгоды в виде, например, определенного количества топлива, которое я мог ежемесячно получать через консульство от местных китайских властей по государственной цене, положение с которым было бедственным в г. Циндао в продолжение всего послевоен-

ного периода. Никакой другой работы для консульства я не выполнял. В этой строительной Конторе я проработал до самого моего отъезда в Советский Союз, числясь переводчиком французского консульства, а также переводчиком Общества граждан СССР в г. Циндао.

Совершенно очевидно после всего изложенного, что нет оснований подозревать и обвинять меня в каких-либо преступлениях или преступных намерениях против СССР, а в особенности в послевоенный период моей жизни, и потому вполне понятно, что обвинение в шпионской деятельности отпало во время следствия как несостоятельное.

Но именно это обстоятельство заставляет прийти к выводу, что мое заключение в лагере является недоразумением, вытекающим из того, что упомянутые указы Верховного Совета, касающиеся лишь репатриантов, бывших эмигрантов, неверно понимались некоторыми правительственными органами, вследствие чего я и был осужден за свою прошлую деятельность, которая сводится к тому, что я против своей воли числился в АК и против своей воли учился в ВИ, и которая мне уже прощена Советским правительством.

В связи с тем, что мое дело имеет непосредственное отношение к Верховному Совету СССР, прошу Вас ликвидировать случившееся со мной недоразумение, для чего ходатайствовать перед Верховным Советом о моем помиловании.

27 июня 1953 г. з/к В. Вельгус
г. Джезказган

К истории "Прошения о помиловании" В. А. Вельгуса и некоторые сведения из биографии В. А. Вельгуса

"Прошение о помиловании" написано В. А. Вельгусом в заключении в 1953 году. Этот документ — свидетельство человека, который к своим тридцати трем годам дважды испытал ужасы тюремного заключения. Первый раз в Китае, на чужбине, за то, что он "опасно красный", второй — у себя на родине за то, что он "опасно белый". С той лишь разницей, что в Китае на его долю вышло два месяца тюрьмы, а в России в общей сложности шестьдесят восемь месяцев тюремного заключения и лагеря, — и это в стране, куда его неудержимо влекло как в страну равенства, справедливости и свободы.

В 1990 г. в журнале "Проблемы Дальнего Востока" (№№ 4 и 5) публиковались "Воспоминания о Викторе Вельгусе" — востоковеде широкого профиля, авторе многих трудов по истории, культуре и литературе средневекового Китая. Виктора Андреевича Вельгуса (1922-1980) не миновала горькая участь многих наших востоковедов, подвергавшихся жестоким политическим репрессиям в печальной памяти 30-х-40-х годах. Весной 1949 г. он был арестован и осужден на двадцать пять лет.

В 1992 г., примерно через два года после публикации упомянутых "Воспоминаний", появилась возможность ознакомиться со следственным делом В. А. Вельгуса, хранящимся ныне в архиве Агенства Управления Федеральной Безопасности РСФСР по Санкт-Петербургу под номером П-15062[4]. В процессе чтения Дела нас прежде всего интересовали документы как таковые (официальные бумаги следственных органов и Прокуратуры), а также бумаги, написанные собственноручно В. А. Вельгусом. К последним относятся: Автобиография, две его просьбы о пересмотре дела, адресованные Генеральному Прокурору СССР, и "Прошение о помиловании", направленное Председателю Президиума Верховного Совета СССР.

Особый интерес для нас представляло "Прошение о помиловании". В нем, как читатель мог убедиться, страница за страницей разворачивалась картина жизни русских эмигрантов, оказавшихся в 30-е—40-е годы в городах Северного Китая, оккупированных японцами. Из него мы узнаем, как складывалась судьба этих людей, каковы были их думы и чаяния. В "Прошении" содержатся также уникальные свидетельства очевидца о некоторых военных формированиях и органах муниципальной власти тех лет на указанной территории: кем, где и когда они были созданы, как и когда назывались, какие задачи ставили, какие функции в разное время выполняли.

Рассматривая "Прошение" как документ исторического плана, мы посчитали правильным опубликовать его текст полностью, без каких бы то ни было купюр. Чтобы само "Прошение" воспринималось читателем как реакция на известное ему дело, логически увязывалось с ходом самого дела, предлагаем краткую его историю, основанную исключительно на материале архивно-следственного дела.

1. Арест и предварительное заключение

В. А. Вельгус был арестован 28 апреля 1949 г[5]. С этого дня вплоть до окончания следствия и вынесения обвинительного приговора 4 февраля 1950 г. В. А. Вельгус содержался под стражей во Внутренней тюрьме УМГБ ЛО (Ленинград).

2. Следствие

Следствие велось с 28 апреля по 25 октября 1949 г. За это время В. А. Вельгуса допрашивали 26 раз. В качестве свидетелей по делу привлекались Х. В. Попов, бывший преподаватель Восточно-Азиатского института в городе Тяньцзине, и бывшие курсанты названного Института М. С. Вахрамов, В. Ф. Соловьев и Г. А. Мякутин. Дело Вельгуса имеет более 200 страниц, из них 64 страницы занимают допросы Мякутина, к тому времени уже осужденного и отбывавшего срок в одном из ИТЛ Союза. Три других свидетеля находились в заключении под следствием.

В процессе следствия Виктору Андреевичу предъявлялись следующие сфабрикованные против него обвинения:

"Проживая в Китае и будучи враждебно настроенным к Советской власти, на протяжении ряда лет принимал деятельное участие в работе белоэмигрантских антисоветских организаций";

"Являясь активным членом организации "Антикоммунистический комитет", Вельгус неоднократно публиковал в белоэмигрантской печати свои статьи с призывами к борьбе с Советским Союзом";

"Шпионская деятельность для японской разведки в Шанхае, Тянь-цзине, Циндао";

"Приняв в 1946 г. советское гражданство, в 1947 г. по заданию иностранных разведывательных органов прибывает в Советский Союз";

"В Ленинграде Вельгус приобрел подозрительные по шпионажу связи, а также проявляет интерес к техническим вопросам, не имеющим отношения к его служебным обязанностям".

По существовавшему тогда положению, на проведение следствия давалось два месяца. 24 июня 1949 г. на имя Военного прокурора войск МВД Ленинградского округа от начальника следственного отдела поступило прошение о продлении срока следствия

---

[4] За время хранения номер дела неоднократно изменялся.

[5] Обстоятельства, связанные с арестом В. А. Вельгуса, кратко изложены в "Воспоминаниях о Викторе Вельгусе" ("Проблемы Дальнего Востока". 1990, N 4, с. 125).

на месяц. 19 июля, 22 августа и 20 сентября следуют три аналогичных ходатайства, каждое из которых почти дословно повторяет текст предыдущего. Приведу мотивировку первого ходатайства в его заключительной части: "<...> Изобличается в антисоветской деятельности показаниями арестованного агента японской разведки Мякутина Г. А. и бывших участников белоэмигрантских организаций в Китае, арестованных Соловьева В. Ф. и Попова Х. В. <...> Учитывая серьезность данного дела и в целях всестороннего и полного расследования шпионской и другой антисоветской деятельности обвиняемого Вельгуса В. А., по делу необходимо провести ряд дополнительных следственных мероприятий". Справедливости ради следует заметить, что в последнем ходатайстве о продлении срока следствия "шпионская деятельность" уже не фигурирует, зато появляется обвинение в "связях с американцами".

28 октября В. А. Вельгусу предъявляют "Протокол объявления об окончании следствия" и дают возможность ознакомиться с материалами дела. В течение двух часов и 15 минут Виктор Андреевич читает дело и следующим образом подписывает Протокол: "Ознакомился полностью с материалами следствия. Дополнить ничем не могу. Виновным себя признаю в разрезе данных мною показаний. Заявлений, ходатайств и жалоб не имею".

Далее следственные органы направляют на согласование с прокурором "Обвинительное заключение", в котором, ссылаясь на ст. 208 УПК РСФСР, определяют для В. А. Вельгуса обвинение по двум статьям УК РСФСР: 58-1а и 58-4[6].

3. Приговор.

Из "Заключения Военного прокурора В/МВД Ленинградского округа, полковника юстиции Логачева" от 17 ноября 1949 г.:

"...На следствии Вельгус признал себя виновным в том, что он в 1939 г. состоял в английском добровольном корпусе, затем перешел на службу к японцам, служил во вспомогательной полиции, состоял в "Антикоммунистическом комитете", учился в Восточно-Азиатском институте, работал в "Антикоммунистическом комитете" в Циндао. Был связан с официальным сотрудником японской военной миссии в г. Тяньцзине Мочидзуки и неоднократно использовался им в качестве переводчика. Связь с иностранными разведорганами, публикацию своих антисоветских статей в белоэмигрантских газетах и участие в подавлении забастовок шанхайских рабочих отрицает".

"Изобличается показаниями арестованного агента японской и американской разведки Мякутина, арестованных Соловьева, Попова и свидетеля Вахрамова".

"Предъявленное следственными органами обвинение по ст. "58-1а" УК РСФСР подлежит исключению, так как в момент преступления он не являлся гражданином СССР".

"Учитывая, что основные свидетели по делу Вельгуса: Мякутин, осужден и отбывает наказание, а Соловьев и Попов арестованы другими органами МГБ и вызов их в судебное заседание затруднен,

Полагал бы

"Дело по обвинению Вельгуса В. А. по ст. 58-4 УК РСФСР" направить на рассмотрение Особого Совещения при МГБ СССР, определив Вельгусу меру наказания 10 лет ИТЛ".

И, наконец, последнее: Приговор Особого Совещания при МГБ СССР от 4 февраля 1950 г.

---

[6] Позволим себе привести формулировку обеих статей.

Статья 58-1а гласит: "Измена родине, т. е. действия, совершенные гражданами Союза ССР в ущерб военной мощи Союза ССР, его государственной независимости или неприкосновенности его территории, как-то: шпионаж, выдача военной или государственной тайны, переход на сторону врага, бегство или перелет за границу". (цит. по: Уголовный кодекс РСФСР. М., 1953, с. 17).

Статья 58-4 формулируется: "Оказание каким бы то ни было способом помощи той части международной буржуазии, которая, не признавая равноправия коммунистической системы, приходящей на смену капиталистической системе, стремится к ее свержению, а равно находящимся под влиянием или непосредственно организованным этой буржуазией общественным группам и организациям, в осуществлении враждебной против Союза ССР деятельности" (там же, с. 18).

В его обвинительной части:

"<...> Находясь в Китае, состоял в белоэмигрантских и других антисоветских организациях, руководившихся иностранными разведорганами, и на протяжении ряда лет вел борьбу против СССР и рабочего движения в Китае".

Постановляющая часть Протокола гласит:

"Вельгуса Виктора Андреевича за участие в антисоветских организациях и антисоветскую деятельность заключить в исправительно-трудовой лагерь сроком на двадцать пять лет, считая обвин. по ст. 58-4 УК РСФСР с 28 апреля 1949 г".

В деле имеется "Наряд", в соответствии с которым Виктор Андреевич направляется в Степной лагерь N 4 МВД, поселок Джезказган (Казахстан).

27 декабря 1955 г. постановление Особого Совещения в отношении В. А. Вельгуса было отменено, дело в уголовном порядке прекращено за отсутствием состава преступления. 26 февраля 1956 г. Виктор Андреевич возвратился в Ленинград.

В "Прошении о помиловании" достаточно подробно рассказано о перипетиях в жизни В. А. Вельгуса в Китае в последние годы перед репатриацией.

В связи с данной публикацией считаем необходимым хотя бы в самых общих чертах рассказать о Викторе Вельгусе, о том как сложилась его судьба[7], сообщить мало кому известные факты его биографии.

Многие из тех, кому доводилось быть даже хорошо знакомым с Виктором Андреевичем, толком ничего не знают о его происхождении. Знают, как правило, что он приехал из Китая, но почему там оказался и сколько там прожил, не имеют понятия. Ответ на это мы находим в "Автобиографии" В. А. Вельгуса, содержащейся, как уже было упомянуто, в его следственном деле. Виктор Андреевич пишет:

"Родился 5 сентября 1922 г. Отец умер в 1922 г., а мать — в 1924 г. По слухам знаю, что отец Чжоу (китаец по национальности. — *И. Ц.*) жил в Москве, где я родился и был крещен. <...> Меня взяли на воспитание (и очевидно усыновили. — *И. Ц.*) китаец У Чжэн-дун и (его жена. — *И. Ц.*) Т. А. Вельгус. Из Москвы был увезен во Владивосток в 1927 г., а в 1929 г — в Китай". В Китае Виктор Андреевич оказался с семи лет и прожил там до своего совершеннолетия. Сначала он жил в деревне в провинции Шаньдун, на родине приемного отца, затем с родителями переехал в Шанхай, затем уже сам жил в городах Циндао и Тяньцзине, где работал и учился в китайских, русских и японских учебных заведениях. В 1946 г. он как совершеннолетний впервые получает паспорт, принимая советское гражданство, и сразу же начитает оформлять документы для репатриации. В конце 1947 г. он покидает Китай и возвращается на родину.

Далее. Следует пояснить, каким образом Виктор Вельгус, у которого в Ленинграде не было ни родственников, ни друзей, оказался в Ленинграде и чуть ли не сразу после приезда стал преподавателем китайского языка в Ленинградском университете. Об этом подробно сообщается в "Автобиографии". Поскольку сообщение это напрямую связано с историей кафедры китайской филологии восточного факультета Университета и с деятельностью возглавлявшего тогда эту кафедру академика Василия Михайловича Алексеева, привожу это сообщение полностью:

"В г. Циндао в январе 1947 г. в журн. "Эпоха", издававшемся ТАСС в Шанхае, я прочел заметку одного корреспондента о том, что в Ленинграде под руководством академика В. М. Алексеева ведется работа над "Китайско-русским словарем" и что макет словаря будет высылаться. Поскольку я работал переводчиком с китайского, я был очень заинтересован в получении этого словаря. В феврале я написал письмо ак. Алексееву с просьбой выслать мне словарь, а также поинтересовался в этом письме, не смог бы ли я найти в Ленинграде работу по специальности. Ответ от ак. Алексеева я получил в мае 1947 г. Алексеев сообщал, что если я смогу получить визу в Ленинград, то смогу там учиться и преподавать. Одновременно Алексеев сказал мне, что мое письмо было зачитано на кафедре. Алексеев писал, что с жильем в Ленинграде трудно, чтобы я это учел. Если я буду согласен приехать, — писал академик, — то тогда кафедра будет хлопотать, чтобы от имени Университета сделать мне официальное предложение приехать в

---

[7] Подробнее об этом см.: "Воспоминания о Викторе Вельгусе" — "Проблемы Дальнего Востока". 1990, № 4 и 5.

Ленинград. Я ответил, что согласен приехать, что в Тяньцзине подал заявление и документы на оформление визы, что визу обещали выдать летом 1947 г. Кроме того писал, что раз с жильем плохо, то выезжать буду без семьи (к тому времени Виктор Андреевич был женат и имел годовалую дочь. — *И. Ц.*). Алексеев ответил на это письмо — сообщил, что о моем приезде поставлен в известность декан и ректор; Алексеев просил меня захватить с собой из Китая справочники и словари. Я ответил, что в августе 47 г. собираюсь выехать. На этом моя переписка с Алексеевым из Китая закончилась. В ноябре 1947 г. я получил визу и отправился пароходом в Союз через Находку. Нам было названо тринадцать областей, где нам были подготовлены жилье и работа, и так как Ленинграда и его области там не было, я выбрал г. Молотов (ныне: Пермь. — *И. Ц.*).

"Из Молотова я написал Алексееву, прося его ускорить вызов в Ленинград. Из Ленинграда в ответ пришло письмо Алексеева и две телеграммы, где сообщалось, что вызов задерживается, так как ректор Университета Вознесенский в отъезде".

"В феврале 1948 г., когда у меня была обнаружена язва желудка, я по болезни взял расчет с химзавода, где работал, и выехал в Ленинград, уведомив об этом телеграммой Алексеева".

А в марте 1948 г. В. А. Вельгус был представлен академиком В. М. Алексеевым на заседании кафедры как новый штатный сотрудник.

Итак, до ареста Виктор Андреевич провел в Ленинграде на свободе всего лишь один год. Но какой! Радужные планы, с которыми он возвращался на родину, осуществлялись со сказочной быстротой. Мог ли Виктор Андреевич предполагать, что сразу станет преподавателем Университета; экстерном будет зачислен на первый курс китайского отделения Восточного факультета (редчайший случай в истории Восточного факультета!); сможет слушать университетские курсы и получать общее гуманитарное образование; окажется в окружении молодых друзей, всегда готовых ему помочь и сориентироваться в новой, незнакомой ему обстановке. Но главное, что доставляло Виктору Андреевичу огромную радость, окрыляло его в работе и учебе, позволяло легче переносить неустроенность быта, — это возможность быть рядом с его учителем и наставником Василием Михайловичем Алексеевым. Встречи и беседы с ним были в ту пору для Виктора Вельгуса вторым (если не первым!) университетом. Отношение академика к Вельгусу тоже было особым. При том исключительном значении, которое В. М. Алексеев придавал обучению молодежи, подготовке, как он говорил, "кадров для кадров", он не мог не оценить незаурядных китаеведческих знаний и способностей Виктора Вельгуса, которые тот обнаруживал в частных и длительных научных беседах с ним. Искренне надеясь на большое научное будущее молодого китаиста, академик щедро делился с ним своими знаниями и опытом, помогал ему всем, чем мог. "Замечательный китаист," — так обычно говорил В. М. Алексеев о Викторе Вельгусе, так писал в дарственных надписях на своих трудах, которые презентовал Вельгусу в апреле 1948 г.: "Молодому и уже замечательному китаисту Виктору Андреевичу Вельгусу" или "Молодому товарищу-китаисту Виктору Андреевичу Вельгусу, идущему верными шагами к совершенству". Для Виктора Вельгуса в ту пору не было более близкого человека, не было большего авторитета, чем В. М. Алексеев. В одном из лагерных писем, посвященных памяти своего учителя, Виктор Вельгус так охарактеризовал отношение к нему академика Алексеева: "<...> Если бы не разница в возрасте, в положении и не подавляющее превосходство его учености, культуры, жизненного опыта, я бы назвал эти отношения большой заботливой дружбой[8].

Семь лет заключения, выпавшие на долю Виктора Вельгуса, не парализовали его воли, не отняли у него стремления учиться и работать в давно избранной специальности.

Но теперь все доставалось с неимоверным трудом; все было не то и складывалось не так. Не было уже в живых академика В. М. Алексеева, любовь к которому Виктор Вельгус пронес через всю свою жизнь; здоровье было подорвано, надо было восстанавливать силы; основной проблемой становился поиск средств к существованию. Лишь через четыре года после возвращения из лагеря вопрос с работой был в конце концов разрешен: в 1969 г. Виктор Андреевич был зачислен в штат Ленинградского от-

[8] В. А. Вельгус — И. Э. Циперович. — 6 февраля 1955 г.

деления Института этнографии АН СССР, где на протяжении восемнадцати лет, вплоть до ухода на пенсию, работал по своей основной китаеведческой специальности сначала в секторе Африки, а затем в секторе Зарубежного Востока.

Одаренный незаурядными способностями, Виктор Андреевич ценой неимоверных усилий, упорного и в высшей степени организованного труда за оставшиеся после лагеря двадцать пять лет жизни достиг казалось бы невероятного: экстерном закончил четыре курса Университета и получил наконец высшее образование; написал и защитил кандидатскую диссертацию по истории китайского мореходства ранее XI века — работу, которую многие ученые сочли достойной докторской степени; опубликовал монографию "Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов: Китайские источники ранее XI в." (М., 1978. 302 с.); не говоря уже о целой серии научных статей и переводов китайской художественной литературы[9]. Таким образом Виктор Андреевич Вельгус занял достойное место в истории нашей науки, оправдав высокую оценку "замечательного китаиста", данную ему в свое время академиком В. М. Алексеевым.

И. Э. Циперович

[9] В списке трудов В. А. Вельгуса 61 название: 38 исследований и 23 перевода произведений средневековой и современной китайской художественной прозы. Посмертно вышел сборник статей В. А. Вельгуса (В. А. Вельгус. Средневековый Китай. Исследования и материалы по истории, внешним связям, литературе. М., 1987. 203 с.), составленный из его рукописного наследия.

Е. Д. Поливанов и его вклад в корейское языкознание

Л. Р. Концевич
(Институт востоковедения РАН)
(Москва)
(Университет Кёнсан)
(Чинджу [Южная Корея])

Профессор Евгений Дмитриевич Поливанов (28.II/12.III.1891—25.I.1938) был "гениальным языковедом, замечательным полиглотом и филологом-энциклопедистом"[1]. Он принадлежит к числу крупнейших лингвистов первой половины XX в. и является одним из генераторов многих идей современного языкознания. В частности, он заложил основы теории эволюции языка, социологической лингвистики, акцентологии, дополнил учение И. А. Бодуэна де Куртенэ теорией фонетических конвергенций и т. д. Е. Д. Поливанов оставил детальные фонетические и диалектологические описания ряда восточных языков (японского, китайского, узбекского, дунганского и др.) на синхронном уровне. Не меньший интерес представляют его диахронические, сравнительно-исторические и контрастивные описания языков разных типов.

Встретив Октябрьскую революцию как революцию труда, он стал жертвой созданной ею тоталитарной системы. Из-за трагически сложившейся творческой и личной судьбы ученого в условиях насильственного насаждения в советском языкознании конца 20-х— начала 30-х годов антинаучного по своей сути "нового учения о языке" акад. Н. Я. Марра[2], к сожалению, многие работы Е. Д. Поливанова остались в рукописном виде или же безвозвратно исчезли, а опубликованные затерялись на страницах периферийных малотиражных изданий и потому были не столь широко известны лингвистическому миру[3].

В области изучения корейского языка в России второе и третье десятилетия нынешнего столетия представляли бы собой лакуну, если бы не труды Е. Д. Поливанова, в которых он постоянно использовал данные корейского языка. И хотя фактически из-под пера ученого вышло в количественном отношении немного работ (всего три), целиком посвященнных корейскому языку, его следует считать зачинателем современного научного корейского язкознания в России, ибо его

предшественник профессор Восточного института во Владивостоке Г. В. Подставин (1875—1924) занимался в основном преподавательской деятельностью и составлением учебных пособий и программ по практическому обучению корейскому языку[4], а первая корееведческая работа другого крупного лингвиста профессора Ленинградского (ныне Санкт-Петербургского) университета А. А. Холодовича (1906—1977) вышла только в 1935 г.[5].

Е. Д. Поливанов как лингвист-компаративист начиная со своих ранних работ включил корейский язык в круг научных интересов. Пока не удалось найти прямых свидетельств, когда, где и в какой степени Е. Д. Поливанов овладел корейским языком. Достоверно только,что его первое знакомство с этим языком произошло до 1916 г., когда была опубликована в "Восточном сборнике" Общества русских ориенталистов его статья "Гласные корейского языка"[6]. Поскольку Е. Д. Поливанов был способен усваивать иностранные языки буквально "на лету", он мог познакомиться с корейским языком во время поездок в Японию в 1914—1916 гг. или на русском Дальнем Востоке, где он ненадолго останавливался, а может быть, и раньше в период учебы в Петербургском университете и в Восточной практической академии. Уже в годы советской власти он, конечно, мог совершенствовать свои знания в области корейского языка, встречаясь с корейцами в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВ) и Комитете нового алфавита.

Кроме указанной выше статьи, Е. Д. Поливанов, увлеченный алтайской гипотезой и странным "отшельничеством" корейского языка в генеалогической классификации, публикует свою знаменитую статью "К вопросу о родственных отношениях корейского и 'алтайских' языков"[7]. Наконец, в "Литературной энциклопедии" он помещает обзорную статью "Корейский язык"[8]. В предисловии к избранным работам Е. Д. Поливанова, изданным посмертно (1968 г.), отмечается еще такой факт: в конце 20-х годов в Институте языка и литературы Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН) он выступал с докладом "Корейский язык" (текст не сохранился)[9].

Среди проблем корейского языкознания, интересовавших ученого, следует выделить прежде всего две проблемы — описание фонологической системы гласных корейского языка и установление генетических связей этого языка с алтайской семьей, в разработке которых ему безусловно принадлежит приоритет в мировой науке о языке.

В своей первой статье о корейских гласных Е. Д. Поливанов дал научный анализ системы корейского вокализма в ее современном

и историческом состоянии[10]. В литературном корейском языке ученый различает 10 гласных фонем /i u a ɯ o ɔ e ɛ Ψ y/[11]. При описании специфических корейских гласных Е. Д. Поливанов впервые в русском кореееведении дает точную артикуляционно-акустическую характеристику, в основном подтверждаемую современными экспериментально-фонетическими исследованиями. Например, при описании фонемы /ɔ/, или /^/ в более поздних работах, Е. Д. Поливанов отмечает два ее оттенка: после "мягких" согласных напоминающий [ə], после "твердых" — [ɔ], который в ряде говоров совпадает со звуком [ɯ].

Кроме гласных-монофтонгов он выделяет два типа дифтонгов: с начальным неслоговым [u̯] — /wa wɔ we wɛ wi/ и /œ/, из которых последний произносится вперемежку с гласным /Ψ/. Среди дифтонгов мы не находим неустойчивого "парящего" дифтонга /ɯi/. Дифтонги с начальным неслоговым [i̯], который принято выделять в современных работах по фонологии корейского языка, в описании Е. Д. Поливанова отсутствуют, так как он имплицитно различал "твердые" и "мягкие" согласные фонемы, т. е. сочетание "C + jV" [C + ɪV] он интерпретировал как [C' + V].

Наличия долгих гласных фонем в современном корейском языке Е. Д. Поливанов не признавал. Это было вызвано скорее всего тем, что его информантами были носители ряда северных диалектов, в которых количество гласного нефонематично.

Эта статья Е. Д. Поливанова до сих пор является единственной на русском языке, в которой системно рассматриваются вопросы акцентуации корейского языка. Он отрицал сигнификативную функцию как долготных, так и мелодических различий в корейском языке. По его наблюдениям, законы ударяемости в корейском языке одинаковы для всех слов, независимо от их значения. Они состоят в выделении как начала, так и конца слова, но в различной степени в зависимости от положения слова во фразе. В более поздних работах ученый пришел к выводу о силовом характере корейского "двухполюсного" ударения[12].

Что касается словесного ударения в корейском языке, то, по наблюдениям Е. Д. Поливанова, слово "баритонно" на конце фразы и в изоляции, а "окситонно" внутри фразы и в произношении под вопросом, причем акцентологическое слово может состоять из нескольких морфологических слов[13].

В этой же работе Е. Д. Поливанов прослеживает в общих чертах генезис корейских гласных, считая, что такие современные гласные корейского языка, как /ɛ e Ψ y/, нового происхождения и восходят к дифтонгам, resp. к *aI, *ɔI, *oI, *uI (только после переднеязычных), и что гласный /a/ восходит к двум звукам — *a (как исконному)

и *а+, а /э/ является рефлексом древнего *е[14]. Эта семичленная система гласных фонем, восстанавливаемая Е. Д. Поливановым для среднекорейского языка (периода изобретения корейского алфавита в середине XV в.) методом внутренней реконструкции, который, кстати, он одним из первых компаративистов использовал для анализа неиндоевропейских языков, находит подтверждение как в историко-лингвистическом материале, так и в исследованиях современных корейских ученых[15].

Мысль о "двухполюсном" ударении и открытие следов сингармонизма в корейском языке в только что рассмотренной статье (1916 г.), а также обнаружение ряда корейско-алтайских лексических соответствий в статьях 1923 г.[16] привели Е. Д. Поливанова к выводу о родстве этих языков. Гипотеза о включении корейского языка в алтайскую семью (в которую традиционно входили тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языки) на правах ее четвертого члена была сформулирована им в окончательном виде в работе 1927 г.[17].

В трудах Е. Д. Поливанова впервые были широко применены методы сравнительно-исторического и типологического языкознания к корейскому языковому материалу. Считая, что "принциальные черты 'языкового строя' весьма часто оказываются архаическими, а следовательно, и показательными в генеалогическом отношении"[18], Е. Д. Поливанов обращается к корейско-алтайским связям в плане нахождения общих сходств в фонетическом и морфологическом строе сравниваемых языков в тех случаях, когда можно доказать, что эти сходства восходят к достаточно отдаленному прошлому. Таким образом, типологическое изучение у него как бы предваряет и дополняет генеалогическое. К "общим сходствам" Е. Д. Поливанов относит следующие (в скобках даны наши комментарии):

1) исключительно суффиксальный характер морфологии (в энциклопедической статье 1931 г. он прямо относит корейский язык к суффиксально-агглютинативному типу, хотя, как известно, в этом языке имеется и префиксация, правда, слабо развитая);

2) постоянное место и экспираторный характер ударения, причем праязыковое ударение могло быть "двухполюсным"[19] (данные корейского языка, по его мнению, подтверждают это);

3) приблизительные сходства в типичном количественном составе лексической морфемы (здесь корейский язык, по его предсказанию, как бы являет собой состояние будущего этапа развития монгольских и тунгусо-маньчжурских языков в сокращении состава коренных морфем);

4) сингармонизм (сохранились лишь его следы в современном корейском языке, причем не только в ряде глагольных суффиксов, как отмечает Е. Д. Поливанов, но и в изобразительных словах)[20];

5) сходства общего характера в составе фонетической системы гласных и согласных (Е. Д. Поливанов восстанавливает древнюю корейскую систему вокализма в виде семи фонем (см. выше) и находит аналогии в области консонантизма).

Сказанного Е. Д. Поливановым для пояснения методов "нащупывания компаративистской почвы" оказалось достаточно, чтобы дать иллюстрации по установлению сравнительно-фонетических соответствий на этимологическом материале, извлекаемом из самого корейского языка. Он приводит четыре соответствия с участием корейской фонемы /l/r/. Е. Д. Поливанов собирался также посвятить отдельную статью простейшим соответствиям для смычных и носовых и особо остановиться на корейско- и алтайско-японских языковых отношениях, но, к сожалению, этот замысел ему не удалось осуществить из-за развязанной марристами травли его после открытой критики им яфетической теории Н. Я. Марра[21].

И в более поздних работах интерес ученого к проблеме происхождения корейского языка не угасает. Так, во "Введении...", считая вполне вероятным "существование доисторического общетурецкого (общетюркского. — *Л. К.*) праязыка", он пишет: "Последний в свою очередь вместе с предком чувашского языка и, с другой стороны, обще-маньчжуро-тунгусским (обще-тунгусо-маньчжурским. — *Л. К.*) праязыком и древним источником корейского языка, возводится к еще более древнему общему источнику — так наз. общеалтайскому праязыку"[22].

Как в статье "К вопросу о родственных отношениях...", так и в словаре Е. Д. Поливанов употреблял многозначный термин "алтайские языки" в данном контексте в качестве условного (и чисто научного) лингвистического термина (потому он и заключал его в статье 1927 г. в кавычки), понимая под ним "совокупность трех родственных между собой языковых семей: турецких, монгольских и маньчжуро-тунгусских языков (Е. Д. Поливанов прибавляет к алтайским языкам еще четвертую ветвь — корейский язык)"[23]. В том же словаре Е. Д. Поливанов, распространяя термин "сравнительная грамматика" на неиндоевропейские языки, по существу заложил основы для создания "сравнительной грамматики алтайских языков (т. е. турецких, монгольских и маньчжуро-тунгусских)". При употреблении названия "алтайские языки" он всякий раз, подчеркивая свою особую позицию в данном вопросе, добавлял фразы типа: "К числу алтайских языков я позволю причислить и четвертую их ветвь — корейский язык"[24].

Гипотеза о принадлежности корейского языка к алтайской семье, выдвинутая почти одновременно, хотя и независимо друг от друга, Е. Д. Поливановым и финским ученым Г. И. Рамстедтом (1873—1950)[25], получила поддержку и дальнейшую аргументацию в трудах многих ученых[26]. Но в ней остается еще немало неясного и спорного. Недаром сам Е. Д. Поливанов, как автор этой гипотезы и ее рьяный сторонник, в энциклопедической статье 1931 г. объективно вынужден был констатировать следующее: "Вопрос о положении корейского языка среди других нельзя считать окончательно разрешенным"[27].

Много ценных сведений о корейском языке можно найти и в других работах Е. Д. Поливанова. Они приводятся им для обоснования того или иного положения, либо для сравнения, либо для иллюстрации. В высказываниях ученого о корейском языке, равно как и о других языках, чувствуется глубина и ясность мысли, отточенность формулировок о той или иной особенности языка. Работы Е. Д. Поливанова представляют в этом плане неиссякаемую кладовую, в которой мало породы, но много алмазов, которые предстоит открыть, чтобы они засверкали всеми гранями. И даже то, что нам удалось собрать по крупицам в его трудах и как-то осмыслить с позиций сегодняшней науки, поражает своей значительностью и прозорливостью лингвистического видения ученого в сочетании со строгостью метода и филологической акрибией.

Вместе с тем отдельные замечания о корейском языке, высказанные Е. Д. Поливановым просто вскользь, быть может, не дают достаточных оснований для построения некоего последовательного описания, например, фонетического строя корейского языка, но они позволяют наметить некоторые контуры этого описания. Вполне вероятно, что во второй части "Введения..."[28] и других ненайденных работах ученого и было полное описание фонем корейского языка.

Если корейский вокализм представлен в работах Е. Д. Поливанова в целостном виде, то этого нельзя сказать о системе согласных корейского языка. И все же попытаемся свести воедино высказанные ученым в разное время суждения о корейских согласных, чтобы убедиться, насколько они глубоки и актуальны.

В корейской системе смычных Е. Д. Поливанов выделял "две категории (не считая геминат и носовых, комбинаторно чередующихся со звонким неносовым вариантом в начале): 1) глухих придыхательных (pʻ tʻ cʻ [или ю.-кор. č] kʻ), которые остаются таковыми во всякой позиции, и 2) непридыхательных, состоящих в регулярном чередовании: глухой (непридыхательный) в начале слова и звонкий внутри слова в интервокальной позиции (это, следовательно, звукопредставления: pl-b, tl-d, cl-з [ю.-кор. č], kl-g)"[29]. Далее он отмечал, что на

конце слова этим смычным соответствуют глухие имплозивные (т. е. произносимые без эксплозии — взрыва) варианты [p t k], а перед носовыми — соответствующие имплозивные носовые [m n ŋ]. Имплозивный характер согласных он относил к отличительным чертам корейского консонантизма, причем, очевидно, нового происхождения[30].

Относительно природы корейских геминат Е. Д. Поливанов не высказывал каких-либо конкретных замечаний, понимая под этой категорией звуков обычные долгие (= удвоенные) согласные, т. е. /p: t: c: k:/. Они образуют третий ряд в системе смычных фонем корейского языка. В современной фонетической литературе их обычно называют "интенсивными" или "сильными" согласными, так как при их произнесении наблюдается сильное напряжение не только в надгортанных полостях, но и в гортани[31]. То, что геминаты в корейском языке могут встречаться в анлауте, Е. Д. Поливанов считал характерной особенностью корейского консонантизма[32].

Что касается категории носовых сонантов, то Е. Д. Поливанов относил корейский язык к той группе восточных языков, в которых глубокозаднеязычное /ŋ/ существует в качестве самостоятельной фонемы в независимой позиции, т. е. не только в положении перед заднеязычными [k] и [g][33]. Из других очень тонких наблюдений, сделанных Е. Д. Поливановым в этом ряду согласных, отметим наличие в корейском языке факультативного чередования между носовым и неносовым звонким (mlb и nld) в виде "звонких полуносовых" [mb] и [nd][34].

Одной из специфических черт корейского консонантизма, по мнению Е. Д. Поливанова, является наличие в нем единой "комбинаторно-двуликой" фонемы /l/-r-/ взамен общеалтайских *l и *r. Эта фонема осуществляется в корейском в виде двух комбинаторных вариантов: на конце слова,т.е. в ауслауте, и перед следующим согласным (кроме /h/) произносится [l], а перед гласными в начале непервого слога и перед /h/ — [r], которое весьма сходно с японским переднеязычным, недрожащим и мгновенным [r]. В зависимости от соседнего [l] или [n] этот звук может сливаться с последним в один долгий (геминированный) [l:] или [ll][35].

Е. Д. Поливанов, судя по косвенным данным, выделял в корейском языке ряды "твердых" и "мягких" согласных фонем вместо сочетаний непалатализованных согласных с восходящими дифтонгами с начальным неслоговым [i̯], как это принято сейчас в корейском языкознании. Такая точка зрения, впервые высказанная Е. Д. Поливановым еще в 1916 г., господствовала в русском кореееведении до середины пятидесятых годов; думается, небезосновательна она и в наши дни. Различие в трактовке проблемы "палатализации" согласных в связи с

проблемой наличия/отсутствия восходящих дифтонгов (или дифтоноидов) с [i̯] во многом зиждется, на наш взгляд, не столько на объективных данных, сколько на приверженности ученых к той или иной фонологической школе и стремлении к рациональному, с их точки зрения, описанию системы фонем корейского языка. Трудно заподозрить такого блестящего фонолога, каким был Е. Д. Поливанов, в том, что над ним довлела в данном случае русская традиция различать "твердые" и "мягкие" согласные.

Завершая рассмотрение корейского консонантизма по работам Е. Д. Поливанова, остается сказать еще о выделении им гортанного глухого спиранта /h/ в качестве фонемы в корейском языке[36], с чем трудно не согласиться.

Что касается других замечаний Е. Д. Поливанова о корейском языке, то ограничимся лишь несколькими иллюстрациями.

Теория конвергенций и дивергенций разрабатывалась ученым с привлечением данных разных языков, в том числе корейского. Так, в работе "Факторы фонетической эволюции языка как трудового процесса" (1928 г.) он писал, что осуществлению конвергенции древних общекитайских глухих и звонких смычных и аффрикат в соответствующие полузвонкие фонемы (в начале слова) в пекинском говоре "способствововала, очевидно, встреча китайского языка с иноязычной этнической подпочвой на севере Китая, которой было известно, следует предполагать, только двойное, а не тройное различение смычных неносовых (т. е. различение типа t—t‘, а не t—d—t‘, каковым было общекитайское различение, сохранившееся доныне в шанхайском). В частности, конвергенция (типа t x d—td...) особенно хорошо объясняется, если мы допускаем, что иноязычные аборигены Северного Китая обладали корейским типом консонантизма (с различением t/-d—t , где под t/-d понимается фонема, осуществляемая в виде t в начале слова и в виде d между гласными)"[37].

Другой пример из корейского языка Е. Д. Поливанов приводит в этой же работе для подтверждения экономии психической деятельности последующим поколением при конвергенционных процессах: "...для китайского,например, случая различение p—b является (особенно если мы допустим наличие в севернокитайском иноязычной подпочвы с фонетическими навыками корейского типа, т. е. с различением p/-b—p‘) гораздо более трудным, чем различение p—p‘, если мы допустим, что этнической подпочве было присуще различение p—p‘, а различение p—b было чуждо (как корейскому языку)"[38].

В работе начала 30-х годов "Мутационные изменения в звуковой истории языка" Е. Д. Поливанов определяет для первого этапа историко-фонетического процесса японского языка главным закон от-

крытых слогов [формула (C)V]. И здесь он делает оговорку, допускающую для дояпонской эпохи (хотя бы для одного из дояпонских источников японского языка-гибрида) "отсутствие или по крайней мере принципиальное нарушение закона в виде слогов на носовой согласный, как, например, в 'общекорейско-японском'*acam (яп.-киотоск. asâ // кор. ac'am, ačam 'утро') или *turum (яп. turu — совр. киотоск. turû // кор. turum 'журавль')"[39]. Взаимодействие и взаимопроникновение различных языковых систем было одной из центральных проблем, интересовавших ученого. Е. Д. Поливанов тщательным образом анализировал передачу звуков одного языка в другом языке. В работе "La perception des sons d'une langue étrangère" он приводит иллюстрации из корейского языка для констатации фонематических ошибок при восприятии чужого языка[40]. Так, в качестве примера факультативного варианта фонемы в узком смысле слова, т.е. возможном в любой позиции данной фонемы, Е. Д. Поливанов указывает на субститут (т. е. заместитель двух фонем) русской фонемы /d'/ в виде [j]: [jes't'] вместо [d'es'at'] (ср. восприятие русского слова "десять" китайцами, а также корейцами в виде [jeś(i)]. И те и другие не различают русские слова "десять", "есть" (связка) и "есть" (кушать))[41].

Е. Д. Поливанов в этой же работе подтверждает на корейском материале случай расхождения между восприятием и фонологическим представлением данного слова в речи носителя другого языка, когда оно касается даже числа фонем этого слова: "... Кореец, слыша русские слова с начальным с (s) перед другим согласным, например, слова 'старик' (starik), 'сказал' (skazal), повторяет их без начального s (tarik, kazal), т. е. воспринимает данные слова, как состоящие не из шести (как в русском языковом мышлении), а из пяти звуков (фонем). Объясняется это, конечно, тем, что комплекс 's + согласный' (st, sk и т. п.) вообще отсутствует в современном корейском языке — притом не только в начале слова... Но в какой бы то ни было позиции древнекорейские сочетания *st, *sk и т. п. дали в современном корейском языке долгий согласный: t:, k: (tt, kk) и т. п. Не имея привычки слышать s перед согласным, кореец поэтому просто ничего не слышит перед звуками t, k в 'старик', 'сказал' и т. п."[42].

Большое внимание Е. Д. Поливанов уделял изучению особенностей китайских лексических заимствований в корейском и других дальневосточных языках, для фонетики которых они представляют исключительный интерес. Корейский вариант китайского языка — ханмун он считал иностранным (т.е. не-китайским) письменным диалектом китайского языка. Так же, по его мнению, и японизированные чтения китайских иероглифов представляют собой один или несколько (считая отдельно *го-он*, *кан-он* и *то:-он*) "иностранных письменных

диалектов китайского языка". Е. Д. Поливанов хотел создать особую, "маленькую" сравнительную грамматику (естественно, имея в виду прежде всего фонетику) неродственных языков китайского "иероглифического" ареала. Кроме того, данные сравнительной фонетики неродственных языков, каковыми являются корейский и японский языки по отношению к китайскому, могут служить столь же ценным материалом для сравнительно-исторической фонетики самого китайского языка, как и диалекты последнего[43]. Ведь "звуковая сторона усваивалась (японцами и корейцами. — *Л. К.*) не из написаний (ввиду иероглифического характера письма), а из чтения вслух китайцами (или иногда — корейцами, поскольку корейцы участвовали в транспорте китайской книжной культуры в Японию)"[44].

Е. Д. Поливанов нередко привлекал в своих работах корейский материал при этимологическом разборе. Им предложен ряд алтайских этимологий корейских корней (около 20), а также установлены некоторые корейско-японские лексические параллели. Например, его объяснение миграции общеалтайского названия лошади (кор. mal), которое он связывал с историческими данными о ее приручении, соответствует современной точке зрения[45]. В этом же плане ученый приводит корейский материал для сопоставления, опираясь на звуковое и семантическое сходство слов, принадлежащих языкам разных семейств (ср. совр. кит. 蜜 mi´ "мед" < *mit/ *mi̯at и.-е. *med^{h}u — совр. кор. mil)[46]. Конечно, не со всеми этимологиями и реконструкциями Е. Д. Поливанова можно согласиться, но тем не менее вклад его в алтайское языкознание огромен.

Занимаясь лингвистическим прогнозированием (а некоторые из его прогнозов сбылись еще при жизни[47]), Е. Д. Поливанов не обошел в этом плане и корейский язык. Объясняя мотивы совершившихся в языке фонетических явлений, например, утраты кратких [u] и [i] как исторически неустойчивых гласных в ряде языков, ученый предвидит в фонетической эволюции корейского языка редукцию гласного [ɯ], свидетельством чему является суффикс множественного числа и именительного падежа — dɯr-i (дублет -dar-i)[48].

При оценке исследований Е. Д. Поливанова о корейском языке необходимо учитывать уровень знаний о языке в колониальной Корее и за ее пределами, трудности получения научной зарубежной информации в те годы, лапидарный стиль самих работ и др. Ценность работ Е. Д. Поливанова по корейскому языку заключена как в конкретных открытиях, так и в общих положениях и методах, предложенных ученым. Во многих областях языкознания, включая корейское, он был первопроходцем, и высказанные им мысли не только не утратили

своей актуальности, но и ждут конкретного воплощения. Его великая заслуга состояла в поисках комплексного описания языков с целью построения их "периодической системы". Но насильственная гибель ученого в годы сталинского террора прервала осуществление этого грандиозного плана.

Примечания:

1. Панов М. В. Русская фонетика. М., 1967. С. 381.

2. Подробно о Н. Я. Марре и марризме см.: Алпатов В. М. История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991.

3. Подробно о жизни, научной деятельности и лингвистических взглядах Е. Д. Поливанова см.: Иванов Вяч. Вс. Лингвистические взгляды Е. Д. Поливанова — "Вопросы языкознания". 1957, № 3. С. 55–76; Леонтьев А. А., Ройзензон Л. И., Хаютин А. Д. Жизнь и деятельность Е. Д. Поливанова — Поливанов Е. Д. Статьи по общему языкознанию (далее — Статьи...). М., 1968. С. 7–30; Леонтьев А. А. Евгений Дмитриевич Поливанов и его вклад в общее языкознание. М., 1983; Ларцев В. Г. Евгений Дмитриевич Поливанов. Страницы жизни и деятельности. М., 1988; Алпатов В. М. Изучение японского языка в России и СССР. М., 1988 (глава "Поливанов как японовед") и др.

Только в 1968 г. было предпринято издание трудов Е. Д. Поливанова — "Статьи по общему языкознанию". Продолжение же этого издания — "Труды по восточному и общему языкознанию" (далее "Труды...") (М., 1991) нам удалось осуществить только спустя 23 года, к столетию со дня рождения ученого.

Часть рукописных работ Е. Д. Поливанова (а по его словам, им была опубликована лишь малая толика написанных им трудов, примерно 1/20 часть) в разрозненном и некомплектном виде хранится в Архиве РАН (в Москве и Санкт-Петербургском отделении), в Центральном государственном архиве Узбекистана (Ташкент), в Архиве АН Кыргызстана (Бишкек), в Литературном архиве памятников народной письменности (Прага, фонд Р. О. Якобсона) и в ряде других архивов, в том числе и частных. Некоторые рукописи Е. Д. Поливанова удалось опубликовать. Составленное нами описание рукописей Е. Д. Поливанова, хранящихся в архивах, а также ненайденных работ ученого см. в кн.: Ларцев В. Г. Указ.соч. С. 296–324.

4. О Г. В. Подставине см.: Концевич Л. Р. Георгий Владимирович Подставин (к столетию со дня рождения). — "Народы Азии и Африки". 1976, № 1. С. 227–231.

5. Имеется в виду статья: Холодович А. А. О латинизации корейского письма.— "Советское языкознание". Т. 1. Л., 1935. С. 147–161. Об А. А. Холодовиче см.: "Народы Азии и Африки". 1966, № 3. С. 213–217; 1978, № 2. С. 249–250.

6. Опубликована в кн.: "Восточный сборник". Кн. II. Пг., 1916. С. 344–348.

7. Опубликована в журн.: "Известия АН СССР". Серия VI. Т. XXI, № 15–17. Л., 1927. С. 1195–1204; перепечатана в кн.: "Статьи...". С. 156–164.

Эта статья теперь широко известна в мире. Она вышла в переводах: на английский (в кн.: Polivanov E. D. Selected Works. Articles on General Linguistics. Transl. by D. Armstrong. The Hague—Paris, 1974), японский (ポリワノフ E. D. 日本語研究. 村山七郎 譯, 東京, 1976 [Поливанов Е. Д. Исследования по японскому языку. Сост. и пер. Мураяма Ситиро. Токио, 1976]), корейский (폴리바노브 E. D. 지음. 한국어와 알타이제어의 친족관계 문제에. 김영일 옮김. — "曉星語文學". 第 1 輯. 서울, 1993 [Поливанов Е. Д. К вопросу о родственных отношениях корейского и "алтайских" языков. Пер. Ким Ёнъиль.— "Хёсон омунхак". Сб. 1. Сеул, 1993]).

8. "Литературная энциклопедия". Т. 5. М., 1931, стлб. 469–471.

9. См. "Статьи...". С. 20.

10. См. примеч. 6.

11. То есть столько же, сколько признают сейчас многие исследователи корейского языка, если не принимать в расчет долгие гласные. В работе 1927 г. "К вопросу о родственных отношениях..." Е. Д. Поливанов очень тонко подмечает переходные явления, происходящие в современном корейском языке. Поэтому он с оговоркой включает в состав фонем /y/, которая реализуется как [wi] и лишь после переднеязычных монофтонгизируется в [y], тогда как фонему /Ψ/ (или ø), уже более продвинувшуюся в своем развитии в сторону монофтонгизации, он с полным основанием помещает среди гласных-монофтонгов, хотя она факультативно и чередуется с [oi] или [œ].

12. См., например, его статью в "Литературной энциклопедии" (см. примеч. 8). И хотя "двухполюсность" корейского ударения оспаривается в ряде работ Ли Гимуна и других корейских ученых, но нам кажется, что это происходит от недостаточно ясного понимания значения, которое придавал этому термину Е. Д. Поливанов.

Под "двухполюсным" ударением он понимал такое ударение, которое "могло принадлежать первому или последнему слогу (в зависимости от синтаксической позиции и прочих условий данного момента говорения)", т. е. начальное ударение могло чередоваться с конечным ("Введение в языкознание для востоковедных вузов" [далее — "Введение..."]. Л., 1928. С. 115; то же — "Труды...". С. 130). Наблюдения Е. Д. Поливанова над акцентуацией различных языков, т. е. в той области, где он был и остается одним из крупнейших авторитетов, позволили ему сделать выводы и в отношении современного корейского языка: "...слово в изоляции и на конце фразы (где обыкновенно находится глагол (verbum finitum) или спрягаемая форма прилагательного) имеет начальное повышение; слово же, находящееся в начале или в середине фразы (в том числе перед паузой, искусственно делаемой в предложении (когда фраза обрывается посредине) или на конце придаточного предложения), приобретает ударение конечное (на последнем слоге)" ("Введение...". С. 115–116; то же — "Труды...". С. 130–131). "Иначе говоря, чередование начального ударения с конечным выполняет в корейском синтаксические функции" ("К вопросу о родственных отношениях...". С. 1198). И эти выводы вполне можно проверить экспериментально.

13. Вопросы акцентуации в различных языках мира, в том числе в корейском, нашли отражение в других статьях Е. Д. Поливанова: "К вопросу о родственных отношениях..."; "Акцент" и "Акцентуация" в "Литературной энциклопедии" (Т. 1. М., 1930) и в рукописи "Толкового терминологического словаря по лингвистике" (см. "Труды...". С. 326–331); "Zur Frage der Betonungsfunktionen" ("Travaux du Cercle linguistique de Prague" [далее — TCLP]). VI. 1936, pp. 75–81 (то же в русском переводе "К вопросу о функциях ударения" в сб.: "Теоретические проблемы фонетики и обучение произношению". М., 1973. С. 100–106), и др.

14. В статье "К вопросу о родственных отношениях..." Е. Д. Поливанов, приводя эту реконструируемую им систему вокализма в качестве одного из общих сходств с другими "алтайскими" языками, более четко прослеживает эволюцию двух специфических древнекорейских фонем *е и *∧. Под *е он подразумевает не соответствие современному /e/, а источник современного /∧/ (или /Ê/) (в корейском письме буква ㅓ). Древнее же *∧, по мнению Е. Д. Поливанова, соответствовало букве 아래 "ㆍ" и в дальнейшем совпало с /a/ (буква ㅏ). В современном корейском языке звук /a/ в конце 20-х годов еще обозначался двояким образом: "о" (в случаях с *∧) и ㅏ (в случаях с *а). Другими словами, ученый исторически доказал избыточность передачи одной фонемы /a/ двумя буквами. И вскоре, реформой корейской орфографии 1933 г. этот анахронизм был устранен путем изъятия из употребления буквы "о".

15. См., напр.: 李宗. 母音周和研究. - 辰檀學報, 第 16 卷, 1949 (Ли Чон. Изучение гармонии гласных // "Чиндан хакпо", Т. 16, 1949); 同著.十五世紀의母音體系와二重母音의 Kontraction的 發展에 對하여. - "東方學志", 第 1 卷

(Он же. О системе гласных XV в. и о развитии стяжения дифтонгов. — "Тонбан хакчи", Т. 1, 1954); 許雄. "애, 애, 외, ᄋᆡ"의 音價. — "국어국문학", 제 1 호 (Хо Ун. Звуковой потенциал букв "애, 애, 외, ᄋᆡ". — "Куго кунмунхак", № 1, 1959); 李基文. 中世國語音韻論의 諸問題. - "辰檀學報", 第 22 卷 (Ли Гимун. Проблемы фонологии среднекорейского языка. — "Чиндан хакпо", Т. 22, 1969); 金完鎭. 國語音韻體系의 研究. 서울, 1971 (Ким Ванджин. Исследование фонологической системы корейского языка. Сеул, 1971); 鄭然粲. 15 世紀 國語의 母音體系와 그것에 달린 몇가지 問題. — "國語學", 第 18 卷, 1989 (Чон Ёнчхан. Некоторые проблемы вокализма корейского языка XV в. — "Кугохак", Т. 18, 1989) и др.

16. См. Поливанов Е. Д. Из теории фонетических конвергенций (первая и вторая статья). — "Сборник Туркестанского восточного института в честь проф. А. Э. Шмидта...". Ташкент, 1923. С. 106–115.

17. "К вопросу о родственных отношениях..." (см. примеч. 7). Впервые Е. Д. Поливанов высказал гипотезу о принадлежности коского языка к алтайской семье и привел примерно те же доказательства в статье "О музыкальной акцентуации в японском языке (в связи с малайским)" (1924). В добавление к вышесказанному отметим, что интерес к алтайской проблеме у Е. Д. Поливанова был особенно велик в эти годы. Сохранились архивные свидетельства о том, что в 1926—1928 гг. он выступал с докладами на тему "О родстве корейского и урало-алтайских языков" (другие названия: "Тождество корейского языка с урало-алтайскими", "О принадлежности корейского языка к «алтайским»") в Научно-исследовательском институте этнических и национальных культур народов Востока (Иннарвос) и РАНИОН. В эти же годы он читал для аспирантов в Институте языка и литературы РАНИОН цикл лекций "Сравнительные штудии по грамматике алтайских языков" и по введению в изучение дальневосточных языков (см. Архив РАН, ф. 677, оп. 3, д. 78, л. 23 и др.). В этих курсах и докладах так или иначе затрагивались проблемы, обсуждавшиеся в статье 1927 г. В начале 1929 г. Е. Д. Поливановым была предложена через Иннарвос к печати книга "Происхождение японского языка и японцев" объемом в 7–10 печатных листов (см. Архив РАН, там же, л. 58), где он, естественно, использовал и корейский материал. Тогда же, в период работы в Иннарвосе, он составлял по материалам, собранным в Японии в 1914—1916 гг., "Этимологический и диалектологический словарь японского языка" (в первый выпуск он включил свыше тысячи словарных статей), в котором содержались также данные корейского языка (см. Архив РАН, там же); был издан только случайно сохранившийся фрагмент этого словаря под названием "Предварительное сообщение об этимологическом словаре японского языка" ("Проблемы востоковедения", 1960, № 3. С. 174–184).

18. "К вопросу о родственных отношениях...". С. 1196.

19. О "двухполюсном" характере ударения в общеалтайском праязыке впервые высказал предположение Н. Н. Поппе в работе: "Из области вокализма монголо-турецкого праязыка". — "Доклады РАН. Серия В", 1924. С. 33–35.

20. В одной из последних работ — "Толковом терминологическом словаре по лингвистике" (1935—1937 гг.) он снова повторил ту же мысль: "В корейском сингармонизм — отсутствует, но на основании некоторых «пережиточных» следов его можно допустить наличие сингармонизма в древнем состоянии этого языка" ("Труды...". С. 418).

21. Материалы по этой теме см.: "Труды...". С. 508–588, 613–626; Ларцев В. Г. Указ. соч. С. 74–90.

22. "Введение...". С. 44 (то же — "Труды...". С. 59).

23. "Труды...". С. 331.

24. "Труды...". С. 436.

25. Подробно см.: Aalto P. G. J. Ramstedt and Altaic Linguistics // "Central Asiatic Journal", vol. 19, No 3, pp. 161–193.

26. Эта гипотеза получила дальнейшее детальное обоснование в трудах С. Мартина (Martin S. Lexical Evidence Relating Korean to Japanese. — "Language", vol. 42, No 2, 1966, и др.), Р. Миллера (Miller R. A. Japanese and Other Altaic Languages. Chicago London, 1971, и др.), П. Аальто (Aalto P. Korean and Altaic Lexical Relations // "第 1 回韓國學國際學術會議論文集". 성남, 韓國精神文化研究院 и особенно С. А. Старостина (Старостин С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991). Краткий обзор состояния изученности корейского языка в связи с алтайской проблемой см.: Концевич Л. Р. Корейский язык в алтаистических исследованиях: Некоторые итоги и перспективы. — Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов XXIX сессии Постоянной международной алтаистической конференции (PIAC). Т. II. Лингвистика. М., 1986. С. 141–144; см. также библиографию корейских работ по данной теме: 金榮一, 李娟子. 알타이諸語研究論著目錄 (資料). — "韓國語學과 알타이語學..." 河陽, 曉星女大學校出版部, 1987, 169—184 쪽 (Ким Ёнъиль, Ли Ёнджа. Библиография работ по изучению алтайских языков. Материалы.– Корейское и алтайское языкознание. Хаян, Женский университет Хёсон. 1987, С. 169–184).

27. "Литературная энциклопедия". Т. 5. М., 1931, стлб. 469. По сути сходное определение места корейского языка в генеалогической классификации языков приведено в новейшем энциклопедическом издании и спустя 60 лет после работы Е. Д. Поливанова. В статье "Корейский язык" (автор — Л. Р. Концевич) говорится: "Корейский язык... — изолированный язык, генетические связи которого устанавливаются лишь гипотетически... Из разл<личных> гипотез генетич<еского> родства К. я. наиболее распространена т. наз. алтайская..." ("Лингвистический энциклопедический словарь". М., 1990. С. 240). В другой статье "Генеалогическая классификация языков" (автор — Вяч. Вс. Иванов) корейский и японский языки помещаются в схеме разделения ностратических языков по принципу "родословного древа" среди восточно-ностратических языков, правда с оговоркой, что "пока еще не удалось установить, входили ли они в число языков, образовавшихся из промежуточного алт<айского> праязыка, или же их ...можно прямо возвести к вост<очно>-ностратич<ескому> праязыковому диалекту" (там же. С. 96; см. также рис. 3 и 4. С. 97).

28. Была опубликована только первая часть "Введения..." (Л., 1928). В настоящее время она переиздана нами в "Трудах...". О существовании второй части "Введения..." косвенно свидетельствуют ссылки на страницы ее корректуры (набор был рассыпан после выступлений ее автора с критикой яфетической теории в 1929 г.) в ряде рукописных работ Е. Д. Поливанова.

29. "Введение...". С. 103–104 ("Труды...". С. 118–119).

30. "К вопросу о родственных отношениях...". С. 1200; "Введение...", С. 104 ("Труды...". С. 119), "Толковый-терминологический словарь..." ("Труды...". С. 429).

31. См., напр., Скалозуб Л. Г. Сопоставительное описание согласных корейского и русского языков. Киев, 1957, и др.

32. "К вопросу о родственных отношениях...". С. 1200.

33. "Введение...". С. 148 ("Труды...". С. 163).

34. "Введение...". С. 151 ("Труды...". С. 166).

35 "К вопросу о родственных отношениях...". С. 1200.

36 "Введение...". С. 93 ("Труды...". С. 108).

37. Цит. по: "Статьи...". С. 68; см. также "Введение...". С. 103–105 ("Труды...". С. 118–120).

38. Цит. по: "Статьи...". С. 70; см. также "Введение...". С. 103–104 ("Труды...". С. 118–119).

39. Цит. по: "Статьи...". С. 103. Во "Введении..." Е. Д. Поливанов приводит эти же примеры при описании западнояпонской системы музыкальной акцентуации, в частности киотоского типа с нисходящим повышением на второй море, считая такое повышение рефлексом исчезнувшего конечного согласного, которое сохранилось в корейских этимологических соответствиях (см. "Введение...". С. 123–124; то же — "Труды...". С. 138–139). По поводу сопоставления яп. *asa и кор. *ac`am он делает замечание: "...во всяком случае корейская форма с *c` <...> представляет более архаический тип эволюции, чем яп. s" ("Введение...". С. 55; то же — "Труды...". С. 70).

40. Опубликована в: TCLP, IV, 1931, pp. 79–96. Ее русский вариант под названием "Субъективный характер восприятия звуков языка" впервые опубликован в сб.: "Статьи...". С. 236–253.

41. Этот пример отсутствует в русском варианте работы, но в то же время приводится во "Введении...". С. 219 ("Труды...". С. 234).

42. Цит. по: "Статьи...". С. 238–239; см. также "Введение...". С. 2 ("Труды...". С. 17).

43. См. "Введение...". С. 51 ("Труды...". С. 66).

44. См. "Статьи...". С. 253.

45. См. "Введение...". С. 52–54 ("Труды...". С. 67–69).

46. См. "Введение...". С. 57 ("Труды...". С. 72). Правда, речь идет о корейском чтении китайского иероглифа. Наряду с этим китаизмом, означающим "пчелиный воск", существует собственно корейское слово kkul "мед".

47. См., напр., Ларцев В. Г. Указ. соч. С. 116 и др.

48. См. "Введение...". С. 29–30 ("Труды...". С. 44–45).

IN MEMORIAM

$^{1}/_{2}$ 30 Заказ 833

Памяти Роберта Сарджента
(23 марта 1915 - 29 апреля 1993)

Умер Роберт Бертрам Сарджент (Robert Bertram Serjeant), арабист, исследователь культуры и истории Йемена. Родившийся в Эдинбурге, он закончил в 1935 г. тамошний университет и переехал в Кембридж, где в 1939 г. защитил докторскую диссертацию в Тринити Колледж у профессора К. Стори (C. A. Storey). Тогда же, в полевых условиях, он начал изучать арабские диалекты Аденского протектората, в отдаленных уголках которого ему удалось побывать. С 1942 г. он работал в арабской службе Би-Би-Си, а после окончания второй мировой войны вплоть до 1964 г. читал лекции в Школе восточных и африканских исследований при Лондонском университете, где в 1955 г. стал профессором на кафедре современного арабского языка. В 1947—1948 гг., получив стипендию как "колониальный исследователь", он собрал бесценный полевой материал по фольклору, этнографии и истории Хадрамаута — уголка Южной Аравии, с которым его научные интересы были связаны до конца жизни. С 1964 г. Сарджент снова в Кембридже: возглавляет Ближневосточный Центр, вместе с профессором А. Арберри (A. Arberry) готовит многотомную Кембриджскую историю арабской литературы. С 1970 по 1981 г. он — профессор арабского языка на кафедре, основанной Т. Адамсом (Sir Thomas Adam's professor), с 1986 г. Сарджент — член Британской Академии.

Таковы академические вехи жизни Сарджента. Однако всяческие звания, административные посты, участие в заседаниях вызывали у ученого активную неприязнь. Бóльшее представление о нем дает список его трудов, отличающихся разнообразием тем, фундаментальностью, широчайшей эрудицией и строжайшей тщательностью. Из главных книг Сарджента — "Поэзия и проза Хадрамаута" (South Arabian Poetry, I: Prose and Poetry from Hadramawt. L., 1951), "Португальцы у берегов Южной Аравии" (The Portuguese off the South Arabian Coast. Oxf., 1963), "Южноаравийская охота" (South Arabian Hunt. L., 1976), "Сана: арабский город", вместе с Р. Льюкоком (with R. Lewcock. San^{c}ā': an Arabian Sity. L., 1983).

После ухода на пенсию в 1981 г. Сарджент обосновался в шотландской деревне Дэнхед близ Сент-Эндрюса, но его научная деятельность продолжалась с прежней интенсивностью. К списку его работ, доведенному Дж. Пирсоном до 1982 г. (J. D. Pearson. Published works of R. B. Serjeant. — Arabian Studies. L., 1983) за последнее десятилетие составилось внушительное дополнение. Однако трудно учесть вклад ученого как руководителя аспирантов и соискателей, его работу по проведению (с 1969 г.) ежегодных семинаров по арабским исследованиям, изданию вместе с Р. Бидуэллом (R. Bidwell) журнала "Arabian Studies" (с 1993 г. — "New Arabian Studies") и т. д. В конце 1991 г. в серии "Variorum" (Gower House, Aldershot, Hampshire) вышел очередной том избранных статей Сарджента под названием "Обычное

и шариатское право в арабском обществе" (Customary and Shari'ah Low in Arabian Society). Ученый подготовил комментированный перевод классической "Книги скупых" ал-Джахиза, новое дополненное издание "Поэзии и прозы Хадрамаута", был полон планов, связанных с новым журналом, с посещением Хадрамаута, в который после двух десятилетий изоляции вновь открылась дорога.

Смерть наступила неожиданно для друзей Сарджента. Она пришла весной, когда особенно хорош вид из сельского сада его Summerhill Cottage на зеленые холмы Файфа и тихий залив Святого Андрея. Из жизни ушел выдающийся ученый, блестяще сочетавший кабинетную филологическую подготовку с живым опытом полевой этнографической работы, интерес к рукописи с интересом к людям. Арабисты, знавшие и любившие Боба Сарджента, всегда будут чувствовать эту утрату.

М. А. Родионов

MISCELLANEA

Рецензии

Китайская классическая Книга Перемен. СПб.: А/О "Комплект", 1993, 474 с.

Рецензируемая книга представляет собой переиздание знаменитого труда классика отечественного востоковедения Ю. К. Щуцкого, посвященного исследованию и переводу "И цзина" — "Канона перемен". Это исследование было представлено Ю. К. Щуцким в качестве диссертации, защищенной им незадолго до ареста, приведшего к расстрелу ученого в 1938 г. После посмертной реабилитации встал вопрос о публикации его основного произведения, что и было сделано в 1960 г. Позднее эта работа не переиздавалась, хотя в середине 70-х годов она была переведена на английский язык и опубликована в США.

Казалось бы, уже в силу этих обстоятельств (к ним следует добавить и то, что в 1960 г. книга вышла мизерным тиражом и сразу же стала раритетом) следует всячески приветствовать акцию предприятия "Комплект" по переизданию классического памятника нашего востоковедения, однако в силу ряда причин этого не только не хочется делать, но напротив, возникает стремление привести это издание в качестве примера того, как не надо переиздавать подобного рода тексты.

Рассмотрим эти причины подробнее.

Во-первых, издание 1960 г., точным воспроизведением которого является рецензируемый текст, было изданием урезанным и неполным, ибо некоторые разделы работы Ю. К. Щуцкого были изъяты из него издателями по идеологическим соображениям. Между тем, у А/О "Комплект" была возможность познакомить читателя с подлинным текстом книги Ю. К. Щуцкого, если бы они проявили к этому хоть малейший интерес и обратились бы в СПб Филиал Института востоковедения РАН и в Архив Академии Наук, где хранятся целых две рукописи "Китайской классической Книги Перемен". В результате легкомыслия издателей читатель по-прежнему лишен оригинального текста книги, а еще одна, более полная публикация "Книги Перемен" вряд ли возможна по причине рыночной конъюнктуры, ибо А/О "Комплект" вполне насытило рынок "Книгой Перемен" образца 1960 г.

Во-вторых, издание 1960 г. сообщает ложные сведения о самом Ю. К. Щуцком (точнее, не сообщает истинных). Там не только ничего не говорится об антропософских взглядах ученого, что существенно для понимания его научного творчества, но и всячески сглаживается и затушевывается все, связанное с его арестом и осуждением (о казни синолога там, впрочем, и не могло говориться, поскольку об этом стало известно только несколько лет тому назад, до этого же считалось, что Ю. К. Щуцкий умер в 1946 г. на поселении).

В-третьих, с 1960 г. в нашей стране и мире появилась огромнейшая, поистине необъятная литература об "И цзине". Только в Китае опубликованы сотни работ. Поэтому любое научное издание памятника отечественного востоковедения (а именно таким и является труд Ю. К. Щуцкого) должно включать в себя и комментарий к публикуемому тексту, отражающий современный уровень научных знаний о предмете. Как минимум, оно должно включать в себя мало-мальски полную библиографию современных работ (что, кстати, сделано в издании 1960 г.) Но, увы, как и следовало ожидать, библиография благополучно заканчивается на работах 1959 г.

В-четвертых, помимо юридических норм авторского права существуют также еще и нравственные нормы. А они в данном случае предполагают заблаговременное обращение издателей к ныне здравствующим родственникам Ю. К. Щуцкого. Подобное внимание окупилось бы сторицей, ибо, по всей вероятности, родственники ученого с радостью предоставили бы издателям имеющиеся у них уникальные материалы о жизни и творчестве Ю. К. Щуцкого. Кстати, судя по анонсу, А/О "Комплект" планирует издать вновь книгу А. М. Пятигорского "Материалы по истории индийской философии". Интересно, знает ли что-нибудь об этом проживающий в Великобритании автор и предпринимали ли господа из "Комплекта" попытки связаться с ним? Очень хотелось бы, чтобы ситуация с "Китайской классической Книгой Перемен" не повторилась бы еще раз.

Е. А. Торчинов

Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск I. Санкт-Петербург, Центр "Петербургское Востоковедение", 1993. 230 с.

В апреле 1992 г. в жизни этнографов Санкт-Петербурга произошло знаменательное событие: Постановлением Президиума РАН на базе бывшего Ленинградского отделения института этнографии АН СССР — Санкт-Петербургского филиала Института этнографии АН СССР — Санкт-Петербургского филиала института этнологии и антропологии РАН был воссоздан Музей антропологи и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Таким образом была восстановлена историческая преемственность первого русского естественноисторического музея — Петровской Кунсткамеры (XVIII в.) — Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (конец XIX — первая треть XX в.).

Появление нового научного этнографического центра в Санкт-Петербурге (а МАЭ был воссоздан на правах самостоятельного научно-исследовательского Института) потребовало поисков новых форм работы. Одной из таких форм является расширение возможностей публикаций трудов сотрудников. Раньше МАЭ выпускал единственное издание — "Сборник МАЭ" (с 1900 г.), пользующееся заслуженной известностью как в нашей стране, так и за рубежом. С 1926 г. в Ленинграде начал выходить журнал "Этнография" (позже — "Советская этнография"), но после Великой Отечественной войны редакция переехала в Москву, в головной Институт. Статьи и материалы печатались в различных сборниках и коллективных монографиях, но выход каждого подобного труда растягивался в прежних условиях на длительный срок, что создавало значительные неудобства.

Ныне обстоятельства изменились. Группа сотрудников Музея (М. Ф. Альбедиль, М. А. Родионов, И. А. Алимов) решила создать петербургский этнографический журнал. Они опирались на поддержку недавно возникшего в Петербурге объединения Центр "Петербургское Востоковедение", уже зарекомендовавшего себя выпуском нескольких альманахов "Петербургское востоковедение" и других книг.

И вот перед нами первый выпуск нового издания "Кунсткамера. Этнографические тетради" (объемом 15 п. л.)

Журнал открывается напутственным словом директора МАЭ, д. и. н., проф. А. С. Мыльникова. Материалы книги (всего 21 статья) разделены на несколько рубрик: "Исследования", "Музей", "Архив", "Библиография", "Персоналия", "Научная жизнь", "Полевой дневник".

Раздел "Исследования" объединяет шесть статей. Б. Н. Путилов публикует статью "Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах современников". В ней автор рассматривает малоизученный пласт русского фольклора — рассказы о Петре I и его времени. Т. А. Бернштам, продолжая свои исследования русской народной культуры анализирует одну из редких русских песен-баллад "Добрый молодец и река Смородина". Проблемам, связанным с историей сибирского шаманства, посвящена статья Д. Г. Савинова "Тесинские "лабиринты"", в которой автор на основе анализа изображений на каменных плитках из могильника Есино III (юг Хакасии) приходит к выводу, что персонифицированное шаманство как "санкционированная социумом культовая практика определенного, чаще всего избранного, круга лиц" сложилась в Южной Сибири в конце I тыс. до н. э. — первой половине I тыс. н. э., а с точки зрения этнокультурной принадлежности населения относилась к хуннской культурной традиции. В статье "Оборотничество на Кавказе" Ю. Ю. Карпов рассматривает волка — наиболее популярного зверя, выступающего в фольклоре и представлениях многих кавказских народов как образ, в который может перевоплощаться душа человека.

Статья М. А. Родионова "Племена ал-Мишкаса: ал-хумум и саʿин" построена на полевых материалах, собранных автором во время работы этнографического отряда Советско-Йеменской Комплексной экспедиции в Хадрамауте (Йемен) в 1991 г. В статье после подробного этнографического описания двух указанных выше племен делается вывод о том, что ал-Мишкас (Юго-Восток Йемена) представляет собой особый этнографический ареал Южной Аравии.

О. П. Вовина в своей статье анализирует материалы по сельской общине и обычному праву народов России второй половины XIX в., имеющиеся в Программах

Вольного Экономического Общества и Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

В следующем большом разделе журнала "Музей" опубликованы: а) статья Т. К. Шафрановской "Кунсткамера и Восток" о первых этнографических коллекциях Кунсткамеры XVIII в. из азиатских владений России и сопредельных стран. В статье подробно описывается известный каталог Кунсткамеры, созданный И. Бакмейстером (1776 г.); б) статья Р. Ф. Итса "Первые китайские коллекции в России"; в) статья М. Ф. Альбедиль "Кунсткамера и буддизм в России", в которой приводятся сведения о Первой Буддийской выставке в Петрограде в 1919 г., о буддийской коллекции Э. Ухтомского, хранящейся ныне в нескольких петербургских музеях, о других буддийских коллекциях. В статье проводится мысль о том, что Кунсткамера — МАЭ сыграли важнейшую роль в сохранении предметов буддийско-ламаистского культа. В частности, перед войной в МАЭ поступили и были тщательно сохранены культовые предметы из забайкальских дацанов, закрытых в период борьбы с религиозными пережитками в 30-е годы; г) Л. С. Лаврентьева впервые дает описание этнографических коллекций МАЭ, собранных в Ярославской губернии в XIX - 20-х гг. XX в.; д) Р. В. Кинжалов в статье под интригующим названием "Кто она?" рассматривает сюжет, изображенный на одном из сасанидских серебряных блюд, хранящихся в Эрмитаже. На блюде изображен орел, держащий в лапах женщину. Вопреки мнению К. В. Тревер, считавшей изображение зороастрийским сюжетом, Р. В. Кинжалов предлагает видеть в женщине одну из ипостасей юной Геры — Ганимеду, а весь сюжет восходящим к древнегреческим мифам о похищении Зевсом Геры — Ганимеды; е) Е. С. Соболева в статье "Загадка Океании или еще об одной тайне из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая" попыталась атрибутировать один из предметов, привезенных Н. Н. Миклухо-Маклаем из своих путешествий (женскую фигурку — МАЭ № 401-4), как фиджийскую.

Раздел "Архив" открывается статьей И. М. Стеблина-Каменского (восточный факультет СПбГУ) о первой поездке И. И. Зарубина на Памир в 1914 г. И. И. Зарубин (1887–1964) — крупный отечественный иранист, лингвист, фольклорист, этнограф, известен в частности, как один из первых исследователей памирских языков. Он побывал на Памире дважды (в 1914 и 1917 гг.), оставив подробные дневники своих путешествий, на материалах которых и построена статья.

В 1928 — начале 1929 гг. в истории Академии наук происходили драматические события, подробно описанные в недавних публикациях в ряде научных журналов. На руководство АН было оказано сильное давление со стороны властей для выборов в действительные члены кандидатов-коммунистов. При этом Академия наук была поставлена перед угрозой роспуска. А. А. Долинина (восточный факультет СПбГУ) публикует ранее не издававшиеся заметки академика П. К. Коковцова, связанные с этим периодом.

В журнале опубликована библиография работ по истории Кунсткамеры, истории собирания ее коллекций, их научному описанию. Библиография составлена сотрудниками Научной Библиотеки МАЭ А. В. Панеях, Н. М. Сьюевой, Т. И. Шаскольской. Она насчитывает 756 наименований и довольно полно отражает фонд литературы, посвященной МАЭ.

В ноябре 1992 г. исполнилось 70 лет крупному отечественному ученому, доктору исторических наук Ю. В. Кнорозову, широко известному в мире человеку, сумевшему расшифровать письменность древних майя. Но кроме этого Ю. В. Кнорозов занимается дешифровкой и других древних письменностей, в частности, протоиндийской, письменности острова Пасхи, пиктографии айнов, проблемами семиотики. В журнале публикуется редакционная статья о научной деятельности Ю. В. Кнорозова и библиография его работ.

В последние годы значительно расширились международные связи Музея. В журнале опубликованы четыре статьи на эту тему (Н. М. Гиренко о партнерстве МАЭ и Индианаполисского музея искусств (США); Н. Б. Вахтина (Институт лингвистических исследований РАН) о проекте новой экспедиции на крайний север Тихого Океана, выдвинутом Арктическим Центром Смитсоновского Института в Вашингтоне; Е. А. Окладниковой о поездке в Анкоррижд (Аляска) с описанием местного Музея истории и изящных искусств, где хранятся богатые этнографические коллекции; Л. Б. Ермолова о

юридических основах взаимодействия между различными музеями, разработанных ICOM и ЮНЕСКО.

Завершает сборник раздел "Полевой дневник", в котором опубликованы выдержки полевого дневника Г. Н. Грачевой о ее поездке на Таймыр в 1988 году и о встречах с потомственным нганасанским шаманом Тубяку Дюходовичем Костеркиным.

Книга снабжена несколькими иллюстрациями, в том числе двумя цветными изображениями буддийских божеств: Амитаюс (на второй странице обложки) и Авалокитешвары (на третьей странице обложки).

В заключение несколько замечаний. Представляется дискуссионным вывод Р. В. Кинжалова об атрибуции изображения на сасанидском блюде. Не соответствует названию статья Р. Ф. Итса, т. к. в ней говорится не только о первых китайских коллекциях МАЭ, но и о дальнейших приобретениях — вплоть до начала XX в. Видимо, редакторам надо было бы дать пояснение, что из себя представляет настоящая публикация работы покойного руководителя Ленинградской части Института этнографии.

Есть неточности и упущения в Библиографии работ по истории Кунсткамеры. Так, дважды (№№ 7 и 24) повторяется одно и то же издание. Есть работа А. Б. Радзюн о коллекции Ф. Рюйша (№ 35), но нет работы В. В. Гинзбурга (1949 г.) о той же коллекции. Не упоминаются монография Р. А. Ксенофонтовой о японской керамике XVIII — XX вв. (1980 г.) и ряд монографий о сибирских народах. Отдельной строкой следовало бы дать: "Сборники МАЭ, тт. 1-44, 1900-1991".

Конечно, все эти замечания ни в коем случае не снижают общего отрадного впечатления от первого опыта подобного издания. Напоследок хочется пожелать редакции шире привлекать специалистов — этнографов, историков культуры, фольклористов, археологов и представителей других специальностей для участия в журнале.

В. Н. Кисляков

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
настоящего выпуска альманаха*

Мельникова Ирина Витальевна — доцент кафедры японской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Становление жанра «ёмихон» в японской литературе XVIII в." (Л., 1983). Сфера научных интересов: японская художественная проза в ее развитии, особенно японская литература позднего средневековья (XVII–XIX вв.), переводческая деятельность. Основные публикации: Бундзин Такэбэ Аятари. — Новое в японской филологии. М., 1984, с. 128—136; Некоторые проблемы японской прозы XVIII в. — "Вестник ЛГУ", 1982, № 8; "Заметки ретивого сердца и трезвой головы" как энциклопедия личности. — "Петербургское востоковедение". Вып. 2. СПб., 1992, с. "219—233.

Акимушкин Олег Федорович — заведующий сектором Среднего Востока и группы курдоведения, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "«Хроника» Шах-махмуд б. Мирза Фазил Чураса" (Л., 1970). Научные интересы: персидское источниковедение, текстология; история средневекового Ирана; рукописная книга; иранский мистицизм; история Средней Азии и Восточного Туркестана. Издано более двухсот работ. Среди них: Персидские миниатюры XIV—XVII вв. М., 1968 (совм. с А. А. Ивановым); Шах-махмуд Чурас. Хроника. Пер., коммент., вст. статья. М., 1976; Каталог персидских рукописей собрания ИВ РАН. М., 1993 (в печати) и др.

Кнорозова Екатерина Юрьевна — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "«Записки о том, как тутовые посадки превращаются в синее море» Фам Динь Хо и Нгуен Ана (нач. XIX в.) и вьетнамская проза малых форм". Л., 1988. Сфера научных интересов: вьетнамская средневековая проза. Основные публикации: Некоторые аспекты связи художественной прозы Вьетнама и исторической литературы. — XII научная конференция "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". М., 1986, ч. 1; "Сны южного старца" — сборник вьетнамской прозы в Китае XV в. — XVIII научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1987, ч. 2; Фольклорные традиции в "Записях о необычайном" Фам Динь Хо и Нгуен Ана. — XXI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1987, ч. 2.

Торчинов Евгений Алексеевич — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук, президент Санкт-Петербургского отделения буддийского общества "Фо гуан". Тема кандидатской диссертации: "Трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» как историко-этнографический источник" (Л., 1984). Сфера научных интересов: история религий Китая (даосизм), буддология. Основные публикации: Даосизм и китайская культура. — "Народы Азии и Африки", 1982, № 2; Даосизм и алхимия в традиционном Китае. — "Петербургское востоковедение". Вып. 2. СПб., 1992, с. 272—353; "Трактат о пробуждении веры в Махаяну" (пер.) — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992, (а также другие пер. — там же); Даосизм: поиск бессмертия и свободы. Фрагменты из сборника древнекитайских даосских текстов. — Реверс. Философско-религиозный и литературный альманах. СПб., 1992; Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. Пер., коммент., вст. статья. СПб., 1993 (в печати).

Алимов Игорь Александрович — директор центра "Петербургское Востоковедение", главный редактор издательства "Петербургское Востоковедение", научный сотрудник отдела этнографии стран Востока Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Сфера научных интересов: китайская литература эпохи Сун (авторские сборники бицзи);

* Предоставлены авторами в соответствии с пожеланиями издательства.

история народных верований и традиционных представлений о сверхъестественном, источниковедение. Среди работ: "Юань Хао-вэнь: жизнь и творчество". — "Человек. Культура. Философия. Культуры в диалоге". Вып. 1. Екатеринбург, 1992; "О сборнике Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот". — "Петербургское востоковедение". Вып. 2. СПб, 1992, с. 125—218; Материалы к истории сунских бицзи: Чжу Юй. Из бесед в Пинчжоу (Пинчжоу кэтань). — "Петербургское востоковедение". Вып. 3. СПб, 1993, с. 73—128.

Андреев Сергей Борисович — афганoвед, в настоящее время учится и работает в Оксфордском университете (Англия). Сфера научных интересов: история и этнография Афганистана, Пакистана, Средней Азии; особенности ислама в племенном обществе; суфизм и исмаилизм в иранском мире; движение рошани. Основные труды: Об одном малоизвестном рошанитском источнике ("Дэ ᶜилм рисала"). — "Человек. Культура. Философия. Культуры в диалоге". Вып.1. Екатеринбург, 1992; Some Aspects of Pamirian Mythology. — BRISMES Proceedings. L., 1991.

Пелевин Михаил Сергеевич — ассистент кафедры иранской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Лирика Хушхал-хана Хаттака (1613—1689) (СПб., 1992). Сфера научных интересов: языки и духовная культура иранских народов. Основные публикации: Четыре газели Хушхал-хана Хаттака. — XIV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1990, ч. 2; Паштунский перевод поэмы Асади Туси "Спор Ночи и Дня". — "Вестник ЛГУ", сер. 2, 1991, вып. 3.

Надиров Ильнур Ильбарисович — заведующий бюро общества "А-Я". Сфера научных интересов: история, социальная экономика, административная система сиро-месопотамского региона эпохи римско-парфянского господства.

Емельянов Владимир Владимирович — преподаватель Высших Гуманитарных Курсов. Сфера научных интересов: шумеро-вавилонские религиозные и литературные тексты.

Попова Ирина Федоровна — младший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Сочинение «Правила для императоров» ("Дифань") как источник по истории политической мысли Китая начала VII в." (Л., 1988). Сфера научных интересов: история политической мысли Китая в период Тан (618—907). Основные публикации: Танский император Тай-цзун (627—649) о методах воздействия правителя Китая на народ. — "Вестник ЛГУ", сер. 2, 1988, вып. 2; Регионализм в раннетанской политике пер. пол. VII в. — XIV годичная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1989, ч. 1.

Скачков Петр Емельянович (1892—1964) — китаевед, кандидат экономических наук, автор более тридцати опубликованных работ. См.: С. Д. Милибанд. Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1977, с. 512—513.

Меньшиков Лев Николаевич — главный научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: "Бяньвэнь о воздаянии за милости" (Л., 1974). Сфера научных интересов: китайская филология, текстология, палеография, археография; история китайской книги; история и переводы китайской классической литературы. Среди публикаций: Реформа китайской классической драмы. М., 1959; Ван Ши-фу. Западный флигель, где Цуй Ин-ин ожидала луну. Пер., предисл. М.—Л., 1960; Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь "Десять благих знамений". Изд. текста, предисл., пер., коммент. М., 1963; Китайские рукописи и Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. Изд. текстов и предисл. М., 1963; Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Предисл., пер., коммент. М., 1984; Китайская книга в I тысячелетии. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988 и др.

Яхонтов Константин Сергеевич — младший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН. Сфера научных интересов: фольклор народов Маньчжурии, история народных верований Дальнего Востока; кодикология, палеография восточных рукописей. Основные публикации: Маньчжурские рукописи и ксилографы Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Л., 1990; Книга о шаманке Нисань. Факс. рук., изд. текста, транслитер., пер., прим. и предисл., СПб., 1992; The J. Kowalewski's collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan books in Vilnius. — "Петербургское востоковедение". Вып. 1. СПб., 1992 (совместно с К. Алексеевым).

Кроль Юрий Львович — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: "«Спор о соли и железе»: памятник китайской культуры эпохи Хань" (Л., 1991). Сфера научных интересов: история древнего Китая. Основные публикации: Сыма Цянь — историк. М., 1970; Каталог фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР. М., 1973, т. 1—3 (в соавторстве с Б. Б. Вахтиным и др.); О влиянии "ассоциативного мышления" на «Записи историка». — Историко-филологические исследования. М., 1974; Рассуждения Сыма о "шести школах". — Китай: история, культура и историография. М., 1977; Китайцы и "варвары" в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н. э. — II в. н. э.). — "Народы Азии и Африки", 1978, № 6; Проблема времени в китайской культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984; A Tentative Classification and Description of Structure of Peking Common Sayings (*hsieh-hou-yü*). — "Journal of the American Oriental Society". Vol. 86. 1966, № 3; Chang T'ang's Statutes on Going Beyond the Official Functions. — "Archiv Orientálný". Vol. 38, 1970; Toward a Study of Economic Views of Sang Hung-yang. — "Early China" 4, 1978-1979 и др.

Баньковская Марианна Васильевна — дочь академика В. М. Алексеева, публикатор его научного наследия, автор ряда статей об ак. В. М. Алексееве и некоторых его учениках, об академиках И. Ю. Крачковском и С. Ф. Ольденбурге. Ею подготовлены к печати следующие книги В. М. Алексеева: В старом Китае. М., 1958; Китайская народная картина. М., 1966; Китайская литература. М., 1978; Наука о Востоке. М., 1982.

Вельгус Виктор Андреевич (1922—1980) — кандидат исторических наук, востоковед широкого профиля, автор семидесяти работ. С 1960 г. по 1978 г. — сотрудник ЛО Института этнографии АН СССР (ныне МАЭ РАН). Сфера научных интересов: истории, источниковедение, этнография, литература китайского средневековья, переводческая деятельность. Основные публикации: Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978; Средневековый Китай (исследования и материалы по истории, внешним связям, литературе). М., 1987 (здесь же на стр. 139—142 см. библиографию работ и переводов В. А. Вельгуса).

Циперович Изольда Эмильевна — научный сотрудник Библиотеки Российской АН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Китайские изречения цзацзуань и "Цзацзуань" Ли Шан-иня" (Л., 1969). Сфера научных интересов: китайская сюжетная проза (*дуаньпянь сяошо*); китайская повесть конца Мин — начала Цин, исследования и переводы; история русского востоковедения; библиографии, обзоры, рецензии по китаеведению; раскрытие библиотечных фондов. Среди публикаций: Удивительные истории нашего времени и древности. Т. 1-2, М., 1962. Пер., примеч., послесл. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович; Цзацзуань. Изречения китайских писателей IX-XIX вв. М., 1969. Пер., предисл., примеч. и др.

Концевич Лев Рафаилович — кореевед, в настоящее время преподает в университете "Кёнсан" (г. Чинджу, Южная Корея), специалист по корейскому языкознанию и текстологии, автор многих научных работ.

Кисляков Владимир Николаевич — старший научный сотрудник МАЭ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "История этнографического изучения народов Ближнего и Среднего Востока в русской и советской науке" (Л., 1983). Сфера научных интересов: история отечественной этнографии Ближнего и Среднего Востока. Опубликовано более 20 печатных работ.

Родионов Михаил Анатольевич — ведущий научный сотрудник отдела этнографии стран Востока МАЭ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: "Традиционная культура Западного Хадрамаута (по полевым и письменным источникам)" (СПб., 1991). Сфера научных интересов: полевая и теоретическая этнография Сирии, Ливана и Йемена; менталитет и конфессии народов Передней Азии; арабская поэзия и фольклор; музееведение. Основные научные работы: "Мароните. Из этноконфессиональной истории восточного Средиземноморья. М., 1982; Голубая бусина на медной ладони. Л., 1988; Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М., "Восточная литература", 1993 (план выпуска 1993 года).

➔ К сведению авторов, присылающих материалы в альманах "Петербургское Востоковедение"

☑ Рукописи могут быть представлены в машинописном виде (в двух экземплярах, отпечатанных на машинке через два интервала) или на дискете.

☑ Издательство принимает рукописи как на русском языке (для отечественных авторов), так и на иностранных языках (для зарубежных авторов).

☑ Плановые научные работы принимаются к печати при наличии соответствующего разрешения.

☑ Текст статьи должен предоставляться в окончательном виде. Изменения в корректуре оговариваются особо и не должны превышать 2 % от общего объема работы.

☑ Размещение примечаний к статье особо не оговаривается: они могут быть постраничными, а также могут быть размещены единым блоком после основного текста. И в первом, и во втором случае нумерация примечаний должна быть сплошной по всей статье.

☑ Все цитаты и ссылки в статье должны быть тщательно выверены по первоисточникам. Возможные недочеты подобного плана могут быть отнесены только на счет автора.

☑ При библиографических ссылках в тексте и сносках необходимо давать следующие сведения: инициалы и фамилию автора, название работы, название и номер издания (для статьи), место издания (в том числе желательно и для журналов), год издания, страницы.

☑ При повторном упоминании работы в тексте или сносках желательно давать сокращенное ее название. Сокращение "ук. соч." допускается лишь в том случае, если ссылки на одно и то же издание следуют непосредственно друг за другом.

☑ К предоставленным статьям обязательно должны быть приложены: *резюме на английском языке* (или на другом языке: китайском, корейском, японском, и др. — по согласованию с издательством), *точный английский вариант названия статьи*, а также сведения об авторе (образец см. в настоящем выпуске альманаха).

☑ В случае употребления сокращенных названий разного рода периодических изданий и научных серий, принятых сокращений письменных источников, различных организаций, фондов, институтов и т. п., к статье в обя-

зательном порядке должен прикладываться список сокращений с их раскрытием.

☑ Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

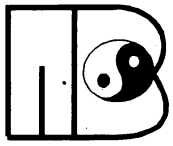
☑ Издательство "Петербургское Востоковедение" непременно предоставляет авторам корректуру их статей. В случае не выправления автором опечаток, относящихся к области его профессиональной специализации, издательство за них ответственности не несет.

☑ Фотографии к статьям предоставляются черно-белые, в 2-х экземплярах, отпечатанных на глянцевой бумаге *с накатом,* размером не более 9 х 12 см. Они должны сопровождаться списком, в котором приводятся: подпись к каждой иллюстрации, местонахождение оригинала, датировка, размер (в случае рукописи — шифр, датировка, размер и номера листов оригинала). Иной иллюстративный материал в каждом отдельном случае рассматривается особо.

Рукописи, подготовленные к печати небрежно, издательство не принимает.

Предоставленные материалы подвергаются только техническому редактированию: сохраняется стиль автора и авторская подача материала.

Издательство оставляет за собой право рецензировать и отвергать предложенные материалы.



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение" — независимая организация, образованная в феврале 1992 года. Центр создан для поддержания и развития российской востоковедной науки с акцентом на ее петербургскую школу. Главной задачей Центра является книгоиздание по востоковедной тематике. Постоянное издание Центра — международный альманах "Петербургское Востоковедение", выходящий не реже двух раз в год. Центр готов к сотрудничеству в различных областях науки и культуры.

199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб.,3
✉ Для корреспонденции: 195256, Россия, Санкт-Петербург, а/я 125
☎ Тел.: (7-812) 218 43 77, факс.: (7-812) 218 08 11

St. Petersburg Centre for Oriental Studies is an independent organization formed in February, 1992. The Centre was created to support and develop the Russian oriental studies with an accent on the Petersburg school. The main goal of the Centre is publishing activities on the oriental studies. The International St. Petersburg Journal of Oriental Studies issued at least two times a year is the regular edition of the Centre. St. Petersburg Centre for Oriental Studies is ready to cooperate in any spheres of science and culture. For further information please contact us.

3 Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russia, 199034
✉ For mail: P. o. box 125, St. Petersburg, Russia 195256
☎ Tel.: (7-812) 218 43 77, fax.: (7-812) 218 08 11

В конце 1992—начале 1993 года

ЦЕНТР
"ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

выпустил в свет следующие книги:

Альманах "Петербургское востоковедение",

выпуски первый, второй и третий

Наряду с исследовательскими работами (статьи и исследования, архивные материалы, хроника научной жизни, рецензии и библиографии) каждый выпуск альманаха содержит новые, ранее не публиковавшиеся, художественные комментированные переводы древних и средневековых восточных текстов (не менее половины общего объема книги).

Журнал "Кунсткамера. Этнографические тетради",

выпуск первый

Новый журнал российских страноведов и этнографов в русле петербургской ученой традиции. Это этнография, как она видится с берегов Невы. Журнал содержит исследовательские статьи, посвященные быту и обычаям народов мира, а также материалы, описывающие коллекции крупнейших музеев Санкт-Петербурга.

"Точность - поэзия науки"

Сборник статей памяти выдающегося петербургского китаеведа-энциклопедиста ***Виктора Васильевича Петрова,*** *включающий его неопубликованную работу об истории преподавания китаеведения в Петербургском университете с середины XIX века по 70-е годы XX века.*

"Книга о шаманке Нисань"

Серия ***"Фольклор народов Маньчжурии",*** *выпуск первый. Факсимиле рукописи, издание текста, транслитерация, перевод на русский язык, примечания, предисловие К. С. Яхонтова.*

В 1993 году

ЦЕНТР
"ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

планирует выпустить четвертый и пятый номера альманаха

"Петербургское востоковедение".

В четвертом номере: Уэда Акинари. Ханкай (в переводе *И. В. Мельниковой*); путевые заметки Абд Ар-Раззака о путешествии в Индию в 1442-1444 г. (в переводе *О. Ф. Акимушкина*); древнекитайские эротологические тексты: "Десять вопросов" и избранные места из "Баопу-цзы" (в переводе *Е. А. Торчинова*); *И. А. Алимов.* "Жизнь после смерти" в сюжетной прозе старого Китая; материалы о дуньхуанском фонде СПбФ ИВ РАН (*Л. Н. Меньшиков*); описание хранящихся в Риге редких маньчжурских рукописей (*К. С. Яхонтов*); *Ю. Л. Кроль.* "Была ли ханьская империя деспотией?" и многое другое. **В пятом номере**: Си Чжо. Гроздья рассказов Ёнчжона (в переводе *Д. Д. Елисеева*); "Сокровенные слова" Бахауллы (в переводе *М. А. Родионова*); материалы по истории японской литературы нового времени, по изучению арабских рукописей и арабской музыки и пр.

второй и третий (сдвоенный) выпуск журнала

"Кунсткамера. Этнографические тетради".

В номере: *Н. А. Бутинов.* Нация и этнос: Папуа Новая Гвинея; *А. С. Мыльников.* Этноним "славяне" в ученой мысли XVI-XVII вв.; *С. В. Березницкий.* Представления орочей о душе и духах; *М. Н. Серебрякова.* Вера в сглаз и обереги у турок; *Е. А. Торчинов.* Буддийская школа тхиен; *К. С. Яхонтов.* Сводный очерк российских материалов по языку и культуре сибо; *А. П. Терентьев-Катанский.* Восточные элементы в иллюстрациях к третьему путешествию Гулливера; архивные материалы: *Г. Г. Манизер.* Необразильцы и *Л. А. Мерварт.* Сказания о Паттини-деве; материалы к столетию со дня рождения *П. Г. Богатырева*, к девяностолетию со дня рождения *Д. А. Ольдерогге*; библиография по истории русского костюма (*А. Э. Жабрева*) и др.

XXVIII том сборника **"Страны и народы Востока"**

Тиражи наших книг ограничены!

Мы работаем только с индивидуальными заказами. Книги высылаются наложенным платежом. Принимаются предварительные заявки. Наш адрес:

195256, Санкт-Петербург, а/я 125

В серии ORIENTALIA

ЦЕНТР "ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

готовит к выходу в свет в 1993 — 1994 г.

следующие книги:

В. С. Панфилов. Грамматический строй вьетнамского языка.

Капитальное исследование всех аспектов грамматического строя вьетнамского языка, проводимое на обширнейшем фактическом материале. В основе работы лежит система строгих определений исходных грамматических понятий. Последовательным приложением выработанного понятийного аппарата к исследуемому материалу обеспечиваются единство и непротиворечивость описания. В качестве дополнительного свидетельства адекватности предлагаемых решений выступает их эстетическая убедительность. Крупномасштабность исследования рассматривается как фактор принципиального порядка, гарантирующий проверяемость лингвистической теории.

М. Е. Кравцова. Поэтическое творчество Древнего Китая

Эта книга — итоговый труд многолетних исследований в области литературы и культуры древнего и раннесредневекового (III—VI вв. н. э.) Китая. В монографии рассматриваются проблемы происхождения и начальной стадии развития китайской поэзии на материале двух основополагающих памятников: антологии "Ши цзин" и свода "Чу цы" ("Чуские строфы"). На основе максимально широкого круга фактических данных — от археологических находок до философских трактатов — автор проводит сопоставительный анализ этнокультурных субтрадиций древнего Китая. Помимо теоретических разработок читатель найдет в книге богатейшую фактическую информацию, касающуюся различных сторон жизни древнекитайского общества: верований, идеологии, матримониальных устоев и т. д. В приложении к монографии дана антология поэтических переводов древней и средневековой китайской поэзии, часть из которых впервые вводится в научный оборот.

А. М. Куликова. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.)

Книга содержит историю востоковедения в России с конца XVII в. до 1917 г., впервые представленную в виде документального комплекса законодательных актов по рассматриваемой теме. В приложении дан биографический словарь упоминаемых в книге лиц.

а также:

В. Г. Эрман. **Калидаса.** Второе, дополненное издание.

М. И. Никитина.
Корейская поэзия XVI-XIX вв. в жанре сичжо.

М. Бойс. **Зороастрийцы.**
Второе, дополненное издание. Перевод с английского, подготовка текста и комментарии И. М. Стеблина-Каменского.

В 1993 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает в свет книгу

"Главы о прозрении истины" ("У чжэнь пянь")

даосского мыслителя XI века

Чжан Бо-дуаня

"Главы о прозрении истины" представляют собой фундаментальный текст, посвященный методологии, теории и практике даосской "внутренней алхимии" (*нэй дань*). "Внутренняя алхимия", называемая часто также "даосской йогой", представляет собой сложный комплекс психофизических упражнений, направленных на достижение конечной цели даосской религии — бессмертия, совершенства и единения со всем сущим. Упражнения "внутренней алхимии" активно используются и в современной гимнастике *ци гун*, авторитеты которой рассматривают сочинение Чжан Бо-дуаня в качестве классического труда по *ци гун*.

張伯端悟真篇

Настоящее издание включает в себя первый полный перевод на русский язык текста "Глав о прозрении истины", сопровождающийся подробным терминологическим и религиоведческим комментарием, а также вступительную статью, представляющую собой оригинальное исследование даосского учения о бессмертии и путях его обретения.

Предисловие, перевод и комментарии выполнены
Е. А. Торчиновым

"Chapters on the Understanding of Truth"

В 1993 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает в свет книгу

"Дневник эфемерной жизни" ("Кагэрō никки")

В эпоху Хэйан (IX—XII вв.) лучшие произведения японской литературы были написаны женщинами. Они писали стихи, эссе, повести и даже романы. Отсюда, наверное, необыкновенный лирический характер японской средневековой прозы, особенно проявившийся в жанре, по традиции именуемом японцами дневниками (*никки*). Это — "заметки обо всем, что прошло перед глазами и взволновало сердце".

Один из первых дневников такого рода был написан знатной японской дамой, известной под именем Дочь Томоясу, или же Мать Митицуна, по имени ее единственного сына, так любовно описанного в дневнике. Произведение Дочери Томоясу охватывает двадцать один год (954—974). Это понятные и сегодняшнему читателю горестные и радостные заметки женщины, посвященные своей жизни, мужу и сыну — "Дневник эфемерной жизни". ...Было в жизни все, и все унеслось, как дым. Прошла жизнь, будто "сон одной ночи". Унеслась, как капля росы с кончика листа в ожидании жаркого солнца...

Настоящее издание включает в себя первый полный перевод "Дневника эфемерной жизни", японского памятника X века.

Предисловие, перевод и комментарий выполнены
В. Н. Гореглядом

"The Gossamer Diary"

В 1993 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает в свет книгу

Гань Бао
"Записки о поисках духов"
("Соу шэнь цзи")

Книга Гань Бао (VI в.) "Записки о поисках духов" — один из древнейших и известнейших памятников китайской словесности, повествующих о том, "о чем не говорил Конфуций" — то есть о разнообразнейшей нечисти: об удивительных существах, о животных и растениях-оборотнях, о зловредных бесах, о душах умерших, о чудесных предметах и находках, которые не всегда приносят счастье тем, кому выпадет встретиться с ними.

Обитатели потустороннего мира проникают в мир людей охотно, особенно часто — души умерших, обеспокоенные состоянием дел дома (или состоянием своего захоронения). Иных влечет в мир людей любовь, не осуществившаяся при жизни. Иных влекут таланты живых, иные появляются с грозным предупреждением, иные просто пугают.

Сам Гань Бао в предисловии к своему сочинению написал: "Буду счастлив, если грядущие добродетельные мужи, выписав отсюда самое существенное, найдут, чем развлечь ум и занять взор, и не отнесутся ко мне с презрением".

Настоящее издание включает в себя первый полный русский перевод сборника Гань Бао "Записки о поисках духов", предваряемый обстоятельной вступительной статьей и снабженный подробным комментарием и указателями.

Предисловие, перевод, комментарии и указатели выполнены
Л. Н Меньшиковым

Gan Bao. "Records of a Search for the Spirits"

Петербургское востоковедение
Выпуск четвертый

научное издание

Макет подготовлен
Центром "Петербургское Востоковедение"

Издательство *Центр "Петербургское Востоковедение"*
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Корректор О. И. Трофимова, И. П. Сологуб
Набор Н. Н. Некрасова

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-007-6 (вып. 4)

Подписано в печать 19.08.93.
Печать офсетная. Объем 28 п. л. Формат 60x90 1/16
Тираж 2000 экз. Заказ № 833.

ПО-3, 191104, Санкт-Петербург, Литейный пр., 55