ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск 6
Volume

Петербургское Востоковедение, вып. 6



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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

выпуск 6
volume 6

Центр
"Петербургское Востоковедение"

Санкт-Петербург
1994

ББК Т3(5)я52

Альманах "Петербургское Востоковедение"
выпуск пятый

научное издание

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

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

Адрес издательства:
191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.
Центр "Петербургское Востоковедение".
☎ *Телефон: (812) 311 62 83. Факс: (812) 183 53 81*
E-mail: alimov@petvost.spb.su
Для корреспонденции:
✉ *195256, г. Санкт-Петербург, а/я 125*

Издательство выражает признательность *Константину Яхонтову* за большую помощь при подготовке к печати настоящего выпуска альманаха

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

ББК Т3(5)я52

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-039-4 (вып. 6)

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1994
Торговая марка

"ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"
Выпуск шестой

Содержание

Памятники культуры Востока

Е. А. Серебряков	**9**	Лу Ю и сборник "Лаосюеань бицзи" ("Записки из «Скита, где в старости учусь»")
Лу Ю	**23**	Записки из "Скита, где в старости учусь" (Перевод первой и пятой цзюаней и комментарий Е. А. Серебрякова)
И. А. Алимов	**103**	Материалы к истории сунских *бицзи* (3): Оуян Сю. Гуй тянь лу (Перевод фрагментов)
А. М. Кабанов	**114**	Поэзия "Пяти монастырей"

Orientalia: статьи и исследования

Э. Н. Темкин	**161**	О значении термина itihāsa
В. А. Дроздов	**174**	Суфийское учение о любви в персидской классической литературе
О. М. Чунакова	**194**	Цветовая символика в пехлевийских текстах
И. Р. Тантлевский	**202**	Две заметки о лидерах кумранской общины
I. R. Tantlevskij	**221**	The Reflection of the Political Situation in Judaea in 88 B.C.E. in the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah, Columns 1—4)
В. В. Емельянов	**232**	Мифологема потопа и шумерская историография

Источниковедение и историография

В. М. Рыбаков	**293**	Некоторые аспекты личной неприкосновенности в период Тан
Я. С. Янбаева (Ахметгалеева)	**328**	Татарская часть "Казанского фонда" книг бывшего Азиатского музея
M. S. Pelevin	**338**	Pashto (Afghan) Manuscripts from the State Library of Berlin
А. А. Садыхова	**358**	Рукопись "Повести о некоторых влюбленных прошлого" из собрания восточного факультета Санкт-Петербургского университета
Вал. В. Полосин	**386**	Мусульманские переплеты с парным бордюром *ал-ха̄лидийа̄нӣ*

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

М. И. Воробьева-Десятовская	**395**	Топоним "Шесть деревень" по хотаносакским деловым документам I тыс. н. э. из Восточного Туркестана

Э. С. Стулова **415** Человек в контексте "Драгоценных свитков" (*баоцзюань*)

М. С. Фомкин **427** Турецкий поэт-суфий Ашык-паша

О. Ф. Акимушкин **443** "Джавāхир ал-аḫбāр" ("Перлы известий") Бӯдāḳа мунши Ḳазвīнӣ и его "Заметки" о творцах персидской рукописной книги

А. Б. Халидов **506** Рукописи из библиотеки Муḥаммада Пāрсā

С. М. Якерсон **520** Дамаск—Крым—Ленинград
К истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге

Архив

А. Б. Закс, Р. Ш. Шарафутдинова **541** Два воззвания сподвижника Шамиля Ташев-Хаджи

Б. А. Васильев, Ю. К. Щуцкий **554** Ритм и параллелизм в китайском языке (Публикация текста, послесл. и прим. А. М. Решетова)

М. В. Баньковская **579** "Ши цзин" и Судьба (К 90-летию со дня рождения А. А. Штукина)

А. Г. Грушевой **615** Архивные материалы рубежа XIX—XX вв. по истории Палестинского Общества в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

Personalia

В. А. Якобсон **631** Божьей милостью (К 80-летию И. М. Дьяконова)

In Memoriam

С. А. Французов **639** Авраам Григорьевич Лундин (1929—1994)

Е. А. Резван **644** Marie Bernand (1923—1993)

Т. И. Султанов **651** Памяти Вадима Александровича Ромодина (К десятилетию со дня смерти)

Miscellanea

Т. Г. Туманян **661** О новых документах Государственного департамента США (Из собраний библиотеки Конгресса США)

И. М. Дьяконов **665** Рец. на: C. Renfrew. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins

О. Ф. Акимушкин **669** Рец. на: Julian Baldick. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia

В. Н. Кисляков **671** Рец. на: А. А. Долинина. Невольник долга

М. В. Баньковская **673** Рец. на: Пу Сунлин. Наваждение за наваждением

675 Научная жизнь: события, конференции, проекты

Сведения об авторах настоящего выпуска

ST. PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES
Volume 6

Contents

MONUMENTA ORIENTALIA

E. A. Serebriakov	**9**	Lu Yu and his Collection "Laoxuean biji"
Lu Yu	**23**	Laoxuean biji (Transl. of 1, 5 juans and comm. by E. A. Serebriakov)
I. A. Alimov	**103**	Materials on the History of the Song biji (3): Ouyang Xiu. Gui tian lu (Transl. of fragments)
A. M. Kabanoff	**114**	Poetry of the Five Monasteries

ORIENTALIA: ARTICLES AND STUDIES

E. N. Tyomkin	**161**	The Meaning of the term Itihasa
V. A. Drozdov	**174**	The Sufi teaching on Love in Classical Persian Literature
O. M. Chunakova	**194**	The Colour Symbolic in Pahlavi Texts
I. R. Tantlevskij	**202**	Two Notes on the Leaders of the Qumran Community
I. R. Tantlevskij	**221**	The Reflection of the Political Situation in Judaea in 88 B.C.E. in the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah, Columns 1—4) (In English)
V. V. Emelianov	**232**	The Deluge and Sumerian historiography

HISTORIOGRAPHY AND TEXTOLOGY

V. M. Rybakov	**293**	Some Aspects of Personal Security in T'ang China
Ya. S. Yanbaeva (Akhmetgaleeva)	**328**	Tatar Books of the Kazan Collection from the Asian Museum
M. S. Pelevin	**338**	Pashto (Afghan) Manuscripts from the State Library of Berlin (In English)
A. A. Sadikhova	**358**	Manuscript "The Stories about Some Lovers of the Past" belonging to the Collection of St. Petersburg State University Oriental Department
Valery V. Polosin	**386**	Muslim binding with al-Khalidiyani twin border

EAST NEIGHBOURS OF RUSSIA

M. I. Vorobyova-Desyatovskaya	**379**	Toponim "Six Villages" according to Khotanese Business Documents
E. S. Stulova	**415**	Man in "Precious Rolls" (baojuan)
M. S. Fomkin	**427**	Turkish Poet-Sufist Ashuk Pasha
O. F. Akimushkin	**443**	"Djawāhir al-akhbār" ("Pearls of reports") of Būdāq munshī of Qazwīn and his "Memories" on the craftsmen of hand-produced book
A. B. Khalidov	**506**	Manuscripts from Library of Muḥammad Pārsā
S. M. Yakerson	**520**	Damask—Krim—Leningrad On the History of a Bible Manuscript from the Collection of Institute of Oriental Studies in Petersburg

ARCHIVES

A. B. Zaks, R. Sh. Sharafoutdinova	**541**	Two proclamations of Haji-Tashev, a Shamil' fellow-campaigner
B. A. Vasil'ev, Yu. K. Schutskij	**554**	Rhythm and Parallelism in the Chinese Language (Publ., epilogue and com. by A. M. Reshetov)
M. V. Bankovskaja	**579**	"Shi Jing" and the Destiny On the 90th Anniversary of A. A. Shtukin
A. G. Groushevoj	**615**	The Documents on the History of Russian Society of Palestinian Studies from the Archives of St. Petersburg Institute of Oriental Studies

PERSONALIA

V. A. Yakobson	631	By the God's Favour (On the 80th anniversary of I. M. Djakonov)

IN MEMORIAM

S. A. Frantsouzoff	**639**	Avraam Grigor'evich Lundin (1929—1994)
E. A. Rezvan	**644**	Marie Bernand (1923—1993)
T. I. Sultanov	**651**	In Memory of Vadim Aleksandrovich Romodin (On the 10th anniversary of his death)

MISCELLANEA

T. G. Tumanian	**661**	New Documents of the US State Department (From the Collection of the Library of Congress)
I. M. Diakonov	**665**	Rev. on: C. Renfrew. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins
O. F. Akimushkin	**669**	Rev. on: Julian Baldick. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia
V. N. Kisliakov	**671**	Rev. on: A. A. Dolinina. Prisoner of Duty
M. V. Bankovskaja	**673**	Rev. on: Pu Sungling. Stories.
		This Volume Authors' Information

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Лу Ю и сборник "Лаосюеань бицзи" ("Записки из «Скита, где в старости учусь»").

Е. А. Серебряков
(Санкт-Петербургский государственный университет)

Сборник "Лаосюеань бицзи", чьим автором является крупнейший поэт Лу Ю (1125—1210), известен в мировой синологии. В нашей стране к нему обращались историк сунской книги К. К. Флуг (24), исследователь крестьянских восстаний Г. Я. Смолин (18, 19), автор работ об экономической и социальной жизни китайского города Э. П. Стужина (21), знаток китайского оружия С. А. Школяр (30), специалист по истории взаимоотношений сунской империи с чжурчжэньским государством Цзинь С. Н. Гончаров (7), авторы многотомного этнографического исследования М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Сафронов (11) и др. В нашей китаеведческой литературе дается дословный перевод названия сборника — "Заметки [автора, пишущего под псевдонимом] «Скит ученого старца»", "Бицзи из кабинета Лао-сюэ аня". Для понимания характера сборника и творческих намерений автора важно выяснить, какой смысл вкладывал Лу Ю во взятое им название. "Записки" получили наименование по названию небольшого домика, расположенного в усадьбе поэта недалеко от города Шаньинь (ныне Шаосин пров. Чжэцзян). В этом домике в окружении книг Лу Ю любил проводить время в ученых занятиях, писать стихи, беседовать с сыновьями и друзьями. В обычаях образованных людей того времени было давать своим усадьбам, библиотекам, беседкам названия, отвечающие умонастроению хозяина, его образу жизни. В 11-ом месяце 1195 г. Лу Ю снабдил стихотворение "Лаосюеань" примечанием: "Я взял слова Ши Куана: «В старости учиться, словно в ночи идти со свечой в руке» и дал название скиту" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 358). Лу Ю не случайно вспомнил Ши Куана, чье второе имя Цзы-е, который был видным чиновником в царстве Цзинь и слыл знатоком музыки. Цзиньский правитель Пин-гун (557—532 гг. до н. э.) однажды сказал Ши Куану: "Когда становишься стар годами, то боюсь, что уже поздно учиться. Не так ли?" Ши Куан отвечал: "В старости учиться, словно обрести свет, когда в руке держишь свечу. Кто же ходит с закрытыми глазами?" (52, т. 5, с. 3513). В памяти Лу Ю сохранялись и другие эпизоды, связанные с именем Ши Куана. Так, в "Цзо чжуань" сообщалось, что в 534 г. до н. э. в столицу пришло сообщение, что в местности Вэйюй человеческим голосом заговорили камни. За разъяснением Пин-гун обратился к Ши Куану. Тот сказал: "Если правитель вершит вредные для страны дела, то в народе возникают вражда и злоба. Тогда даже бессловесные предметы могут заговорить. Ныне строится чрезмерно пышный дворец, силы народа пришли к полному истощению. Разве не следует и камням заговорить?!" Крупный вельможа Шу-сян заметил: "Сказанное Цзы-е — это речь подлинного цзюньцзы — благородного мужа! Ведь слова такого мужа всегда проникнуты верой

в идеалы и настойчиво взывают к разуму" (69, т. 31, с. 1786—1787). Лу Ю был знаком и с обстоятельными разъяснениями Ши Куана обязанностей правителя и чиновников, нравственных принципов, определяющих порядок и благоденствие в государстве (69, т. 30, с. 1316—1319). Излагая этот эпизод 558 г. до н. э., Сыма Цянь писал, что правитель Цзинь Дао-гун "стал спрашивать учителя Куана об основах управления государством. Учитель Куан ответил: «Основой (управления) государством являются человеколюбие — жэнь и справедливость — и»" (23, с. 177—178). Подобные сведения оживали в памяти Лу Ю, когда он размышлял над названием своего кабинета. Его можно перевести как "Скит, где в старости учусь". Словосочетание "Лаосюэань" поэт порой использовал и в качестве псевдонима, но чаще для обозначения места, где был занят сочинением стихов и прозы. Название кабинета означало, что он принадлежит благородному мужу, который и в преклонные годы не прекращает напряженной духовной работы, стремится к постижению тайн бытия и принципов лучшего устройства жизни общества, мечтает своим словом оказать благотворное воздействие на императора и чиновничество.

Для конфуцианской школы издавна был характерен культ знаний. Ведь "Лунь юй" открывается словами: "Философ сказал: «Не приятно ли учиться и постоянно упражняться?»" (15а, с. 1). Конфуций предостерегал: "Питать любовь к гуманности и не учиться — недостатком этого будет глупость (простота); питать любовь к знанию и не любить учиться — недостатком этого будет шаткость (беспочвенность); питать любовь к честности и не любить учиться — недостатком этого будет нанесение вреда людям; любить прямоту и не любить учиться — недостатком этого будет горячность; любить мужество и не любить учиться — недостатком этого будет возмущение; любить твердость и не учиться — недостатком этого будет сумасбродство" (там же, с. 108). Русский переводчик разъяснял: "Для того, чтобы шесть таких прекрасных качеств как гуманность, знание, честность, прямота, мужество и твердость были свободны от вышеуказанных недостатков, необходимо учение, образование, которое одно только и может уяснить присущие каждому из них законы и таким образом дать должный ход каждому из них". И еще важную мысль высказывал Конфуций: "Учение без размышления бесполезно, но и размышление без учения опасно" (там же, с. 10). П. С. Попов пишет, что по мнению китайского комментатора Чэнь-цзы (1033—1107) "для учения необходимо: много учиться, вникать и расспрашивать, тщательно размышлять, ясно различать и с твердостью осуществлять приобретенное путем учения на практике".

Под воздействием конфуцианских идей и семейной традиции овладение книжной культурой и искусством слова рано стало для Лу Ю органической потребностью. В 1188 г. Лу Ю вспоминал: "В юную пору были у меня и сильное желание учиться и воля. // В зимние дни увеличивал познания в изящной литературе и истории. // Лишь радость вызывало, что холодная ночь длинна. // И не было чувства, что вот-вот сморит меня дремота. // Ветер в деревьях сада жалобно завывает, // Барабан на городской башне глухо ударит. // Сам себя корил за немалые ошибки, // Замерзший сидел и слушал утренние удары колокола. // Постигая принцип и — «справедливости и долга», неистово шлифовал себя словно яшму. // Овладевал красотой изящного стиля. // Лежала бумага, кисти там и сям разбросаны. // Вокруг стола громоздились книги. // Добившись удачи, читал стихи. // И в светлой печали мне вторил сверчок" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 234). Обширные познания и мастерство слова поэту были необходимы для того, чтобы "наставлять императора на путь леген-

дарных совершенномудрых правителей древности Яо и Шуня", способствовать улучшению нравов в государстве. В стихах и прозаических сочинениях Лу Ю запечатлел духовный мир человека, живущего интересами страны и своих соотечественников. На протяжении всей жизни он решительно осуждал капитулянтскую политику сунского двора, считал необходимым заботиться о простых земледельцах. В докладе императору от 12-го числа четвертого месяца 1189 г. Лу Ю писал: "Я знаю, что в Поднебесной есть определенные законы, которые ни в коем случае невозможно изменить. Голодный нуждается в еде, страдающий от жажды — в воде, больной — в лекарстве, изнывающий от жары — в веере. Неужели им можно предложить что-нибудь иное?! Я вижу, что ныне нет бедствия страшнее, чем нищета народа. Для избавления народа от бедности нельзя прежде всего не уменьшить налоги" (47, раздел "Вэйнань вэньцзи", с. 299). Но высокие помыслы поэта не были оценены и в конце 1189 г. по навету он был уволен со службы и вплоть до смерти двадцать лет почти безвыездно провел в родной деревне. Это было время напряженной работы над стихами. Им было написано около 6500 поэтических произведений. Тогда же им создавались "Записки из «Скита, где в старости учусь»". Сам автор не указал время создания сборника. При решении этого вопроса исследователи прежде всего опираются на стихотворение конца 1195 г., которое многими воспринимается как точное свидетельство момента наименования кабинета поэта. Го Инь-тянь в 1943 г. писал: "1195 год. Поэту 71 год. Зимой отремонтировал небольшой домик и дал ему название "Скит, где в старости учусь"" (39, с. 31). Юй Бэй-шань в 1961 г. указывал, что поэт впервые назвал домик "Лаосюеань" в 1195 г. и написал по этому поводу стих с соответствующим пояснением (73, с. 329). Ся Чэн-дао и У Сюн-хэ в 1981 г. сообщали: "1195 г. Лу Ю 71 год. Назвал хижину, где читал книги, "Лаосюеань"" (58а, с. 166). Но такое название поэт впервые употребил не в 1195 г., а в 11-ом месяце 1192 г. в стихе "Пишу на стене Лаосюеань" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 290). Видимо, спустя три года по каким-то причинам у него возникло желание разъяснить происхождение и смысл названия. Лучший знаток жизни и творчества Лу Ю Чжу Дун-жунь в монографии "Лу Ю чжуань" (1960) писал: "Лу Ю дал своему кабинету название "Скит, где в старости учусь". У него есть стихотворение "Пишу на стене Лаосюэань" <...> В шестой цзюани "Записок" сказано: «Нынешний император встал на престол и первый министр Чжоу составил черновик "Уложения обрядов", в котором есть слова "новый император". Так было положено начало документам пришедшего к власти государя»". В этом тексте слова "новый император" указывают на Гуан-цзуна (1190—1195). В то время Чжоу Би-да был правым первым министром, поэтому и говорится "первый министр Чжоу". Очевидно, что сборник создавался в течение нескольких лет, когда на престоле находился император Гуан-цзун. Учитывая стихотворение "Пишу на стене Лаосюэань", можно думать, что сборник, возможно, составлен в период с третьего по пятый год правления под девизом Шао-си" (64, с. 198—199). Так, Чжу Дун-жунь первоначально отнес время рождения сборника к 1192—1194 гг. На следующий год в монографии "Лу Ю яньцзю" он расширил предполагаемые временные рамки написания сборника: "Записки" в десяти цзюанях созданы в период под девизом правления Шао-си (1190—1194)" (65, с. 183). Эту дату он привел и в "Лу Ю сюаньцзи" (1962): "Лу Ю написал сборник в возрасте с 65-ти до 69-ти лет в годы Шао-си (1190—1194), живя в Шаньини" (50, с. 300). Японский ученый Кацумура Тэцуя, приведя данные китайских исследователей, заключал: "Из этих фактов

можно сделать вывод, что сочинение было написано в течение периода Цинюань (1195—1200), когда Лу Ю жил в уединении в Шаньини. Хань То-чжоу захватил власть при дворе, а Чжао Жу-юй, Чжу Си и другие были изгнаны как представители "ложного учения". Сочинение Лу Ю проникнуто критическим отношением к правительству. В письмах Чжу Си, содержащихся в 64-ой цзюани "Чжуцзы да цюаньвэнь цзи", говорится о Лаосюеань и часто упоминается имя Лу Ю. А эти письма датируются как раз данным периодом" (76, с. 308).

В поэтических произведениях Лу Ю в последний раз использовал название кабинета в 7-ом месяце 1206 г. в стихе "Пишу о разных впечатлениях у северного окна «Скита, где в старости учусь»" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 664). А в жанре "послесловия" он и после этого указывал местом написания того или иного сочинения Лаосюеань — три раза в 1207 г. и дважды в 1208 г. Последнее упоминание содержится в "Послесловии к моему сборнику, хранящемуся у Чжан Чжун-синя": "Написано Лу У-гуанем из Шаньини в "Ските, где в старости учусь" у Трех гор в возрасте 84-х лет в день под циклическим знаком жэнь-чэнь шестого месяца первого года правления Цзя-дин" (47, раздел "Вэйнань вэньцзи", с. 216). Поскольку название кабинета для ученых занятий в собрании сочинений Лу Ю используется им с 11-го месяца 1192 г. по шестой месяц 1208 г., нельзя исключать возможность, что поэт работал над сборником именно в данный долгий период. Вероятность более точного ответа появится лишь после того, как весь сборник будет прокомментирован и полученные данные подвергнутся тщательному анализу.

О любовном отношении Лу Ю к книгам, собранным во время чиновничьей службы в разных краях страны, о характере кабинета поэта для ученых занятий можно судить по "Запискам о гнезде из книг", датированных третьим днем девятого месяца 1182 г. Лу Ю в 1180 г. по доносу сановника Чжао Жу-юя был уволен и пять лет был вынужден прожить в родной усадьбе. В "Записках о гнезде из книг" он писал: "Я, Лу Ю, стар и болен, но не прекратил чтение книг. Дал своему кабинету название "гнездо из книг". Однажды гость сказал: «Сороки вьют гнезда на деревьях — вдали от людей. Ласточки лепят гнезда у стропил — вблизи людей. Для человека счастливое предзнаменование [увидеть] гнездо феникса, а вот гнездо совы он разоряет. Воробьи не умеют вить гнездо и отбирают его у ласточек, они — захватчики гнезд. Голуби не умеют сооружать гнездо, ждут, когда сороки вскормят птенцов и улетят, тогда и поселяются [в их гнездах]. Они не способны к созданию гнезд. В глубокой древности у людей из рода Ючаоши были гнезда, они не знали домов и дворцов. Во времена императора Яо люди, спасаясь от наводнения, забирались на деревья и делали гнезда. Это были "гнезда для спасения от бедствия". В прошлые века мужи, постигающие дао, в высоких горах и уединенных ущельях устраивали на деревьях жилища, подобные гнездам. Это были "гнезда, живущих в уединении". В наше время любители вина забираются на верхушки деревьев и в состоянии опьянения громко кричат. Это "гнезда сумасшедших ученых мужей". К счастью, сейчас у Вас для жилья есть дом с дверями и окнами. Его окружает ограда, за ней усадьбы соседей. Так почему же назвали своей кабинет гнездом?» Я, Лу Ю, ответил: «Ваши суждения вызваны тем, что Вы не заходили в мой кабинет. В кабинете куда ни посмотришь — вверх, вниз, вокруг — повсюду книги: ютятся в ящиках, громоздятся у стены, лежат у изголовья кровати. Я пью и ем, занимаюсь домашними делами, страдаю от недугов, предаюсь скорби и гневаюсь — все в компании с книгами. Гости здесь не бывают, жена сюда не заглядывает. Ни ветер, ни дождь, ни

гром, ни молнии не тревожат меня. Однажды я хотел встать во весь рост, но книги в беспорядке окружали меня, будто скопление сухих веток. Я не смог и шага сделать. Тогда засмеялся и воскликнул: «Разве назовешь это жилище иначе, чем "гнездо"?!» Затем я повел своего гостя посмотреть кабинет. Вначале гость не мог войти в него, а когда все же протиснулся, не в силах был выбраться обратно. Он громко рассмеялся: «Вы правы — похоже на гнездо!» Гость попрощался со мной. Я, Лу Ю, вздохнул: «Человек, который сам был свидетелем событий Поднебесной, разбирается в них намного лучшего того, кто лишь что-то слышал. Человек, который [живет в гуще событий] полнее понимает происходящее, чем тот, кто лишь наблюдает их»" (там же, с. 133).

Гость поэта, слова которого столь подробно переданы, обрисован как тип книжного конфуцианского ученого. Поставив под сомнение право Лу Ю называть кабинет "гнездом книг", он в своих рассуждениях опирается на сведения, почерпнутые из древних сочинений. А автор приходит к выводу о необходимости постигать причудливую, не укладывающуюся в заданные рамки, реальную жизнь. Серьезное и критическое отношение к сочинениям предшественников, заинтересованное восприятие различных событий и явлений, стремление самостоятельно оценить факты прошлого и современности проявились в процессе работы поэта над "Записками из «Скита, где в старости учусь»". Автор знаменитой сунской библиографии Чэнь Чжэнь-сунь (1190?— после 1249 г.) по поводу сочинения Лу Ю высказал такое суждение: "Только человек, обладающий обширным опытом и глубокой эрудицией, вглядывающийся в мир наблюдательным и проницательным взором, мог с такой живой заинтересованностью рассказать о множестве значительных событий. Сборник содержит заметки, которые производят сильное впечатление" (цит. по 76, с. 309).

Специалист по истории *бицзи* разных эпох Лю Е-цю пишет: "Из бицзи авторов Южной Сун можно брать сведения об успехах и промахах двора, о речах и действиях высших чиновников, относящихся ко времени существования китайской власти лишь на юге. Жившие тогда авторы описывали современные им события, фиксировали то, что им довелось увидеть и услышать, поэтому возможность давать тенденциозные неверные сведения была очень мала. Постоянно говорилось о мелких подробностях того или иного события, которых нет в официальной историографии. Так что, фактические сведения и суждения об исторических деятелях обычно весьма достоверны". Среди *бицзи*, "имеющих в этом отношении определенную ценность", Лю Е-цю называет "Записки" Лу Ю (51, с. 92). Подход к *бицзи* как к историческим документальным сочинениям распространен. И для него есть основания. Жанр *бицзи*, отличаясь синтетическим характером, позволял включать в сборник записи, которые различались содержанием и формой изложения материала. На полярных полюсах находились краткая сухая информация и небольшие истории с сюжетом и действующими лицами, с явно выраженной установкой на образность и особую стилистическую окраску языка. Между двумя крайними точками располагались записи, которые в разной степени сочетали в себе документальное, информационное начало с художественной образной природой. Двойственность жанра *бицзи* в каждом конкретном сборнике проявлялась по-своему и делала сочинение либо более близким к историографическим работам, либо давала основание причислять к *сяошо* — к повествовательной литературе. В разделе "Ивэнь чжи" династийной истории "Сун ши" сочинение Лу Ю отнесено к подотделу "чжуаньцзи" раздела "истории", А в библиографии Чэнь Чжэнь-суня "Чжи чжай шу лу цзе ти" "Записки" помещены в раз-

ряд "сяошо". Вторая оценка также оправдана. "Записи в бицзи Лу Ю имеют объем от 20—30 до 300—400 иероглифических знаков. Стиль прост, лаконичен, емок" (50, с. 300). Ци Чжи-пин замечал: "Есть несколько заметок о духах и божествах, по манере похожих на рассказы Шести династий о необычайном. Были и записи забавных, подчас анекдотических историй, близкие по характеру сборнику "Шишо синьюй" ("Новое изложение рассказов, в свете ходящих"). Все они воспринимались как художественная проза и поэтому сборник Лу Ю в "Вэньсянь тункао" Ма Дуань-линя (1254?—1323) включен в раздел "сяошо". Однако большую часть сборника составляют записи неофициальных исторических фактов и сведений из старинных сочинений, которые весьма полезны для исследователей прошлого" (60, с. 169). Оу Сяо-му писал: "Всю свою жизнь Лу Ю испытывал огромный интерес к прозаическим сборникам периода Вэй, Цзинь и Шести династий, поэтому он был особенно искусен в создании кратких произведений в прозе. Действительно он мог, как говорится, «вести тонкий разговор достигающий цели намеками». Текст не был тягучим и скучным. Стиль бицзи Лу Ю был отточен, содержание продуманное. В большинстве своем его записи имели характер *цзавэнь* — "смешанной, пестрой литературы"" (52а, с. 83).

Обладая общими жанровыми признаками, сборники *бицзи* отличались друг от друга и эта разница во многом определялась авторской установкой, принципами отбора материала. Содержание и форма записей, составляющих сборник, их последовательность, структура сочинения зависели не только от жанровой природы *бизци* и жанровых признаков отдельных заметок, но и от личности автора, от его умственного и психологического настроя. В *бицзи* наряду со спецификой жанра реализовывались в индивидуальном преломлении культурная традиция, религиозно-философские учения, общественные процессы. В записных книжках известного писателя Юрия Трифонова содержится суждение: "Факт, документ, конкретность — обладают своей собственной громадной и взрывчатой силой. В документальной прозе лишь два героя: один из них автор с его мировоззрением, другой — правда". Лу Ю стремился к правде в изложении событий, при характеристике людей, к точности и конкретности описания обычаев и жизненного уклада разных районов Китая. Отдельные заметки, подчас производящие впечатление случайных записей, на самом деле представляют собой частицы мозаичного панно, которое отражает мировосприятие и круг интересов автора. Разрозненные заметки в совокупности воссоздают духовный и вещный мир Лу Ю, систему его социальных, этических и эстетических ценностей. Естественно, что у средневековых авторов *бицзи* по многим существенным параметрам было много общего во взглядах на окружающую действительность и общественные процессы. Но это отнюдь не исключало личностной позиции и своеобразия видения каждого ученого мужа, обусловленных мировоззренческими представлениями, жизненным опытом, причинами обращения к жанру *бицзи*. Было несколько импульсов, побудивших Лу Ю взяться за написание "Записок из «Скита, где в старости учусь»". Прежде всего, он с молодых лет полагал, что его долг помогать императору и правительству в упрочении государства. Оказавшись в отставке, поэт посчитал, что свои общественные взгляды и нравственные идеалы сможет донести до высших властей не только в поэтических строках, но и в форме прозаических "Записок". Далее, Лу Ю всегда питал склонность к серьезному изучению прошлого страны, к созданию трудов по истории. Им была написана "Нань Тан шу" ("История династии Южная Тан"), состоящая из 18-ти цзюаней. "Среди книг,

посвященных истории Южной Тан, это сочинение достойно наиболее высокой оценки" (76, с. 114). Примечательно, что в данной исторической работе Лу Ю проявил самостоятельность даже в форме изложения материала. По мнению Чжу Дун-жуня, Лу Ю обратился ко времени Южной Тан для того, чтобы провести аналогию с положением Южной Сун и убедить соотечественников, что не следует страшиться чжурчжэней. Следуя примеру историков, Лу Ю часто вводил в текст собственные развернутые рассуждения об уроках прошлого, об итогах жизни и деятельности людей разного облика (см.: 65, с. 178—179).

Среди современников репутация Лу Ю как прекрасного знатока истории страны была устойчивой. Летом 1189 г. Лу Ю был назван первым среди ученых, кого следовало привлечь к составлению "Гао-цзун шилу" ("Запись событий времени правления императора Гао-цзуна") (см.: 73, с. 173—174). В пятый месяц 1202 г. двор призвал 78-летнего поэта из деревни в столицу для участия в работе над "Сяо-цзун шилу" и "Гуан-цзун шилу". Понять душевный настрой Лу Ю, обусловивший его согласие занять пост историографа, в какой-то мере позволяет предисловие к стихотворению, написанному ночью 14-го числа второго месяца 1201 г.: "Мне приснилось, что вместе с покойным другом Чжа Юань-чжаном мы ехали на конях по большой дороге и вдали увидели величественный и красивый императорский дворец. Юань-чжан сказал: «Мы оба должны принять участие в важном обсуждении государственных вопросов». Я с ним согласился и мы договорились, что при этом не будем думать о безопасности и своих интересах" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 472). Пребывание при дворе и работа над официальным историческим сочинением, по убеждению Лу Ю, открывали путь для высказывания своих взглядов. 17-го числа четвертого месяца 1203 г. "Сяо-цзун шилу" в 500 цз. и "Гуан-цзун шилу" в 100 цз. были поданы императору, и поэт после двенадцатимесячного пребывания в столице оставил службу и возвратился в Шаньинь. Как и сочинения Лу Ю в историографическом комитете, "Записки из «Скита, где в старости учусь»" были призваны раскрыть суть событий и утвердить определенные принципы правления и поведения человека в обществе.

Лу Ю расчитывал на прочтение его сочинения уже современниками. Это была своеобразная форма общения со знающими и думающими людьми. "Записки" предназначались высокообразованному читателю, поэтому автор так непринужденно оперирует обширным материалом, вводит большое количество исторических персонажей, географических названий, цитат из старинных сочинений. Образованных людей при Южной Сун было не так уж много и их связывали особые отношения, которые определялись принадлежностью к одному общественному слою. Их сближали ответственность за судьбу страны, владение книжной культурой, обязанность соблюдать определенный этикет. Ученые мужи поддерживали земляческие связи, находились в дружбе, проявляли интерес к делам и словам представителей своего круга. Так, Лу Ю в "Записках" поместил сведения о знаменитом собирателе книг и авторе исторических сочинений Ван Чжи (второе имя Син-чжи): "Знания Ван Син-чжи были весьма обширны. Особенно он сведущ в различных событиях нашей династии, не было ни одного, о котором не мог бы дать сведения" (48, т. 2, с. 38). Естественно, Лу Ю было известно, что Цинь Гуй после захвата власти в свои руки в 1147 г. специально направил чиновников изъять у Ван Чжи его сочинения и хранящиеся в доме неофициальные истории, которые якобы "содержали клевету на тогдашнее правительство". Знал поэт и о том, что сын Ван

Чжи Ван Мин-цин (1127—после 1214 г.) в 1166 г. в соседнем городе Шаосине написал первую часть знаменитого сборника "Хуэй чжу лу" ("Записки Помахивающего мухогонкой"), вторую часть в 1194 г. в Ханчжоу, а в 1195—1197 гг. остальные две части. Работая над "Записками из «Скита, где в старости учусь»", Лу Ю осознавал себя принадлежащим к сообществу себе подобных, рассчитывал быть услышанным образованными соотечественниками.

У поэта была и другая цель — поделиться познаниями и нравственными убеждениями с сыновьями, которым надлежало продолжить род и приумножить его славу. В те годы особенная близость установилась с младшим шестым сыном Цзы-юем, который родился в 1178 г. В 1192 г. поэт в стихе, обращенном к Цзы-юю, писал: "Я зарываюсь в листы старинных сочинений, словно глупая муха. // Ты усердно предаешься своим занятиям и не прекращаешь их даже на короткое время. // Отец с сыном одновременно являются учителем и учеником. // Глубокой ночью мы постоянно вместе рядом с лампой на короткой подставке" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 292). Поэт был счастлив тем, что естественная взаимосвязь между отцом и сыном обогатилась отношением учитель—ученик, основанном на преемственности знаний и духовных идеалов, на искреннем взаимопонимании. Лу Ю мог надеяться, что "Записки", содержащие его мысли и суждения, будут усвоены и сбережены близкими. Так и случилось.

Был и другой побудительный мотив для написания "Записок" — желание послужить словом родной стране и сберечь свое имя в людской памяти. Конечно, Лу Ю мог считать, что поэтическое творчество обеспечит ему посмертную славу. Порукой тому были высокие отзывы современников о его произведениях. Чжэн Ши-инь в предисловии к сборнику стихов поэта утверждал, что произведения Лу Ю "распространены по всей Поднебесной" (43, с. 40). Поэт и государственный деятель Чжоу Би-да в 1182 г. писал Лу Ю: "Несколько дней подряд, не отрываясь, я читал Ваш сборник стихов "Цзяннань шигао"... Вы достигли высокого искусства! <...> Ваши стихи совершенны, не найдешь ни одной погрешности" (там же, с. 15). В стихотворении "Делюсь тем, что меня волнует" (1187 г.) Лу Ю излагал свои представления о назначении поэта, о его месте в жизни общества: "Литературное творчество — этс дар Неба [человеку]. // Небо наделило меня [талантом] и уровняло с теми, кто имеет заслуги и славу [на государственом поприще]. // Я всегда вникал в события прошлого. // Хорошо постиг секреты действия высших сил инь и ян // <...> Прочитай пять повозок книг. // Изнуряй себя поездками на десять тысяч ли. // Приготовься испытать опасности. // А в душе пусть не будет покоя — негодуй и печалься. // <...> Волнение охватит душу и родятся удивительные строки. // Обретешь внутреннюю силу и зазвучат искренние слова. // Потому созданное поэтом творение // Бессмертно, подобно стремительно текущей реке" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 213). Реализация творческого дара и эрудиции также и в большом прозаическом сочинении, где можно более определенно выразить свои убеждения, давала дополнительные возможности для воздействия на умы соотечественников, укрепляла надежду на сохранение имени автора в последующих поколениях. В 1199 г. Лу Ю в стихотворении "Читаю книгу" писал: "Люди древности давно умерли, а их сочинения продолжают жить. // Мы читаем книги и узнаем, какими были люди давних времен. // Впоследствии и на нас будут смотреть, как на людей древности. // А мои книги не пропадут бесследно и будут служить потомкам" (Там же, с. 435). Таковы были главные побудительные мотивы написания поэтом "Записок из

«Скита, где в старости учусь»", которые позволяют нам судить о духовном облике автора.

Личностью автора определялся образ мира, который детально воссоздавался в "Записках". Мир Лу Ю населен императорами, придворными сановниками, полководцами и воинами, провинциальными чиновниками, учеными мужами, поэтами, земледельцами, искусными ремесленниками, торговцами, монахами и отшельниками, народными повстанцами, знатными дамами и певичками. У него есть прошлое и настоящее, духовное и материальное. Есть самобытная природа, горы и реки, равнины и озера, города, селения, храмы и башни. В нем есть место старинным предметам и домашней утвари, книгам и картинам, боевому оружию, винам и яствам. Чтобы создать такой мир автору недостаточно было быть просто историком, требовался талант литератора, лишенный профессиональной односторонности, способный вовлечь в изображаемую картину широкий круг явлений. Лу Ю не только отбирает для "Записок" из увиденного, услышанного и прочитанного наиболее важное и интересное с его точки зрения, но прямо или косвенно выражает свое отношение к изображаемому, зачастую придает рассказу эмоциональную окраску. Важной чертой сборника является присутствие в нем автобиографических мотивов и подчас лиричность. Читатели чутко улавливали авторское настроение. Процитировав запись о приезде поэта в столицу после долгих лет разлуки (№ 46), Чэнь Си-лу (XVIII в.) отмечал: "Каждое слово в описании чувств, навеянных известиями об ушедших из жизни, болью отзывается в сердце" (43, с. 237).

Конечно, образ мира, воспроизведенный в сборнике, в существенных своих параметрах был универсальным для тогдашних образованных людей, но отличался авторским отбором вводимых в картину сфер реального и духовного бытия и их трактовкой. Лу Ю были свойственны всеохватывающий взгляд на окружающий мир и внимание к разного рода деталям и мелким фактам, которые интересны для него сами по себе. В "Записках" он воспроизводит различные жизненные пласты: государственный, военный, религиозный, литературный, бытовой, автобиографический.

Для Лу Ю, как и для его соотечественников, император занимал важное место в мироустройстве, олицетворял связь земной жизни с Небом, с высшими космическими силами. Но поэт, следуя заветам древнего конфуцианства, не обожествлял личность верховного правителя и считал непреложной обязанностью ученого мужа указывать на его промахи. Император Хуэй-цзун (1101—1126) привлекал внимание автора потому, что именно при его правлении произошли трагические для государства события — поражение от войск чжурчжэней. Один из эпизодов передает сцену, в которой император предстает в одежде даосского отшельника (№ 2). Во время написания сборника Лу Ю и сам проявлял большой интерес к даосизму и буддизму. Но при оценке поведения императора в пору, когда на того легла ответственность за судьбу страны, поэт руководствовался конфуцианскими принципами и считал, что увлечение Хуэй-цзуна даосскими идеями приводило к нарушению должного этикета и порядка в чиновничьей среде, к подрыву устоев государства. Своеобразна запись о том, как император Гао-цзун во время траура по умершему в плену Хуэй-цзуну пользовался креслом белого цвета. Ни намека почтения к Хуэй-цзуну, лишь внимание к забавному диалогу между сановником и фрейлиной на тему — из какого дерева сделано кресло (№ 3). А вот в записи № 83 он рассказал об участии в траурной церемонии во дворце по случаю кончины императора Гао-цзуна, поделился благоприятным впечатлением от

простоты и скромности убранства внутренних покоев. В этом он видел столь необходимый для чиновников пример умеренности.

Поскольку по традиционным представлениям многое в действия императора и состоянии дел в государстве зависело от ближайшего окружения правителя, Лу Ю отводит немало места рассказам о высшем столичном чиновничестве, о влиятельных государственных деятелях. У поэта с юных лет сложилось представление о том, что беспредельная власть первого министра Цинь Гуя — страшное зло для страны. А в 1153 г. и в 1154 г. он сам пострадал от своеволия могущественного вельможи, который признал недействительными его блестящие результаты на чиновничьих экзаменах. Так личные впечатления поэта совпали с распространенным в обществе мнением и не случайно в "Записях" этому государственному деятелю уделено значительное внимание. Лу Ю показывает, какой страх навевало имя первого министра, о котором шла мрачная слава гонителя правды (№ 56). Он пишет, что все родственники жены Цинь Гуя получили чиновничьи посты, и рассказывает об одном из них, который, находясь под высоким покровительством, вел себя разнузданно и нагло (№ 94). Лу Ю дал сведения об одном из "шести министров-негодяев" Северной Сун Ван Фу, который с небывалой торжественностью обставил свою поездку из столицы в родные места. Из истории известно, что при новом императоре вельможа по дороге в ссылку был убит взбунтовавшимися солдатами. В той же записи сообщается о сыне Цинь Гуя — Цинь Си, отправившегося в путь на родину в сопровождении еще большего количества лодок. Цинь Си оказался в одном ряду с отрицательным деятелем и это означало, что его вполне могла ожидать такая же позорная смерть (№ 93). Написал Лу Ю и о другом "министре-негодяе" Чжу Мяне, чье правление вызвало гнев народа и мятеж (№ 22). Привлекла внимание автора и фигура первого министра Цай Цзина, которого обвиняли в гибели Северной Сун. Лу Ю осудил Цай Цзина за пренебрежение обязательным при дворе этикетом, за снисходительность к поведению забывших о долге придворных (№ 123). В сборнике есть запись о преданном чиновнике, который после выступления против первого министра оказался в ссылке, а затем и в отставке (№ 15). Лу Ю сообщает о чиновнике Ван Тин-цзюне, который был выдвинут влиятельным временщиком, усердствовал в строительстве дворцов в северной столице и сделал головокружительную карьеру. "Вот так щедро раздавали награды!" — восклицал автор, сетуя на то, что последний император Северной Сун поощрял чиновников не за важные государственные дела, а за лесть и угодничество (№ 52). Поэта огорчало, что при дворе накануне нападения чжурчжэней царили вражда и клевета. Он приводит стихи знаменитого праведника Чжун Фана, написанные во время пребывания в императорской свите и проникнутые мрачными предчувствиями. Нравственный человек, который при иных правителях мог бы оказать облагораживающее воздействие на общество, в конце концов оказался жертвой интриг (№ 68). Лу Ю рассказал, как крупные сановники спасались бегством от чжурчжэней (№ 38). Ситуация в "Записках" порой характеризуется реакцией свидетелей данных событий. Например, приводятся слова жителя уезда Шоучань, сказанные во время вторжения иноземцев: "Все, кто повинен в бедствиях, целыми семьями сбежали в отдаленные края за горные хребты, а нас обрекли валяться трупами на дорогах!" (№ 82).

По убеждению Лу Ю, идеальный чиновник предан императору и родной стране, широко образован, непреклонен в своих взглядах, нетерпим к временщикам и предателям, мужественен перед иноземными врагами. В "Записках"

рассказано о двух начальниках округов, которые смело и находчиво защищали свои города от захватчиков. Соединение в одной записи сведений о Ли Юнь-цзэ (первая половина XI в.) и о Чэнь Гуе (XII в.) позволили провести мысль о преемственности патриотических традиций (№ 130). Приведя строки стиха Лю Суй-чжоу, написанные на службе в отдаленном краю, Лу Ю замечал: "Отлично виден скрытый в подтексте смысл — любовь к правителю, тревога о государстве" (№ 86). Из "Записок" мы узнаем о китайском после в государство Цзинь, который "вел речи с достоинством и не был намерен склоняться в поклоне", за что чуть ли не поплатился жизнью (№ 63). С уважением написано о непреклонном Ли Гуане, которого поэт в детстве часто видел в своем доме (№ 50). Его восхищение вызывал бывший министр Чжао Дин, которого не сломили гонения со стороны Цинь Гуя и он верил — после смерти его душа будет "упрочивать нашу династию" (№ 8). Тепло рассказано о столичном сослуживце Вэньжэнь Цзы, прославившемся собиранием книг и толкованием конфуцианских сочинений (№ 35). В "Записки" занесены случаи исключительной памяти как признака особой одаренности, поскольку образование базировалось на выучивании текстов (№ 80, 81). У автора вызывал неодобрение карьеризм Чжан Ци, который "выделялся своими дарованиями, однако был нетерпелив в стремлении к продвижению по службе" (№ 42).

В пору противостояния государств Сун и Цзинь для поэта особую важность приобрели военачальники. Отсюда записи о семье отважных полководцев Яо (№ 112), об отличившемся в сражениях с чжурчжэнями генерале У Цзе (№ 111, 113). В записи № 17 сказано, что жители столицы Южной Сун весть о казни предателя Фань Цюня встретили ликованием, а по поводу гибели полководца-патриота Юэ Фэя лили горькие слезы.

Лу Ю хотел, чтобы страна обладала разумным государственным устройством, позволяющим достойным людям беспрепятственно проявлять свои таланты на службе соотечественникам. Отсюда частое обращение к вопросам, связанным с чиновничьей системой, с методами пополнения государственного аппарата новыми людьми. Автору важно, что главным критерием при испытаниях на звание *цзиньши* всегда было письменное сочинение, в котором испытуемый проявлял эрудицию, умение решать проблемы, владение литературным слогом и формой (№ 129). Лу Ю вспоминал порядок, по которому при первом сунском императоре проводились экзамены, и огорчался, что в последние годы путь к постам был открыт малообразованным, а подчас и нечестным людям (№ 124). Он был недоволен тем, что при Сун порой ученую степень получали за деньги (№ 13). Ему интересны сведения об учрежденной в 1127 г. должности *юйиньши* (№ 42), о почетной должности *гунгуаня* (№ 120). В "Записках" приведены подробности придворной жизни: о визитах во дворец (№ 19), об обряде изгнания демонов болезней (№ 18), о процедуре выбора девиза правления (№ 37), о небрежении при подготовке текстов указов (№ 48) и т. п. Рассказ о том, как тщательно решался вопрос о характере императорских печатей и благоприятном местонахождении учреждений, Лу Ю завершает саркастическим замечанием: "Не сотворив добрых дел, пытаться избежать беды, перенося департамент на другое место и заменяя печати — величайшая глупость!" (№ 92). Лу Ю был сыном своего времени и придавал значение всякого рода табу. Так, он вспоминал, как предостерегал двор от пожалования наследнику престола титула — князь Дэн-ван, поскольку все, кто носил такой титул, трагически закончили жизнь.

Одним из главных конфликтов, влиявших на тогдашнюю жизнь, было противостояние Южной Сун чжурчжэням. Лу Ю с юных лет изучал сочинения по ратному делу, овладевал боевым искусством. Вот почему в картину мира, рисуемую в "Записках", столь органично входили эпизоды, связанные с армией, с военными действиями. За сведениями о количестве воинов южных округов видна горечь автора — власти были нерешительными и отряды выступили в поход, когда Кайфын уже пал (№ 9). Лу Ю вспоминал, как в 1141 г. многие чиновники предлагали двору воспользоваться успехами сунской армии и развить наступление. "К сожалению, так не поступили" (№ 11). Занесены сведения о том, что городские стены Цзянькана в течение двухсот лет остаются прочными, и это вместе с благоприятным месторасположением делает город хорошо укрепленным (№ 12). Значение этой записи станет ясным, если вспомнить, что в 1163 г. Лу Ю подавал "Доклад Двум палатам (Чжуншушэн и Шумиюань) о столицах (империи Сун)", в котором, подобно патриотам Чэнь Ляну, Ли Гуану, Ван Цзяо требовал перенести столицу в Цзянькан в знак готовности начать освободительный поход на север. Со знанием дела описаны в сборнике разные типы военных судов и указаны суммы расходов на их строительство (№ 25).

В стихотворениях Лу Ю часто употреблял понятие "народ", а также создавал произведения, рассказывающие о земледельцах, гончарах, ткачихах, рыбаках, дровосеках, пастушках. В "Записках" он дает сведения о конкретных народных умельцах. Так, он подробно описывает искусную продукцию семьи Тан из округа Фучжоу — скульптуры детей из глины. Рассказ сопровождается воспоминанием о том, что в его семье хранилась такая статуэтка, которая пропала в годы, когда пришлось спасаться бегством от наступающих чжурчжэней. (№ 71). Отдельная запись посвящена Дай Ян-хэну из уезда Синьань, который владел старинными секретами изготовления туши и отверг попытку использовать иной материал. "Люди с уважением восприняли его верность старинным правилам" (№ 87).

Лу Ю уделил много внимания народным повстанцам, что объяснялось несколькими факторами. В раздумьях о социальной жизни уже нельзя было не учитывать это общественное явление, поскольку с конца Тан и при Сун крестьянские восстания стали частыми. Одну из причин их возникновения поэт видел в своеволии и жестокости чиновников. "В обычные годы не жалеют плетей при сборе налогов. // Земля в уездном управлении кровью залита" (47, раздел "Цзяннань шигао", с. 397). В соответствии с конфуцианскими представлениями Лу Ю воспринимал недовольство крестьян и как глас Неба, предупреждающего правителя о промахах в делах государства. Как тогда было принято, поэт крестьянских повстанцев называет разбойниками, но сведения о них дает довольно объективно и сдержанно. Он пишет об изобретательности мятежников под водительством Чжун Сяна и Ян Яо (начало XII в.), которые построили боевые суда нового типа и применяли разного вида оружие, заимствованное потом императорской армией (№ 6). В таком подходе проявился определенный прагматизм мышления автора. В "Записках" содержится описание портрета вождя восстания X в. Ли Шуня, увиденного поэтом в одном из храмов г. Чэнду (№ 114).

В жизни Лу Ю важное место занимали встречи и беседы с буддийскими и даосскими монахами и отшельниками. Интересно, что Лу Ю, вводя в "Записки" сведения о даосах, порой давал волю творческому воображению и создавал своего рода маленькие новеллы. Семейное предание об излечении

бабушки поэта напоминает традиционные истории об удивительном, о даосах-целителях (№ 88). Подробно описана встреча автора с девяностолетним даосским отшельником в горах Сычуани, который ни с кем не разговаривал, но поэта удостоил беседы (№ 61). Сюжетным рассказом предстает запись о чиновнике и поэте Чжао Шо-чжи, который был знатоком "Книги перемен" и предсказал гостю несчастье (№ 21). Историю о сановнике Чжан Дуне и странном незнакомце, чьи слова оказались провидческими, Лу Ю заключает фразой: "Так что эта встреча была знаком судьбы!" (№ 105).

Наряду с указанными жизненными пластами была еще одна сфера, которая для Лу Ю как выдающегося мастера стиха представляла особый интерес и потому нашла в "Записках" широкое отражение. Лу Ю постоянно упоминает отдельные эпизоды из жизни поэтов, приводит стихотворения, высказывает свою оценку текстам. Этим материалом "Записки" выходят за пределы чисто исторических сочинений. Эстетическая позиция автора видна в записи о моде в 1131—1162 гг. на стихи в форме пайсети (№ 70). Для него важны были точность и правдивость изображения в стихотворении. Он уличает танского поэта Чжан Цзи в неточности образов при описании Сычуани. "Это написано поэтом, который ни разу не бывал в Чэнду" (№ 104). Он сокрушается о горькой участи поэта Бо Цзюй-и, жившего в ссылке в отдаленных краях (№ 122), записывает рассказ о встрече в провинции Гуандун сосланных братьев Су Ши и Су Чэ (№ 62). Лу Ю расшифровывает содержащийся в стихе Су Ши намек (№ 79), цитирует стихотворение Чжан Шунь-миня и поясняет, что Су Ши "заимствовал поэтическую идею этого произведения и написал стихотворение "Рыбак" (№ 16). Записи свидетельствуют о широкой начитанности автора. Так, он указал своему другу, известному поэту Ян Вань-ли, на то, что поэтическая мысль его нового стихотворения ранее уже была воплощена в строках Ван Ань-ши (№ 67). В династийной истории "Сун ши" упоминается, что Лу Ю был автором "Шаньинь шихуа" (Суждения (ученого мужа) из Шаньини о стихах) в одной цзюани. Этот сборник был утерян. "Записки" же содержат более сорока заметок, вводящих в сферу литературных пристрастий Лу Ю и сохраняющих много фактов, важных для понимания жизни и творчества разных поэтов.

Со свойственной поэту наблюдательностью Лу Ю всматривался в реалии предметного мира и записывал интересные сведения. О дровах, которыми пользовались жители Сычуани (№ 59), о сортах угля, употреблявшихся в императорских дворцах (№ 107), о бамбуковом угле земель Шу (№ 57), о свечах, которые были в употреблении в северо-западных районах (№ 99), о популярных при династии Тан винах (№ 126). Лу Ю рассказывает анекдотическую историю, связанную с каменной тушечницей из уезда Дуаньци, хранившейся в императорской библиотеке (№ 27). Он сообщает, что "посох из пятнистого бамбука самый лучший" и приводит его описание. Затем о стихе танского поэта Цзя Дао замечает: "Очень хорошо сказано о посохе. Но не будь у меня давнего пристрастия к посохам, нелегко было бы оценить этот стих" (№ 102). Лу Ю подробно описывает действия Се Цзин-юя, прославившегося умением мыть каменные тушечницы, и упоминает, что тот пользовался волокнами плода люффы и так называемой рыбьей бумагой из Шу (№ 119).

Многоплановость изображаемой в "Записках" действительности свидетельствует о присущих духовному облику автора чертах: пытливости и наблюдательности, открытости впечатлениям от окружающего мира, сильном и критическом уме, подвергающем анализу любой материал, самостоятельности суж-

дений и оценок. В уединении старый поэт продолжал жить интересами страны и размышлял над важными социальными и этическими вопросами. Он думал о взаимоотношениях императора и его окружения, о предназначении чиновничества, о внешней политике двора, о проблеме власти и народа. Его привлекал опыт прежних эпох. Результаты своих наблюдений и размышлений поэт воплотил в "Записках", которые отличаются выразительностью слога, подчас образностью. Они написаны автором, который присутствует в сотворенном им мире настоящего и прошлого, природы и поэзии, радуется и негодует, верит в идеалы.

"Записки из «Скита, где в старости учусь»" были напечатаны в 1228 г. младшим сыном Лу Ю Цзы-юем, когда тот исполнял обязанности правителя области Яньчжоу. Затем отдельных изданий было сравнительно много. Известностью пользовалось издание ученого-филолога Хэ Чжо (1661—1722), чье второе имя Ци-чжань, прозвание И-мэнь. Среди изданий XX в. удачным можно считать опубликованное в 1919 г. издание "Шанъу". Оно было подготовлено Ся Цзин-гуанем на основе отредактированого издания Хэ И-мэня и списка из кабинета Сюэяньчжай (52а, с. 81; 75, с. 101). Перевод первой и пятой цзюаней осуществлен по тексту двухтомного издания "Лу Фан-вэн цюаньцзи" ("Полное собрание сочинений Лу Фан-вэна", Шанхай, 1936), воспроизводящего наиболее распространенное в прошлые века издание известного ученого Мао Цзиня (1599—1659). Я приношу благодарность И. А. Алимову, предоставившему в мое распоряжение из личной библиотеки шанхайское издание 1990 г. "Лаосюэань бицзи", входящее в серию "Сунжэнь сяошо" ("Проза авторов эпохи Сун"). Это издание "Записок" воспроизводит текст из кабинета Сюэяньчжай, отредактированный Хэ И-мэнем. Разбивка текста на отдельные заметки дана в китайских изданиях, нумерация сделана переводчиком.

Лу Ю

Записки из "Скита, где в старости учусь"

Цзюань первая

(1) Император Хуэй-цзун удостоил своим посещением южные земли. Он прибыл в округ Жуньцзюнь и все местные чиновники собрались на встречу высочайшего выезда у Западной переправы. Императорская лодка достигла южного берега Янцзы и государь сел в паланкин с верхом из пальмовых листьев. Стоявший рядом с паланкином евнух возгласил: "Даоцзюнь повелел объявить, что чиновникам не следовало издалека сюда приезжать!" Воины стражи по цепочке передали эти слова и тогда встречающие чиновники отправились по домам.

Прим. Хуэй-цзун — Чжао Цзи (1082—1135), находился на престоле в годы 1100—1125. Был талантливым каллиграфом и художником, особенно искусным в изображении птиц и цветов. Основал Академию живописи. Традиционная историография порицала его за то, что он позволил своевольничать временщикам и допустил упадок государства. В 1125 г. чжурчжэни вторглись в пределы Китая. Растерявшийся Хуэй-цзун в двенадцатом месяце передал престол своему сыну Чжао Хуаню (1100—1161), который находился у власти год и четыре месяца и известен как император Цинь-цзун. В первом месяце 1126 г. чжурчжэни продолжили наступление и Хуэй-цзун, спасаясь от опасности, ночью покинул столицу Кайфэн и уехал на юг. "В день под циклическим знаком *синь-цзи* (первого месяца) *даоцзюнь* почтил своим прибытием город Чжэньцзян" (34, т. 3, с. 2508).

Жуньцзюнь — округ, центр которого находился в г. Чжэньцзяне (пров. Цзянсу).

Даоцзюнь — "высокочтимый даосский бессмертный". Хуэй-цзун был ревностным почитателем даосского учения и под его покровительством оно достигло большого расцвета. Оставив престол, Хуэй-цзун дал себе прозвание *Цзяочжу даоцзюнь хуанди* — "Император, патриарх учения, высокочтимый даосский бессмертный". Современники называли его *даоцзюнь*.

(2) Император Хуэй-цзун возвратился в столицу из поездки в южные области. На нем были шапка с нефритовым шариком в виде каштана и с головной шпилькой из белого нефрита, накидка из густо красных перьев. Он ехал в императорском экипаже, украшенном семью сокровищами. А ведь У Минь убеждал следовать "Церемониальным правилам".

Прим. Хуэй-цзун возвратился в столицу. — Это случилось в третьем месяце 1126 г.

Накидка из густо красных перьев — одежда даосского отшельника.

Семь сокровищ — золото, серебро, лазурит, горный хрусталь, раковина тридакны, жемчуг, агат. Так объясняется понятие "семь сокровищ" в буддийском сочинении "Сутра Амито", в других книгах приводится иной перечень, включающий биотит и кораллы (40, с. 58).

У Минь — крупный чиновник. Годы жизни: 1057—1141. Второе имя — Юаньчжун. Хуэй-цзун именно ему поручил составление указа о своем отречении. В день отъезда Хуэй-цзуна в г. Чжэньцзян новый император Цинь-цзун назначил У Миня главой высшего военного совета империи — палаты Шумиюань (Тайного совета), затем начальником главного государственного органа Шаншушэн, под чьим началом было шесть министерств. В династийной истории "Сун ши", цз. 352, содержится его жизнеописание.

(3) Император Гао-цзун во время траура по почившему государю Хуэй-цзуну пользовался креслом из белого дерева. Цянь Да-чжу пришел к императору на аудиенцию, увидел кресло и воскликнул: "Ведь это кресло из сандалового дерева. Не так ли?!" Фрейлина Чжан, прикрыв рот рукавом халата, засмеялась: "В покоях императора в большом количестве пользуются румянами и плодами гледичии. Первые министры по этому поводу не раз высказывали свое осуждение, так кто осмелился бы использовать сандаловое дерево для изготовления кресла!" В то время на постах [левого и правого] первых министров находились Чжао Дин и Чжан Цзюнь.

Прим. Гао-цзун — стоял во главе империи Южная Сун в 1127—1162 гг. В 1127 г. Хуэй-цзун и Цинь-цзун были взяты чжурчжэнями в плен. Северная Сун пала. Хуэй-цзун умер летом 1135 г. в Угочэне (нынешний Илань пров. Хэйлунцзян).

Белое дерево. — Так называли сандаловое дерево, имеющее белую древесину и сильный аромат. Белый цвет — в Китае цвет траура.

Плоды гледичии. — Ими можно было удалять грязь, мыться. Запись в династийной истории "Нань Ци шу" свидетельствует, что уже при южной династии Ци (479—501) широко применялось это моющее средство.

Чжао Дин — видный государственный деятель, жил в 1085—1147 гг. В период правления под девизом Чун-нин (1102—1106) на чиновничьих экзаменах получил звание *цзиньши*. Дважды занимал пост левого (старшего) первого министра. В 1138 г. Цинь Гуй, известный в традиционной историографии как предатель родины, был назначен правым первым министром и через полгода с помощью интриг добился отстранения Чжао Дина. Его отправили на пост военного губернатора Сычуани, затем на пять лет в ссылку в округ Чаочжоу (пров. Гуандун). Оттуда был переведен в округ Цзиланцзюнь того же края. В знак протеста против гонений Чжао Дин перестал принимать пищу и скончался. Сохранилось собрание сочинений. В "Сун ши", цз. 360, есть его биография.

Чжан Цзюнь — знаменитый полководец и политический деятель. Годы жизни: 1097—1164. В 1129 г. стал главой военного Тайного совета. В конце 1134 г. был назначен главнокомандующим южносунской армией на правобережье Янцзы. В 1135 г. стал первым министром, ратовал за военный отпор чжурчжэням, поддерживал патриотически настроенных военачальников Юэ Фэя, Хань Ши-чжуна. После прихода к власти Цинь Гуя, проводившего политику поддержания мира с иноземцами любой ценой, был снят с должности и переведен в округ Юнчжоу (пров. Хунань). Когда в 1161 г. чжурчжэни начали наступление на Южную Сун, вновь был призван командовать войсками. Но после неудачи китайской армии при наступлении на север в 1163 г., Чжан Цзюнь оставил службу и вскоре скончался. В "Сун ши", цз. 361, есть жизнеописание.

(4) В годы под девизом правления Цзянь-янь (1127—1130) во время мятежа Мяо и Лю было убито очень много чиновников. Среди

погибших был Цинь Тун-лао, который получил приказ о переводе по службе из Янчжоу в Цзинчу. Он за день до бунта прибыл во временную столицу (Ханчжоу), даже не успел доложить о себе, а уже нашел свою смерть. Еще был Сяо Чжун-дао, который все время находился в императорской свите, но вдруг был обвинен в нарушении закона и в наказание назначен правителем отдаленной области. За день до мятежа он покинул столицу и потому избежал гибели.

Прим. Мятеж Мяо и Лю. — Весной 1129 г. в столице Южной Сун начался военный бунт, который возглавили офицеры Мяо Фу и Лю Чжэн-янь (см. 7, с. 105—107). По их требованию Гао-цзун был вынужден передать трон трехлетнему сыну, регентшей при нем стала императрица. Мяо Фу получил пост военного губернатора. Оставшиеся верными Гао-цзуну войска под командованием Чжан Цзюня и бывшего правителя Янчжоу Люй И-хао подавили мятеж. Мяо Фу бежал, но был схвачен, препровожден в Ханчжоу и казнен на базарной площади — его разорвали быками. Лю Чжэн-янь — офицер императорской охраны, под его опекой весной 1129 г. из Янчжоу в Ханчжоу был привезен малолетний сын императора. После подавления мятежа Лю Чжэн-янь был четвертован на площади.

Янчжоу — город в пров. Цзянсу на северном берегу Янцзы, расположенный по берегам Великого канала. Напротив через Янцзы находился Чжэньцзян. В десятом месяце 1127 г. Гао-цзун прибыл из Кайфэна в Янчжоу, где оставался до начала следующего года, когда к городу подошли чжурчжэни.

Цзинчу — земли древнего царства Чу в среднем течении Янцзы.

(5) Старики города Линьань рассказывают, что [мятежники] Мяо и Лю убили Ван Юаня за воротами Чаотяньмэнь. Ныне это место перед Палатой по приему докладов на высочайшее имя. Однако в каждодневных записях текущих правительственных дел и в других сочинениях столичных чиновников не содержится никаких точных сведений, лишь говорится, что он погиб на городской улице. Содержащееся же в записях Шао Бяо сообщение о том, что его убили в собственном доме совсем не соответствует истине.

Прим. Линьань — другое название города Ханчжоу.

Вань Юань — командир императорской гвардии. Был искусен в военном деле, прекрасно скакал на коне и стрелял из лука. Неоднократно отличался в сражениях с отрядами тангутского государства Западное Ся. Был убит Лю Чжэн-янем. В жизнеописании в "Сун ши", цз. 369, отмечается, что Ван Юань был верен долгу и пренебрегал наживой. После его гибели у семьи не осталось никаких богатств.

(6) У разбойников в округах Динчжоу и Фэнчжоу под предводительством Чжун Сяна и Ян Яо (местное произношение вместо *ю* — *яо*) имелись такие боевые суда: колесные лодки, весельные лодки, лодки "морские вьюны". Из боевого оружия у них были *жаоцзы* (на местном наречии *на* произносилось как *жао*), *юйча* — остроги, *мулаоя* — "деревянные старые вороны". *Жаоцзы* и остроги представляли собой заостренные бамбуковые шесты длиной в два—три *чжана*. Этому оружию трудно было противостоять в рукопашной схватке. В войсках, подчиненных Чэнь Чан-ваню, для воинов из округа Цайчжоу так-

же стало привычным использовать *жаоцзы* и остроги и они неоднократно одерживали победы. Название "деревянный старый ворон" нигде не записано. Для изготовления этого оружия брались прочные и тяжелые палки, длиной всего лишь три *чи* с лишним, и заострялись оба конца. Применяли его на боевых судах, где оно особенно было удобным и эффективным. В правительственных войсках использовали *хуйпао* — "снаряды с известью". В очень легкие глиняные кувшины помещались ядовитые вещества, негашеная известь, железные колючки. В начале боя метали такие "снаряды" в суда бандитов, известь летела густым облаком, разбойники не могли раскрыть глаз. Бандиты хотели в подражание правительственным войска изготовить подобные "снаряды", но в районах, где они укрепились, не нашлось гончаров и не удалось сделать это оружие. Затем разбойники потерпели страшное поражение. В правительственной армии были боевые суда, построенные по образцу разбойничьих колесных лодок, но более крупные. Некоторые были длиной в тридцать шесть чжанов, шириной в четыре чжана один чи, высотой в семь чжанов два чи пять *цуней*. Их не успели применить, поскольку Юэ Фэй с помощью пешего войска усмирил бандитов. Когда же [много лет спустя] Ваньянь Лян нарушил границу и совершил нападение, колесные суда все еще существовали и действовали с большим успехом. А еще раньше Чжан [Цзюнь] отправлялся в места предстоящих боев и первый министр Чжао Юань-чжэнь при проводах написал стихотворение:

Поспешите, нужно дочиста вымести наваждение злых сил.
А вернетесь и будем вместе в восьмом месяце
любоваться морским приливом в устье реки Цяньтан.

Прим. Округа Динчжоу и Фэнчжоу — в западной части пров. Хунань.

Чжун Сян — уроженец уезда Улин (ныне уезд Чандэ пров. Хунань). Проповедовал идею "равенства знатных и низких, богатых и бедных", создал даосскую вольную "улинскую общину". В 1127 г. собрал отряд из трехсот человек и под командой старшего сына отправил на север сражаться с чжурчжэнями. Весной 1130 г. поднял восстание, близлежащие девятнадцать уездов его поддержали, собралось войско в несколько сот тысяч. Чжун Сян провозгласил образование государства Чу, а себя ваном, но вскоре был разбит отрядами Кун Янь-чжоу, схвачен с сыном и казнен. (См. 18).

Ян Яо — уроженец уезда Лунъян (совр. Ханьшоу пров. Хунань). Примкнул к восстанию Чжан Сяна, был самым младшим по возрасту среди предводителей, в местном произношении *ю* — "молодой" звучит *яо*, поэтому в просторечии его называли Ян Яо — Молодой Ян. После гибели Чжун Сяна вскоре встал во главе более двухсоттысячной армии повстанцев, закрепился в родных местах. Успешно отбивал карательные атаки южносунских войск, отвергал призывы двора к добровольной сдаче. В 1135 г. был разбит, попал в руки властей и казнен.

Колесные лодки (*цзчуань*). — С помощью крутящегося колеса лодка двигалась по воде. Считается, что такие лодки были применены повстанцами Чжун Сяна и Ян Яо на озере Дунтинху.

Лодки "морские вьюны" (*хайцю*) — легкие и быстрые боевые лодки. Поэт Ян Вань-ли (1127—1206) в "Оде о лодках-вьюнах" писал: "Вскоре десять тысяч лодок-вьюнов друг за другом стремительно вышлыли и отважно вступили в бой. Они быстры как ветер, летят будто драконы". В сочинении сунского поэта Ли Синь-чуаня сказано: "В то время Ян Яо обосновался на озере Дунтинху... Построил несколько сот колесных судов и лодок "морских вьюнов" ...Колесные лодки двигались как строй солдат в сухопутном сражении, а лодки "морские вьюны" были словно легко вооруженные воины в бою в поле".

Чжан — мера длины, равная 3,07 м.

Чэнь Чан-вань — правитель округа Динчжоу, который одновременно был назначен *чжэньфуши*, правительственным комиссаром по подавлению беспорядков в округах Динчжоу и Фучжоу. Отличился в разгроме повстанческих отрядов Ян Яо.

Чи — мера длины, равная 30,72 см.

Хуйпао — оружие эпохи Сун (см. 30, с. 184—186).

Цунь — 3,0 см.

Юэ Фэй — знаменитый полководец, годы жизни: 1103—1141. Отличился в боях с чжурчжэнями, ратовал за решительные военные действия и предлагал планы освобождения северных земель. Цинь Гуй ложно обвинил непреклонного и независимого военачальника в заговоре, бросил в тюрьму, где он и погиб (27, с. 325—333; 7, с. 234—236).

Ваньянь Лян — чжурчжэньский император Фэй-ди. Родился в 1122 г. Был первым министром, убил в 1149 г. императора Си-цзуна и сам занял престол. Лу Ю имел в виду нападение на Южную Сун в 1161 г., когда чжурчжэньская армия во главе с Ваньянь Ляном подошла к Янцзы и собиралась переправиться на южный берег в районе Цайши (пров. Аньхуй). Тогда было уничтожено более трехсот чжурчжэньских судов. Ваньянь Лян был убит взбунтовавшимися военачальниками.

Чжао Юань-чжэнь — Чжао Дин. Юань-чжэнь — его второе имя.

Морской прилив... — Ученые мужи, чиновники, простой люд осенью специально приезжали к устью реки Цяньтан любоваться красотой и мощью морского прилива, когда волны подчас достигали семиметровой высоты. В строке Чжао Дина скрыт намек на силу и неодолимость китайской армии, которую возглавил Чжан Цзюнь.

(7) Среди разбойников округов Динчжоу и Фэнчжоу предводители Ся Чэн и Лю Хэн обосновались в двух укрепленных лагерях, использовав выгоды трудно доступной местности, и невозможно было их одолеть. Каждый из этих предводителей гневно кричал [императорским солдатам]: "Вам до нас не добраться, разве только сможете перелететь через озеро Дунтинху!" А впоследствии оба как раз и были разбиты Юэ Фэем. Ведь их слова оказались пророческими!

Прим. Ся Чэн (?—1135) — уроженец Лунъяна (ныне Ханьшоу пров. Хунань). В 1130 г. последовал за Чжун Сяном и Ян Яо, построил укрепление на мысу озера. С трех сторон его защищал широкий разлив воды, а с тыла прикрывала высокая гора. В 1131 г. повстанцы в сражении на озере разбили флотилию Чэнь Чан-ваня и полностью захватили колесные суда. Осенью 1134 г. Ся Чэн попытался совершить налет на города Чжицзян и Гунъань (пров. Хубэй), но потерпел неудачу. На следующий год армия Юэ Фэя разрушила укрепленный лагерь. Ся Чэн был взят в плен и казнен.

Слова оказались пророческими. — По-китайски глагол "перелететь" — *фэй* был и именем полководца Юэ Фэя.

(8) Первый министр Чжао Юань-чжэнь был сослан в уезд Чжуяй. Он сильно болел и сам сделал надпись на погребальной хоругви:

[Его] тело оседлало созвездия Цзи и Вэй, возвратилось на небо.
А душа действует среди гор и рек, упрочивая нашу династию.

Прим. Уезд Чжуяй. — Центр находился к юго-востоку от современного уезда Цюншань пров. Гуандун.

Созвездия Цзи и Вэй. — В "Чжуан-цзы" сказано о мифическом Фу Юэ, который по преданию в 1322 г. до н. э. стал помощником иньского царя Удина и тот сделался владыкой Поднебесной. После смерти "Фу Юэ отправился на восток Млечного пути и, оседлав созвездия Цзи и Вэй, обрел свое место среди звезд". Впоследствии выражение "оседлать созвездия Цзи и Вэй" стало употребляться в стихах и изящной прозе для обозначения кончины заслуженного чиновника. В "Жизнеописании Чжао Дина" в "Сун ши", цз. 360, также приводятся эти стихотворные строки.

(9) Во второй год правления под девизом Цзин-кан (1127 г.) в провинции Чжэсилу воинов, которые были готовы спасти империю, в округе Ханчжоу насчитывалось две тысячи, в округе Хучжоу — девятьсот пятнадцать, в округе Сючжоу — семьсот шестнадцать, в области Пинцзян — тысяча семьсот тридцать восемь, в округе Чанчжоу — семьсот восемьдесят пять, в области Чжэньцзян — шестьсот. Всего в одной этой провинции было шесть тысяч семьсот пятьдесят четыре воина. В седьмой день второго месяца они выступили в поход на север, а ведь Восточная столица уже пала несколько месяцев тому назад.

Прим. Чжэсилу — провинция, образованная при Южной Сун и занимавшая часть территории современных провинций Чжэцзян, Цзянсу и Аньхуй к югу от Янцзы.

Восточная столица. — До вторжения чжурчжэней была главным городом империи Сун. Это Бяньлян (Кайфэн).

Восточная столица пала. — В конце 1126 г. чжурчжэньское войско двумя колоннами под командованием Няньханя и Волибу подошло к Кайфэну и захватило его.

(10) Во дворце Цзииндянь на пиру в честь посла государства Цзинь было подано девять больших блюд. На одном была свинина под соусом из соевых бобов — *жоусяньгу*, на втором лежали пельмени в форме полумесяца и тонко нарезанное мясо, которое опускают в кипящую воду и быстро вынимают из котла, — *бао жоу шуансян цзяоцзы*. На третьем было мясо в форме цветов лотоса и кусочки теста, приготовленные в масле, — *ляньхуажоу юбингутоу*. На четвертом блюде лежали печеные лепешки из пшеничной муки с вареной свининой, приготовленной со специями, — *байжоу хубин*. На пятом громоздилось мелко нарезанное мясо и пампушки — *цюньсяньчжэ тайпинбило*. Шестое блюдо было с большой морской черепахой. Седьмое занимали бобовые лепешки — *найхуа софэнь*. На восьмом лежала отварная акула — *цзя шаюй*. Девятую группу блюд составляли отвар — *шуйфань*, соевый соус — *сянь гу*, свернутая руликом соленая рыба — *сюаньчжа*, тыква с имбирем — *гуацзян*, лепешки из теста и фиников — *каньшицзагуцзы*, лепешки с костным мозгом — *суйбин*, белые печеные лепешки — *байхубин*, ситные лепешки — *юаньбин* ([Запись] годов правления под девизом Чунь-си (1174—1189 гг.)).

(11) В год под циклическим знаком *синь-ю* периода годов правления под девизом Шао-син произошло сражение с иноземцами. Враги

бежали. В подаваемых двору докладах указывалось, что следует овладеть тремя округами — Шоучжоу, Инчжоу и Сучжоу, там собрать крупные военные силы и создать благоприятные условия для защиты районов вдоль реки Хуайхэ. Только обезопасив земли по реке Хуайхэ можно будет закрепиться на берегах Янцзы. К сожалению, так не поступили.

Прим. Год под циклическим знаком син-ю... — Период правления Шао-син — 1131—1162 гг. Год синь-ю. — 1141.

Произошло сражение с иноземцами. — Во втором месяце 1141 г. южносунская армия нанесла серьезное поражение чжурчжэньскому войску у селения Чжэгао пров. Аньхуй, но не смогла развить успех и отошла на южный берег Янцзы, а чжурчжэни заняли позиции к северу от Хуайхэ. В двенадцатом месяце 1141 г. был подписан унизительный для Южной Сун мирный договор.

Округ Шоучжоу. — Находился на северном берегу Хуайхэ, центр на территории современого уезда Фэнтай пров. Аньхуй. На юго-западе имелась застава у места слияния рек Хуайхэ, Инхэ и Пихэ.

Округ Инчжоу. — Центр находился в современном уезде Фуяне пров. Аньхуй, где река Цюаньхэ впадает в Инхэ.

Округ Сучжоу. — Главный город был расположен на южном берегу р. Тохэ. Это самый северный из трех указанных округов.

(12) Городские стены Цзянькана были возведены Ли Цзином. Их высота три чжана. Город защищен рекой Янцзы и горами, подвергнуться нападению врагов он мог лишь с двух сторон — с востока и севера. Но его надежно оберегали двойные рвы. До периода правления Шао-син прошло более двухсот лет, а пришедшие в негодность укрепления не составят и одной десятой.

Прим. Цзянькан. — Так называли при Южной Сун нынешний г. Нанкин.

Ли Цзин — правитель государства Южная Тан, которое утвердилось в 937 г. и владело землями по берегам Янцзы и Хуайхэ. Годы жизни: 916—961. В 943 г. занял престол. В военной и внешней политике терпел неудачи. В конце жизни все земли к северу от Янцзы отдал более сильному царству Чжоу и стал платить ему дань. Лу Ю в сочинении "Нань Тан шу" (История династии Южная Тан) писал, что Ли Цзин "с юных лет был искусен в изящной прозе", "обладал большим литературным талантом, очень любил читать книги", стал знаменитым мастером стихов в жанре *цы*.

(13) Среди тех, кто во времена династии Хань (206 г. до н. э.— 220 г.) находились на государственной службе, имелись получившие ранг и должность за то, что владели большими богатствами. Такими были Сыма Сянжу, Чжан Ши-чжи. А еще имелись такие, кому пожаловали чиновничью должность за взносы деньгами или зерном. К ним относятся Бу Ши и Хуан Ба. Получение должности за взносы деньгами и зерном сходно с тем, как ныне покупаются чиновничьи звания и посты. Что же до представления должности людям, обладающим огромным состоянием, то такое сейчас не практикуется.

Прим. Сыма Сян-жу (179—117 гг. до н. э.) — знаменитый автор двадцати девяти произведений в жанре *фу* — поэм в прозе. В честь императора У-ди (140—87) им

были написаны оды "Великий человек", "Императорская охота". У-ди приблизил его ко двору и ему вменялось давать оценку действиям властей. Он был направлен в качестве императорского посланника в юго-западные края и добился успеха в расширении и упрочении границ империи. Жизнеописание есть в "Ши цзи", цз. 117, "Хань шу", цз. 57.

Чжан Ши-чжи — сановник при императоре Вэнь-ди (179—156 гг. до н. э.). Поскольку семья была очень богата, получил чин, затем успешно поднимался по служебной лестнице. Отстаивал перед Вэнь-ди необходимость поступать при наказаниях по закону. Современники говорили: "Пока Чжан Ши-чжи остается чиновником Верховной судебной палаты по уголовным делам, народ в Поднебесной не будет роптать на несправедливость". Биография в "Ши цзи", цз. 102.

Бу Ши. — Был богатым скотовладельцем, неоднократно оказывал финансовую помощь двору. У-ди пожаловал ему пост *чжунлана*, чтобы поощрить богатых землевладельцев и торговцев дарить деньги казне. Бу Ши дослужился до высоких постов, был важным чином в цензорате, старшим наставником наследника императора. В "Хань шу", цз. 58, его жизнеописание.

Хуан Ба (?—251 г. до н. э.). — С юных лет вдумчиво изучал законы. В конце правления У-ди был взят на службу и назначен помощником правителя столичной области Хэнань. При императора Сюань-ди (73—48) занимал должности помощника правителя округа Янчжоу, правителя округа Инчуань. Во времена Хань говорили, что среди чиновников, умело управляющих уездами и округами, первым в Поднебесной является Хуан Ба. Затем стал первым министром. Жизнеописания есть в "Ши цзи", цз. 96, и "Хань шу", цз. 89.

Ныне покупаются чиновничьи звания и посты. — Учащийся Государственного училища Чэнь Дун (1086—1127) в 1126 г. писал, что в 1124 г. из получивших без экзаменов степень *цзиньши* было более ста богатых купцов, каждый из них заплатил до семи-восьми тысяч связок монет (34, т. 3, с. 2511).

(14) Находясь в Шаньдуне, Цинь Хуй-чжи задумал спастись бегством и возвратиться под власть Южной Сун. Уже были приготовлены и лодка и весла, но он боялся, что кто-нибудь из иноземцев может донести, и потому не решался осуществить свой план. И тут ему как раз повстречался воин, с которым у него были довольно сердечные отношения. Цинь Хуй-чжи искренне обо всем ему рассказал. Иноземец спросил: "Почему бы Вам не открыться инспектору армии?" Хуй-чжи отвечал, что страшится так поступить. Иноземец сказал: "Совершенно напрасно. Ведь если уроженец моей страны даст Вам обещание, то не будет себя щадить при его выполнении. Пусть даже будет грозить смерть, он никогда не раскается в своем слове. Если же Вы ударитесь в бега и Вас схватят, то он, даже имея желание проявить к Вам снисхождение, не решится так поступить". [Цинь Хуй-чжи] последовал совету и был откровенен с инспектором армии. Тот сказал: "Вы, господин начальник Палаты цензоров, на самом деле хотите возвратиться к своим соотечественникам? Ведь среди моих соплеменников киданей также были такие, кто бежал из китайского плена в наши родные места, и многие из них оказались под сильным подозрением в предательстве. Как Вы можете быть убеждены в том, что спасетесь из плена и жители юга посчитают Вас преданным императору? Если же Вы твердо решили уезжать, тогда совсем необязательно считаться с моими словами!" Хуй-чжи с благодарностью отвечал: "Если Вы, господин, выражаете согла-

сие с моим планом, то нет и необходимости задаваться вопросом — после возвращения к своим ждет ли меня счастье или беда!" Тогда инспектор армии позволил ему бежать.

Прим. Цинь Хуй-чжи — Цинь Гуй (1090—1155). Хуй-чжи — его второе имя. Уроженец Цзяннина (ныне Нанкин). В 1127 г. был на посту начальника Палаты цензоров и после вторжения чжурчжэней оказался в плену в свите захваченных императоров Хуэй-цзуна и Цинь-цзуна. Чжурчжэни обратили внимание на способного и энергичного чиновника и сделали советником и переводчиком в армии Ванъянь Чана, которая двинулась в поход на юг против китайцев. Осенью 1130 г. Цинь Гуй бежал на территорию Южной Сун. Он сообщил, что силой отбил лодку и с семьей смог ускользнуть из плена. Многие современники были убеждены, что бегство Цинь Гуя было организовано самими чжурчжэнями, которые нуждались в верном человеке при дворе Южной Сун. Традиционная историография считает, что внешняя политика, которую проводил двор под влиянием Цинь Гуя, носила капитулянтский, предательский характер (см. 7, с. 138—143). Девятнадцать лет он занимал пост первого министра. После смерти двор пожаловал ему титул князя и посмертное имя Чжун-сянь — "Преданный мудрец", но при вступлении на престол Нин-цзуна в 1195 г. лишили его княжеского титула, а посмертное имя изменили на Чжэнь-фу — "Изворотливый и омерзительный". Жизнеописание в "Сун ши", цз. 473.

(15) Хуан Юань-хуй был левым *сыцзянем* и, рассуждая о делах в государстве, выступал против Цай [Цзина]. Был сослан в округа Чжаочжу и Тяньчжоу. Спустя какое-то время его назначили ревизором храма Тайпингуань в округе Цзянчжоу. В благодарственном послании двору он писал: "Я говорил о делах и не успел исчерпать все, что накопилось в моем преданном сердце. Так почему же за такой незначительный проступок меня с почетом провожают на пенсию?!"

Прим. Хуан Юань-хуй — сунский чиновник Хуан Бао-гуан. Юань-хуй — его второе имя. На посту цензора подал императору доклад, в котором указывал, что число чиновников в высших имперских управлениях неимоверно возросло. Он писал о десяти пороках правления и необходимости серьезных перемен. В его докладах обличался первый министр Цай Цзин. Тому удалось добиться ссылки Хуан Юань-хуя в отдаленные края. После отставки Цай Цзина получил назначение в округ Чучжоу (пров. Чжэцзян). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 348.

Сыцзянь. — При Сун: цензор, обязанностью которого было обнаруживать ошибки в деятельности двора и чиновничьего аппарата.

Цай Цзин — честолюбивый, вероломный и корыстный сановник. Годы жизни: 1047—1126. Выдавал себя за сторонника реформ, добился расположения императора Хуэй-цзуна и узурпировал власть. Традиционная историография писала о нем, как о "министре-негодяе" и обвиняла в злоупотреблении властью первого министра и действиях, приведших Северную Сун к гибели. Новый император Цинь-цзун отправил его в ссылку, в дороге он скончался. Биография в "Сун ши", цз. 472, помещена в разделе "Жизнеописания чиновников-злодеев".

Округ Чжаочжоу. — Центр находился на территории современного уезда Пинлэ пров. Гуанси.

Округ Таньчжоу. — Центр был на территории совр. уезда Чанша пров. Хунань.

Ревизор храма. — При Сун был обычай назначать на номинальную должность при каком-либо храме. Чиновник получал жалованье, но зачастую даже не выезжал в край, где находился храм.

Округ Цзянчжоу. — Центром были земли нынешнего уезда Цзюцзян пров. Цзянси.

(16) Чжан Юнь-соу написал стихотворение "Рыбак":

Дом, в котором живу, стоит на берегу реки Лэй.
Перед моими воротами сразу же бирюзовая вода.
Маленькая лодчонка для меня лучше, чем откормленный конь.
А большая сеть заменяет мне пахотное поле.
Мое имя никогда не было занесено в списки *баоцзя*.
Мне не приходится брать ссуду — деньги под ранние всходы.
В какой же стороне находится страна Персиковый источник?
А здешний край — это обитель бессмертных!

Ведь стихотворение было написано в годы под девизом правления Юань-фэн — в ту пору, когда поэт был сослан на службу в край, где озеро Дунтинху и река Сянцзян. Дун-по заимствовал поэтическую идею этого произведения и написал стихотворение "Рыбак".

Прим. Чжан Юнь-соу — чиновник и литератор Северной Сун Чжан Шуньминь (1034?—1101?). Юнь-соу — его второе имя. В 1065 г. получил степень *цзиньши*. В 1086 г. видный государственный деятель и ученый Сыма Гуан рекомендовал его двору, отмечая присущие ему талант, эрудицию, твердость характера и прямоту суждений. Был назначен цензором. Достиг поста помощника начальника Палаты общественных работ. Его обвинили в принадлежности к группировке годов правления Юань-ю (1086—1093), которая отменила все реформы Ван Ань-ши, и отправили в ссылку. Писал хорошие стихи, в качестве образца брал произведения знаменитого Бо Цзюй-и (772—846). Дружил с поэтом Су Ши (1036—1101). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 347.

Река Лэй — в пров. Хунань.

Баоцзя. — Ван Ань-ши в 1070 г. обнародовал закон о создании системы *баоцзя*, имевший целью ввести круговую поруку и тем самым обеспечить порядок в государстве, контроль за уплатой налогов, стройную систему формирования ополчения. Десять семей составляли *бао*, пятьдесят семей — *дабао*, десять *дабао* образовывали *дубао*. Во главе каждого объединения стояли старшины, назначаемые из числа зажиточных земледельцев. Каждая семья, где было более двух мужчин, обязана была выставить одного ополченца, вооруженного луком и стрелами, для прохождения военного обучения.

Деньги под ранние всходы. — В борьбе с ростовщичеством Ван Аньши в 1070 г. ввел закон, по которому крестьяне имели право в счет будущего урожая получить ссуду *цинмяоцянь* ("деньги под ранние всходы") из расчета 20% за полугодие. За ссуду, полученную в первом месяце, расплачивались летним урожаем, за ссуду пятого месяца — осенним.

Персиковый источник — счастливая страна, воспетая поэтом Тао Юаньмином. В ней люди заняты мирным трудом, не знают ни власти чиновников, ни налогов, ни войн. (см. 33, с. 430—459).

Период Юань-фэн — 1078—1085 гг.

Дунтинху — крупнейшее озеро в юго-восточном Китае. Сянцзян — самая большая река в пров. Хунань, впадает в Дунтинху.

Дун-по — прозвание знаменитого поэта Су Ши (см. 22).

Дун-по... написал стихотворение "Рыбак". — Вероятно, Лу Ю говорит о четырех стихах "Рыбак" (53, т. 1, цз. 15, с. 33).

(17) Чжан Дэ-юань казнил Фань Цюна в тюрьме города Цзянькана и все жители столицы были охвачены ликованием. Когда же Цинь Гуй убил Юэ Фэя в тюрьме города Линьань все жители столицы

лили горькие слезы. Настолько разнились эти чиновники — один свершил праведный суд, другой сотворил зло.

Прим. Чжан Дэ-юань — военачальник Чжан Вэй. Дэ-юань — его второе имя. Многократно одерживал победы в сражениях с отрядами чжурчжэней. Перед битвой приходил в страшное возбуждение, глаза становились красными. Современники прозвали его Чжан Гу-янь — "Чжан Соколиные глаза".

Фань Цюн — военачальник, который возглавлял отряд, сопровождавший Хуэй-цзуна из Кайфэна в чжурчжэньский плен. Он спокойно воспринял отстранение императорского рода Чжао от власти. Об этом свидетельствует его речь к жителям столицы перед отъездом Хуэй-цзуна: "[Подумаешь], станет у нас лишь одним правителем меньше! Как вкушали свою еду на Востоке, так и будем продолжать есть ее на Западе. Это можно уподобить жизни солдат в военном лагере. Если [прибыл начальник] по фамилии Чжан — он и будет [его] командиром Чжаном. Если же [прибыл начальник] по фамилии Ли — он и будет командиром Ли" (7, с. 65). Фань Цюнь сотрудничал с чжурчжэнями.

(18) В годы правления под девизом Чжэн-хэ во время совершения большого обряда изгнания демонов болезней из области Гуйфу [императору] были преподнесены ритуальные маски. Перед подношением доложили, что доставлен целый набор. Император вначале удивился, что масок будет мало, а оказалось, полный набор состоит из восьмисот штук. Маски людей старых и молодых, красивых и безобразных и среди них не было одинаковых. Маски вызвали большое изумление. До сих пор мастера из области Гуйфу изготовляют маски и все стали богатыми. Иные умельцы Поднебесной и варварских краев не могут достичь их искусства.

Прим. Чжэн-хэ — 1111—1118 гг.

Область Гуйфу — районы вокруг совр. г. Гуйлиня.

Ритуальные маски. — По свидетельству "Чжоу ли" еще во времена династии Ся (XXI—XVI вв. до н. э.) заклинатели духов надевали маски при совершении обряда изгнания демонов поветрий. В танском сочинении Дуань Ан-цзе "Юэфу цзалу" говорится: "При обряде изгнания злых духов болезней пятьсот подростков совершали его, облаченные в красные халаты и белые куртки, на лицах у них надеты маски. В последний день лунного года перед императорским дворцом Цзычэньдянь изгоняли демонов болезней" (62, т. 4, с. 3362).

(19) В ту пору, когда столица пребывала в мире, в каждое из времен года родственники царствующего дома наносили визит во дворец. Женщины восседали в повозках с быками в упряжке. Рядом с ними были юные служанки, которые держали шарики из благовоний. В рукавах халатов госпожи также держали по два маленьких благовонных шарика. Повозки быстро проезжали, а благоухание словно облако сохранялось на протяжении нескольких ли. Даже поднятая пыль благоухала.

Прим. "Обыкновение подвешивать на платье, особенно на пояс, сухие духи (саше) и всевозможные мешочки с благоуханиями восходит в Китае к древнейшим эпохам, точно так же, как и обыкновение пропитывать благовониями экипажи знати" (28, с. 219).

(20) В округе Минчжоу есть два вида двустворчатых моллюсков *цзяньяочжу*. Крупные — это *цзяньяо* ("речные нефриты"), а мелкие — *шаяо* ("нефриты с песчаной отмели"). Однако *шаяо* можно вырастить и через год моллюск превратится в *цзяньяо*. Также имеется две породы морского можжевельника. Изогнутый и с твердой древесиной — это природный можжевельник. А еще есть такой, который выращивают, подрезают и он становится извивающимся. Его называют местным можжевельником — *тукуай*, где *ту* произносится, как *ду*. Морской можжевельник чрезвычайно трудно подвергать обработке. У домов жителей большей частью растет именно местный можжевельник.

Прим. О к р у г М и н ч ж о у. — Бывший его центр ныне г. Нинбо (пров. Чжэцзян), расположенный на берегу Восточно-Китайского моря. В море и многочисленных заливах этой области издавна добывалась рыба и разнообразные морские продукты.

Ц з я н ь я о ч ж у — название двустворчатого моллюска. Раковина большая и тонкая, спереди заострена, а с другой стороны широкая. Его мясо очень вкусное, считается морским деликатесом.

(21) Чжао И-дао служил в порту округа Минчжоу. Каждый день ранним утром он облачался в чиновничий халат и надевал шапку, возжигал благовония и приступал к гаданию по гексаграммам. Однажды некий ученый муж посетил его. Когда они сидели и беседовали, пошел мелкий дождь. И-дао сказал гостю: "Я сегодня гадал и выпали знаки, предвещающие перелом ноги. Однако несчастье случится не со мной, а вот Вы, пришедший ко мне в гости, как раз и соответствуете этому предсказанию. Оно непременно сбудется, не надо сомневаться. Вам следует быть весьма осмотрительным!" Ученый муж попрощался и покинул его дом. Он дошел до гавани, поскользнулся и упал, в нескольких местах сломал голень. Много месяцев лечился и только тогда выздоровел.

Прим. Ч ж а о И - д а о — Чжао Шо-чжи (1059—1129). И-дао — его второе имя. В 1082 г. стал *цзиньши*. Су Ши был восхищен его сочинениями и рекомендовал двору. Чжао Шо-чжи поддерживал политическую программу Сыма Гуана. Будучи правителем округа, в неурожайный год освободил крестьян от налога, что вызвало гнев властей. После 1127 г. занимал высокие посты в столице. Писал стихи, был мастером пейзажной живописи, знатоком конфуцианского канона, особенно сведущ в "Книге перемен" ("И цзин"), имевшей философский и гадательный характер.

(22) В начале образования государства [Сун] среди высших чиновников ходила шутка: "В какой из дней перед глазами будет красное? В какое время на талии будет желтое?" Имелись в виду слуги-скороходы, идущие перед коляской сановника и одетые в красные одежды, а также пояса, украшенные золотом. В годы правления под девизом Сюань-хэ великие князья, великие княжны и остальные ближайшие родственники императора приезжали во дворец на торжественный прием и каждый получал незаполненное свидетельство на пра-

во ношения пояса с золотыми накладками. Получивший вписывал чью-либо фамилию и имя и продавал свидетельство этому лицу. Цена была пятьсот тысяч. Каждый мог приобрести такое свидетельство — и воин, и мясник, и кабатчик, и чиновник любого ранга, даже самого низшего. Когда Фан Ла потерпел поражение в уезде Цяньтан, среди собравшихся в доме правителя области гостей присутствовало несколько десятков человек, на которых были надеты пояса с накладками из золота. Все они были прислужниками семьи Чжу Мяня. В то время крылатыми словами в народе стали: "Пояс, украшенный золотом. Пояс, украшенный серебром. Империю рода Чжао разрушила семья Чжу".

Прим. Годы правления под девизом Сюань-хэ — 1119—1125 гг.

Фан Ла (?—1121) — предводитель самого крупного при династии Сун крестьянского восстания в 1120—1121 гг., главным центром которого был уезд Цинси округа Мучжоу (ныне уезд Чуньань пров. Чжэцзян). Повстанцам удалось захватить довольно обширную территорию. Они проповедовали учение тайного общества "Мин цзяо" ("Учение о Свете"), призывали к уменьшению налогов и повинностей. Фан Ла считал, что за десять лет правящий дом Сун будет свергнут. Двор направил пятидесятитысячную армию во главе с начальником военного Тайного совета Тун Гуанем. Повстанческие отряды потерпели поражение. Фан Ла отступил в уезд Цинси и там в бою был взят в плен, отвезен в столицу и казнен (18, с. 414—438).

Чжу Мянь (1075—1126) — один из шести "министров-злодеев", сумевший войти в доверие Хуэй-цзуна, организовав доставку в столицу из южных районов редких цветов и красивых камней. Был жесток со своими противниками, безудержно приумножал личные богатства. Современники называли его усадьбу в г. Сучжоу "маленьким императорским двором на юго-востоке империи". Мятеж Фан Ла начался с призыва: "Убьем Чжу Мяня!" Император Цинь-цзун в 1126 г. повелел его казнить. Биография в "Сун шы", цз. 470.

Род Чжао — императорский род, правящий при Сун.

(23) Император Жэнь-цзун (1023—1063) пожаловал членам императорского рода почетные дополнения к именам. Потомков императора Тай-цзу (960—976) называли *ши* — "старший брат", потомков Тай-цзуна (976—998) называли *чжун* — "средний брат", потомков князя Шоу-вана именовали *шу* — "третий из братьев". Во всех случаях прибегали к порядку старшинства братьев. *Ши* — означало "старший". Впоследствии потомки, наделенные почетным наименованием *ши* — "старший", также стали называться *бо* — "старший брат", а приставка *ши* была утрачена.

Прим. Князь Шоу-ван — император Чжэнь-цзун (998—1022). В тексте ошибка — вместо Шоу-вана напечатано Цинь-ван.

(24) В двадцать восьмой день десятого месяца года под циклическим знаком *цзи-ю* периода правления под девизом Чунь-си император произвел большой смотр войскам на обширном плацу за воротами Хоучаомэнь. В тот день император завершил утреннюю трапезу и выехал в пригород. Сопровождавшие императора сановники и чиновники из свиты были в боевых нарядах, подпоясаны военными поясами, на

ногах парадные сапоги. После завершения большого смотра войск первые министры, великие князья и высокопоставленные чиновники были одарены императором дорогим чаем. В этот день император выехал из ворот Личжэнмэнь, а возвратился обратно через ворота Хэнинмэнь. На протяжении всего пути чиновники разных рангов ложились ничком в знак глубочайшего почтения.

Прим. Год под циклическим знаком *цзи-ю* — 1189 г.

(25) В годы правления под девизом Цзянь-янь в области Пинцзян строили военные суда. По приблизительному счету на каждое из них шло четыреста *ляо* материала. Восьмивесельное боевое судно было длиной в восемь чжанов и стоило тысячу сто пятьдесят девять связок монет. Четырехвесельное военное судно имело длину четыре чжана пять чи и его строительство обходилось в триста двадцать девять связок монет.

Прим. Область Пинцзян. — Центр находился на территории совр. уезда Усянь пров. Цзянсу.

Ляо — единица лесоматериалов: количество деревянных брусов или досок сечением в один кв. чи и длиной 7 чи.

(26) Цзин-гун всегда низко ставил Шэнь Вэнь-туна, считал его недостаточно образованным и потому в стихотворении, написанном ему в подарок, есть строки:

Равнодушный ко всему лежит на плетеной кровати,
положив книгу вместо подушки.
Ездит верхом на коне вплоть до самого заката
и только тогда возвращается домой.

В сочиненной [Цзин-гуном] эпитафии, посвященной Вэнь-туну, говорилось: "Хотя господин обычно не читал книг... ". Кто-то стал уговаривать [Цзин-гуна]: "Он ведь был чжуанъюанем. Не могут ли Ваши слова показаться чересчур придирчивыми?" Тогда [Цзин-гун] изменил "читал книги" на "смотрел книги". Еще как-то он прочитал стихотворение Чжэн И-фу "Мне приснился небожитель":

Вручил мне написанное на яшме письмо.
Удивительные иероглифы в стиле *чжуань* вьются вязью,
вышолненной киноварью.
Читаю их и не могу понять.
А [небожитель] повернулся и устремился ввысь
к пурпурной заре.

[Цзин-гун] громко расхохотался и сказал: "Этот человек не знает иероглифов! Не в силах разобраться в послании, которого удостоился". И-фу пояснил: "Совсем не так! Я ведь использовал выражение из стихотворения Ли Бо". Господин [Цзин-гун] вновь рассмеялся: "Учитывая Вашу добровольную явку к властям с повинной, лишь понизить Вас в ранге!"

Прим. Цзин-гун — знаменитый государственный деятель, реформатор и поэт Ван Ань-ши (1021—1086). Цзин-гун — сокращенный вариант его почетного титула Цзингогун, пожалованного в 1081 г.

Шэнь Вэнь-тун — государственный деятель Шэнь Гоу (1025—1067). Вэнь-тун — его второе имя. В годы под девизом Хуан-ю (1049—1054) стал *цзиньши*. Подал двору десять докладов "Рассуждения об управлении государством", о которых одобрительно отозвался Жэнь-цзун. Стал столичным чиновником. Затем занимал посты начальника округа Ханчжоу, столичного округа Кайфэн. Стал членом Академии Ханьлиней. В династийной истории отмечается, что был доброжелателен, поддержал и рекомендовал властям многих талантливых людей. В "Сун ши", цз. 311, есть его жизнеописание.

Равнодушный ко всему. — Выражение *сяожань* употреблено в главе "Основной учитель" "Чжуан-цзы", где сказано, что истинно даосский философ древности "входя [в жизнь] не радовался, уходя [из жизни], не противился, равнодушно приходил и равнодушно возвращался — и только" (1, с. 162).

Эпитафия, посвященная Вэнь-туну. — Текст с указанной поправкой см.: 46, с. 961—962.

Чжуаньюань — занявший первое место на столичных чиновничьих экзаменах.

Чжэн И-фу — Чжэн Се, И-фу — его второе имя. В годы Хуан-ю был первым на экзаменах на звание *цзиньши*. Стал членом Академии Ханьлиней. За противодействие реформам Ван Ань-ши был отправлен на пост правителя Ханчжоу. Считал, что введение системы выдачи ссуд в счет будущего урожая лишь наносит вред земледельцам. Есть сборник его сочинений. В "Сун ши", цз. 321, есть биография.

Чжуань — древний каллиграфический стиль.

(27) В книгохранилище Мигэ имелась каменная тушечница из уезда Дуаньци. На ней был иероглиф *вань* — "грубая", собственноручно написанный императором в годы правления под девизом Шаосин. Во времена династии Тан имелись "плохие стихи, удостоенные императорского отзыва", а ныне еще появилась "грубая тушечница, удостоенная императорского отзыва"!

Прим. Книгохранилище Мигэ — библиотека в императорском дворце.

Тушечница из уезда Дуаньци. — В уезде Дуаньци (ныне уезд Дэцин пров. Гуандун) на востоке течет ручей Дуаньци, на берегах которого в трех пещерах добывался камень для изготовления тушечниц. Со времен династии Тан такие тушечницы высоко ценились. При Сун их известность еще больше возросла. Им посвящали специальные сочинения.

"Плохие стихи, удостоенные императорского отзыва". — Ду Тай-бао из Хуайнани преподнес императору Дэ-цзуну (780—805) пятьсот стихотворений Цуй Шу-цина. Император прочитал и сказал: "Разве можно преподносить такие плохие стихи?!" С тех пор и пошло выражение: "плохие стихи, удостоенные императорского отзыва". На тушечнице начертал иероглиф император Гао-цзун.

(28) Пань Цзы-цзянь сделал каллиграфическую надпись на портрете Цайну: "В годы смут в период правления Цзя-ю (1056—1062) в

суетном мире человек был таков. И увы! Подобных людей было очень много". Но на самом-то деле Цай был человеком периода правления под девизом Юань-фэн (1078—1085). Госпожа Цю первоначально жила среди простого люда, народила сына, который стал буддийским монахом, взял имя Ляо-юань, известен как наставник Фо-инь. После госпожа Цю стала наложницей уроженца уезда Гуанлин, преподавателя Государственного училища Ли Вэня и родила сына, которому было дано имя Дин. Потом вышла замуж за Гао и родила Цай-ну, поэтому жители прежней столицы называли Цай-ну Гао Шестым.

Прим. Пань Цзы-цзянь — литератор Пань Лян-гуй (1094—1150). Цзы-цзянь — его второе имя. Есть и другое второе имя — И-чжун. В 1115 г. получил звание *цзиньши*. Занимал высокие посты в цензорате, имперской канцелярии, министерстве общественных работ. Цай Цзин хотел привлечь его в свое окружение, но он отказался. Последние десять лет не служил, жил очень бедно. Цин Гуй пытался призвать на службу, но Пань Лян-гуй не дал согласия. Сохранилось собрание сочинений. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 376.

Цай-ну. — Приставка *ну* к имени придает ему презрительный оттенок.

Ляо-юань — буддийский монах, уроженец уезда Фулян (пров. Цзянси). Жил в храме Цзиньшаньсы, там его навестил поэт Су Ши.

Уезд Гуанлин — ныне территория уезда Цзянду пров. Цзянсу.

Ли Дин — государственный деятель. В молодые годы учился у Ван Ань-ши. Был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. Не считаясь с мнением влиятельных противников реформ, сообщил императору, что население южных районов одобрительно восприняло новый закон о предоставлении ссуды под залог будущего урожая. Ван Ань-ши хотел сделать его главой цензората. Противники обвинили Ли Дина в нарушении конфуцианского ритуала — его мать умерла, а он не ушел со службы для соблюдения длительного траура. Поскольку госпожа Цю была второй женой в доме, "Ли Дин в свое оправдание сообщил, что точно не знал о том, что рожден госпожей Цю, поэтому был в сомнении и не осмелился соблюдать траур" (54, т. 31, с. 2776). Познавший на службе и признание и гонения, Ли Дин скончался в 1087 г. в ссылке в округе Чучжоу (пров. Аньхуй). Биография в "Сун ши", цз. 329.

Прежняя столица — г. Кайфэн.

(29) В годы под девизами правления Шао-шэн (1094—1096) и Юань-фу (1098—1100) член Академии Ханьлиней Ван Янь-чжан обрел в Высшем государственном училище особую славу. В училище стало крылатым такое суждение: "На правом берегу Янцзы две драгоценности — Ху Шэнь и Ван Цзао". Ху Шэнь имел второе имя Янь-ши и был уроженцем уезда Синьань. Умер на посту *фубаолана*.

Прим. Ван Янь-чжан — ученый и государственный деятель Ван Цзао (1079—1154). Янь-чжан — его второе имя. Уроженец уезда Дэсин (ныне уезд Сюньян пров. Цзянси). В годы правления Чун-нин (1102—1106) стал *цзиньши*. Когда служил в столице на высоких постах и был членом Академии Ханьлиней, Ван Цзао готовил проекты многих императорских указов и распоряжений. В 1117 г. вместе с учеными Сунь Цзином, Ни Тао и Лю Янь-ди составил дополнение к общему каталогу четырех государственных книгохранилиц. Был правителем областей в разных краях страны. Тридцать лет находился на службе, но не приобрел собственного дома. Был прекрасным стилистом, сохранилось собрание сочинений в шестидесяти цзюанях. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 445.

Высшее государственное училище (*тайсюе*). — Впервые было учреждено при ханьском императоре У-ди в 124 г. до н. э.

Ху Шэнь. — С юных лет отличался пытливым умом и литературной одаренностью, вел занятия в Высшем государственном училище. На чиновничьей службе много занимался делами образования, был и хорошим правителем области Увэйцзюнь (пров. Аньхуй). Он родился в уезде Синьань (ныне уезд Цзиань пров. Цзянси).

Фубаолан — хранитель печатей и верительных бирок.

(30) Цзэн Вэнь-цин рано вставал и читал наизусть одну из глав "Лунь юя". На протяжении всей жизни ни разу не пропустил.

Прим. Цзэн Вэнь-цин — известный поэт Цзэн Цзи (1084—1166). Вэнь-цин — его посмертное имя. Вторые имена Цзи-фу и Чжи-фу. Служил по судебной части в Цзянси и Чжэцзяне, был помощником главы министерства обрядов. Выступал против проводимой Цинь Гуем политики примирения с чжурчжэнями. Был видным представителем так называемой "цзянсийской поэтической школы". В 1142 г. Лу Ю попросил его быть наставником в овладении стихотворным мастерством. У Цзэн Цзи есть собрание сочинений в восьми цзюанях. Жизнеописание есть в "Сун ши", цз. 382.

(31) Покойный левый первый министр рассказывал, что у Цзин-гуна была книга "Шицзин чжэнъи"— "Истинный смысл «Книги песен»". Он с утра до вечера не выпускал ее из рук. Большую часть иероглифов уже невозможно было разобрать — [так стерлись]. В то время говорили, что Цзин-гун пренебрегает сочинениями прежних конфуцианских мыслителей и ученых, но ведь это совсем не так.

Прим. Цзин-гун пренебрегал... — Ван Ань-ши составил "Ши Шу Чжоули сань цзин синьи" ("Новое толкование трех канонических книг «Ши цзин», «Шу цзин», «Чжоу ли»"). Сочинение было представлено императору Шэнь-цзуну в шестой месяц 1073 г.

(32) В годы правления под девизом Цзин-кан (1126—1127) государство [Сун] было уничтожено. Двух императоров (Хуэй-цзуна и Цинь-цзуна) увезли в чужие края. Юная смотрительница малых покоев Цуй и князь земель Гуанпинцзюнь (младший сын Дао-цзюня, имя Цзе) оба скрылись среди простого люда. Уж прошло почти пятьдесят дней, а иноземцы так их и не обнаружили. Некий офицер-адъютант стал давать им еду, чтобы не страдали от голода. Потом кто-то это увидел и скрывающиеся от завоевателей не избежали пленения. А спустя менее десяти дней иноземцы покинули город. Вот до какой степени преступлений дошли знатные люди в столице!

Прим. Вот до какой степени преступлений... — Сунский Юйвэнь Сюй-чжун писал: "Главная столица взята штурмом. Однако чиновники всех рангов наперебой стали бить челом при фальшивом дворе [государства Чу], зачастую являлись его руками и ногами, ушами и глазами. Доходило даже до того, что заставили [выехать из города] правителя-отца и доносили, что прячутся императорские родственники" (цит. по: 7, с. 73).

(33) Бандиты государства Цзинь захватили и увезли членов императорского дома. Наши должностные лица делали все, что в силах. Действительно, с числом уведенных в плен можно сопоставить другие данные: семьсот членов императорского дома несмотря ни на что бы-

ли спрятаны и спасены от плена служилыми людьми, которые остались верны своему долгу. Можно видеть благородство людей.

(34) В начале [сунского] государства "Юнь люе" содержало сочинения в форме *хэлунь*, которые были успешно написаны на экзаменах на степень *цзиньши*. Ши Цзянь-у занял одно из первых трех мест на чиновничьих испытаниях и по высочайшему указу его сочинение *хэлунь* также было включено для изучения. *Хэлунь* — это ведь сочинение, показывающее почему ученый муж на государственных экзаменах добился успеха, например, при разработке темы "Кто лучший из трех героев, помогавших утверждению династии Хань?"

Прим. "Юнь люе" — сокращенное издание рифмического словаря, предназначенное для сдающих государственные экзамены и содержащее в приложении перечень табуированных знаков, образцы сочинений, экзаменационные требования.

Хэлунь — одна из форм сочинений на экзаменах на степень *цзиньши* при Тан и Сун.

Ши Цзянь-у — танский ученый и поэт. В 820 г. стал *цзиньши*, но тут же удалился в Западные горы родного округа Мучжоу (пров. Чжэцзян) и до конца жизни не служил. Есть сборник сочинений "Сишань цзи".

Три героя — сподвижники будущего первого императора династии Хань Лю Бана Чжан Лян, Хань Синь и Сяо Хэ.

(35) Уроженец уезда Цзясин Вэньжэнь Мао-дэ, чье имя Цзы, был почтенным конфуцианцем. Он любил оставлять в гостях и угощать, но на столе были лишь овощи и бобы и больше ничего. Многие в области, кто мечтал о мудром наставнике, обращались к нему. У него было собрано большое количество книг и он охотно давал их читать. Сам говорил, что он как бы учредил в своем доме школу, заполнил все комнаты книгами, а для гостей открыл харчевню с супом из бобового сыра. В молодости я вместе с ним служил в управлении указов, занимая должность *шаньдингуаня*. Мы часто с ним беседовали об истинном смысле конфуцианских канонических книг. Его речь бурлила, он не знал устали. У него было немало новых соображений и оценок, особенно он преуспел в толковании древних текстов, в истории письменности и фонетике.

Прим. Вэньжэнь Мао-дэ — Вэньжэнь Цзы. Мао-дэ — его второе имя. Родился в уезде Цзясин (пров. Чжэцзян). Известный собиратель книг, знаток конфуцианского канона.

В молодости я... — В первый месяц 1160 г. Лу Ю был назначен *шаньдингуанем* (редактором) в управление указов.

(36) Чжан Юнь-соу проезжал старинную усадьбу Вэй Вэнь-чжэня. Ее обитатели по-прежнему принадлежат к роду Вэй. В написанном им стихотворении сказано:

Развалившиеся дома, жителей мало.
У ворот в изгороди из хвороста высокая весенняя трава.

Сыновья не знают грамоты.
Все живущие в усадьбе господина Чжэна
заняты хлебопашеством.

Это свидетельствует о том, что потомки не пропали бесследно и были земледельцами. Император Шэнь-цзун ночью читал "Жизнеописание Сун Цзина", высоко оценил его достоинства и повелел разыскать потомков. Нашли в землях к северу от Хуанхэ. Имелся его отдаленный потомок, которого звали Сун Ли. Портрет умершего (сановника), родословные таблицы, верительные бирки должностного лица — все это было в полной сохранности. Однако Сун Ли уже был завербован на военную службу. Власти пожелали назначить его на офицерскую должность, но он не захотел и тогда пожаловали ему десять *цинов* земли, освободили от трудовых повинностей и разного рода налогов. Вымирание этого рода даже превзошло упадок рода Вэй. Рассказывая об этом, можно лишь проливать слезы.

Прим. Вэй Вэнь-чжэнь — танский чиновник Вэй Чжэн (580—634). Вэнь-чжэнь — его посмертное имя. Уроженец уезда Цюйчэн (пров. Цзянсу). Рано остался сиротой, но, обладая сильным характером и целеустремленностью, он смог приобрести обширные познания. При императоре Тай-цзуне (627—650) занимал крупные посты. Участвовал в написании династийных историй "Чжоу шу" и "Суй шу". Известен поэтическими произведениями. Был прям и смел в советах императору. Умер на должности *тайцзы тайши* (старший наставник наследника императора). Император сказал: "Из меди делают зеркало, чтобы приводить в порядок платье и шапку. Древность берут в качестве зерцала, чтобы понимать причины расцвета и упадка. А человека воспринимают как зеркало, чтобы знать об удачах и промахах. Вэй Чжэнь умер и я потерял зеркало!" Есть собрание сочинений в двадцати цзюанях. Жизнеописание в "Цзю Тан шу", цз. 71; "Синь Тан шу", цз. 97.

Сун Цзин — видный государственный деятель эпохи Тан. Годы жизни: 663—737. Второе имя Гуан-пин. Уроженец округа Синчжоу (пров. Хэбэй). При императрице У-хоу (684—704), которая его высоко ценила, находился на важных постах. Успешно служил и при Жуй-цзуне (710—712), но впал в немилость и в наказание был назначен на пост помощника правителя области Чучжоу. Но при Сюань-цзуне (712—756) возвращен в столицу, с 716 г. возглавлял министерство наказаний и министерство личного состава и аттестаций, затем стал первым министром. Прославился своей заботой о процветании государства, борьбой с расточительством, покровительством талантливым мужам. Традиция относила Сун Цзина к числу четырех наиболее выдающихся первых министров периода Тан. Был искусен в изящной словесности. Биография в "Цзю Тан шу", цз. 96; "Синь Тан шу", цз. 124.

Цин — 5,68 га.

(37) В конце годов правления Чжэн-хэ (1111—1118) обсуждалась необходимость перемены девиза правления. Ван Фу предложил ввести девиз правления Чун-хэ (1118—1119) и был издан соответствующий императорский указ. Фань Чжи-сюй в частной беседе постарался разъяснить императору: "Это девиз правления, который в свое время был у киданей". По этой причине вскоре вновь изменили на девиз правления Сюань-хэ (1119—1125). Но "Сюань-хэ" было названием

ворот во дворце киданей, подобно тому, как наши ворота назывались Сюаньдэмэнь. Название годов правления [у киданей в государстве Ляо] на самом деле было таковым — "Чун-си" (1032—1055). После наступления года под девизом правления Цзянь-чжун-цзинь-го (1101) государство Ляо избегало табуированных знаков, которые могли бы навлечь на страну несчастья, и задним число период Чун-си стали называть Чун-хэ. Так что [сунскому двору] совсем не обязательно было отказываться от этого названия.

Прим. В а н Ф у — временщик Северной Сун, его считали одним из "шести министров-негодяев". Годы жизни: 1079—1126. Второе имя Цзян-мин. Уроженец Кайфэна. После получения степени *цзиньши* был рекомендован на службу в столице. Первый министр Цай Цзин оказывал ему поддержку. Но в 1120 г. Ван Фу сменил на посту Цай Цзина и, выдавая себя за защитника государственных интересов, осудил деятельность своего предшественника. В действительности же, сам Ван Фу любыми способами приумножал личные богатства, открыто торговал постами. В 1123 г. он уплатил чжурчжэням шестьдесят два млн. связок монет за то, чтобы они без боя оставили г. Яньцзин (нынешний Пекин), а сам доложил об якобы одержанной большой победе и был возвышен. После вступления на трон Цинь-цзуна Ван Фу был отправлен в ссылку в округ Юнчжоу (пров. Хуань), но в пути солдаты расправились с ним. В "Сун ши", цз. 470, есть жизнеописание.

Ф а н ь Ч ж и - с ю й — крупный сановник. Год рождения неизвестен, умер в 1129 г. Уроженец уезда Цзяньян (пров. Фуцзянь). В 1088 г. стал *цзиньши*. В 1126—1127 г. был начальником пограничной области Шэньси, узнал о наступлении чжурчжэней на столицу, собрал войско и поспешил на помощь, но его отряды распались. Гао-цзун назначил его правителем округа Дэнчжоу (пров. Хэнань). Чжурчжэньское войско вошло в этот район и Фань Чжи-сюй бежал, за что был понижен в должности. Когда Гао-цзун временно находился в Цзянькане, Фань Чжи-сюй получил назначение на пост правителя области Динчжоу (пров. Хунань), но по дороге скончался. Биография в "Сун ши", цз. 362.

(38) В период Цзянь-янь (1127—1130) переезд императорского двора на юг в Вэйян совершался очень поспешно, а сановники двух палат выехали из столицы, все-таки восседая на подушках из обезьяньей кожи в экипажах с развернутыми над ними зонтами. Находились среди воинов и жителей такие, кто вытаскивали спрятанные за пазухой кирпичи и бросали их в первого министра Хуана. После прибытия в город Линьань [главы] обеих палат стали говорить, что в трудное и опасное для государства время необходимо уменьшить число чиновников. Сановники, которые и ныне ездят в экипажах с поднятыми над ними зонтами, где сиденьями служат подушки из обезьяньей кожи, все еще следуют старым нормам поведения, которые были в мирные времена. Руководители палат хотели просить императора произвести сокращение чиновников в обеих правительственных учреждениях. Предполагалось, что при наступлении мирных лет вновь можно будет следовать прежним правилам. Последовали этому предложению и издали должный императорский указ. Действительно, был извлечен хороший урок из событий, связанных с переездом в город Вэйян.

Прим. Вэйян — другое название г. Янчжоу, куда Гао-цзун прибыл в десятом месяце 1227 г.

Две палаты. — При династии Сун так называли Чжуншушэн — главный имперский секретариат и Шумиюань.

Подушки из обезьяньей кожи, экипажи с зонтами — см: 25, с. 77—78.

Первый министр Хуан — Хуан Цянь-шань (?—1129), помогавший восшествию на престол Гао-цзуна. В восьмой месяц 1127 г. назначен правым первым министром. Он считал, что следует согласиться на уступки иноземцам земель к северу от р. Хуайхэ. Многие, в том числе полководец Юэ Фэй, порицали его за капитулянтство, за расправу со сторонниками вооруженной борьбы с чжурчжэнями. После падения Янчжоу в 1129 г. был чуть не убит китайскими воинами. Двор был вынужден отправить его в ссылку в округ Мэйчжоу (пров. Гуандун). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 473.

(39) Наставник Высшего государственного училища Линь Цзы-вэй подал первому министру Чжан Цзы-хоу доклад, в котором были такие слова: "Я полагаю, что Вы, господин министр, приступаете к делу лишь тогда, когда у Вас появляется план. Как известно, «тот, кто не обладает индивидуальным обликом, не совершает деяний»". Цзы-хоу находился вместе с влиятельными сановниками, когда зашла речь об этом докладе. Он принялся громко ругаться: "Этот мужлан дошел до того, что посмел городить подобную чепуху!" Цай Юань-ду сказал: "Хотя выражение «Тот, кто не обладает индивидуальным обликом, не совершает деяний» идет из буддийских трактатов, господин Цзин-гун в своем сочинении «Цзы шо» привел его, так что, пожалуй, можно и употреблять". Цзы-хоу снова разразился бранью и заявил: "Предлагая тексты указов, господин Цзин-гун никогда не позволял себе нести чепуху. Чего уж тут говорить о каком-то Линь Цзы-вэе!" Все присутствующие сидели молча.

Прим. Чжан Цзы-хоу — Чжан Дунь (1035—1105). Цзы-хоу — его второе имя. Уроженец уезда Пучэн (пров. Фуцзянь). Обладал эрудицией, искусен в деловой прозе. Ван Ань-ши высоко ценил его способности и привлек к участию в проведении реформ. В результате политической борьбы был уволен с поста начальника военного Тайного совета. С приходом к власти Чжэ-цзуна в 1094 г. вновь возвысился и привлек Цай Цзина и его сторонников, выдававших себя за защитников реформ. Хуэй-цзун сослал Чжан Дуня в округ Мучжоу (пров. Чжэцзян), где он и умер. Биография в "Сун ши", цз. 471.

Цай Юань-ду — младший брат Цай Цзина Цай Бянь. Юань-ду — его второе имя. В один год с братом выдержал чиновничьи экзамены. Был женат на дочери Ван Ань-ши. При императоре Хуэй-цзуне стал во главе военного Тайного совета. Многие государственные дела он решал вместе с Цай Цзином, занимавшим пост первого министра. В годы под девизом правления Шао-син его посмертно лишили всех титулов. У него есть труд "Толкование названий предметов в «Книге песен»". Жизнеописание содержится в "Сун ши", цз. 472.

"Цзы шо" — словарь, составленный Ван Ань-ши в конце жизни, когда жил в своей усадьбе в окрестностях Нанкина. В 1082 г. он подал словарь двору. Этот словарь и его сочинение "Новое толкование трех канонических книг «Ши цзин», «Шу цзин», «Чжоу ли»" воспринимались как выражение реформаторской идеологии и получили у современников название "новое учение господина Цзин-гуна". Словарь некоторое время широко использовался при подготовке к экзаменам на чиновничью степень. Ныне текст "Цзы шо" утерян. Об этом сочинении Ван Ань-ши поэт Хуан Тин-цзянь (1045—1105) писал:

"Его слог прост, а мысли глубокие. Уверенно можно сказать, что все свои духовные силы он вложил в эту книгу".

(40) В конце года правления под девизом Цзин-кан (1126) реквизировали золото для подношения иноземцам и тогда императорским указом повелели всем чиновникам, кто носил украшенные золотом пояса, временно сменить их на пояса с накладками из рога носорога. Лишь сохранялась рыбка из золота. Влиятельные сановники просто подносили украшения, а свитские чиновники отдавали их, падая ниц. Когда же в годы Цзянь-янь утвердилась власть Южной Сун, императорский двор составил проект эдикта, в котором предлагалось возвратиться к прежним регламентациям. Люй Хао-вэнь стал правым первым министром и ему в знак отличия был пожалован пояс с накладками из золота. Гао-цзун при встрече с ним сказал: "Я лично проследил за тем, как мастера императорской оружейни изготовляли этот пояс. Ведь он символ особой верховной милости". В третий год правления Шао-син (1133 г.) военные столкновения с иноземцами стали прекращаться и тогда императорским указом предписали следовать старым порядкам и носить пояса, украшенные золотом.

Прим. Рыбка из золота — знак отличия на поясе чинов первых трех рангов, который был учрежден при династии Тан и имел форму карпа.

Люй Хао-вэнь — видный чиновник, потомок первого министра Люй И-цзиня, боровшегося с Ван Ань-ши. После захвата севера чжурчжэнями настаивал на вступлении на трон Гао-цзуна и сохранении империи Сун.

(41) В начале периода Цзянь-янь была учреждена должность *юйинши*. Двор действовал по примеру императора [Чжэнь-цзуна], который так поступил в периода Цзинь-дэ (1004—1007) перед поездкой в г. Чаньчжоу. Занимал эту должность первый министр, а помощниками назначались члены государственного совета. На аудиенции в императорском дворце *юйинши* и его заместители первыми докладывали о своих делах, а уж потом главы Трех управлений и Тайного совета поочередно излагали свои вопросы. Вот какое значение придавали этой вновь учрежденной должности.

Прим. *Юйинши* — должность, которую учредили в 1127 г. по аналогии с действиями двора в 1004 г. Когда император отправлялся в поход, *юйинши* сосредоточивал в своих руках всю военную власть, поэтому первый министр по совместительству и занимал ее. В 1130 г. упразднили должность *юйинши* и управление армией было возвращено Тайному совету.

Поездка в г. Чаньчжоу. — В 1004 г. во время войны с киданями Чжэнь-цзун прибыл в г. Чаньчжоу (пров. Хэбэй) и встал во главе китайского войска, но под давлением капитулянтов при дворе подписал позорный мир. Согласно договору империя Сун ежегодно посылала государству Ляо в качестве дани двести тыс. кусков шёлка и сто тыс. *лян* серебра.

Три управления — Шаншушэн, Чжуншушэн и Мэньсяшэн.

(42) Чжан Цзинь-янь выделялся своими дарованиями, однако был нетерпелив в стремлении к продвижению по службе. Когда его сын Сяо-сян служил в палате Сии, Цзинь-янь был еще нестарым и при каждой встрече с Тан Ци-гуном сам рекомендовал себя на более высокую должность. Ци-гун весело отвечал: "Старший наставник главы департамента Шаншушэн и старший наставник главы имперского секретариата Чжуншушэн — вот должности, которые Вы одновременно занимаете. Разве стоит говорить о каких-то других постах?!" Такими званиями главный помощник императора (первый министр) в шутку наделял отца крупного сановника. Смысл заключался в том, что его сын Ань-го уже используется на высоких должностях. Цзинь-янь всю жизнь из-за этого испытывал недовольство.

Прим. Чжан Цзинь-янь — Чжан Ци. Цзинь-янь — его второе имя. Обладал сильным характером и чувством долга. Искусно писал стихи и изящную прозу. Когда служил в пограничной области Хуайнань, он неоднократно доносил двору о том, что по сведениям лазутчиков чжурчжэни накапливают на границе силы для наступления. Капитулянты обвинили Чжан Ци в подстрекательстве к войне и добились его отставки. На следующий год чжурчжэни действительно открыли боевые действия. Чжан Ци выстроил на озере Уху жилище и назвал его "Домой, к себе" по наименованию программного произведения поэта Тао Юань-мина (365—427). В старости увлекся чань-буддизмом. Есть собрание сочинений.

Чжан Сяо-сян — государственный деятель и поэт. Годы жизни: 1132—1169. С юности неустанно читал и, обладая необыкновенной памятью, многое знал наизусть. В годы Шао-син первым выдержал экзамен на звание *цзиньши*. Был правителем областей Пинцзян, Цзинцзян, Цзиннань и о его деятельности шла добрая слава. Занимал высокие посты в столице. Сохранилось собрание сочинений в сорока цзюанях и сборник стихов в жанре цы. Биография в "Сун ши", цз. 389.

Сии — другое название Чжаншушэна, главного имперского секретариата по управлению страной.

Тан Ци-гун — Тан Сы-туй (?—1164). Сторонник Цинь Гуя, после его смерти занял пост первого министра, проводил капитулянтскую политику. В 1160 г. был уволен с высокого поста, но в 1163 г. вновь стал первым министром. Дал согласие на уступку чжурчжэням четырех округов. Преподаватели Высшего государственного училища Чжан Гуань и другие в докладе двору требовали его казни. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 371.

Ань-го — второе имя Чжан Сяо-сяна.

Смысл шутки Тан Ци-гуна: "Вы как отец являетесь старшим наставником своего сына, занимающего высокие посты, какие еще Вам нужны другие должности?"

(43) В конце годов правления под девизом Шао-син кто-то в шутку вывесил список успешно сдавших чиновничьи экзамены. Он состоял из имен здравствующих и умерших крупных сановников, которые все родились в год под циклическим знаком *дин-чоу*. Чэнь Фу-гун находился во главе списка, а завершал его имя *шаншу* Лин Цзинся. Чжан Вэй-гун в этот перечень не попал.

Прим. Год под циклическим знаком *дин-чоу* — 1097 г.

Чэнь Фу-гун — крупный государственный деятель Южной Сун Чэнь Кан-бо (1097—1165). Второе имя Чан-цин. В 1121 г. стал цзиньши. На посту первого министра был ценим Гао-цзуном. Во время наступления чжурчжэней многие сановники стали увозить семьи от военной опасности в отдаленные районы, а Чэнь Кан-бо привез в столицу

своих домашних, чтобы внушить согражданам уверенность. В 1163 г. ушел с поста первого министра, но оставался влиятельным сановником: был наделен правом проверки деятельности высших административных органов страны, уполномоченным военного Тайного совета. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 384.

Лин Цзин-ся — крупный чиновник, второе имя Цзи-вэнь. В 30-е годы XII в. подавал доклады двору, требуя не идти на уступки чжурчжэням. За осуждение политики Цинь Гуя был отправлен служить в провинцию. После смерти Цинь Гуя был вызван в столицу, дослужился до поста *шаншу* — главы министерства личного состава и аттестаций.

Чжан Вэй-гун — полководец Чжан Цзюнь. Вэй-гун — почетный титул пожалованный ему в 1161 г., означает герцог владений Вэй.

(44) В конце периода под девизом правления Шао-син среди придворных чиновников было много уроженцев округа Жаочжоу. В то время люди говорили: "Все эти чиновники — отнюдь не глупцы!" Был некий инспектор по провинциальным делам, в обязанности которого входило находить и рекомендовать кандидатов на службу в столицу. В официальном докладе он незаконным путем хотел выдвинуть выходца из округа Жаочжоу. Кто-то высказал замечание, что ему в первую очередь следовало бы оказывать поддержку тем, кто терпит нужду и лишен покровителей. Так этот инспектор страшно вознегодовал и сказал: "Когда Вы занимаете пост, на котором можете оказать снисхождение человеку, то и проявляйте его!" Эта история в то время передавалась из уст в уста и многих позабавила.

Прим. "Все эти чиновники — отнюдь не глупцы!". — Иероглиф *жао*, входящий в название округа Жаочжоу, имеет значения: "богатый, зажиточный; жаловать, одарять, обогащать; щадить, прощать, миловать" (см.: 3, т. 4, с. 420). Видимо, приведенное высказывание таит намек на крылатые выражения: *жаожань буши чиханъ* — "тот, кто считается с чувствами (*жао*) других людей, отнюдь не глупец"; *чиханъ бухуй жаожэнь* — "глупец неспособен жалеть другого".

Эта история... — Эпизод построен на игре слов, на многозначности слова *жао*. Инспектора упрекнули в том, что он выдвигает на столичные должности людей с достатком, а не бедствующих. На это он дал ответ, который мог быть так истолкован: "Если Вы занимаете пост, на котором можете обогатить (*жао*) человека, то и делайте его богатым!"

(45) Ван Цзя-соу с поста помощника правителя округа Хунчжоу был назначен на пост помощника начальника [столичного] приказа Гуанлу. Ли Дэ-юань также был приглашен в столицу на должность *тайчанчэна* — помощника начальника Приказа обрядов в храме императорских предков. Однажды они встретились в зале дворца Цзинлигун и Ли сказал Вану: "Я видел грамоту о Вашем назначении, где указывалось: «Лишить его ежемесячной выдачи риса и чиновничьего одеяния, полагающихся по чину на прежнем посту». Оказывается, когда Вы были помощником правителя области, то носили пурпурный халат и Вам полагалась дощечка из слоновой кости для записей на аудиенции у императора. А после назначения на службу при дворе стали носить синюю одежду. Жалованье стало более скудным". На это Ван от-

вечал: "Я тоже видел грамоту о Вашем назначении". Ли спросил: "И что же?" — "А там сказано, что Ли Хао, который лишь числится на должности, но своими обязанностями не занимается, только и знает, как тревожиться об усилении страны и совсем не думает, что может остаться одиноким и бедным. А в качестве имени ему служит имя правого первого министра, а второе имя у него — это второе имя начальника военного Тайного совета!" Ведь он имел в виду первого министра Ши и Чжан Вэй-гуна. Все присутствовавшие в зале рассмеялись.

Прим. О к р у г Х у н ч ж о у. — Центр находился на территории совр. уезда Наньчан пров. Цзянси.

В а н Ц з я - с о у — известный ученый муж Ван Цзюй. В четвертый день восьмого месяца 1161 г. был отправлен в отставку с поста *чжуаньюньфуши* пограничных земель Хуайнань на основании доноса двору, обвиняющего Ван Цзюя в том, что он говорил о своих тайных занятиях военным делом, готовности стать во главе пяти тысяч всадников и пеших солдат и приступить к боевым действиям. В следующем году получил назначение на пост редактора в столице. Входил в круг друзей Лу Ю, оказавшегося на службе в Ханчжоу. Когда Ван Цзюй уезжал в округ Наньчан на пост помощника правителя, Лу Ю написал на прощание стихотворение (47, "Цзяньнань шигао", с. 8).

Л и Д э - ю а н ь — Ли Хао (1115—1176). Дэ-юань — его второе имя. В 1142 г. стал *цзиньши*. Весной 1161 г. за настойчивое отстаивание своей политической позиции Ли Хао был отстранен от службы и уехал в родную деревню в область Линьчуань (пров. Цзянси). Лу Ю на прощание написал стихотворение, две строки из которого по словам самого поэта в то время получили широкую известность: "Вы забывали в трудах об еде, не давали покоя самому просвещенному правителю. Ведь пыль, поднятая варварами, погрузила во мрак прежнюю столицу" (73, с. 66). При новом императоре Сяо-цзуне (1163—1190) достиг поста начальника ведомства министерства личного состава и аттестаций. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 388.

Ч и н о в н и ч ь я о д е ж д а. — Одежда и аттрибуты при ней имели четкую градацию в соответствии с чиновничьим рангом. В 630 г. был установлен порядок, по которому чиновники пятого ранга и выше имели дощечки для записей из слоновой кости, а шестого ранга и ниже — бамбуковые. Чиновник пятого ранга имел право носить пурпурный халат, а шестого или седьмого — синего цвета. Должность помощника правителя области была по рангу выше должности, полученной Ван Цзя-соу при дворе.

П е р в ы й м и н и с т р Ш и — Ши Хао (1106—1194). Второе имя Чжи-вэн. Уроженец уезда Иньсянь (ныне Нинпо пров. Чжэцзян). В 1143 г. стал *цзиньши*. Был членом Академии Ханьлиней. В 1162 г. Ши Хао вместе с Хуан Цзу-шунем ходатайствовали перед императором и тот за заслуги рода и личную ученость пожаловал Лу Ю звание *цзиньши*. Ши Хао стал первым министром в первом месяце 1163 г. Есть собрание сочинений в пятидесяти цзюанях. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 396.

Ч ж а н В э й - г у н — Чжан Цзюнь в 1129 г. впервые стал главой Тайного совета. В первом месяце 1163 г. вновь занял этот пост. Лу Ю в 1164 г. "настойчиво убеждал Чжан Цзюня использовать войска" и начать освобождение северных земель. За это весной 1166 г. поэт был обвинен и уволен с поста помощника начальника округа Лунсин (пров. Цзянси) (54, т. 32, с. 3208).

(46) Двадцать семь лет спустя после того, как я покинул столицу, я вновь приехал в нее и кроме одного первого министра Чжоу Цзы-чуна не встретил никого из старых знакомых. Их не было и среди чиновников столичного управления. Только профессиональный гадальщик у горы Дунвэйшань по-прежнему оставался в добром здравии и не очень состарился. Он говорил о прошлом со скорбью. Буддийскому

монаху Ляо-вэню из храма Сяочжаоцин на берегу озера Сиху при нашем расставании не было и тридцати лет и я думал, что он еще жив. Однажды я получил повеление вместе с чиновниками из приказа, ведающего жертвоприношениями в честь предков императора, осмотреть земляные ограды вокруг жертвенников и сами алтари загородных храмов для жертвоприношений в честь Неба и Земли. Проезжая мимо скита, я спросил о монахе. Оказалось, что он уже ушел в мир иной. Последователи Будды вынесли портрет умершего. Он был изображен старым буддийским монахом, повстречай я его сейчас, совсем не узнал бы. Обо всем этом можно лишь сокрушенно вздыхать.

Прим. Двадцать лет спустя... — Лу Ю говорит о зиме 1188 г., когда он получил пост в Палате, ведающей изготовлением и хранением оружия. Им были написаны стихи "Снова приехал во временную столицу", "Возвратился в столицу" (47, т. 79, "Цзяньнань шигао", с. 236). В 1189 г. Лу Ю был удостоен ранга чаоидафу и должности ланчжуна в министерстве обрядов. В том году он написал четверостишие о посещении храма Сяочжаоцин и чувствах, навеянных портретом умершего монаха (там же, с. 241). 28-го числа одиннадцатого месяца поэт по доносу был уволен.

Чжоу Цзы-чун — известный государственный деятель и литератор Чжоу Би-да (1126—1204). Цзы-чун — его второе имя. У него было и другое второе имя — Хун-дао. Уроженец уезда Лулин округа Цзичжоу (ныне Цзиань пров. Цзянси). В 1150 г. был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. В 1189 г. стал правым первым министром. Сяоцзун пожаловал ему титул герцога земель Циго. Гуан-цзун (1190—1195) дал титул герцога земель Иго. С 1160 г. он был дружен с Лу Ю, высоко ценил его поэтический дар и нравственные достоинства. Сохранилось обширное письменное наследие Чжоу Би-да, содержащие стихотворения, суждения о поэзии, разнообразные деловые сочинения. Биография в "Сун ши", цз. 391.

(47) *Шаншу* Янь Цзин-чу написал эпитафию одному знатному чиновнику и показал текст Чжу Си-чжэнь. Си-чжэнь сказала: "Написано очень красиво, но, пожалуй, недостает четырех слов. Однако я не смею их сказать". Цзин-чу стал настаивать. Си-чжэнь указала пальцем на место после слов "собрание изящной прозы в десяти цзюанях" и пояснила: "Вот здесь недостает несколько иероглифов". Цзин-чу вновь спросил: "Каких же?" — "Следует дополнить четырьмя иероглифами: «Не распространено среди современников»". Цзин-чу внес дополнение из трех иероглифов: "Сохраняется в семье". Действительно, последовал совету Си-чжэнь.

Прим. Янь Цзин-чу — правнук известного поэта Янь Шу (991—1055) Янь Дунь-фу. Цзин-чу — его второе имя. Учился у знаменитого неоконфуцианского философа Чэн И (1033—1107). Был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. Достиг поста начальника ведомства министерства личного состава и аттестаций. Потом стал *гэйшичжуном* — чиновником, который осуществлял надзор над политическими проектами. За два месяца он подал ряд докладов, в которых критически оценил решения двадцати четырех политических проблем. Янь Дунь-фу постоянно вступал в конфронтацию с Цинь Гуем. Тот посоветовал ему быть более гибким, на что Янь Дунь-фу отвечал: "У меня характер имбиря и корицы, которые чем старее, тем острее". Потом он дослужился до поста *шаншу* — главы министерства. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 381.

Чжу Си-чжэнь — наложница генерала Чжу из Цзянькана. Детское имя Цюнян. В шестнадцать лет была выдана замуж за торговца Сюй Би-юна, который был образованным человеком. Однажды он уехал и долго не возвращался. Чжу Си-чжэнь написала стихотворение в жанре *цы*, которое обрело широкую известность. Перевод на русский язык см.: 20, с. 85.

(48) Когда первый министр Цинь Гуй скончался, Вэй Дао-би был назначен *цаньчжэном* — помощником первого министра. Пост весьма значительный и предстояла торжественная церемония введения его в должность. Прежде всего Академия Ханьлиней была обязана подготовить проект указа на белой бумаге из конопли. Составление текста было поручено ученому мужу Чэнь Фэну. Он подготовил проект указа, в котором были и такие слова: "Вэй Дао-би в округах Цзиньчжоу и Цзянчжоу заключил мир с иноземцами, обсуждал и порицал действия представителей клана Чжэн". По прошествию времени Дао-би выехал из столицы, чтобы возглавить управление отдаленными вассальными землями. На должность левого и правого первых министров были назначены Шэнь Шоу-юэ и Моци Юань-чжун. Члены Академии Ханьлиней поспешно взяли текст указа, подготовленный [Чэнь] Фэном, и предложили его для указа о господине Шэне, но при этом забыли убрать слова: "В округах Цзиньчжоу и Цзянчжоу заключил мир с иноземцами, обсуждал и порицал действия представителей клана Чжэн". В хронике дел и событий императора (*шилу*), как полагается, записали этот указ о назначении первым министром [Шэня]. Когда я служил в историческом комитете, то хотел изъять эти строки. Но случилось так, что я уехал из столицы и своего намерения не осуществил.

Прим. Вэй Дао-би — видный чиновник Вэй Лян-чэнь, чье второе имя Дао-би. Уроженец уезда Лишуй (ныне Цзиньлин пров. Цзянсу). Гао-цзун обратил на него внимание и высказал мнение, что ему можно доверять решение важных государственных дел. В восьмом месяце 1134 г. он был отправлен послом к чжурчжэням. Его посольсокая миссия в государство Цзинь в десятом месяце 1141 г. завершилась подписанием мирного договора. В одиннадцатом месяце 1155 г. получил назначение на пост помощника первого министра, во втором месяце следующего года был освобожден от этой должности.

Белая бумага из конопли. — В годы под девизом Шан-юань (674—676) император Гао-цзун повелел важнейшие указы писать не на простой бумаге, которую легко разъедали книжные черви, а на бумаге из конопли. В Академии Ханьлиней указы о назначении наследника, об амнистии, о военных действиях, о назначениях первого министра и высших чиновников писались на такой бумаге. Затем документ запечатывался и передавался в государственную приемную, где и объявлялся.

Округ Цзиньчжоу. — Главный город находился на территории совр. уезда Линьфэнь (пров. Шаньси) на левом берегу реки Фэньхэ — самого длинного притока Хуанхэ.

Округ Цзянчжоу. — Центр был на землях совр. уезда Синьцзян на правом берегу р. Фэньхэ.

Клан Чжэн — клан влиятельного при сунском дворе первого министра Чжэн Цзюй-чжуна (?—1123). Жена Цинь Гуя госпожа Ван была внучкой бывшего первого министра Ван Гуая (1019—1085) и состояла в родстве с кланом Чжэн. Такие связи помогали Цинь Гую проводить свою политику и делать карьеру (7, с. 256—257).

Шэнь Шоу-юэ — государственный деятель и ученый Шэнь Гай. В тексте ошибка: его второе имя не Шоу-юэ, а Юэ-вэнь. Занимал высокий пост в министерстве обрядов. Был отправлен на пост правителя области Куйчжоу (пров. Сычуань), затем возвращен в столицу, где и преуспел в служебных занятиях. Слыл знатоком "Книги перемен".

Моци Юань-чжун — чиновник Моци Се (1083—1157), чье второе имя Юаньчжун. В "Словаре исторических деятелей Китая" предлагается чтение имени Сюе (68, с. 319). Уроженец Янъу (ныне Юаньян пров. Хэнань). В конце Северной Сун занимал различные посты в Тайном совете. В начале Южной Сун был назначен в пров. Хубэй на пост *тидяньсиньюй* — в его обязанности входил надзор за местными чиновниками. Затем он сблизился с Цинь Гуем и началось его возвышение. В 1141 г. помогал осуществить заговор против полководца Юэ Фэя. Добился казни Юэ Фэя, его сына Юэ Юна и приемного сына Чжан Сяна. В восьмом месяце следующего года стал помощником первого министра. Впоследствии между ним и Цинь Гуем началась борьба за власть и Моци Се был уволен со службы. После смерти Цинь Гуя получил пост первого министра и проводил капитулянтскую политику. Двор удостоил его посмертного имени Чжун-цзин (Преданный, утверждающий мир). Но многие считали, что он опозорил себя убийством Юэ Фэя и покорностью перед чжурчжэнями. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 474.

Когда я служил в историческом комитете. — Лу Ю получил назначение в Шилуюань в седьмом месяце 1189 г. В тот год Гуан-цзун пришел к власти и повелел подготовить "Хронику дел и событий императора Гао-цзуна", для чего отобрать достойных ученых мужей. Лу Ю был назван первым и должность историографа совмещал с постом в министерстве обрядов. Но вскоре по навету цензора Хэ Даня был уволен со службы и возвратился в отчий дом в Шаосине.

(49) Чэнь Фу-гун, чье второе имя Чан-цин, был серьезен, преисполнен достоинства, имел облик незаурядного человека. Однако судившие о нем порой высказывали мнение, что ему недостает героического духа. Когда я был на должности *бяньсюгуаня*, однажды вместе с Шэнь Чи-яо и Инь Шао-цзи были на приеме у господина [Чэня] в дворцовом зале Дутингэ — зале заседаний министров. Господин Чэнь неожиданно пришел в страшный гнев и вскричал: "Будучи главой Тайного совета Чжан Дэ-юань сам принимает письма с жалобами, направляемые в Три палаты и Тайный совет. Хотя всем известны его заслуги и добродетели, но разве можно так поступать?!" Когда он произносил эти слова, он находился в состоянии сильного гнева, его глаза метали молнии. Мы вышли из зала и о случившемся рассказали придворным. Все они в один голос утверждали, что за всю жизнь никогда не видели этого сановника разгневанным. В древности были люди, которые полагали, что гнев является признаком величия человека. Неужели это на самом деле правда?!

Прим. Шэнь Чи-яо — Шэнь Шу, чье второе имя Чи-яо. В годы Шао-син стал *цзиньши*. Дослужился до постов *тайцзы чжаньши* (начальника службы содержания наследника) и *гуанлуцина* (главы ведомства по устройству пиршеств в честь иноземных послов). Ему было пожаловано посмертное имя Сянь-минь («Быстрый в соображении законов»). Автор сочинений по истории.

Инь Шао-цзи — Инь Сэ. Шао-цзи — его второе имя. Находился на должности *бяньсюгуаня* — редактора в Тайном совете, где вместе с ним с девятого месяца 1162 г. по пятый месяц 1163 г. служил Лу Ю. За заслуги рода Сяо-цзун пожаловал ему степень *цзиньши*. Был сторонником примиренческой политики в отношении чжурчжэней. Биография в "Сун ши", цз. 372.

Гнев является... — Лу Ю имеет в виду, в частности, следующий отрывок из "Мэн-цзы": "Цзин-чун сказал: «Разве действительно не великие люди Гун-сунь-янь и Чжан-и? Разгневаются они и князья приходят в страх, живут спокойно и войны прекращаются в империи». На это Мэн-цзы отвечал, что подобных мужей ни в коей мере нельзя признать великими (15, с. 100—101).

(50) Ли Чжуань-цзянь, чье второе имя Тай-фа, был удостоен назначения членом совета храма и возратился в родные места. Поселился на берегу Новой реки. Мой покойный отец построил небольшую беседку и назвал ее Беседкой у тысячи утесов. Из нее повсюду были видны Южные горы. Господин приходил в гости и непременно проводил целый день. Как-то он написал стихотворение:

Прекрасное место для дома в горах —
другое трудно вокруг найти.
Изо дня в день перед воротами лишь гора Спящий дракон.
Хочу всего себя отдать Южным горам,
впечатляющим скалам и пропастям.
Для этого мне следует приходить сюда в беседку
и неспеша наслаждаться.

Каждый раз, когда заходила речь о событиях тогдашнего времени, он неизменно терял спокойствие и впадал в гнев. Упоминая же первого министра Цинь Гуя, непременно презрительно восклицал: "А этот из Сяньяна!" Однажды он пришел в беседку и, подняв чарку с вином, сказал моему отцу: "За свое поведение я буду отправлен в далекую ссылку. Ведь предатель из Сяньяна особенно ненавидит меня за мою связь с Чжао Юань-чжэнем. Чжао уже сослан далеко за горные хребты, так смогу ли я избежать подобной участи? Я слышал, что, получив приказ, Чжао лил горькие слезы, прощаясь с детьми. Я же так не поступлю. Надену синие туфли, холстяные чулки, да и в путь". Спустя десять с лишним дней действительно пришел приказ о его назначении в округ Тэнчжоу. Отец провожал его до уезда Чжуцзи, а по возвращении рассказал: "Тай-фа всю дорогу воодушевленно вел беседу и смеялся совсем как в обычные дни. Когда ему задавали вопрос, по какой причине он подвергся наказанию, он отвечал: «Не стоит и говорить. Этот предатель из Сяньяна в конце концов опозорит наше государство!»" (Сяньян — указывает на Цинь Гуя).

Прим. Удостоен назначения членом совета храма — т. е. фактически получил пенсионное обеспечение.

Ли Чжуань-цзянь — крупный чиновник Ли Гуан (1078—1159). Чжуань-цзянь — его посмертное имя. Уроженец уезда Шанъюй округа Юйчжоу (пров. Чжэцзян). В 1106 г. стал цзиньши. Был знатоком "Книги перемен", сохранилось его сочинение об этом памятнике "Ду и сян шо" в 10-ти цз. Обладал обширной библиотекой, которая сгорела в 1147 г. Ли Гуан смело обличал пороки правления. Один из шести "министров-злодеев" Ван Фу (1079—1126) ненавидел его и сослал в уезд Яншо (пров. Гуанси). В

1131 г. он стал главой министерства личного состава и аттестаций, затем занял пост помощника первого министра. В результате борьбы с Цинь Гуем был уволен, а затем зимой 1141 г. сослан в пров. Гуандун. После смерти Цинь Гуя вновь стал столичным чиновником. Есть собрание сочинений "Чжуань-цзянь цзи". Биография в "Сун ши", цз. 363. Ли Гуан был дружен с отцом Лу Ю.

Мой покойный отец — Лу Цзай (1087—1147).

Южные горы и гора Спящий дракон — горы к югу от г. Шаньиня (ныне г. Шаосин пров. Чжэцзян).

Сяньян — столица древнего царства Цинь. Поскольку фамильный знак Цинь Гуя совпадал с названием царства, за которым закрепилась слава жестокого и коварного государства, Ли Гуан и дал первому министру такое прозвище, не желая даже называть его имени.

Сослан далеко за горные хребты — т. е. в край, где ныне расположены пров. Гуандун и Гуанси.

Округ Тэнчжоу. — В пров. Гуанси. Ли Гуан был назначен помощником военного губернатора. Прожил там четыре года, был переведен в округ Цюнчжоу (пров. Гуандун), центр которого находился в северной части о. Хайнань. Провел десять лет и только тогда ему разрешили вернуться в столицу.

Уезд Чжуцзи. — В пятидесяти км к юго-западу от г. Шаосина на левом берегу р. Пуянцзян.

(51) Глава Тайного совета Чжан Цзы-гун в последний год правления под девизом Шао-син (1162 г.) возвратился ко двору, его возраст приближался к восьмидесяти годам. Мне было поручено составить тексты просьбы об отставке и благодарственного письма императору. В благодарственном обращении были такие слова: "Вы, как в небе летящий дракон. Я, как в стойле лежащий старый скакун". Господин [Чжан] встревожился и сказал старшему придворному историографу Чжоу Цзы-чуну, чтобы он под удобным предлогом побудил меня изменить эти две фразы. Чжоу почтительно осведомился о причине. Тот отвечал: "Я только что просил разрешить мне уйти со службы, а эти слова, боюсь, дадут людям повод посчитать, что мои помыслы устремлены за тысячу ли". Чжоу рассмеялся и истолковал фразу так: "Когда речь идет о помыслах, которые устремлены за тысячу ли, то на самом деле имеют в виду старого скакуна, который уже не способен куда-либо мчаться, а лишь может мечтать о дорогах в тысячу ли. Хотя Ваши физические силы иссякают, но разве у Вас нет помыслов быть полезным государю и стране?" Цзы-гун рассмеялся, на этом дело и закончилось. Вот ведь до какой степени он был предусмотрителен! Еще как-то раз он сказал мне: "Мой покойный отец оставил полный короб рукописей. Это комментарии ко всем конфуцианским каноническим книгам. Иероглифы так написаны, что их чрезвычайно трудно разбирать. Только я один и понимаю их. Если умру, то все рукописи так и останутся неиспользованными. Можно ли не торопиться с приведением рукописей в порядок!"

Прим. Чжан Цзы-гун — видимо, речь идет о Чжан Дао (1090—1165). В тексте ошибка при написании второго иероглифа его второго имени. В 1125 г. он стал *цзиньши*,

занимал высокие посты в военном министерстве. Вместе с другими чиновниками в двенадцатом месяце 1138 г. выступал против заключения мира с государством Цзинь на унизительных условиях. В десятом месяце следующего года был назначен наместником в Сычуань. В третьем месяце 1140 г. он прибыл в Чэнду и на посту находился четыре года. Династийная история отмечает, что Чжан Дао добился больших успехов в управлении краем, но из-за разногласий со двором ушел в отставку и находился не у дел тринадцать лет. После смерти Цинь Гуя вновь на службе. В 1162 г. был назначен главой Тайного совета. В 1163 г. ему дали пост помощника первого министра, но он по болезни и старости попросил об отставке. Биография в "Сун ши", цз. 382. (Не путать данного государственного деятеля с другим сунским чиновником Чжан Дао. У того второе имя Цзинюань. Биография в "Сун ши", цз. 333).

В небе летящий дракон. — Образное выражение, использовалось в речи об императоре, который находился в выси над подданьми. Есть и другой смысловой оттенок, идущий от слов "Книги перемен": "Летящий дракон находится в небе. Благоприятна встреча с великим человеком" (31, с. 200).

В стойле лежащий старый скакун. — Цитата из стихотворения Цао Цао (155—220): "Старый скакун лежит в стойле, // А помыслы устремлены за тысячу ли. // Отважный герой на закате жизни, // А мужественное сердце не знает покоя" (59, с. 108).

Мой покойный отец — Чжан Гэн. На посту *чжуаньюньши* земель Хуайнань настойчиво указывал на промахи в правлении. Был понижен до должности правителя области. Многие его рукописи пропали. Сохранилось сочинение "У юань и цзе".

(52) Ван Тин-цзюнь был приглашен на службу по рекомендации Лян Цай-фу и назначен правителем города Дамин. Ему специально поручили привести в порядок дворцы Северной столицы. За пять лет он завершил все работы. Каждый год он раза два доносил об успехах и тут же получал повышение на несколько рангов. За пять лет он сменил скромный ранг *сюаньцзяолана* на высокий чиновничий титул *чжунфэндафу*. Вот так щедро раздавали награды!

Прим. Ван Тин-цзюнь — Ван Бо-янь (1069—1141), чье второе имя Тин-цзюнь. Способствовал воцарению на престол Гао-цзуна. Был всесильным и своевольным первым министром. Посмертно пожаловано имя Чжун-дин («Преданный и утверждающий порядок»). Биография в "Сун ши", цз. 473.

Лян Цай-фу — Лян Цзы-мэй. Цай-фу — его второе имя. Был необуздан и жесток, строгими мерами добивался крупных поставок двору. Занимал высокие посты. В свое время был известен и как автор стихов. Биография в "Сун ши", цз. 285.

Дамин — город в пров. Хэбэй, был при Сун одной из четырех столиц — Северной.

Сюаньцзяолан — титул для военных чиновников.

Чжунфэндафу — гражданский титул четвертого класса первой степени.

(53) Когда я служил в Наньчжэне, то обратил внимание на то, что местным обычаем в Западном краю было называть отца *лаоцзы* — (букв. "старик"). Пусть ему лет семнадцать—восемнадцать, но если у него есть сын, его тоже называют *лаоцзы*. Так я понял, что означают слова, произносимые жителями Западного края: "лаоцзы старший Фань", "лаоцзы младший Фань". Ведь так им выражают почтение, поскольку они являются отцами. В начале периода Цзянь-янь Цзун Жу-линь был правителем Восточной столицы. Он заставил покориться более милли-

она разбойников и все они называли Жу-линя "Цзун ее" — "Дедушка Цзун". Эти обычаи сопоставимы.

Прим. Я служил в Наньчжэне. — Лу Ю прибыл в Наньчжэнь (пров. Сычуань) семнадцатого числа третьего месяца 1172 г. Наньчжэнь был важнейшим административным центром северо-западных районов и опорным военным пунктом государства Южная Сун. Поэт покинул Наньчжэнь в одиннадцатом месяце того же года.

Цзун Жу-линь — знаменитый полководец Цзун Цзэ (1060—1128), чье второе имя Жу-линь. Уроженец уезда Иняо округа Учжоу (пров. Чжэцзянь). В годы периода Юань-ю (1086—1094) *стал цзиньши.* Прославился добрым правлением в округе Шичжоу. В 1126 г. стал начальником округа Цычжоу, собрал ополчение для отражения вторжения чжурчжэней. В 1127 г. был назначен правителем Кайфэна, призвал на помощь патриотически настроенных полководцев, в том числе Юэ Фэя. Неоднократно наносил поражения иноземцам. Требовал решительных военных действий. Его смерть сильно ослабила ряды патриотов. Биография в "Сун ши", цз. 360.

Восточная столица. — при Северной Сун главная столица в г. Бяньляне, или Бяньцзине (Кайфэн).

(54) После того, как Чэнь Ин-чжун был отправлен в ссылку, он для кого-то из чиновников сочинил надпись для гравировки на камне и завершил ее словами: "Сочинена Чэнем, разжалованным и сосланным под надзор в округ Ляньчжоу. Его имя исключено из списков чиновников и потому не будет упомянуто в этой надписи на камне". Лю Цзи-гао был обвинен Цинь Гуем в преступлении. Его осудили за получение взятки, уволили со службы. Впоследствии он был вновь возвращен на службу, но оставался лишен своего второго имени. Цзи-гао в письмах и написанных им разных текстах не упоминал своего второго имени и не считал, что этого ему следует стыдиться. Сунь Чжун-и также был осужден по обвинению во взяточничестве и лишен права использовать свое второе имя. Он лишь называл себя Сунь из Цзиньлина. В конце периода Шао-син ему возвратили чиновничий титул левого *чаофэнлана* и тогда он стал ставить подпись из фамилии и имени.

Прим. Чэнь Ин-чжун — Чэнь Гуань (1062—1126). С юных лет стремился к знаниям, обрел обширные познания, но не помышлял о службе. Родители настояли, чтобы держал экзамен. В 1079 г. был первым на экзаменах на степень *цзиньши.* В начале годов правления Шао-шэн (1094—1096) по рекомендации Чжан Дуня был назначен на преподавательскую должность в Высшее государственное училище, но потом решительно осудил политику Чжан Дуня. Занявший пост первого министра Цзэн Бу выдвинул Чэнь Гуаня на должность цензора. Чэнь Гуань был против использования на государственной службе Цай Цзина, порицал Цзэн Бу. Он неоднократно изгонялся с постов, отправлялся в ссылку, подпадал под амнистию, возвращался на службу. Посмертно ему дали имя Чжун-су («Преданный и строгий»). Есть собрание сочинений. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 345.

Округ Ляньчжоу. — Центр находился на территории совр. уезда Хэпу пров. Гуандун.

Лю Цзи-гао — чиновник Лю Цзяо, чье второе имя Цзи-гао.

Сунь Чжун-и — Сунь Ди (1081—1169), чье второе имя Чжун-и. Уроженец уезда Цзиньлин (совр. Уцзинь пров. Цзянсу). В годы Да-гуань (1107—1110) стал *цзиньши.* Был членом Академии ханьлиней, главой министерства личного состава и аттестаций, министерства финансов. Назначался правителем областей, в частности столичной облас-

ти Линьань. Из-за политических разногласий с властями удалился от дел и поселился в деревне на берегу озера Тайху. Сяо-цзун пригласил его в историографический комитет. Есть собрание сочинение.

Чаофэнлан — чиновничий титул шестого класса первой степени.

(55) Некогда я вместе с Чжа Юань-чжаном читал "Хронику дел и событий императора Тай-цзуна". Там встретилась фамилия Хоумочэнлиюн. Я спросил, правильно ли здесь написано? Юань-чжэнь отвечал: "Вчера среди иноземных послов был Угулуньсымоу и это его точная фамилия". Я заметил: "Действительно, у иноземцев фамилии и имена состоят из пяти иероглифов". Юань-чжан возразил: "Это не совсем так. Иероглифы «Хоумочэн» вполне могут восприниматься по отдельности и представлять собой три фамильных знака. Тоже самое и с иероглифами «Угулунь». Поэтому следует хорошо разбираться в этих фамильных обозначениях".

Прим. Чжа Юань-чжан — чиновник Чжа Юэ, чье второе имя Юань-чжан. Выходец из уезда Хайлин (ныне уезд Тайсянь пров. Цзянсу). В 1151 г. стал *цзиньши*. В 1162 г. служил вместе с Лу Ю и был с ним в дружеских отношениях. Затем служил в министерстве финансов, ведал финансами и налогами Сычуани.

Тай-цзун — сунский император, находился на престоле в 976—997 гг.

(56) Мао Дэ-чжао, чье имя Вэнь, был уроженцем уезда Цзяншань. Настойчиво учился, дело доходило до того, что забывал о еде и сне. Многое из конфуцианского канона и исторических сочинений мог цитировать наизусть. Любил громко обличать и горячо говорить. В начале годов правления под девизом Шао-син двор призвал прямо указывать на недостатки правления и не избегать упоминания любых имен и проблем. Дэ-чжао с гостями обсуждал события того времени и не давал никому вставить слова. Гости не осмеливались ничего сказать в ответ на его речи, а Дэ-чжао становился все более несдержанным. В старости он приехал в Линьань на провинциальные чиновничьи экзамены. В ту пору власть в государстве находилась в руках Цинь Гуя и уже неоднократно люди за свои высказывания обвинялись как преступники. Его неограниченная власть наводила ужас. Был такой Тан Си-юн, который повстречал Дэ-чжао в чайной у ворот Чаотяньмэнь. У него издавна несдержанность и неистовство Мао вызывали негодование. На сей раз он сел рядом с ним рядом и, склонившись, зашептал на ухо: "Вы всегда громко заявляли, что смеете говорить открыто и прямо, а ведь Вы даже не подозреваете, каков *тайши* Цинь!" Дэ-чжао страшно испугался, торопливо вскочил и закрыл руками уши: "Оставьте меня в покое! Оставьте меня в покое!" И тут же он торопливо ушел. Тан пытался его догнать, но не смог.

Прим. Уезд Цзяншань. — Находился на территории совр. округа Цзиньхуа пров. Чжэцзян.

Тайши Цинь — Цинь Гуй. *Тайши* — высший советник и наставник императора.

(57) В северных краях много каменного угля, в южных много древесного угля. А в землях Шу еще есть бамбуковый уголь. Делают его, сжигая огромные стволы бамбука. Такой уголь легко загорается, не дает дыма. Он очень прочен, не крошится. Вобщем удивительный уголь. В округе Цюнчжоу изготовляется железо и для его выплавки очень пригоден бамбуковый уголь. Уголь доставляют в город на нагруженных повозках с впряженными в них буйволами. Я сам наблюдал это.

Прим. Шу — название земель, относящихся ныне к пров. Сычуань.
Округ Цюнчжоу. — Центр находился на территории совр. уезда Цюнлай, расположенной в семидесяти пяти км от г. Чэнду у гор Цинлайшань.

(58) Ду Шао-лин имел в Чэнду две "Соломенные хижины" (Цаотан). Одна находилась к западу от моста Ваньлицяо, другая на берегу ручья Хуаньхуа. Об обеих можно прочитать в его стихотворениях. Следы древнего жилища у моста Ваньлицяо уже исчезли и невозможно их обнаружить. Некоторые утверждают, что хижина находилась там, где сейчас сад Фань Цзи-кэ.

Прим. Ду Шао-лин — великий поэт Ду Фу (712—770). Шао-лин — его прозвание. Спасаясь от мятежа Ань Лу-шаня, поэт приехал в Чэнду в конце двенадцатого месяца 759 г. Прожил в "Соломенной хижине" до пятого месяца 765 г. За это время написал более двухсот шестидесяти стихотворений.

(59) Дрова, которые жители земель Шу используют для приготовления пищи на огне, короткие и толстые. Их связывают плотно и ровно, получается наподобие большой лепешки. Сразу сжигать поленья нельзя, непременно следует порубить топором. Даже были люди, которые рубку дров сделали своей профессией. Во времена государства Мэншу император царства Чжоу Ши-цзун хотел завладеть землями Шу. Среди воинов Шу были с татуировкой на лице в виде топора и их наделили прозвищем "Разрубим хворост".

Прим. Мэншу — другое название: Поздняя Шу. Одно из десяти государств периода Пяти династий (907—960). Его основал Мэн Чжи-сян в 934 г. Династия просуществовала сорок один год и была уничтожена Сунами.
Ши-цзун — Чай Жун (921—959), который был приемным сыном полководца Го Вэя, основавшего царство Поздняя Чжоу со столицей в Кайфэне. Ши-цзун находился на престоле в годы: 954—959. Он успешно вел борьбу с киданями, завоевал многие районы страны, в том числе отобрал у Поздней Шу четыре округа и область Лунси.
"Разрубим хворост". — Игра слов: император Ши-цзун имел фамильный знак Чай — "хворост, дрова".

(60) Се Цзин-юй, чье имя Лунь, владел искусством мытья каменных тушечниц. Он использовал лучшую, так называемую рыбью бумагу из земель Шу. Первоначально он удалял тушь, затем волокнами

плода люффы медленно тер и промывал тушечницу. Ему удавалось полностью очистить от мельчайших мазков туши, но при этом не нанести никакого вреда самой тушечнице.

Прим. Рыбья бумага. — Другое название: "бумага с рыбьими икринками". Сорт бумаги, изготовляемой в Шу. На ее поверхности были пупырышки, напоминающие рыбью икру, отсюда и название.

Люффа — однолетнее огородное растение семейства тыквенных. Волокна использовались для изготовления мочалок, сок служил косметическим средством.

(61) Главный наставник даосов в горах Цинчэншань был выходцем из северных краев. Он жил на деревьях, питался сосновой мукой и было ему девяносто лет. Когда его навещали, он лишь осклабившись смеялся. Если же кто-нибудь настойчиво обращался к нему с вопросами, он под предлогом, что болен и потерял голос, не произносил в ответ ни слова. Я некогда встретился с ним в монастыре Чжанжэньгуань и вдруг он сам заговорил о правилах жизни, способствующих долголетию: "Добиться создания государства великого спокойствия и благоденствия и достичь долголетия или даже бессмертия — задачи, которые не под силу решить обыкновенному человеку. Но все равно ему следует защищать государство, чтобы не случались смуты, и можно ожидать появления необыкновенных талантов. Необходимо также оберегать жизнь людей, чтобы не умирали в молодом возрасте. Не требуется особого искусства и чародейства для того, чтобы не было беспорядков в стране и ранних смертей, достаточно упорного старания и больше ничего". Я испытал большую радость. Потом попытался его почтительно расспрашивать, но он вновь как бы утратил дар речи.

Прим. Цинчэншань — горы на юго-западе уезда Гуансянь пров. Сычуань. Даосские праведники верили, что здешние горы являются пятой из десяти обетованных земель, поэтому многие из них искали здесь убежище. В этом краю жили знаменитые отшельники Чжан Дао-лин, Фань Чан-шэн, Сунь Сы-мяо, Ду Гуан-тин.

Я некогда встретился... — Лу Ю в 1174 г. посетил в горах Цинчэншань многие монастыри, о чем написал стихотворения. Стихи "Храм Чжанжэньгуань", "Написал на стене храма Чжанжэньгуань" см.: 47, т. 79, "Цзяннань шигао", с. 67.

(62) Люй Чжоу-фу рассказывал, как учитель Дун-по и господин Хуан-мэнь были отправлены на службу в южные земли. Они повстречались на пути между округами Учжоу и Тэнчжоу. У дороги располагался торговец, предлагавший суп и лепешки. Оба путника заплатили деньги и стали есть. Еда оказалась грубой и отвратительной, ее невозможно было проглотить. Хуан-мэнь отложил в сторону палочки для еды и вздохнул. Дун-по же съел все подчистую. Спокойно сказал Хуан-мэню: "Вы, господин *цзюсаньлан*, хотите неспешно разжевать еду, посмаковать ее?" Он громко рассмеялся и встал из-за стола. Цинь

Шао-ю услышал этот рассказ и заметил: "Этот ученый муж «пил вино и воспринимал его лишь как влагу» и не больше!"

Прим. Люй Чжоу-фу — Люй Шан-инь, чье второе имя Чжоу-фу. В 1166 г. стал *цзиньши*.

Дун-по — поэт Су Ши. Дун-по — его прозвание.

Господин Хуан-мэнь — младший брат Су Ши Су Чэ (1039—1112). Одно время он занимал пост *мэньсяшилана*, который при династиях Цинь и Хань назывался *хуанмэньшилан*, поэтому чиновников на этой должности часто именовали *хуанмэнь*. Поскольку существовал обычай в качестве прозвания человека использовать название его должности, то Су Чэ именовали Хуан-мэнем. Он принимал активное участие в политической жизни страны, когда шла борьба вокруг реформ. Занимал крупные посты и оказывался в изгнании. В 1097 г. Су Ши получил назначение на о. Хайнань, а Су Чэ отправлен в наказание в округ Лэйчжоу (центр находился в совр. уезде Хайкан пров. Гуандун). В одиннадцатый день пятого месяца братья встретились в округе Тэнчжоу (пров. Гуанси) и вместе проделали путь до Лэйчжоу.

Цзюсаньлан. — Су Ши в шутку называет брата прозвищем даосского святого Цзиня.

Цинь Шао-ю — знаменитый автор стихов в жанре *цы* Цинь Гуань (1049—1101). Шао-ю — его второе имя. Уроженец уезда Гаою (пров. Цзянсу). Су Ши восхищался его дарованием, ставил в ряд с талантом Цюй Юаня и Цзя И. В 1087 г. он рекомендовал Цинь Гуаня двору и тот оказался на службе в Высшем государственном училище, в историографическом комитете. Был причислен к группировке противников реформ и отправлен в ссылку. В 1101 г. возвращен в столицу, но вскоре удален в округ Тэнчжоу, где и умер. Есть собрание сочинений в сороках цзюанях. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 444.

Пил вино... — Цитата из четвертого стиха цикла "Беседка Цитан", состоящего из пяти произведений. "Кислое вино словно суп из соленых овощей. // Сладкое вино будто медовый сироп. // Я три года в округе Хуанчжоу // Пил вино и воспринимал его лишь как влагу" (53, т. 1, ч. 4, с. 18).

(63) Помощник первого министра Вэй Дао-би был отправлен с посольской миссией в войско государства Цзинь. Он вел речь с достоинством и не был намерен склоняться в поклоне. Предводитель иноземцев пришел в страшный гнев и, сидя на коне, хотел тотчас отрубить ему голову. Он взмахнул мечом и опустил прямо на шею, но вовремя остановился. Вот по какой причине голова Дао-би потом была слегка склоненной.

(64) [По установленным чжурчжэнями правилам] в прошлом в наших посольских миссиях, направлявшихся в государство Цзинь, [помимо посла] только его помощник мог ехать в экипаже, а сопровождающие чиновники с верительными бирками передвигались верхом на конях. Если конь был норовист, он бил ногами и кусался и невозможно было его укротить. А когда конь был слабосильный, то не был способен быстро скакать. Такую поездку на самом деле можно считать мучением. В год под циклическим знаком *цзи-ю* периода правления под девизом Чунь-си Ваньянь Цзин наследовал незаконный престол и тогда приказал выделять повозки и сопровождающим посла чиновни-

кам. Им также было определено довольство более щедрое, чем в прежние годы.

Прим. В год под циклическим знаком *цзи-ю*... — Период Чунь-си — 1174—1189 гг. Год под знаком *цзи-ю* — 1189 г.

Ваньянь Цзин — чжурчжэньский император Чжан-цзун, который был на престоле с 1189 г. по 1209 г.

Наследовал незаконный престол. — Так Лу Ю выражает отрицательное отношение к государству Цзинь, созданному на захваченных китайских землях.

(65) В год под циклическим знаком *цзи-ю* периода правления под девизом Чунь-си государство Цзинь принесло поздравления [нашему императору] в связи с восшествием их правителя на престол. Посол сам говорил, что он — внук Уши. Начальник составительского бюро и временно исполняющий обязанности начальника секретариата военного министерства Дэн Цянь-ли проводил его на посольское подворье, а затем они совершили прогулку по берегам озера Сиху. Дошли до храма в честь Линь Хэ-цзина и посол вдруг сказал: "Некогда господин Линь был правителем города Линьань. Не так ли?" Цянь-ли на это лишь рассмеялся.

Прим. Уши — крупный и влиятельный чжурчжэньский военачальник Ваньянь Синь (?—1140), ратовавший за полное отстранение от власти правящего дома Сун, за ликвидацию империи Сун. Занимал пост первого министра.

Дэн Цянь-ли — чиновник Дэн И, чье второе имя Цянь-ли. В годы Чунь-си стал *цзиньши*. На посту цензора проявил твердость характера, прямоту и смелость суждений. В политической борьбе поддерживали крупнейшего неоконфуцианского мыслителя Чжу Си (1130—1200).

Линь Хэ-цзин — известный поэт Линь Бу (967—1028), которому после смерти пожаловали прозвание Хэ-цзин. Уроженец Ханчжоу. С юных лет он полюбил книги, поэзию. Жил в уединении на горе Гушань у озера Сиху и двенадцать лет не посещал рядом лежащий город. Никогда не служил и не женился. Любил выращивать дикие сливы и заботиться о журавлях. Есть собрание его стихотворений.

(66) Се Цзы-су возвратился из государства Цзинь после выполнения посольской миссии и доложил: "Многочисленные чиновники при дворе Цзинь, начиная с первого министра Тушаня, в большинстве своем седоголовые старцы. Возраст Тушаня уже более девяносто лет". И еще сообщил: "Многие фамилии иноземцев состоят из двух или трех иероглифов. Очень удивительно, что встречаются люди, чья фамилия Семао". Весной года под циклическим заком *цзи-ю* иноземцы разослали официальное уведомление по стране, в котором говорилось: "День рождения нашего императора в седьмом месяце. Но в этом году стоит сильная жара и посольству южной династии проделать путь на праздничество будет затруднительно, потому решено в порядке исключения перенести торжества на первый день девятого месяца". Это решение властей центральных земель страны заслуживает одобрения.

Прим. Се Цзы-су — Се Шэнь-фу, чье второе имя Цзы-су. Уроженец уезда Линьхай (пров. Чжэцзян). В 1165 г. стал цзиньши. Был назначен правителем уезда Цинтянь, расположенного на юге пров. Чжэцзян при впадении р. Оуцзян в Восточно-китайское море. Деятельность Се Шэнь-фу и стиль его докладов привлекли внимание двора и он был вызван в столицу, где успешно служил. Был помощником первого министра, затем правым первым министром. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 394.

Южная династия. — Так чжурчжэни назвали государство Южная Сун.

Власти центральных земель страны. — Прибегая к такой лексике, Лу Ю подчеркивает, что китайские земли находятся в руках чжурчжэней временно и незаконно.

(67) Ян Тин-сю в уезде Гаоань написал маленькое стихотворение:

[Стою] рядом с красными [цветами персика] и вижу,
как на закате блекнут их румяна.
[Нахожусь] вдали от белых [цветов сливы] и восхищаюсь,
какие они ночью удивительно белоснежны.
"Не смотрю на цветы персика,
лишь любуюсь цветами сливы" —
Всю жизнь я не понимал этой стихотворной строки Туй-чжи!

Я сказал ему: "В прошлом эта мысль уже была поэтом высказана, только более точно, лаконичнее." Тин-сю изумился и спросил, кто же из прежних литераторов об этом писал. Я пояснил: "Есть двустишие Цзин-гуна:

Пышные цветы сливы ночью белеют чистым шелком.
Обильные цветы персика днем горят огнем".

Тин-сю страшно обрадовался и воскликнул: "Обе строки я должен внести в небольшое предисловие к своему стихотворению!"

Прим. Ян Тин-сю — знаменитый поэт Ян Вань-ли (1127—1206), чье второе имя Тин-сю. Родом из уезда Цзишуй (пров. Цзянси). В 29 лет стал *цзиньши* и затем служил правителем уезда, области, помощником чиновника по контролю за деятельностью местной администрации, начальником палаты Бишушэн, которая ведала хранением дворцовых записей и важнейших сочинений по истории, астрономии и пр., а также осуществляла редакцию этих книг при издании. Боролся за "гуманное правление", за освобождение северных земель от поработителей. Был дружен с Лу Ю. В 1193 г. ушел в отставку. Сохранилось более четырех тысяч двухсот стихотворений. Биография в "Сун ши", цз. 433.

Уезд Гаоань — ныне в пров. Цзянси. При Сун входил в округ Юньчжоу. Ян Вань-ли в 1188 г. в наказание был назначен правителем этого округа.

Туй-чжи — известный танский поэт, государственный деятель и мыслитель Хань Юй (768—824). Туй-чжи — его второе имя. Возглавлял движение "за возвращение древности". Биография в "Цзю Тан шу", цз. 160, и "Синь Тан шу", цз. 176.

"Не смотрю на цветы персика, лишь любуюсь цветами сливы". — Строка из стихотворения Хань Юя "Дарю Чжан Шу одиннадцатому цветы сливы" (63, т. 5, с. 3791).

Пышные цветы сливы... — Лу Ю процитировал строки из стихотворения Ван Ань-ши "Посылаю два стиха своей дочери, ставшей женой Цая" (46, с. 90—91).

Цзюань пятая

(68) Господин Чжун Мин-и, призванный на службу указом двора, до этого жил в уединении и целиком отдавал себя самосовершенствованию. Потом он вдруг был возвышен и оказался в императорской свите. Двор относился к нему с глубоким почтением и щедро одарял милостью. Однако он постоянно страшился клеветы и зависти. В стихотворении "Делюсь своими чувствами" он писал:

Я долго жил отстраненно от своего времени,
характером я нелюдим и своеобычен.
Я был убежден, что иду по праведному пути
и презираю пустую славу.
Но посреди дороги потерял правильное направление
и надел чиновничьи головные украшения
и пояс с тесьмой для печати.
Я смотрю на чужие славу и позор
и в глубине моего сердца растет тревога.
Хотя на аудиенции у императора я стою
в ряду чиновников подобных желтым фениксам
и зеленым жар-птицам,
Но постоянно испытываю страх, что синяя муха
начнет мне досаждать пронзительным жужжанием.
Чистый ветер дует в ущелье, где лежит каменистая земля.
Я вечно буду благодарен своему владыке,
если он позволит мне удалиться
и заняться землепашеством.

Вот таковы были печаль и страх Чжун Мин-и! И в другом стихотворении "Посылаю отшельнику Эр-хуа" он признавался:

Ведь я по природе своей питаю отвращение к пустой славе,
Но отдаю себя целиком делу Сына Неба.
Не сумел свершить высокие и праведные дела
И испытываю стыд оттого, что я всего лишь
маленькая тусклая звездочка.
В северном дворце напрасно раскаиваюсь в своих ошибках.
В западных горах страстно хочу остаться тем, кто "один трезв".
Осенний ветер в надлежащие сроки налетает.
В какой из дней я избавлюсь от темноты, застилающей зрение?

И на самом деле, впоследствии он в конце-концов подвергся позорным обвинениям, выдвинутыми Ван Сы-цзуном. Стихотворения [Чжун Мин-и] можно считать заповедью человека, который тяготится служ-

бой и мечтает уйти из чиновничьего мира. Широко известно, что в старости Чан И-фу сожалел о том, что занимал чиновничьи посты. Этому тоже не стоит сильно удивляться!

Прим. Чжун Мин-и — знаменитый отшельник Чжун Фан (956—1015). Мин-и — его второе имя. Уроженец Лояна. В семь лет уже мог сочинять изящную прозу. Отец хотел, чтобы он сдал экзамены на степень *цзиньши*, но Чжун Фан не подчинился его воле. Тридцать лет уединенно жил в горах Чжуннань, лежащих к югу от Чанъани. Был наставником последователей даосского учения. В 1002 г. был призван на службу, достиг поста помощника главы министерства общественных работ. Затем оставил службу и поселился в горах Хаошань. Однажды утром он облачился в даосскую одежду, созвал учеников, сжег все доклады двору и деловые документы, написанные им за многие годы, выпил вина и отошел в иной мир. Есть сборник стихов в шести цзюанях, сочинения даосского и конфуцианского характера. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 457.

Синяя муха — образ клеветника, идущий от "Шицзина". В разделе "Малые оды" говорится: "Синяя муха жужжит и жужжит, // Села она на плетень. // Знай, о любезнейший наш государь,— // Лжет клеветник, что ни день" (29, с. 304).

Удалиться и заняться землепашеством. — Такое выражение, скажем, было использовано Сыма Цянем в "Ши цзи" при рассказе о сановнике У Цзы-сюе (?—484 г. до н. э.), которому удалось после гибели отца и старшего брата бежать от князя Чу в царство У. Он предложил княжичу Гуану напасть на Чу, но тот совета не принял. "Цзы-сюй удалился и занялся землепашеством в глуши" (23, т. 5, с. 32). Танский поэт Сун Чжи-вэнь (656—712) в стихе писал: "Мне, великому отшельнику, все же недостает добродетели. // Вот возвращусь в родные места, удалюсь от чиновничьих дел и займусь землепашеством" (63, т. 1, с. 624). "Великий отшельник" — тот, кто живет среди чиновничьего люда, но остается духовно чистым.

"Один трезв". — Автор цитирует знаменитые слова Цюй Юаня: "Все люди пьяны, один лишь я трезв" ("Отец-рыбак").

Ван Сы-цзун — чиновник, чье второе имя Си-жуань. В годы Кай-бао (968—976) был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. Служил при трех императорах. Во времена Чжэнь-цзуна был поставлен во главе цензората. Умер на посту военного наместника. Есть собрание сочинений. Биография в "Сун ши", цз. 287.

Чан И-фу — Чан Чжи, чье второе имя И-фу. Уроженец уезда Жуинь (ныне уезд Фуян пров. Аньхуй). Был известен ученостью, долго жил в уединении и отказывался от службы. Оуян Сю, Ван Ань-ши и другие известные деятели неоднократно рекомендовали властям назначить его на должный пост. Когда Ван Ань-ши стал осуществлять реформы и развернулась острая политическая борьба, Чан Чжи выступил за преобразования и принял предложение взять на себя цензорские обязанности. Враги реформ охаивали и высмеивали его. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 329.

(69) Министр Сун Тай-су в стихотворении "В опьянении" писал:

Захмелел и бросаю все дела.
Тайком укладываюсь спать в темной комнате.
Тишина — недоволен, что шумят попугаи.
Жажда — вспоминаю аромат плодов личжи.
Болезни и лень связаны друг с другом.
На сердце покойно, но во сне я все еще неистов.
Отныне меняю свое суждение:
Больше не буду утверждать, что для меня
хмель второй родной край.
Тот, кто на самом деле не хмелел,
не способен познать прелесть вина.

Прим. Сун Тай-су — чиновник Сун Бо (936—1012). Тай-су — его второе имя. В 961 г. стал *цзиньши*. В 982 г. вместе с другими учеными по повелению Тай-цзуна приступил к составлению "Вэнь юань ин хуа" — антологии лучших сочинений с конца VI в. до начала династии Сун. По мнению сунского ученого Чжао Си-бяня, "главная заслуга по составлению сборника принадлежит Сун Бо, несмотря на то, что обычно на первом месте значится Ли Фан, что объясняется его более высоким чином" (24, с. 53). В 987 г. антология была завершена, состояла из тысячи цзюаней. Сун Бо умер на посту министра — главы министерства личного состава и аттестаций. Есть собрание сочинений в ста цзюанях. В "Сун ши", цз. 439, содержится жизнеописание Сун Бо.

(70) В годы под девизом правления Шао-син один из именитых людей любил сочинять стихи в форме *пайсети*. В стихотворном послании к высшему по рангу чиновнику он писал:

Зеленые деревья опоясаны облаками,
горы поймали в силки день.
Закатывающееся солнце вошло в бамбуки,
на земле расплавилось золото.

Посылая стихотворение первому министру Вану, он писал:

Высокое дерево катальпа сбросило синюю тюлевую накидку.
Зеленое покрывало на тысячах горных уступов.
Сильный сокол освободился от зеленого шелкового шнура.
Синие облака на десять тысяч ли.

Молодые люди считали подобные стихотворения искусными. К счастью, в то время еще были живы представители прежнего поколения поэтов и классически-прекрасный и образцово-правильный стиль не был предан забвению. В противном случае, чем бы отличались [современные] стихи от стихов Пяти династий? Эти явления в поэзии связаны с характером времени, с порядком и смутой, коренящимися в управлении страной, и их отнюдь не следует воспринимать как незначительные факты.

Прим. *Пайсети* — жанр в поэзии и изящной прозе, главным в содержании была шутка, смешное происшествие, юмористическое описание человека или ситуации. В династийной истории "Суй шу" содержится упоминание о сборнике Юань Шу (408—453) "Изящная проза в форме пайсети". Стихи в такой форме, в частности, писал Ду Фу.

Первый министр Ван — Ван Бо-янь.
Катальпа — дерево семейства бегониевых.

Пять династий — период с 907 г. по 960 г., когда по мнению традиционных филологов Китая поэзия находилась в упадке, утратила красоту слога и глубину мысли.

(71) Во времена, когда в стране царил мир, в округе Фучжоу семья Тянь делала из глины скульптуры детей. Слава о них шла по всей Поднебесной. Позы были самые разнообразные. Хотя столичные мастера довольно умело им подражали, но не могли достичь такого искусства. Цена одной статуэтки доходила до десяти цзяней шелкового

полотна, а целый набор стоил до десяти тысяч *цзяней* шелка. В одном наборе было или пять, или семь статуэток. Маленькие были размером в два—три *цуня*, большие — в *чи* с лишком, но чересчур крупных не изготовляли. В нашем доме хранилась статуэтка лежащего ребенка. На ней имелась надпись мелкими иероглифами: "Изготовил Тянь Ци из Фучжи". В начале годов под девизом правления Шао-син мы спасались от иноземцев в горах уезда Дунъян и, вернувшись домой, обнаружили, что статуэтка пропала.

Прим. Фучжоу. — Центр округа находился на территории совр. уезда Фусянь пров. Шэньси, расположенном по берегам реки Лохэ в 75 км к югу от г. Яньань.

Цзянь — белое тонкое шелковое полотно. При династии Тан кусок шелка в четыре *чжана* (3,07 м) назывался *пи* — "штука", а также употреблялось и название *цзянь*.

Фучжи — местность, где Вэнь-гун, находившийся на престоле пятьдесят лет (765—716 гг. до н. э.), поставил жертвенник Фучжи для приношений духу Белого императора. В честь этого события в 553 г. округ получил наименование Фучжоу. Жертвенник находился на юго-востоке совр. уезда Лочуань пров. Шэньси.

В начале годов под девизом... — В 1130 г. чжурчжэни вторглись в земли к югу от Янцзы. Отец поэта вместе с семьей нашел убежище в горах уезда Дунъян, который находился в 75 км к юго-западу от Шаосина. Их приютил чиновник Чэнь Цзунюй, который создал из местных жителей военный отряд и поддерживал порядок. Семья отправилась в дорогу в 1130 г., а возвратилась в родной Шаосин в 1133 г.

(72) В годы под девизом правления Лун-син военачальником в округе Янчжоу был родственник императора. Как-то на пиру он сказал гостям: "Пословица гласит: «Прослужите в трех поколениях чиновниками и только тогда узнаете, как следует носить одежду и вкушать угощения». Мне хочется написать сочинение, в котором рассказать об одежде и головных уборах, винах и яствах, приличествующих каждому разряду чиновников. Но я не могу придумать название сочинению". *Туннань* Сяньюй Гуан, родом из Шу, тотчас откликнулся: "Вы совершаете важные и славные дела и сейчас у Вас нет свободного времени заняться этим сочинением. Но вот придет пора — Вы добьетесь больших заслуг и обретете славу, удалитесь в рощи под сень деревьев и сможете написать свое сочинение. И я первым прошу дать ему название «Сочинение живущего в праздности»". Военачальник не осознал смысла сказанного. А среди присутствующих был *цяньпань* Ню, прибывший на службу из Восточной столицы. Он тихим голосом сказал: "Вы, военный губернатор, не должны верить в искренность этих слов. Ведь туннань обругал Вас. Если лишь насыщаться едой, кутаться в халат, жить в праздности и не приобщать других к истинным знаниям, то уподобишься животному. Вот что подразумевалось в его словах". Военачальник пришел в страшный гнев, лицо его стало красным, а *туннань* имел вид радостный и довольный.

Прим. *Тунпань* — помощник правителя округа, который назначался из числа столичных чиновников и ему вменялось в обязанность следить за порядком на местах, предотвращать своеволие крупных военных наместников.

Цяньпань — помощник судьи.

(73) Чао Цзы-чжи говорил, что когда-то видел собственной рукой Дун-по написанное стихотворение "Четыре отмели окружают остров", в котором вместо строки "В безмерно-богатом императорском зернохранилище" была строка: "Небольшая [столица] Лян в [царстве] Вэй". Я не знаю, так ли было на самом деле. Су Цзи-чжэнь рассказывал, что в стихотворении [Су Ши] "Посылаю Чжан Вэнь-цяню строки о посохе из сахарной пальмы" в первом варианте говорилось: "вино наполовину выпито", а ниже шло двустишие: "По берегу реки в одиночестве несу на плече посох из сахарной пальмы. // В лесу в праздности разыскиваю ростки длинного перца". А вместо "следовать правилам сыновней почтительности" было ошибочно написано "следовать образцам сыновней почтительности". Впоследствии [Су Ши] осознал свои промахи и все полностью исправил. Вариант, который от поколения к поколению передается в семье поэта, очень далеко расходится с ныне распространенным поэтическим текстом, написанным на рифму слова *ван* — "уничтожать", и я боюсь, что его сохранение является ошибкой.

Прим. Чао Цзы-чжи — Чао Гун-у, чье второе имя Цзы-чжи. Его отец Чао Чунчжи принадлежал к "цзянсийской поэтической школе". Чао Гун-у первоначально ведал финансами и налоговыми поступлениями в Сычуани. В годы под девизом Цянь-дао (1165—1173) был помощником правителя столичной области Линьань. Есть собрание сочинений.

"Четыре отмели окружают остров". — Начальная строка стихотворения Су Ши под названием "В пути между округами Цюнчжоу и Даньчжоу я, сидя в паланкине, заснул и во сне ко мне пришли строки: «Среди тысяч гор двигаются чешуйчатые и панцирные [животные]. // В десятках тысяч ущелий во множестве звучат губные органчики и колокола». Я проснулся и увидел, что налетели свежий ветер и внезапный ливень. В шутку написал стихотворение, включив в него эти две строки" (53, Т. 2, ч. 7, с. 76). По дороге в ссылку на о. Хайнань Су Ши проезжал округа Цюнчжоу и Даньчжоу (пров. Гуандун). В стихе есть двустишие: "В безмерно-богатом императорском зернохранилище // Какое из рисовых зерен петух или курица?" (т. е. сильное, лучшее или слабое, худшее).

Столица Лян в царстве Вэй. — Реминисценция, призванная напомнить отрывок из "Чжуан-цзы": "Среди известных [царств] есть Вэй, в Вэй находится [столица] Лян, а в Лян — [Вы,] государь" (1, с. 272).

Чжан Вэнь-цянь — поэт Чжан Лэй (1054—1114). Вэнь-цянь — его второе имя. Уроженец уезда Хуайинь (ныне уезд Хуайань пров. Цзянсу). В двадцатилетнем возрасте был первым на экзамене на степень *цзиньши*. Служил, но был обвинен в причастности к политической группировке и уволен. При императоре Хуэй-цзуне призван на службу, был правителем округов. Вновь оказался в опале. Был дружен с поэтами Су Ши, Хуан Тин-цзянем, Цинь Гуанем. Его творческая манера близка к стилю Бо Цзюй-и, Чжан Цзи (768—830?). Есть собрание сочинений. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 444.

"Посылаю Чжан Вэнь-яню строки о посохе из сахарной пальмы". — Стихотворение, которое в сохранившемся варианте имеет несколько иной вид, чем цитированное Су Цзи-чжэнем. "Проснулся. Ветер свежий. Вино все выпи-

то. // По берегу реки иду, на плече посох из тонкой сахарной пальмы. // В лесу разыскиваю ростки ароматного дикого перца // ...Всю жизнь знал, что в землях Лу настоящие мужчины. // Всю жизнь помнил, что нужно следовать правилам сыновней почтительности" (53, т. 2, ч. 7, с. 63). Первая строка оканчивается иероглифом *ван*, имеющим рифму *ян*, которая стала единой для всего восьмистишия и дала такую схему рифмовки: РР—Р-Р-Р. В приводимых Су Цзи-чжэнем двустишии и концовке произведения рифма *ян* отсутствовала.

(74) Фань Чжи-нэн в Чэнду как-то попросил меня придумать название для беседки. Я предложил: "Сылу" — "Думаю о речном окуне". Чжи-нэн посчитал это название превосходным. Тут же приготовил тушь и начертал надпись. Но беседка так и не была построена.

Прим. Фань Чжи-нэн — известный поэт и крупный государственный деятель Фань Чэн-да (1126—1193), чье второе имя Чжи-нэн. Уроженец Уцзюня (ныне Сучжоу пров. Цзянсу). Занимал важные посты, в 1170 г. ездил послом в государство Цзинь. Лу Ю был дружен с Фань Чэн-да. В шестом месяце 1175 г. Фань Чэн-да приехал управлять областью Чэнду и два года друзья провели вместе. В 1176 г. Лу Ю написал предисловие к собранию стихов друга. В шестой месяц 1177 г. Фань Чэн-да отправился в столицу. Лу Ю далеко провожал его и подарил на прощание два стихотворения.

"Думаю о речном окуне". — Уроженец Сучжоу, литератор Чжан Хань времен династии Западная Цзинь (265—316) находился на службе на чужбине, осенней порой подумал о простой еде родных мест — цицании, похлебке из бразении и кусочках речного окуня, затосковал, покинул пост и вернулся домой.

(75) В труднодоступном месте на горе Чжэньшань у ущелья Цюнлаймэнь был обнаружен гроб из обожженной глины длиной в семь *чи*, стенки толщиной почти два *цуня*. Во многом он сходен с нынешними деревянными гробами, только крышка и днище как бы переставлены местами. Кости в нем оставались совсем неповрежденными. Рядом с гробом стояли гончарные сосуды, все безыскусственные, древнего вида. В год под циклическим знаком *бин-у* периода правления Цзинкан Ли Чжи-цзи добрался до этого места и видел гроб.

Прим. Гора Чжэньшань — в пров. Сычуань.

Год под циклическим знаком *бин-у* — 1126 г.

Ли Чжи-цзи — Ли Ши, чье второе имя Чжи-цзи. Уроженец округа Цзычжоу (совр. уезд Цзычжун пров. Сычуань). Был помощником правителя Чэнду. Проявлял интерес к нравам и обычаям разных районов страны, делал записи. В 1162 г. стал в столице наставником Высшего государственного училища. Отличался прямотой суждений, не подлаживался к властям. К нему приезжали учиться, не считаясь с расстоянием. Учеников было несколько тысяч. Есть обширное собрание сочинений.

(76) Был один горожанин, любивший добывать деньги в азартных играх. В каждой игре ему непременно выпадал крупный выигрыш. Ему дали прозвание "Сунцзылян". Я не знаю какой предмет подразумевается и почему употреблены именно эти иероглифы. Ли Дуань-шу при составлении эпитафии в честь горожанина также использовал эти три иероглифа. Дуань-шу принадлежит к прошлому поколению и, несомненно, имел на такое упоминание свои основания.

Прим. Ли Дуань-шу — Ли Чжи-и. Дуань-шу — его второе имя. В годы Юаньфэн (1078—1085) стал *цзиньши*. Су Ши ценил его литературный талант, он был особенно искусен в эпистолярном стиле. Служил в Тайном совете, в различных округах Южной Сун. Есть собрание сочинений в семидесяти цзюанях, отдельный сборник стихов в жанре *цы*. Биография в "Сун ши", цз. 344.

(77) При нынешней системе чиновничьих должностей, рангов и титулов *гуанлудафу* переместили в разряд *иньцин*, а *иньцин* — в *цзиньцзы*. *Цзиньцзы* обрело статус *тэцзинь*. Перед периодом Пяти династий *иньцин* были передвинуты в разряд *цзиньцзы*, а *цзиньцзы* в *гуанлудафу*. *Гуанлудафу* получили разряд *тэцзинь*. В сочинении "Чанлэ цзысюй" Фэн Дао все эти изменения описаны подробно.

Прим. *Гуанлудафу* — почетный титул, утвержденный в таком наименовании во времена ханьского У-ди (140—86 гг. до н. э.). Носивший этот титул чиновник тогда не имел определенных обязанностей и был неким советником при императоре. В дальнейшем объем власти и значимости носителя титула неоднократно менялся.

Иньцин — чиновник, имевший право носить серебряную печать на синем шнурке. При династии Цзинь было пожаловано чиновникам, обладающим титулом *гуанлудафу*, право носить серебряную печать на синем шнурке и они заняли третью ступень среди высшей знати. Начиная с династии Южная Ци (479—502) были титулы *цзиньцзы гуанлудафу* и *иньцин гуанлудафу*.

Цзиньцзы — высшие чины, имевшие право носить золотую печать на пурпурном шнуре. При династии Хань таковым был первый министр. За особые заслуги жаловали таким правом отдельных *гуанлудафу*.

Тэцзинь — высший титул, присуждавшийся императором князьям и полководцам, отличившимся сановникам.

Фэн Дао — государственный деятель и ученый, живший в годы 882—954. Благодаря таланту, эрудиции, активности в деле редактирования и печатания конфуцианского канона оставался на высоких постах при разных сменяющих друг друга династиях. По его инициативе в 932—953 гг. в Сычуани впервые при помощи деревянных досок был издан конфуцианский канон. Ему принадлежит сочинение "Чанлэ цзысюй" ("Авторское описание испытываемого вечного веселья").

(78) Наследному принцу Чжуан-вэню первоначально пожаловали титул князя Дэн-вана. Я обратился к Чэнь Лу-гуну и Ши Вэй-гуну со словами: "Титул князя Дэн-вана в свое время был дан Цянь Чу после изъявления им покорности [сунскому] двору. Титул князя Дэн-вана также жаловали рано умершему сыну императора Чжэ-цзуна. Следовало бы избегать этого несчастливого титула". Оба сановника отвечали: "Императорский указ уже издан. Необходимо подождать жертвоприношений в дни солнцестояния Небу и Земле в предместье столицы и тогда можно будет изменить пожалование". В конце концов Чжуан-вэнь рано покинул этот мир.

Прим. Чжуан-вэнь — сын императора Сяо-цзуна Чжао Ци, который недолго носил титул наследного принца, ибо осенью 1167 г. заболел лихорадкой и скончался в возрасте двадцати четырех лет. Ему дали посмертное имя Чжуан-вэнь. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 246.

Цянь Чу — правитель царства Уюе в 948—978 гг. Годы жизни: 929—988. Первоначальное имя Хун-чу, прозвание Вэнь-дэ, за восемьдесят пять лет существования госу-

дарства Уюе (893—978) на его территории не было военных действий. Цянь Чу "созвал тех, кто мог распахивать целину, он не взимал с них налогов, и в стране не осталось заброшенных полей" (27, с. 263). Когда стала утверждаться династия Сун, Цянь Чу все тринадцать округов своего государства отдал под власть нового императорского дома. За это сунский двор выказывал ему должное почтение и пожаловал титул князя Дэн-вана.

(79) Дун-по подарил Чжао Дэ-линю "Оду об осеннем солнце", в которой сказано:

Живет в деревне, где нет земли.
И нараспев читает стихотворения, в которых нет слов.

А ведь [строки] таят в себе иероглиф *чжи*.

Прим. Чжао Дэ-линь — государственный деятель, ученый, поэт Чжао Лин-чжи (1051—1134), чье второе имя Дэ-линь. Правнук Чжао Дэ-чжао (?—979) — второго сына основателя династии Сун. Занимал крупные гражданские и военные посты. В 1092 г. служил в Ханчжоу вместе с Су Ши и они были друзьями. В собрании сочинений Су Ши немало стихотворений и писем, обращенных к Чжао Лин-чжи. Чжао Лин-чжи принадлежит сборник стихов в жанре *цы*. Им составлен сборник "Хоу цин лу" в восьми цзюанях, содержащий неизвестные факты политической истории и литературной жизни главным образом периода Северная Сун.

"Ода об осеннем солнце". — См.: 53, т. 2, ч. 8, с. 2—3.

Иероглиф *чжи* — "возвышение на поле, где приносились жертвы небу, земле и духам пяти стран света" (3, т. 3, с. 43). Состоит из двух частей: левая обозначает "поле" и связана с первой строкой, вторая "палату, храм" и является правой частью иероглифа "стихотворение" из второй строки. Если принять сообщение Лу Ю о том, что ода написана в дар Чжао Лин-чжи, то можно видеть, что Су Ши проводит определенную аналогию между персонажем оды — потомком правителей земель Юе и Чжао Лин-чжи. По существу, собеседником поэта в оде выступает не потомок князей Юе, а Чжао Лин-чжи. Ведь иероглиф *чжи* — второй в имени Чжао Лин-чжи.

(80) Инь Шао-цзи отличался исключительной памятью. За день мог запомнить целую книгу толщиной в цунь, напечатанную в Маша. Как-то в гостях у *шэжэня* Люй Цзюй-жэня он стал читать исторические записи по годам, месяцам и дням. Чаша с вином всего лишь один раз обошла гостей по кругу, а он уже запомнил записи двух месяцев и при чтении наизусть не пропустил ни одного иероглифа.

Прим. Маша — местечко в уезде Цзяньянь пров. Фуцзянь, один из центров книгопечатания в сунский период. Древесина росшего в этом районе дерева смоковницы *жуншу* была удобной для вырезывания текстов на досках. Издания были сравнительно дешевы, имели широкое распространение в стране, но выполнялись с большими огрехами в тексте. Среди коммерческих, "лавочных" изданий трех центров сунского книгопечатания Чжэцзяна, Сычуани и Фуцзяни считались худшими (24, с. 122—123).

Люй Цзюй-жэнь — знаменитый литератор Люй Бэнь-чжун (1084—1138). Цзюй-жэнь — его второе имя. Он достиг поста чжуншушужэнь — старшего секретаря главного императорского секретариата по управлению страной. Потому Лу Ю называет его сокращенный чин — *шэжэнь*. Вступив в должность первого министра, Цинь Гуй лично пригласил Люй Бэнь-чжуна к сотрудничеству, но тот отослал письмо обратно. Был отправлен Цинь Гуем в отставку. Он автор многих сочинений, оставил интересные материалы по истории поэзии, выделив в ней так называемую "цзянсийскую поэтическую школу". Жизнеописание в "Сун ши", цз. 376. Лу Ю в "Предисловии к собранию сочинения Люй Цзюй-жэня" писал: "Я с детских лет читал стихи и изящную прозу [Люй Бэнь-

чжуна] и хотел учиться на них. Когда стал немного старше, я все же не мог далеко ездить, а господин [Люй] уже ушел со службы. Позднее я познакомился с Цзэн Вэнь-цином, который сказал мне: «Истоки Ваших стихов идут от Люй Цзюй-жэня. Очень горько, что Вам не удалось с ним повстречаться». Я тогда весьма опечалился" (47, т. 79, "Вэйнань вэньцзи", с. 96).

(81) Князь Су-ван и Шэнь Юань-юн были вместе направлены послами к варварам. Им отвели резиденцию в буддийском храме Мяньчжунсы в горах Яньшань. Однажды выпал свободный от дел день и они вдвоем отправились на прогулку по территории храма, случайно обнаружили каменную стелу времен династии Тан. Надпись была выполнена параллельной прозой и красивым стилем, содержала более двух тысяч слов. Юань-юн издавна славился необыкновенной памятью. Он два раза вслух прочитал текст. Су-ван же не взглянул на надпись, слушал, расхаживая, словно и не вникал в смысл. Возвратились в покои и Юань-юн захотел показать свой ум, взял бумагу и принялся записывать текст. Там, где не мог вспомнить слова, оставлял пропуски. Таких пропущенных знаков было четырнадцать. Когда он закончил писать, Су-ван взглянул, взял кисть и тут же заполнил все пропуски, да еще в пяти местах исправил неверно написанные Юань-юнем иероглифы. Он положил кисть и заговорил о чем-то постороннем, на лице не проявилось ни тени превосходства. Юань-юн был страшно пристыжен.

Прим. Князь Су-ван — пятый сын императора Хуэй-цзуна Шу. Когда в 1126 г. чжурчжэни подступили к Кайфэну, был отправлен послом к правителям Цзинь. Сведения о нем в "Сун ши", цз. 246.

Шэнь Юань-юн — Шэнь Хуй (1084—1149), чье второе имя Юань-юн. Уроженец Цяньтана (г. Ханчжоу). В 1124 г. стал *цзиньши*. Занимал посты правителя области Чжэньцзян, округа Таньчжоу и др. Успешно подчинял некитайские народности в пров. Гуанси власти сунского двора. Был членом Академии Ханьлиней. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 378.

(82) Когда в годы Цзин-кан (1126—1127) начались военные беспорядки, все прежние чиновники, занимавшие посты в период под девизом Сюань-хэ (1119—1125), бросились спасаться бегством. Хуан Ань-ши жил в уезде Шоучунь. Он, вздыхая, сказал: "Все, кто повинен в бедствиях, целыми семьями сбежали в отдаленные края за горные хребты, а нас обрекли валяться трупами на дорогах!" В конце концов Ань-ши умер в ту военную пору. Можно посочувствовать.

Прим. Уезд Шоучунь — ныне уезд Шоусянь пров. Аньхуй.

(83) Завершался траур по императору Гао-цзуну. Я, как чиновник министерства церемоний, явился во дворец на молитвенную службу. Пришел в зал Алтаря и молитвенных столиков для жертвоприношения. В этом зале император пребывает и в обычные дни. В нем три

ряда колон и он не отличается величиной. Находящиеся здесь столики и циновки для сидения на полу, вешалки для одежды и прочая утварь не очень разнится с той, что в домах обычных людей. Видишь скромность и добродетель высокого двора.

(84) Ночь прохладная, кажется, что идет дождь.
В храме тишина, словно и нет буддийских монахов,—

это строки Пань Сяо-яо.

Прим. Пань Сяо-яо — поэт Пань Лан (?—1009). Дал себе прозвание Сяо-яо. Уроженец Дамина (пров. Хэбэй). Продавал в столице лекарства, писал стихи. В 995 г. ему была пожалована степень *цзиньши*. Есть собрание сочинений. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 466.

(85) Тянь Дэн стал правителем округа и сам следил за тем, чтобы соблюдалось табу на его имя. Как сталкивался с нарушением, так обязательно приходил в ярость. Много раз мелкие чиновники были биты палками. И тогда по всему округу вместо слова *дэн* — "фонарь" стали употреблять *хо* — "огонь". В первое полнолуние года *фан дэн* — "зажигали фонари" и множество народу приезжало в город погулять и полюбоваться фонарями. Служилые люди вывесили объявление на базаре: "Согласно обычаю в нашем окружном городе в течение трех дней будет *фан хо* — устраиваться пожар".

Прим. Первое полнолуние года — пятнадцатое число первого месяца, Праздник фонарей.

Фан хо. — Чиновники боялись разгневать правителя округа созвучием его имени со словом *дэн* — "фонарь". Употребленное вместо *фан дэн* — "зажигать огни" выражение *фан хо* означало "устраивать пожар" и даже "сеять смуту".

(86) В стихотворении Лю Суй-чжоу есть строки:

Среди [четырех] морей по-прежнему свершается много событий.
На краю земли повстречал приближенного ко двору чиновника.

В них говорится, что в Поднебесной продолжаются беспорядки. Автор мечтает о встрече с императором, но не может ее удостоиться. Повстречал чиновника, приближенного к государю, и этого было достаточно для утешения. Увидел близкого к императору сановника и даже этого хватило, чтобы почувствовать успокоение. Тем более, что повстречал его на краю земли. Отлично виден скрытый в подтексте смысл — любовь к правителю, тревога о государстве.

Прим. Лю Суй-чжоу. — Может быть, речь идет о Лю Цзе-чжи, с которым Лу Ю служил и дружил в 1172 г. в Наньчжэне в Сычуани. У поэта есть стихотворение "Провожаю Лю Цзе-чжи, возвращающегося на восток", которое спустя более тридцати лет в 1206 г. было им дополнено послесловием (47, т. 79, "Цзяннань шигао", с. 33).

(87) В годы под девизом правления Шао-син восстанавливали старинные залы дворцов и для этой работы была пожалована императорская тушь. Ведь она изготовлялась искусным знатоком туши Дай Ян-хэном из уезда Синьань. Некоторые утверждали, что в запретном городе двурогие драконы нарисованы шиланом Ми Ю-жэнем. Дворцовые чиновники решили сделать в загородном парке очаг для приготовления туши. Взяли сосны в девяти ли от озера Сиху, привезли и выжгли уголь. Янь-хэн попытался из него приготовить тушь, но не смог и сказал: "Следует брать лишь сосны, растущие в горах Хуаншань. Разве можно использовать сосны с равнины?" Люди с уважением восприняли его верность старинным правилам.

Прим. Уезд Синьань — ныне пределы пров. Аньхуй.

Ми Ю-жэнь — знаменитый художник. Годы жизни: 1086—1165. Старший сын выдающегося художника Ми Фэя (1051—1107). С юных лет воспринял семейные традиции и рано прославился мастерством в живописи и каллиграфии. Опираясь на опыт отца, выработал свой стиль в рисунке тушью.

Горы Хуаншань — в пров. Аньхуй. Растущие здесь сосны при сжигании давали отличный материал для изготовления туши. В этих краях издавна добывалась киноварь. Она также содержится в воде теплых источников, в древесине сосен. По преданию император Хуан-ди здесь брал киноварь и изготовлял пилюли бессмертия, отсюда и название в его честь гор.

(88) Моя бабушка по отцовской линии госпожа Чуского царства в год под циклическим знаком *гэн-инь* периода правления Да-гуань жила в столице и несколько месяцев болела. Никакие лечения и лекарства не приносили облегчения. Знаменитые врачи, вроде Ши Цзанюна, говорили, что трудно бабушку излечить. Но однажды пришел старый даосский монах. Подобно даосам древности на нем были желтая как медь шапка и темнокрасная верхняя одежда. За ним следовал мальчик, чьи волосы были уложены узлом, и держал в руках на длинном шесте опахало из белой бумаги. Монах вошел в ворота и сказал, что болезнь госпожи самая заурядная, не легкая, но и не тяжелая. Нужно сделать всего одно прижигание и больная начнет выздоравливать. Покойный дедушка пригласил даоса в дом и спросил о его врачебном искусстве. Даос достал из мешка немного полыни, взял кирпич и сделал больной прижигание. Бабушка лежала пластом и вдруг ощутила в животе страшную боль, словно внутри пылал огонь. Даос сказал, что ему девяносто лет. Затем он тотчас покинул дом. Пытались его догнать, но он шел стремительно и было невозможно его настигнуть. В то время бабушке не было и шестидесяти лет, потом еще прожила более двадцати лет и скончалась, когда ей было восемьдесят три года. Спустя двадцать лет после кончины бабушки мой двоюродный брат Цзы-цзи проводил ревизию соляных промыслов в селении Саньцзян, случайно оказался на пиршестве у ученого мужа из рода Мао и неожиданно

увидел даоса. Одежда и шапка на нем, сопровождающий мальчик были, пожалуй, совсем такими, какими бабушка обычно описывала в своих рассказах. Двоюродный брат пришел в страшное изумление, а даосский монах вдруг сам рассказал о том, как однажды в столице лечил прижиганием с помощью кирпича. Закончив рассказ, он сейчас же поспешил удалиться. Повсюду его искали, но найти так и не смогли. Господин Мао сказал, что его жена болела и даос сделал в разных местах ее тела несколько прижиганий. Болезнь тут же прошла. Хотели даоса отблагодарить, но он без промедления покинул дом. Некоторые люди нашего времени высказывали предположение, что это даосский святой, небожитель, но я полагаю, что для такого суждения нет основания. Неужели это не заблуждение?

Прим. Госпожа Чуского царства — почетное звание бабушки Лу Ю, поскольку его деду был пожалован титул гуна Чуского царства.

Год под циклическим знаком *гэн-инь* — 1110 г.

Селение Саньцзян. — На северном склоне горы Фушань в двадцати км к северо-востоку от уезда Шаосин. Здесь на побережье залива Ханчжоувань издавна велась добыча соли.

(89) В сочинении "Цимин яошу" содержится способ консервирования утиных яиц в соке дерева *юань*. Сейчас жители земель У используют для этого отвар корней горца остроконечного. Этот способ тоже пришел из древности.

Прим. "Цимин яошу" — трактат Цзя Сы-се (V в.), в котором содержатся подробные сведения по земледелию, садоводству, скотоводству, шелководству.

Дерево *юань* — род каштана, красный горький сок которого может предохранять продукты от порчи. Толстую кору размельчают, выжимают сок, кипятят, добавляют соль. После охлаждения заливают утиные яйца.

Горец остроконечный — многолетняя трава. Корни употреблялись в лечебных целях, сама трава служила красителем.

(90) Цао Юн занимал пост *цао* — чиновника по перевозке податного зерна в провинции Чжэцзян. Однажды один из его гостей завел речь о князе Ванване Линь-и, жившем в округе Хуэйчжоу. Цао Юн спросил, чье имя можно было бы подобрать в пару словам "князь Ванван". Присутствующий здесь Тан Юн-фу быстро сказал: "Такой парой могли быть слова «чиновник Цао *цао*»". Цао Юн посчитал этот ответ весьма искусным и потом относился к [Тан Юн-фу] с большой любовью. Цзэн Ди, чье второе имя Чунь-фу, как-то не в должное время возвратился домой, а чиновник Сяо Чжэ-ба нанес ему визит. Только гость попрощался, как пришел один из приятелей хозяина. Цзэн Ди обратился к нему с вопросом: "Кого же можно поставить в пару с Сяо Чжэ-ба?" Гость отвечал: "Воистину можно в пару поставить Цзэн Чунь-фу". Цзэн Ди воспринял как оскорбление, пришел в сильный

гнев и порвал с ним всякие отношения. На самом деле жители северный районов произносят *чжэ-ба* как *чжа-ба*.

Прим. Округ Хуэйчжоу — ныне пров. Аньхуй.

Цзэн Ди. — Жил в годы 1109—1180. Родом из Кайфэна. В 1174 г. на двадцать лет занял в столице высокий пост и обрел огромную власть. Долго имел влияние на Сяоцзуна и наветами устранил многих сановников. По свидетельству династийной истории, "крупные чиновники жили в страхе и трепете". Оставил сборник стихов в жанре *цы*. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 470. Лу Ю в 1163 г. выступил против его назначения на высокую должность и за это был удален из столицы.

Чжаба — вульг.: мужской половой член. Вульгарное словосочетание гость употребил как созвучное имени Сяо, а вместо имени Цзэна использовал созвучное с ним выражение *чуньфу* — "грудка перепела". Получилось: "У Сяо Мужского члена есть достойная пара — Цзэн Грудка перепела".

(91) Тун Гуаню пожаловали высокий титул *тайши* и примером послужила история о Гун Чэн-шу и его действиях в Гуаннани. Линь Лин-су был удостоен почетного звания *цзиньмэнь юйкэ* и при этом следовали прецеденту, содержащемуся в истории о Тань Цзы-сяо времен князя земель Минь. Увы! Какая великая разница!

Прим. Тун Гуань — крупный государственный деятель, жил в годы 1054—1126. Родом из Кайфэна. Лестью и интригами делал карьеру. Был верным сторонником первого министра Цай Цзина. При нем почти двадцать лет стоял во главе императорской армии. В восьмом месяце 1121 г. за подавление крестьянского восстания Фан Ла был возведен в ранг *тайши* — старшего наставника императора. Обнаружил полную неспособность организовать отпор вторжению чжурчжэней. После вступления на престол Циньцзуна был казнен. Биография в "Сун ши", цз. 468.

Гуаннань. — При Сун ее образовали две провинции Гуаннаньдунлу и Гуаннаньсилу, расположенных на территории совр. пров. Гуандун и Гуанси.

Линь Лин-су — даос, чье второе имя Тун-соу. Уроженец округа Вэньчжоу (пров. Чжэцзян). В юности был буддийским послушником, но не выдержал побоев и ругани наставника. Стал даосом. Слава о его познаниях и магических способностях дошла до Хуэй-цзуна, который пригласил его в столицу. Он поселился в специально построенном дворце и до двадцати тысяч учеников собиралось слушать его проповеди. В 1119 г. в столице случилось сильное наводнение и ему было велено укротить реку. Он бежал и в 1125 г. скончался в родных местах. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 462.

Цзиньмэнь юйкэ — "Крылатый гость Золотых ворот", почетное наименование даосского мага и святого.

Тань Цзы-сяо — даосский учитель Тань Цяо, второе имя Цзин-шэнь. Цзы-сяо — его прозвание. Родом из округа Цюаньчжоу (пров. Фуцзянь). Жил в горах, учил искусству самосовершенствования и применению пилюль бессмертия. Написал сочинение "Хуа шу" ("Книга о превращениях"). В период под девизом Бао-да (943—957) Тань Цяо приехал в столицу Южной Тан г. Цзиньлин и заявил, что постиг способы избавления от наваждений и изгнания нечистой силы. Ему пожаловали прозвание *Цзиньмэнь юйкэ*, в горах Лушань для него построили храм Сииньгуань. Увлекавшийся даосизмом сунский Хуэйцзун воспринял историю Тань Цяо как пример для подражания и также присвоил даосу Линь Лин-су это прозвание.

(92) В годы правления под девизом Юань-фэн (1078—1085) построили здания для департамента Шаншушэн к западу от Императорского города. Были изготовлены печати для глав Трех департаментов. Ми Фэй сказал, что иероглифы на печатях вырезаны в перевернутом

виде и неблагоприятны для важнейших сановников, помогающих императору. По этой причине с тех пор, как стали использовать такие печати, все, кто становился первым министром, были вынуждены в конце концов спасаться бегством. И даже те, кто умирал своей естественной смертью, впоследствии подвергались поношению и лишались всех почестей. Всего лишь одному первому министру Су Суну удалось избежать подобной участи. Когда Цай Цзин вновь возглавил департамент Шаншушэн, он немедленно приказал изготовить печать первого министра. Его родственник Ань-го высказал суждение о том, что [сейчас] департамент находится там, где некогда был расположен Зал Белого тигра и потому это место неблагоприятное. [Цай] Цзину пришлось спасаться бегством и умереть в бесчестии. Его два сына были посажены в тюрьму и приговорены к смертной казни. К настоящему времени от его семьи никого не осталось. Не сотворив добрых дел, пытаться избежать беды, перенося департамент на другое место и заменяя печати — величайшая глупость!

Прим. Шаншушэн. — При династии Сун один из трех высших правительственных органов — совет министров, под чьим началом было шесть министерств.

Три департамента — Шаншушэн, Чжуншушэн — главный имперский секретариат по управлению страной и Мэньсяшэн — Совет Двора.

Ми Фэй — выдающийся художник и каллиграф, теоретик живописи. Жил в годы 1051—1107. Занимал государственные посты, в частности, служил в чине *юаньвайлана* в министерстве обрядов. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 444.

Су Сун — государственный деятель, годы жизни 1020—1107. В 1042 г. стал *цзиньши*. Служил в провинции, занимал высокие посты в столице, выполнял дипломатические поручения. В 1092 г. занял пост первого министра. Су Сун — ученый-энциклопедист, занимавшийся историей, астрономией, математикой, медициной, ботаникой, фармакологией. В 1062 г. под его руководством был издан объемный труд "Бэнь цао ту цзин", в котором даны сведения о растениях различных районов страны, описаны их лекарственные свойства. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 340.

Зал Белого Тигра — зал в честь Белого тигра, духа-хранителя Запада.

(93) Получив назначение на пост первого министра, Ван Фу обратился ко двору с просьбой об отпуске для поездки в отчий край — в уезд Сяньпин для принесения жертвы предкам по случаю высочайшего пожалования высокого поста. Он поплыл в сопровождении нескольких десятков больших расписных лодок. На протяжении всего пути на них играли музыкальные инструменты. Это событие вызвало очень много пересудов. Цинь Си также совершил поездку в родные места в Цзиньлин для принесения жертвы предкам по случаю высочайшего пожалования. Все большие лодки в городе Линьани и в Управлении по перевозке хлебного налога были взяты для поездки, но посчитали, что их недостаточно, и собрали лодки в селениях Чжэси. Все лодки, а их насчитывалось несколько сотен, были окрашены охрой ярко-красного цвета. Во всех округах и уездах инспектора *цзяньсы* устраивали дос-

тойные встречи и проводы. Спокойная река Янцзы напоминала оживленный Великий канал. Надстройки на судах в несколько *чжанов* высотой были украшены флагами. Множество казенных гетер под музыку танцевало на верхних палубах надстроек. Они плавно двигались словно среди облаков. Цинь Си поместил их так искусно.

Прим. Сяньпин — уезд, образованный при Сун. Занимал территорию совр. уезда Тунсюй пров. Хэнань.

Цинь Си — сын Цинь Гуя. Был его активным помощником, им готовились многие документы, преуспевал в служебной карьере.

Чжэси. — При Южной Сун была образована Западная область Чжэцзян, которая включала округа Линьань, Пинцзян, Чжэньцзян, Чанчжоу, Яньчжоу, Хучжоу, Сючжоу.

Цзяньсы — общепринятое при династии Сун наименование инспекторов, назначавшихся из столицы для контроля за деятельностью провинциальных служб. Их официальное название — *чжуаньюньши.*

(94) *Тайши* Цинь (Гуй) взял в жены внучку Ван Юй-юя, поэтому все из рода Вана получили назначения на службу. Так некий Ван Цзы-жун занял пост *цансы.* На пирах в областных центрах он непременно сидел рядом с управляющими других ведомств. Пренебрегая присутствующими, он вовсю развлекался и не было ни одного гостя, которого бы он не затронул. А все управляющие держали себя перед ним, как его подчиненные. Впоследствии он стал начальником уезда Усянь и повел себя особенно распущенно и грубо. Когда правитель округа устраивал большое угощение, Ван Цзы-жун первым занимал место за столом. Он посылал уездных чиновников звать певичек и музыкантов и те тотчас бросались исполнять распоряжение, никто не осмеливался промедлить. В первое полнолуние Нового года в уездном городе Усянь повсюду зажигались фонари и в качестве почетного гостя приглашался правитель округа. Тогда в помещении управления округа наступала тишина, в нем не оставалось ни одного чиновника. А в другую пору как-то случилось следующее. Посреди ночи Ван Цзы-жун послал уездного чиновника в управление округа. Тот должен был постучать в ворота и сказать, что начальник уезда передает на словах настойчивую просьбу правителю округа лично принять посланца. Начальник округа поспешно надел халат и со свечой в руках вышел из покоев. Он спросил визитера в чем дело, а тот в ответ: "У начальника уезда появилось желание выпить вина. А тут услышал, что у Вас есть соленые овощи и ему пришла мысль попросить у Вас одну чашку". Вот насколько [Ван Цзы-жун] вел себя оскорбительно! Но правитель округа поспешил взять овощи и отправить их в дар Ван Цзы-жуну, не осмеливаясь проявить свою власть и вступить с ним в конфликт.

Прим. *Цансы* — управляющий казенными амбарами, в обязанности которого входили сбор и хранение зерна в государственных амбарах. Он же осуществлял контроль за

сбором налогов. Каждый год инспектировал подчиненных чиновников, возвышая или увольняя их.

Усянь — уезд в пров. Цзянсу.

(95) О Сыма Ане сказано: "Четырежды входил в число девяти высших придворных чинов". В то время его считали "чиновником выдающихся качеств". А с точки зрения сегодняшнего дня можно сказать, что он был "малоспособным чиновником". Ведь он предал забвению бескорыстие и совесть, расчищал себе широкую дорогу к карьере, за немногие годы достиг поста *гунсяна*. Как уж тут употреблять выражение: "Четырежды входил в число девяти высших придворных чинов"!

Прим. Сыма Ань — сановник времен Хань, сын старшей сестры Цзи Аня (?—112 г. до н. э.), который был почитателем даосской школы и порицал У-ди за превращение конфуцианства в государственное учение. Сыма Цянь писал: "Младший сын старшей сестры [Цзи] Аня Сыма Ань в юности вместе с [Цзи] Анем был *тайцзы сыма* — чиновником в свите наследника. Как чиновник [Сыма] Ань отличался выдающимися качествами, его сочинения были глубоки и искусны. На государственной службе четырежды входил в число девяти высших придворных чинов. Умер на посту правителя округа Хэнань. Благодаря Сыма Аню все десять его старших братьев одновременно достигли постов с жалованием в двадцать тысяч мер зерна (т. е. постов правителей области и выше — *Е. С.*)" (56, т. 10, с. 3111).

Девять высших придворных чинов — наименование постов, объединенных этим названием, не было одинаковым в разные эпохи. При Хань в их число входили: *тайчан*, *гуанлусюнь*, *вэйвэй*, *тайпу*, *тинвэй*, *дахунлу*, *цзунчжэн*, *дасынун*, *шаофу*.

Гунсян — сановник, занимавший пост первого министра и имевший титул *тайши*.

(96) В пожалованной Цай Цзину усадьбе была Палата шести журавлей высотой в четыре *чжана* девять *чи*. Когда люди проходили мимо нее, то сверху казались муравьями.

(97) На улицах прежней столицы [Кайфэн] говорили о маленькой выгоде: "Восемь чохов, да двенадцать!" Слово *ши* — "десять" звучало как *чэнь*. При быстрой речи произносили его под ровным тоном. В стихотворении наставника Бо сказано: "С запада на восток синие волны, с севера на юг дорога. // Красные перила трехсот девяносто мостов". В "Стихах о дворце" Сун Вэнь-ваня есть строки: "В весеннюю пору в тридцать шесть дворцовых покоев // Порывы благоухающего ветра доносят мелодии духовых и струнных инструментов". В стихе Чао И-дао также говорится: "Я один день докучала господину заботой. // Десять лет присылал мне стихи "Потрясен встречей". Все эти поэты произносили *ши* как *чэнь*.

Прим. Наставник Бо — выдающийся танский поэт Бо Цзюй-и (722—846). Прозвание объясняется тем, что ему довелось занимать пост *тайцзы шаофу* — младшего наставника наследника престола.

Сун Вэнь-ань — Сун Бо. Вэнь-вань — его посмертное имя.

(98) Чжоуский Юйвэнь Ху в письме своей матери Янь писал: "Все, кто обрел тело и был наделен жизненным духом, знают об от-

ношениях между матерью и сыном. Кто скажет, что Са-бао настолько лишен сыновней почтительности?" Обращаясь к матери, Юйвэнь Ху называет себя детским именем. Император династии Южная Ци У-ди скончался. Князь Юй-линь занял престол. [Будущий] император Минди задумал устранить его и самому сесть на трон. Правый *пушэ* Ван Янь всеми силами помогла ему. Двоюродный младший брат [Ван Яня Ван] Сы-юань упрекал его: "Вы, старший брат, были удостоены щедрой милости императора У-ди и вдруг теперь оказываете помощь в таком деле! Почему же Вы ведете себя так своевольно?" Сы-юань уговаривал Ван Яня признать свою вину и покончить жизнь самоубийством. Когда же Ван Янь получил высокий чин *пяоци*, он сказал Сы-юаню и его старшему брату Сы-чжэну: "В год под девизом правления Лун-чан (494 г.) младший двоюродный братец уговаривал меня лишить себя жизни. Последуй я его совету, разве наступил бы для меня такой [счастливый] день!" Сы-юань ему ответил: "То, что я, твой братец Жу, предлагал тебе сделать, по-прежнему еще не поздно осуществить". И в этом случае младший при обращении к старшему брату называет себя детским именем. В записках "Бицзин жумуфу яньсянь лу" сообщается: когда Су И-цзянь оказался первым среди выдержавших экзамен на чиновничью степень, он в письме матери называл себя Минь-минь, также детским именем. Мой двоюродный дядя по отцу, занимавший пост *юсы*, имел детское имя Ма-гэ. Однажды в столице он навестил бабушку, которой было пожаловано почетное звание *Чуго фужэнь* — достойная госпожа Чуского царства. После встречи он вышел из дома и сел на коня. *Чуго фужэнь* вдруг захотела о чем-то спросить его, вышла из своих покоев и крикнула: "Ма-гэ!" Чиновник *циньши* обратился к дяде: "Вас, главу министерства личного состава и аттестаций, зовет достойная госпожа!" Ведь и таким сановным людям было привычно слышать свое детское имя. А ныне сыновья жителей земель У только немного подрастут, так уже не хотят, чтобы кто-то звал их детским именем. Даже уважаемый человек обязан называть их в соответствии со старшинством среди братьев и сестер. Настолько ухудшились нравы! И что с этим можно поделать?

Прим. Чжоуский — имеется в виду династия Северная Чжоу (557—583).

Юйвэнь Ху — сын сянбийца искусного полководца и государственного деятеля Юйвэнь Хао. Юйвэнь Ху занял пост первого министра, сосредоточил в своих руках всю власть. В 557 г. он убил императора и возвел на престол Мин-ди, которого умертвил в 661 г. и передал трон У-ди. Затем У-ди казнил Юйвэнь Ху. Жизнеописание есть в "Чжоу шу", цз. 11, "Бэйши", цз. 57.

Династия Южная Ци. — Существовала в 479—501 гг. У-ди находился на престоле с 483 г. по 494 г.

Князь Юй-линь — член императорской семьи Сяо У-е.

Мин-ди. — Находился на престоле с 494 г. по 499 г.

Пушэ — помощник начальника департамента Шаншушэн.

Вань Янь. — Помог Мин-ди взойти на престол, его заслуги были отмечены высоким назначением. Честолюбиво мечтал о большей власти, император заподозрил его в заговоре и казнил. Сведения о нем в "Нань Ци шу", цз. 42.

Ван Сы-юань. — Мин-ди узнал о его советах Ван Яню и за преданность назначил на высокий пост. Пожаловано посмертное имя Чжэнь ("Преданный"). Жизнеописание в "Нань Ци шу", цз. 43.

Пяоци — высшее военное звание, впервые пожалованное ханьским У-ди знаменитому полководцу Хо Цюй-бину.

Су И-цзянь. — Годы жизни: 958—996. В 979 г. получил степень *цзиньши*. Занимал высокие посты. Был автором стихов в жанре *цы*. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 266.

Юсы — один из двух чиновников, которые в департаменте Шаншушэн ведали делопроизводством.

Циньши — адъютант-секретарь при высоких сановниках.

Старшинство среди братьев и сестер. — В прошлые века был распространен обычай называть человека по фамилии и прибавлять указание, какое место он занимает среди братьев и сестер. Подчас учитывались не только одноутробные братья и сестры. Например, Бо Цзюй-и имел четырех братьев и сестер, а его называли Бо Двадцать второй. В танских стихах часто встречаются такие наименования. Например, Мэн Хао-жань "Провожаю Ду Четырнадцатого", Ван Вэй "Когда Цуй Девятый отправлялся в Южные горы", "Вторю стихам Ши Пятого".

(99) Сунский Бай-ши в стихотворении "Свеча" писал:

Лишь радуюсь, что она яркая словно восковая свеча.
Зачем быть недовольным, что кусочки сажи
будто черные родинки.

Такие свечи производятся в Яньани. Я в городе Наньчжэне видел их. Они твердые как камень. Светят очень ярко. Оплывают также, как восковые свечи, но довольно сильно коптят. Копоть может покрыть чернотой занавески, полог и одежду, поэтому жители западного края не ценят эти свечи.

Прим. Бай-ши — прозвание южносунского поэта Хуан Цзин-шо. Его второе имя Янь-лао. В период под девизом правления Цянь-дао (1165—1173) стал *цзиньши*. Был искусен в стихах и его имя современники часто называли вместе с именем известного мастера цы Цзян Куя (1155—1221), имевшим прозвание Байши даожэнь. О них говорили: двое Бай-ши.

Яньань — область в пров. Шэньси.

(100) Ху Цзи-чжун как-то рассуждал о строке из "Песни о каменных барабанах" Хань Туй-чжи: "Простой каллиграфический почерк Си-чжи стремится быть женственно-очаровательным". Он сказал, что эти слова чересчур безосновательны. Я ему возразил: "В этом стихотворении есть и такие строки:

Недалекий книжник, составляя "Книгу песен",
многое в нее не включил.
Два раздела "Од" скудны мыслью, нет в них величественности.

Так что слова "простой каллиграфический почерк" ни в коей мере не могут вызывать неодобрения. Цзи-чжун был совершенно повержен моим доводом.

Прим. "Песня о каменных барабанах". — Написана Хань Юем в 811 г. "Каменные барабаны" были выкопаны из земли в начале Тан на юге уезда Тяньсин пров. Шэньси. Было десять камней, имеющих форму барабанов. Каждый в поперечнике более трех *чи*. На них были выправированы четырехсложные стихи. Написаны иероглифами древнейшего стиля *да чжуань*. Многие иероглифы были стерты, и Оуян Сю (1007—1072) видел лишь четыреста шестьдесят пять знаков. Хань Юй и другие танские ученые мужи полагали, что текст написан во времена Сюань-вана (827—780 гг. до н. э.) и посвящен его поездке по империи. Сунские знатоки считали, что текст более позднего происхождения и относится к периоду правления Чэн-вана (1115—1077 гг. до н. э.), а ученый-энциклопедист Чжэн Цяо (1103—1162) утверждал, что текст выправирован при династии Цинь (221—207 гг. до н. э.). Хань Юй и поэт Вэй Ин-у (737—790?) написали по "Песне о каменных барабанах", что способствовало известности находки в уезде Тяньсин. "Песня" Хань Юя в 63, т. 5, с. 3810—3811.

Си-чжи — выдающийся каллиграф Ван Си-чжи (321—379 гг., по другим данным 303—361 гг.). Его называют "корифеем каллиграфии". Вместе с сыном Ван Сянь-чжи (344—388) выработали и способствовали распространению уставного письма *кай шу*, который существует до настоящего времени. Комментаторы "Песни" Хань Юя обращали внимание на его отзыв о почерке Ван Си-чжи и высказывали мнение, что слова "простой каллиграфический почерк" не содержат ничего оскорбительного для мастера древности, ибо "простой" означает не "заурядный", а более "ясный" по сравнению с древнейшим стилем *да чжуань*.

Недалекий книжник. — Комментаторы к "Песне" Хань Юя считали, что Лу Ю имел в виду Конфуция, который, как утверждает традиция, из трех тысяч песен отобрал триста и составил "Ши цзин". В памятнике среди четырех разделов есть "Малые оды" и "Большие оды". Само понятие можно осознать через цитату из Сюнь-цзы: "Если верхи не смогут сделать своих подданных добродетельными, а низы не смогут чтить принципы достойного поведения „.. то в годины упадка и оскудения не избежать того, что будут лишь недалекие книжники" (62, т. 4, с. 3267).

(101) Ван Гуан-цзинь в цикле "Дворцовые стихи" писал:

Я вновь проснулась, поднялась и вспоминаю прежние сны.
Увидела господина и забыла поприветствовать его
пожеланием полного счастья.

Выражение *шэнчан* — "пожелание полного счастья" сходно с тем, как ныне женщины говорят: *Ваньфу* — "Вам полного счастья". В письмах наших предков употреблялась такая благопожелательная формула: *цзуньхоу шэнчан* — "желаю Вам, досточтимый господин *хоу*, полного счастья!" Иероглиф *шэн* следует читать под ровным тоном.

Прим. Ван Гуан-цзинь — поэт и государственный деятель Ван Я (764?—835). Гуан-цзинь — его второе имя. В 792 г. стал *цзиньши*. При Сянь-цзуне (806—821) и Вэнь-цзуне (827—841) назначался на пост первого министра. Принял участие в заговоре против клики евнухов. За это он и его семья были казнены. Ему принадлежит цикл дворцовых стихов из тридцати произведений (сохранилось двадцать семь). Жизнеописания в "Цзю Тан шу", цз. 169, "Синь Тан шу", цз. 179. Лу Ю цитирует первый стих цикла (63, т. 6, с. 3877).

(102) Посох из пятнистого бамбука самый лучший. Бамбук стареет, становится твердым и прочным. Крапинки на нем делаются мельче и краснеют. Они разбросаны мелкими точками. В стихотворении Цзя Чан-цзяна написано:

Выбирайте в лесу бамбук с самыми тонкими веточками.
Его корни цепляются за скалу, рос он медленно.
Не будьте недовольны тем, что красные пятна на нем
рассеяны и их немного.
Они появились в ту пору, когда слезы фей реки Сян
уже иссякали.

Очень хорошо сказано о посохе. Но не будь у меня давнего пристрастия к посохам, нелегко было бы оценить этот стих.

Прим. Цзя Чан-цзян — танский поэт Цзя Дао (779—843). Первоначально был буддийским монахом, затем возвратился к мирской жизни, несколько раз неудачно пытался сдавать экзамены на степень *цзиньши*. Поскольку однажды был отправлен в ссылку на пост помощника правителя округа Чанцзян (совр. уезд Пэнци пров. Сычуань), современники прозвали его Цзя Чан-цзян.

Феи реки Сян. — Жены легендарного императора Шуня, которые оплакивали смерть супруга, слезы капали на стволы бамбука и на них остались крапинки. С тех пор и растет в южном Китае бамбук, получивший название *сянфэй чжу* — "бамбук фей реки Сян". Жены Шуня утонули в реке Сян и стали ее духами.

(103) В стихотворении танского Хань Хуна есть строки:

Весной за воротами у бирюзовой заводи мою коня.
Ночью перед башней с красной свечой встречаю друга.

В наше время Янь Шу-юань в стихе в форме *юэфу* писал:

Весной за воротами к зеленому тополю привязал коня.
Всю ночь у кровати при свете красной свечи
выкрикиваем: "Черное!"

Двустишие энергией и тональностью превосходит первоначальные строки, тут уж невозможно сказать, что присвоено чужое.

Прим. Хань Хун — поэт и государственный деятель. В период правления под девизом Тянь-бао (742—755) получил степень *цзиньши*. Написанные им стихи были широко известны. Его вместе с Лю Чан-цином, Цянь Ци, Ли И, Ли Дуанем, Сыкун Шу, Ли Цзя-ю, Лан Ши-юанем, Лу Лунем, Хуанфу Жанем называли "Десятью талантами периода Да-ли" (766—779). Жизнеописание в "Синь Тан шу", цз. 203.

Янь Шу-юань — поэт в жанре *цы* Янь Цзи-дао (1030?—1106?). Шу-юань — его второе имя. Сын знаменитого мастера цы Янь Шу (991—1055).

Выкрикиваем: "Черное!" — *Хулу*, часть полного словосочетания *хулу хэчжи* — "выкрикивать «черное» и называть «пестрое»". Образное обозначение азартной игры в кости. Лу Ю в стихе "Написал в шутку, когда подгоняемая попутным ветром лодка плыла очень быстро" сказал: "Подряд вечерами и ночами выкрикиваем «черное» и называем «пестрое»". Использовались пять костей. Одна сторона кости была белая и на

ней нарисован фазан, другая черная с изображением теленка. Когда все кости выпадали черным верхом, комбинация называлась *лу* — "черное". Бросая фишки, игрок громко выкрикивал, надеясь на удачу — все кости лягут черным кверху.

(104) Чжан Вэнь-чан в стихотворении "Чэнду" писал:

На западе вблизи от города Цзиньчэна в дымке вода голубеет.
В первый дождь в горах личжи созревает.
У моста Десять тысяч ли множество винных лавок.
В каком из домов странник любит оставаться на ночлег?

Это написано поэтом, который ни разу не бывал в Чэнду. В Чэнду нет гор и не растут личжи. В стихотворении Су Хуан-мэня сказано:

Личжи в землях Шу растут в округе Цзячжоу.
В остальных районах до уезда Мэй в одних они есть,
в других нет.
Ведь в уезде Пэншань округа Мэйчжоу уже не растут личжи.
Так что уж говорить о Чэнду!

Прим. Чжан Вэнь-чжан — знаменитый танский поэт Чжан Цзи (768—830?) Вэнь-чжан — его второе имя. Детство провел в уезде Уцзян округа Хэчжоу (пров. Аньхуй). В 799 г. получил степень цзиньши. Хань Юй, Бо Цзюй-и высоко его ценили, ходатайствовали о назначении на должность. Многие произведения им были написаны в форме *юэфу*. Жизнеописание в "Цзю Тан шу", цз. 160, "Синь Тан шу", цз. 176.

Цзиньчэн — "город парчи", так называли Чэнду.

Су Хуан-мэнь. — Су Чэ, родился в уезде Мэйшань округа Мэйчжоу (пров. Сычуань).

Цзячжоу — округ, центр которого находился в совр. уезде Лэшань. Нынешний г. Лэшань расположен приблизительно в ста пятидесяти км к югу от Чэнду. Мэй — уезд Мэйшань, главный город находится в семидесяти—семидесяти пяти км к северу от г. Лэшань на р. Миньцзян.

Уезд Пэншань. — Главный город километрах в двадцати к северу от г. Мэйшаня.

(105) Когда покойный *тайфу* возвращался из земель Шу в столицу, в дороге он повстречал странного незнакомца, который сказал, что его зовут Фан-у. Оглядев *тайфу*, он воскликнул: "А Вы, господин, как раз и есть ученый муж Ши Цзянь-у, когда-то живший в горах Сишань!" Затем он почтительно уступил ему дорогу. Ведь господин Ши — уроженец уезда Тунлу округа Мучжоу. Тайфу в старости ушел в отставку как раз с поста правителя округа Мучжоу. Так что эта встреча была знаком судьбы!

Прим. Покойный *тайфу* — Чжан Дунь, имевший высокий придворный титул *тайфу*.

(106) Чжан Вэнь-чан в стихотворении "Головной убор из тюля" писал:

Полагаю, что кто-то тайком снял с меня мерку,
Но еще ни разу на покое не надевал шапку,
чтобы выйти из зала, где собрание книг.

Пи Си-мэй также писал:

Заимствовал образец и выкроил головной платок.
Пожалуй, я стал как варварский военачальник.

Сердце Ван Цзин-гуна совсем не трогали богатство и знатность, музыка и женская красота, но получив от Гэн Тянь-чжи (его имя Сянь) шапку из корней бамбука, он любовался и воспевал ее без конца. Я издавна имел два пристрастия — даосские шляпы и посохи. Каждый раз над собой смеялся и сокрушенно вздыхал, однако в этой привычке следовал примеру многочисленных достойных и талантливых людей, известных с древности.

Прим. "Головной убор из тюля". — Полное название стиха: "Отвечаю Юаню Девятому, приславшему в дар головной убор из тюля" (63, т. 6, стр. 4359). Такую квадратную шапку из черного тюля носили летом. Бо Цзюй-и в стихе "Написал летним днем" говорил: "Халат из полотна пуерарии тонок, шапка из тюля легка и удобна. // В таких халате и шапке можно прожить знойный день".

Пи Си-мэй — танский поэт Пи Жи-сю (843?—889). Си-мэй — его второе имя. В молодости вел уединенный образ жизни, его пристрастием были стихи и вино. В 867 г. был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. Есть несколько версий его смерти: 1) убит повстанцем Хуан Чао, 2) казнен правительственными войсками, 3) во время беспорядков ему удалось скрыться. Лу Ю считал, что он умер естественной смертью в Уюе.

Гэн Тянь-чжи — друг Ван Ань-ши. Ван Ань-ши не раз посвящал ему стихи. См.: 46, с. 274, 318, 320, 323.

(107) В императорских дворцах прежней столицы использовали для топки каменный уголь. Его куски покрывали узором и им придавали вид *циня*. Были сорта угля *хутаовэнь* — "узор на грецком орехе", *бохэцин* — "черно-синий цвет оперения голубя". Когда в начале годов правления под девизом Шао-син Гао-цзун совершил высочайший переезд в город Линьань, он издал указ, повелевающий округу Яньчжоу снабжать дворец углем. Приказывалось использовать лишь местный уголь и разрешалось не соблюдать прежние установления.

Прим. Были сорта угля... — К стихотворению "Теплый домик" Лу Ю дал примечание: "Во дворце использовали каменный уголь: *хумавэнь* — "цвета льна-кудряша" и *бохэцин*" (47, т. 79; "Цзяннань шигао", с. 436). *Хума* — растение, которое по преданию ханьский Чжан Сянь (?—114 г. до н. э.) обнаружил в западных краях. Отсюда и название "варварская конопля". Видимо, один из видов угля называли и *хутаовэнь*, и *хумавэнь*.

Округ Яньчжоу. — Главный город находился у слияния рек Хуэйцзян и Цюйцзян (зап. часть пров. Чжэцзян). При Сун округ получил более высокий административный статус области и стал называться Цзяньдэфу.

(108) Дун-по возвращался от племени *даньэр* в центральные районы страны. Он доехал до округа Гуанчжоу и лодка затонула. Были утрачены четыре короба с плитками туши. Все, что бережно собиралось за целую жизнь, пропало. И только в доме его сыновей сохранились кусок туши мастера Ли и два куска мастера Пань Гу. С этой по-

ры и до дня, когда он, как говорится, "обрел последнее пристанище" в уезде Пилин, он использовал только эти три куска туши. Этот рассказ я слышал от Су Цзи-чжэня.

Прим. Племя *даньэр*. — "Вислоухие", название народности, жившей на юго-западе Китая. В ссылке на о. Хайнань Су Ши купил землю и занялся постройкой дома. Мужчины племени *даньэр* помогали ему. Поэт постоянно беседовал со стариками. Он был лишь с младшим сыном Го, собирался в этом краю и завершить жизненный путь, но в 1101 г. был прощен и вызван на материк.

Пань Гу — знаменитый изготовитель туши, был бескорыстен и зачастую отдавал тушь без меры и бесплатно. Су Ши и его друг Хуан Тин-цзянь высоко ценили мастера и его тушь, посвятили ему стихи.

Уезд Пилин — совр. уезд Уцзинь пров. Цзянсу.

(109) Современники утверждали, что Дун-по не был способен петь, поэтому в написанных им произведениях в форме народных песен юэфу очень часто нет созвучия и гармонии слов. Чао И-дао рассказывал: "В первый год правления под девизом Шао-шэн (1094 г.) я прощался с Дун-по на берегу реки Бянь. Дун-по выпил много вина и запел песню «Застава Янгуань» на старинную мелодию. Дело не в том, что он умел петь или нет. Его пение было широким, свободным, воодушевленным. Он не находил удовольствия в том, чтобы резать текст на куски ради подчинения своего пения мелодике и ритму".

Прим. "Застава Янгуань" — другое название мелодии "Вэйчэн цюй". Янгуань — застава на территории пров. Ганьсу. Вэйчэн — поселение к западу от Чанъани, где обычно провожающие прощались с уезжающими в далекие пограничные края. Ван Вэй написал стихотворение, которое было положено на музыку и стало песней, исполнявшейся при проводах. Су Ши размышлял над способами исполнения этой песни, о чем свидетельствует его запись в сборнике "Дун-по чжилинь", большая часть которого составлена между 1078 г. и 1100 г.

(110) Строки из двух четверостиший "Нарцисс" Шань-гу "слегка подвела тонко изогнутые полумесяцем брови, заколола шпильку в волоса" и "в сравнении со сливой у реки нет [у нарцисса] красивых ветвей" можно обаружить в собрании сочинений Ли Дуань-шу, но боюсь, что так Дуань-шу не мог написать. Хэ Фан-хуй писал "Поминальный стих о Ван Цзы-кае":

Яшма Хэ в конце концов возвратилась в княжество Чжао.
Меч Гань Цзяна не захоронен в землях У.

Это двустишие можно видеть в собрании сочинений Цинь Шао-ю. Цзы-кай умер в Цзяньине в год под циклическим знаком *цзи-чоу* периода под девизом правления Да-гуань и был похоронен вблизи города. Поэтому строки Фан-хуя искусны. А Шао-ю к этому времени уже десять лет был мертвым. Строки же о нарциссе невозможно изучить.

Однако по духу и стилю они таковы, будто Шань-гу написал в старости и совсем не похожи на манеру Дуань-шу.

Прим. Ли Дуань-шу — сунский литератор и государственный деятель Ли Чжи-и, чье второе имя Дуань-шу. В годы правления Юаньфэн (1078—1085) стал *цзиньши*. Был искусен в изящной прозе, особенно в эпистолярном стиле.

Яшма Хэ. — По преданию житель Чу по фамилии Хэ нашел кусок необработанной яшмы, которую князья долго не могли оценить. Рассказ содержится в "Хань Фэй-цзы". См.: 10, с. 225.

Ганъ Цзянь — знаменитый оружейный мастер княжества Чу времен Чуньцю.

Цзянъиньъ — уезд и город в пров. Цзянсу.

Год под циклическим знаком *цзи-чоу*... — Годы Да-гуань — 1107—1110. Год под циклическим знаком *цзи-чоу* — 1110 г.

(111) У Цзе, чье посмертное имя У-ань, похоронен в уезде Лунгань военного округа Дэшуньцзюнь. Хотя сейчас могила находится на территории презренных врагов, сосны и катальпа пышно разрослись и каждый год в свой срок безо всякого перерыва на ней совершаются моления и жертвоприношения. [Инородцы] не осмеливаются чинить препятствия. [У] Цзе имеет посмертное имя У-ань. Между округами Лянчжоу и Ичжоу находится храм, которому была пожалована доска над входом с надписью "Чжун ле" — "Беззаветно преданный", поэтому жители западных краев до настоящего времени называют полководца У Чжун-ле — "Беззаветно преданный У".

Прим. У Цзе — талантливый южносунский полководец. Годы жизни: 1093—1139. Отличился в сражениях с чжурчжэнями, неоднократно наносил им поражения. Будучи начальником пограничной области Сычуань, он успешно защищал этот край. Умер от болезни у горного прохода Сяньжэньгуань хребта Цинлин — в районе обороны государства от северных войск. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 366.

Уезд Лунгань. — Образован при Сун на территории совр. пров. Ганьсу. Это была родина У Цзе.

Округа Лянчжоу и Ичжоу — в пров. Ганьсу.

(112) Яо Фу-цзинь был дедом Сы и Линя. Он родился в военной области Дэшуньцзюнь. Слава о его силе, благодаря которой он мог натянуть любой упругий лук, распространилась по всем районам Цинь и Лун. До сих пор жители Западного края называют его род "семья Яо с тугим луком".

Прим. Сы и Линь — известные сунские полководцы Яо Сы и его младший брат Яо Линь. Их отец погиб в сражении. Яо Сы был знатоком военного искусства, умелым стратегом, неоднократно побеждал войска государства Ся. На его доспехах была надпись "Еще не отомстил". Яо Линь занимал высокие военные посты. Их жизнеописания в "Сун ши", цз. 349.

Дэшуньцзюнь — военная область, образованная при Сун. Находилась на востоке совр. уезда Цзиннин пров. Гуаньсу.

Цинь и Лун — земли пров. Шэньси и Ганьсу.

(113) Цюй Дуань и У Цзе в годы под девизом правления Цзяньянь обладали в Шэньси большой славой. Жители западных краев го-

ворили о них так: "Наделен гражданскими талантами и имеет военные успехи — это великий Цюй. Отличается даром стратега и преисполнен храбрости — это великий У". [У] Цзе владел искусством каллиграфии. И ныне на обрывистых скалах гор Цзиньпин в уезде Ланчжун можно видеть выполненные им надписи, которые вызывают восхищение своей необычностью.

Прим. Цюй Дуань — знаменитый полководец, успешно сражался с войсками государства Ся. Был одним из военных наместников, противостоящих чжурчжэням. После поражения китайской армии осенью 1130 г. в уезде Фупин (пров. Шэньси) по доносу его обвинили в пассивности, заточили в тюрьму и казнили. Среди достойных мужей в Шэньси не было никого, кто бы не сокрушался об участии Цюй Дуаня. Впоследствии ему пожаловали посмертое имя Чжуан-минь ("Могучий и смелый"). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 369.

Уезд Ланчжун — важнейший район на стыке трех провинций Сычуань, Ганьсу и Шэньси, издавна имел большое военное значение для обороны страны.

Гора Цзиньпин — на юге уезда Ланчжун. Гора стоит отвесной стеной и напоминает ширму. Круглый год зеленеют и цветут деревья и потому утесы пестры, разноцветны, словно парча. Отсюда и название "Парчевая ширма".

(114) На северной стене храма Цзяндумяо в городе Чэнду изображен мужчина с красивой бородой, сидящий на серебряном варварском стуле. Его свита весьма многолюдна. Местные жители говорят, что это разбойник из Шу Ли Шунь.

Прим. Храм Цзяндумяо. — Находился в двух км к югу от Чэнду.

Варварский стул. — Предназначался для сидения и лежания, был легок, мог складываться. Заимствован от соседних племен, отсюда и название. В "Хоу Хань шу" отмечается, что император Лин-ди (168—190) увлекался всем "варварским": одеждой, едой, музыкой, танцами. Упоминается и "варварский стул". Потом он видоизменялся, в частности, один из вариантов при Сун имел спинку, подлокотники, подставку для ног.

Ли Шунь — предводитель восстания крестьян, который во главе стотысячного войска повстанцев весной 994 г. занял Чэнду, создал государство Великое Шу и объявил себя ваном. Через три с половиной месяца восстание было подавлено. По одной версии, Ли Шунь был схвачен и казнен, по другой, ему удалось бежать и лишь через тридцать с лишним лет его опознали в Гуанчжоу, арестовали и убили (19, с. 240—269).

(115) На деревянной стене буддийского храма в округе Цюнчжоу есть надпись, выполненная Чжао Шэнем. Иероглифы некрасивые, да и сам текст простоват и неискусен. Я не знаю, почему в свое время на экзаменах на степень *цзиньши* его оценили так высоко. Видимо, причина в том, что он в духе времени усиленно порицал события годов Юань-ю. Потому высокие власти не придавали значения, искусны или неумелы его тексты.

Прим. Округ Цюнчжоу. — Главный город находился на юго-востоке совр. уезда Цюнлай пров. Сычуань. Лу Ю посетил округ в восьмой месяц 1177 г.

События годов правления Юань-ю. — Речь идет о 1086—1093 гг. Многие чиновники того времени были обвинены в противодействии реформам. Среди гонимых оказывались и жертвы наветов и интриг.

(116) В храме Инсянсы в уезде Даоцзян административного района Юнканцзюнь хранится сочинение "Фо бэнь син цзин" в шестидесяти цзюанях, переписанное танской У Цай-луань. Я некогда держал его в руках и познакомился с ним. Иероглифы не очень искусные, много пропусков из-за табуирования знаков при династии Тан. Говорят, что подлинник был подменен из-за любопытствующих. Это одно из непрочитанных мною сочинений буддийского толка периода Тан.

Прим. Юнканцзюнь — район, центр которого находился на территории совр. уезда Гуансянь пров. Сычуань.

"Фо бэнь син цзин" — сборник *гата*, гимнов-четверостиший, воспевающих деяния Будды.

У Цай-луань — известная переписчица VIII в., знамениты ее копии сочинений "Тан юнь", "Юй пянь", "Фо юань чжу линь", "Фо бэнь син цзин" (24, с. 50). Сама она утверждала, что является дочерью даоса У, которого отличили почетным званием *чжэньцзюнь* — "совершенный владыка". Существует предание о том, что в горах ее повстречал студент Вэнь Сяо и они решили возвратиться к людям. Но Вэнь Сяо был беден и У Цай-луань ежедневной перепиской зарабатывала на жизнь. Через десять лет супруги отправились в горы Ваншань, сели на тигров и умчались к небожителям.

(117) В округе Личжоу сохраняется портрет императрицы У-хоу размером в семь *чи*. В Чэнду во времена царства Шу, возглавлявшегося правящим домом Мэн, был сооружен храм в честь императрицы и второстепенных жен императора. Он высокий и внушительный, совсем не схож с храмами, воздвигнутыми в наше время. На горе Дачжитишань в округе Фучжоу сберегается парчовый халат князя царства Уе. Буддийский монах из храма встает на стул, двумя руками поднимает халат за ворот, и он все равно касается земли. На обоих плечах видны следы пота.

Прим. Округ Личжоу. — Центр на территории совр. уезда Гуанъюань пров. Сычуань.

Императрица У-хоу. — Была у власти в 684—704 гг.

Царство Шу. — Речь идет о государстве Позднее Шу (934—965).

Округ Фучжоу — в пров. Фуцзянь.

Князь царства Уе — Цянь Лю (852—932), который с 907 г. по 932 г. занимал престол в основанном им царстве. Был умелым в военном деле.

(118) Стихотворение старшего Ду "Огромные пальмы" было написано в районе к востоку от реки Мяньшуй. Ныне в этих местах пальм больше нет. В Чэнду сохранилось одно дерево перед восточной галереей палаты Вэньминтин как раз напротив входа в канцелярию Управления воеводы пограничной области. Канцелярия помещается там, где в прошлом размещалось Управление чиновников, ведающих изготовлением парчи. Я слышал, что пальм особенно много в округе Тунчуань, но самому мне не удалось убедиться в этом.

Прим. Старший Ду. — Так называли Ду Фу в отличие от младшего Ду — поэта Ду Му (803—853).

"Огромные пальмы". — В дошедших до нас изданиях стихотворение носит название "Засохшие пальмы", было написано в 761 г. См.: 42, с. 84; русский перевод — 8, с. 137—138.

Река Мяньшуй. — Ныне называется Мяньянхэ, берет начало на юго-западе уезда Мяньчжу пров. Сычуань, течет на юго-восток и впадает в пределах уезда Гуанхань в р. Лоцзян.

Изготовление парчи. — Чэнду издавна славился своей парчей. Считалось что здешняя вода способствует изготовлению парчи ярких свежих тонов. Если промывать ее другой водой, получаются блеклые тона.

Округ Тунчуань. — Главный город находился в совр. уезде Саньтай пров. Сычуань.

(119) В Чэнду есть стагмит Каменный росток бамбука. Но по внешнему виду он не похож на молодой побег бамбука. Его образуют громоздящиеся друг на друга несколько камней. Так называемый Глаз моря также именуется неправильно и необдуманно. До сих пор здесь случается находить лазоревый жемчуг. В Шу многие колодцы для добычи соли, к примеру Колодец небожителей, Великое спокойствие, представляют собой большие ямы. А вот в округе Жунчжоу отверстия у колодцев очень узкие, едва вмещается бамбуковая труба. Это, действительно, "глаза моря". Если не быть требовательным, то Каменный носорог перед восточными ступенями храма похож на носорога. Подобно тому, как Железный буйвол в Шэньси при взгляде издали общим обликом напоминает буйвола. Одна нога Каменного носорога не из цельного камня, завершает ее другой камень. Внешний вид Каменного носорога весьма древний.

Прим. Округ Жунчжоу. — Центр был на территории совр. уезда Жунсянь пров. Сычуань.

(120) В дни, когда в стране царил мир, очень высоко ценилось назначение на почетную должность *гунгуаня*. Чао И-дао находился на посту начальника округа Чэнчжоу и обратился с просьбой о назначении на этот пост. Министерство личного состава и аттестаций в докладе написало: "Уведомляем, что вышеупомянутый чиновник подряд занимал несколько должностей и некогда уже находился на кормлении на посту гунгуаня. Не следует соглашаться с просьбой, с которой он вновь обращается". И тогда [Чао И-дао] совсем уволили из штата чиновников и он возвратился на родину.

Прим. *Гунгуань* — чиновничья должность, которая была учреждена в 1012 г., когда был построен дворец, получивший из-за почтения к даосскому учению название *Юйцин чжаоин гун* — "Дворец Нефритовой чистоты и Высшего света". На эту должность сначала назначали действующих или находящихся в отставке первых министров, затем и чиновников других высоких рангов. Обычно это была номинальная должность.

Округ Чэнчжоу. — Центр находился в совр. уезде Чэнсянь пров. Ганьсу.

(121) При династии Тан управление округа Куйчжоу находилось в городе Боди. По характеру местности округ представляет собой

труднодоступный и хорошо защищенный край. При нашей династии в годы правления под девизом Тай-пин син-го (976—984) Дин Цзинь-гун состоял здесь в должности *чжуаньюньши* и впервые перевел управление в селение Жанси. Рельеф у Жанси ровный и невозможно осуществлять оборону. Еще он укрепил горную заставу Цюйтангуань. Сам *чжуаньюньши* оставался в военном гарнизоне в Боди, внизу лежало селение Жанси. В случае военного конфликта следовало выставить у заставы побольше солдат и тогда создалась бы ситуация, при которой окружной командир Куйчжоу оказывался оторванным от отряда и не мог лично его возглавлять. Боевой отряд округа был бы в позиции, когда тыл обращен в сторону наступающего противника. А поставь в оборону мало воинов, застава сделается беззащитной, а затем и город Куйчжоу окажется в руках врагов. Можно сказать, что были допущены просчеты в военных планах. В ту пору на большей части земель Шу уже воцарился мир и тогда войско переместили в Куйчжоу. В землях Цзинь также утвердился порядок и армия была переведена в Тайюань. Все эти действия невозможно понять. Если предположить, что земли Шу и Цзинь вновь оказались захвачены мятежным полководцем, ему было бы нетрудно основать государство. Законный же наместник не смог бы перебраться в другой город для того, чтобы воспользоваться благоприятным рельефом местности и продолжать военные действия. А появись иноземный враг, этот район был бы удобен лишь для самосохранения наместника. Он бы, как говорится, "уклонялся бы от опасности и брался только за легкие дела!" Есть ли во всем этом какая-либо разумность?

Прим. Округ Куйчжоу. — Был образован при династии Тан, состоял из двух уездов Цзыгуй и Бадун (пров. Сычуань).

Город Боди. — Находился на левом берегу Янцзы у входа в ущелье Цюйтансян к востоку от совр. г. Фэнцзэ. Ханьский полководец Гунсунь Шу (?—36) после разгрома "краснобровых" провозгласил себя князем земель Ба и Шу. Когда Гунсунь Шу оказался в Юйфу, ему довелось увидеть, как из колодца вылетело белое облако, похожее на дракона. Гунсунь Шунь переименовал селение в Боди — город Белого императора.

Дин Цзинь-гун — видный государственный деятель Дин Вэй (962—1033). Выходец из Сучжоу. Он выступил одним из политических руководителей южных чиновников, боровшихся за власть с северной столичной знатью. На посту *чжаньюньши* в Куйчжоу находился пять лет, сумел умиротворить некитайские народности. В 1020 г. он стал первым министром. Титул Цзинь-гун был ему пожалован в 1028 г. Жизнеописание есть в "Сун ши", цз. 283.

Жанси — селение к востоку от г. Куйчжоу на правом берегу р. Дажаншуй, впадающей в Янцзы.

Застава Цюйтангуань — на востоке уезда Фэнцзе, у начала Трех ущелий. Здесь на пути между Сычуанью и восточными землями издавна были военные укрепления.

Земли Цзинь — территория древнего царства, занимала совр. пров. Шаньси и юго-запад Хэбэй.

Тайюань — область и город в пров. Шаньси, расположенный на восточном берегу р. Фэньхэ.

(122) Самой подходящей характеристикой округам Чжунчжоу и Ваньчжоу, лежащим у Трех ущелий, будет, что они бедные и захолустные. Неужели можно испытывать радость от пребывания здесь в должности правителя округа? А в стихотворении Бо Лэ-тяня говорится:

Только когда рядом с красной свечой
есть зеленая чаша с вином,
На короткое время мне кажется,
что будто и не нахожусь в округе Чжунчжоу.

И еще сказано:

Сегодня ночью охмелел от вина,
наряды девушек из шелка и тюля ярки.
Ради друга я полностью растопил лед в нефритовом чайнике.

Ныне я познакомился с этим краем. Разве можно в таких тонах писать о жизни в округе Чжунчжоу? В то время [Бо Цзюй-и] уже недоставало сил оставаться на должности *сыма*, на которой он не был обременен обязанностями, и неожиданно пришел приказ о переводе на пост правителя округа, поэтому он и проявлял свою радость. Как жаль его!

Прим. Округ Чжунчжоу. — Центр находился на левом берегу Янцзы, ныне г. Чжунсянь пров. Сычуань.

Ваньчжоу — округ к юго-западу от г. Куйчжоу на северном берегу Янцзы на горных склонах.

Бо Лэ-тянь — Бо Цзюй-и в 815 г. был оклеветан и отправлен с высокого столичного поста в провинцию. Первоначально собирались дать ему должность правителя области, но после возражений одного из сановников поэт получил должность *сыма* — помощника начальника области Цзянчжоу (ныне Цзюцзян пров. Цзянси). В двенадцатом месяце 818 г. пришел приказ Бо Цзюй-и занять пост правителя округа Чжунчжоу. Весной он отправился в путь на запад и двадцать восьмого числа третьего месяца 819 г. прибыл в Чжунчжоу. Жизнь в Цзянчжоу была унылой и потому поэт писал: "Разве есть необходимость спрашивать: хорош или плох округ Чжунчжоу? // Птица, которая смогла вырваться из клетки, не выбирает леса!" ("Посылаю господину Цую после назначения в Чжунчжоу") (35, т. 2, ч. 4, с. 14). Лу Ю цитирует два четверостишия "Пригласил гостей всю ночь пить вино на восточной башне" (там же, с. 24) и "В шутку пишу после того, как опьянел" (там же).

"Лед в нефритовом чайнике" — образ высокой духовной чистоты. Бо Цзюй-и в стихе говорит, что готов отдать другу все свое чистое сердце.

(123) Цзэн Цзы-сюань и Линь Цзы-чжун стояли во главе военного Тайного совета и при дворе императора Чжэ-цзуна участвовали в обсуждении государственных дел. Чжан Цзы-хоу как-то явился на аудиенцию [к первому министру] вместе с другими приближенными ко двору чиновниками в фиолетовой шапке отшельника с прямо свисающими плетеными шелковыми шнурками, а все сановники были одеты в парадные одежды для приема во дворце. Вот до какой степени наглое своеволие! Император услышал об этом и сказал: "Он был на

приеме у самого Цай Цзина и посмел так себя вести!" Цай Цзин долгое время был членом Академии Ханьлиней и я не знаю почему, удостоившись милости государя [и став первым министром], он столь снисходительно относился к поведению [Чжан Цзы-хоу]. Действительно, это смелость негодяя!

Прим. Цзэн Цзы-сюань — крупный политический деятель Цзэн Бу (1036—1107). Цзы-сюань — его второе имя. Младший брат Цзэн Гуана (1019—1083) — выдающегося стилиста. Когда Ван Ань-ши в 1070 г. сделался первым министром, Цзэн Бу стал одним из приближенных и активных помощников. "После вступления на трон Хуэй-цзуна (1100) к власти пришел Цай Цзин, также выдававший себя за сторонника прогресса. Сущность реформ к этому времени была полностью извращена, они превратились в завесу, под прикрытием которой правящие классы грабили народ" (27, с. 303). Цай Цзин добился изгнания Цзэн Бу из столицы. Он умер в округе Жуньчжоу (пров. Цзянсу). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 471.

Линь Цзы-чжун — Линь Си, чье второе имя Цзы-чжун. Шэнь-цзун (1068—1085) хотел отправить его во главе посольства в Корею. При этом известии Линь Си изменился в лице, что вызвало гнев императора. Его назначили чиновником в Ханчжоу. В начале годов правления Шао-шэн (1094—1098) занимал пост правителя Чэнду. Принимал участие в составлении "Хроники дел и событий императора Шэнь-цзуна". Жизнеописание в "Сун ши", цз. 343.

(124) История из времен императора-основателя династии. Он повелел всем чиновникам, которые намерены проходить испытания на степень *цзиньши* в опечатанных комнатах экзаменационной палаты в столице, прежде всего держать экзамен у чиновников в провинции, которые ведали отбором и аттестацией. Прошедшие отбор узнавали результаты и тогда только получали разрешение прибыть в столицу на экзамен. Те, у кого на столичных экзаменах в поданных по установленному образцу сочинениях обнаруживались ошибки и упущения, прекращали сдачу экзаменов. Все, кто не удовлетворил узаконенным требованиям, вносили деньги на изготовление медных досок, на которых выгравировывались их имена, и им больше никогда не разрешалось держать чиновничьи экзамены. В годы правления под девизом Тянь-шэн (1023—1031) отменили прежний порядок, но вскоре в императорском указе вновь объявили, что гражданским лицам позволяется дважды держать экамен на степень *цзиньши* в столице, военным же чинам лишь один раз. Вот так было строго! В последние годы широко позволяется держать экзамены по системе "обширные знания и выдающиеся сочинения" — *босюе хунцы*. Стали находиться такие, что действуют обманно и сами себя возвеличивают. А некоторые подают в министерство обрядов сочинения, написанные за них другими. И всем этим людям разрешается держать экзамен. Некоторые пишут на столичных экзаменах сочинения по требуемому образцу с такими ошибками, что их невозможно читать, но никаких мер, ограничивающих в последующие годы их участие в испытаниях, не предусмотрено.

Прим. Основатель династии — Тай-цзу (960—975).

Босюе хунцы — название системы назначения чиновников и раздачи титулов. В 1094 г. введена система *хунцы кэ*, а с 1132 г. ее преобразовали в *босюе хунцы кэ*, которая и сохранилась до конца династии.

(125) В землях царства Цинь были вырыты два канала — Чжэнцюй и Боцюй. Оба берут начало из реки Цзиншуй в современном уезде Цзинъян столичного округа. Канал Боцюй орошает земли шести уездов: Цзинъян, Гаолин, Лиян, а также Юньян, Саньюань и Фупин округа Яочжоу. Шлюзов было более ста семидесяти. До настоящего времени еще сохранились, но многие находятся в негодности и не ремонтируются. Орошаемые каналом Чжэнцюй земли особенно обширны, больше во много раз, чем орошаемые каналом Боцюй. Река Цзиншуй по-прежнему очень глубока, но ее вода больше не может поступать в каналы [в значительном объеме]. Берега каналов во многих местах разрушены и занесены илом. Канал Боцюй особенно трудно восстановить.

Прим. Канал Чжэнцюй. — Был прорыт в период Чжаньго (V—III вв. до н. э.). Шел от подножья горы Чжуншань (северо-запад уезда Цзинъян пров. Шэньси) и впадал в р. Лохэ. Длина была более ста пятидесяти км. Благодаря орошению земли стали плодородными и край долго не знал неурожайных лет. Это способствовало укреплению царства Цинь. Канал назван в честь знатока ирригационного дела Чжэна.

Канал Боцюй. — Строительство было начато после того, как в 95 г. до н.э. Бо-гун подал двору соответствующие предложения. По его имени и назван канал. Оросил большую территорию — более 4500 *циней* (*цин* — 5,68 га).

(128) Во времена династии Тан люди любили "красное вино" (*чи цзю*), "сладкое вино" (*тянь цзю*) и "вино, очищенное с помощью известки" (*хуэй цзю*). Все это трудно объяснить. Ли Чан-цзи писал:

Глазуревого цвета чаша.
Янтарного цвета гуща.
Из небольшого бродильного чана капли вина —
настоящий красный жемчуг.

У Бо Лэ-тяня есть строки:

Недавно созрели личжи цвета петушиного гребня.
Крепкое вино только что изготовлено,
оно как прекрасный янтарь.

Ду Цзы-мэй писал:

Не ставь передо мной ароматного мутного вина,
сладкого как мед!

У Лу Лу-вана сказано:

Капли вина, очищенного известью,
ароматны, как в прошлом году.

Прим. *Хуэй цзю* — так называли светлое, чистое, прозрачное вино, в которое при брожении добавляли немного извести для более быстрой и лучшей очистки.

Ли Чан-цзи — известный танский поэт Ли Хэ (791—817). Чан-цзи — его второе имя. Лу Ю цитирует начальные строки стихотворения "Будем угощаться вином" (45, с. 303).

Бо Лэ-тянь. — Лу Ю приводит начальные строки четверостишия Бо Цзюй-и "За вином на башне Личжи" (35, т. 2, ч. 4, с. 28).

Лу Лу-ван — поэт Лу Гуй-мэн (?—881?) чье второе имя Лу-ван. Вел уединенный образ жизни, не желал служить, но в стихах откликался на события времени. Лу Ю цитирует четверостишие "Случайно написал в начале зимы" (63, т. 9. с. 7213).

(127) *Шилан* Ли Сюй-цзи, чье второе имя Гун-шоу, в молодости учился писать стихи, взяв за образец творения былых знаменитостей Югобережья Янцзы. Впоследствии он обменивался поэтическими посланиями с Цзэн Чжи-яо. Цзэн каждый раз повторял: "Хотя стихотворение, которое Вы мне преподнесли, весьма искусное, я сожалею, что оно глухо звучит". Сюй-цзи вначале не мог понять, в чем дело, и лишь спустя долгое время осознал. Свой способ написания стиха он передал Янь Юань-сяню, Юань-сянь преподал двум Сунам. С той поры этот стиль уже больше не наследовался. Однако все поэты Цзянси считали, что в пятисловном стихе третий иероглиф, а в семисловном пятый должны быть звонкими. Вот в этом и был смысл (замечания Цзэн Чжи-яо).

Прим. Ли Сюй-цзи — уроженец пров. Фуцзянь. Был первым на экзаменах на степень *цзиньши*. Чжэнь-цзун (998—1022) высоко отозвался о его знаниях конфуцианского канона и личных достоинствах, назначил *шиланом* — помощником министра общественных работ. Есть собрание сочинений. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 300.

Цзэн Чжи-яо — чиновник и литератор, второе имя Чжэн-чэнь. Жил в 947—1012 гг. В 983 г. был первым на экзаменах. Занимал пост *чжуаньюньши* в Чжэцзян, был начальником отделения министерства обрядов, умер на службе в министерстве общественных работ. Автор ряда литературных сборников. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 441.

Янь Юань-сянь — знаменитый автор *цы* и государственный деятель Янь Шу (991—1055), второе имя Туншу, уроженец Линьчуань (пров. Цзянси). Юань-сянь — посмертное имя. В годы Цзин-дэ (1004—1007) стал *цзиньши*. Когда был правителем округа Интянь, способствовал расцвету знаменитой областной школы, из стен которой вышли многие, кто смог преодолеть засилие в столице уроженцев севера и сыграть важную роль в реформаторском движении. Будучи первым министром, Янь Шу поддержал реформаторов Фань Чжун-яня, Фу Би, Хань Ци. Стихи Янь Шу в жанре *цы* лирические, нежные, их слог утонченный. Есть сборник цы, обширное собрание изящной прозы. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 311.

Двое Сун — два знаменитых брата Сун Сян (996—1066) и Сун Ци (998—1061). Были государственными деятелями и поэтами, много писавшими в жанре *цы*. Оба в 1024 г. выдержали экзамен на степень *цзиньши*. В докладе двору экзаменаторы на первое место поставили Сун Ци, но императрица посчитала, что нехорошо отдавать предпочтение младшему брату. Первое место досталось Сун Сяну, а Сун Ци десятое. Су Сян достиг высоких постов — был главой военного министерства, занимал должность *тунпинчжанши* — близкую рангу первого министра. Оставил несколько сборников философской и деловой прозы, стихи. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 284. Сун Ци вместе с Оуян Сю участвовал в написании "Новой династийной истории Тан". Есть собрание сочинений в ста цзюанях. Биография в "Сун ши", цз. 284.

Поэты Цзянси. — Речь идет о цзянсийской поэтической школе (см.: 16, с. 168—189).

(128) Шэнь И-луню дали посмертное имя Гун-хуй ("Почтительный и добрый"). Его семья обратилась ко двору с жалобой на решение о посмертном имени и с просьбой прибавить иероглиф *вэнь* — "просвещенный". Сановники после обсуждения решили, что невозможно сделать изменения, и на этом дело было закрыто. У Чжан Чжи-бо посмертное имя было Вэнь-цзе ("Просвещенный и душевно чистый"). Цензор Ван Цзя-янь просил переменить посмертное имя на Вэнь-чжэн ("Просвещенный и прямой"). Ван Сяо-сян был первым министром и не дал согласия на изменение имени. У Оуян Вэнь-чжуна первоначально посмертным именем лишь было Вэнь ("Просвещенный"). Затем добавили второй иероглиф, чтобы избежать табуированное имя Вэнь-туна. Чан И-фу как раз в тот момент по совместительству занял пост *тайчана*. Позднее у него с Вэнь-чжуном пути разошлись, но он по-прежнему говорил одно: "Господин [Оуян Сю] обладал заслугами по упрочению власти императора и следует в посмертное имя привнести иероглиф *чжун* (преданный)". [Чан И-фу] упорно настаивал на этом. Ли Бань-чжи на обсуждении говорил, что не следует так настойчиво защищать подобное предложение. Господин [Чан] посчитал это мнение неверным. В то время высшие чиновники между собой говорили: "Юн-шу не может иметь посмертное имя Вэнь. Такое посмертное имя обязательно следует оставить для Цзе-фу!" Впоследствии на самом деле так и было сделано.

Прим. Шэнь И-лунь — государственный деятель Шэнь Лунь, помогавший утвердиться правящему дому Сун. И-лунь — его первоначальное имя, которое пришлось изменить из-за табу на имя императора Тай-цзуна (976—998). Второе имя Шунь-и. С юных лет слыл знатоком трех книг по обрядам, правилам поведения и нормам общественных отношений "Чжоу ли", "И ли", "Ли цзи". Выделялся эрудицией, честностью, бескорыстием. Принимал с сунской армией участие в завоевательном походе на царство Шу. После его покорения многие военачальники возвращались с богатыми трофеями, а у Шэнь Луна были лишь книги и каллиграфические свитки. Занимал большие посты в столице. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 264.

Чжан Чжи-бо — видный сановник. Второе имя Юн-хуй. Служил в столице на высоких постах. При Жэнь-цзуне стал первым министром. Династийная история сообщает, что хотя он обладал огромной властью, в быту был скромен и умерен, словно бедный ученый. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 310.

Ван Сяо-сянь — Ван Цзэн (978—1038), чье второе имя Сяо-сянь. Во времена Жэнь-цзуна был высоко ценим при дворе. Его стихи пользовались известностью. Впоследствии испытал гнев вдовствующей императрицы и был отправлен на пост начальника округа. Есть сборник "Ван Вэнь-чжэн билу". Ему дали посмертное имя Вэнь-чжэн ("Просвещенный и прямой"). Жизнеописание в "Сун ши", цз. 310.

Оуян Вэнь-чжун — Оуян Сю.

Тайчан — чиновник на этом посту ведал обрядами в храме предков императора.

Ли Бань-чжи — крупный сановник Ли Цин-чэнь (1031—1102), чье второе имя Бань-чжи. В 1053 г. стал цзиньши. Был членом Академии ханьлиней. Назначался в историографический комитет для написания историй правления предшествующих императоров. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 328.

Юн-шу — второе имя Оуян Сю.

Цзе-фу — второе имя Ван Ань-ши. Ему было пожаловано посмертное имя Вэнь ("Просвещенный").

(129) При нашей династии порядок экзаменов на степень *цзиньши* вначале был такой же, как при династии Тан. Одновременно прибегали к приглашению на должность лиц, обладавших особой известностью в государстве, а также назначали на пост по случаю важнейших жертвоприношений в храме предков императора. Чжоу Ци, чье посмертное имя Ань-хуй, впервые [при нашей династии] ввел правило *хумин фа* — заклеивание имен экзаменующихся на их письменных работах. Всегда проверяемое сочинение было главным критерием успеха или провала на экзаменах.

Прим. Чжоу Ци — чиновник, чье второе имя Вань-цин. При Чжэнь-цзуне и Жэнь-цзуне был на высоких постах в министерствах обрядов и финансов. Был искусным каллиграфом, обладал коллекцией в десять тысяч свитков. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 288.

Хумин фа — правило, предусматривающее анонимность для экзаменатора проверяемых сочинений с помощью заклеивания имени автора. Впервые было введено при танской императрице У-хоу. В начале XI в. вновь прибегли к этой практике.

(130) Ли Юнь-цзэ, получивший назначение по случаю большого жертвоприношения в храме предков императора, состоял в должности начальника округа Цанчжоу. Иноземцы окружили город. В городе уже больше не было камней для машин, с помощью которых их метали. Тогда накололи глыбы льда и они послужили снарядами. Иноземцы сняли осаду и ушли. В недавнее время Чэнь Гуй управлял округом Аньчжоу и вместо камней использовал куски необожженной глины. Враги также не смогли покорить город.

Прим. Ли Юнь-цзэ — знаток военного дела, чиновник первой половины XI в. Успешно защищал границы от кочевых племен. Его успеху и популярности способствовало доброжелательное отношение к воинам и жителям подвластных ему районов. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 324.

Цанчжоу. — Главный город при Сун находился на юго-востоке совр. уезда Цансянь пров. Хэбэй.

Чэнь Гуй — чиновник, отличившийся при организации сопротивления нашествию чжурчжэней. Принимал участие в разгроме летом 1140 г. армии чжурчжэньского главнокомандующего Учжу. Жизнеописание в "Сун ши", цз. 377.

Аньчжоу — округ, центр находился на территории совр. уезда Аньлу пров. Хубэй.

(131) В горах Лунхушань округа Синьчжоу после Небесного наставника Чжан Дао-лина в его роду из поколения в поколение по наследству передавался титул Сюйцзин сяньшэн — учитель Пустоты и покоя. Члены рода были освобождены от налогов и повинностей при Цянь-яо — внуке в двадцать пятом колене. Это произошло в восьмой год периода под девизом правления Тянь-шэн. Ныне все, кто носит желтый клобук (даосские монахи — *Е. С.*), говорят, что их предшественники впервые появились тридцать два поколения тому назад, а это неверно. Также неправильно утверждение, что Чжан Сюй-цзин — Учи-

тель пустоты и покоя Чжан — жил тридцать два поколения тому назад.

Прим. Горы Лунхушань — на юго-западе уезда Гуйци пров. Цзянси. Две горы высятся друг против друга. Одна похожа на устремленного ввысь дракона, другая напоминает затаившегося тигра. Отсюда и название Горы дракона и тигра. Даосы считали, что есть семьдесят два края, где живут бессмертные. Эти горы были тридцать вторым святым местом.

Чжан Дао-лин — уроженец Цзянсу. Предание сообщает, что родился в 35 г. При Мин-ди (58—76) был назначен правителем округа Цзянчжоу, но вскоре оставил службу. Бродил в горах Лунхушань, постигал секреты изготовления элексира бессмертия, способы приобщения к святости. Затем отправился в Сычуань. Он якобы прожил сто двадцать три года и вознесся на небо между 157 и 178 гг. Его считали основателем даосской церкви и религиозного даосизма. С каждого последователя он взимал пять *доу* риса и образованную им секту назвали "У доу ми дао" ("Секта Пяти доу риса"). Затем во главе стояли его сын Чжан Хэн и внук Чжан Лу. С XI в. теократическое владение даосского патриарха существовало в горах Лунхушань. Род Чжан возглавлял даосскую общину вплоть до XX в. (см.: 4, с. 261—266).

Восьмой год периода под девизом правления Тянь-шэн — 1030 г.

Перевод и комментарий Е. А. Серебрякова

Литература

1. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Вступ. статья, пер. и ком. Л. Д. Позднеевой. М., 1980.
2. Белозерова В. Г. Традиционная китайская мебель. М., 1980.
3. Большой китайско-русский словарь. Под ред. И. М. Ошанина. Т. 1—4. М., 1983—1984 гг.
4. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
5. Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.—1234 г.). Исторический очерк. М., 1975.
6. Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступл. и прим. В. С. Таскина. М., 1987.
7. Гончаров С. Н. Китайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун. 1127—1142. М., 1986.
8. Ду Фу. Стихотворения. Пер. с кит. Александра Гитовича. М.—Л., 1962.
9. Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий. Пер. с кит., исслед. и ком. Л. К. Павловской. М., 1984.
10. Из книги мудрецов. Проза Древнего Китая. М., 1987.
11. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII). М., 1984.
12. Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае (40—70-е годы XI в.). М.. 1970.
13. Лу Ю. Стихи. Перевод с китайского И. Голубева. М., 1960.
14. Лу Ю. Поездка в Шу. Пер., ком. и послесл. Е. А. Серебрякова. Л., 1968.
15. Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. СПб, 1904.

15а. Попов П. С. Изречения Конфуция. Пер. с кит. с прим. СПб., 1911.
16. Серебряков Е. А. "Цзянсийская поэтическая школа" и ее взгляды на литературу. — Классическая литература Востока. М., 1972.
17. Серебряков Е. А. Лу Ю. Жизнь и творчество. Л., 1973.
18. Смолин Г. Я. Крестьянское восстание в провинциях Хунань и Хубэй в 1130—1135 гг. М., 1961.
19. Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X—первой четверти XII в. М., 1974.
20. Строки любви и печали. Стихи китайских поэтесс в переводах М. Басманова. М., 1986.
21. Стужина Э. П. Китайский город в XI—XIII вв. Экономическая и социальная жизнь. М., 1979.
22. Су Дун-по. Стихи, мелодии, поэмы. Пер. с кит. Игоря Голубева. М., 1975.
23. Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. Р. В. Вяткина. Т. 5. М., 1987.
24. Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи. X—XIII вв. М.—Л., 1959.
25. Чжу Юй. "Из бесед в Пинчжоу" ("Пинчжоу кэтань"). Пер. и комм. И. А. Алимова. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993.
26. Чу Шао-тан. География нового Китая. М., 1959.
27. Шан Юэ. Очерки истории Китая. М., 1959.
28. Шефер Э. Золотые персики Самарканда. М., 1981.
29. Шицзин. Изд. АН СССР. М., 1957.
30. Школяр С. А. Китайская доогнестрельная артиллерия. (Материалы и исследование). М., 1980.
31. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960.
32. Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
33. Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.
34. Би Юань. Сюй Цзы чжи тун цзянь (Продолжение "Всеобщего зерцала, управлению помогающего"). Т. 1—6. Пекин, 1957.
35. Бо Сян-шань цзи (Собрание сочинение Бо Сян-шаня). Т. 1—3. Пекин, 1954.
36. Ван Мин-цин. Хуэй чжу лу (Записки Помахивающего мухогонкой). Пекин, 1962.
37. Ван Фу-чжи. Сун лунь (Рассуждения о Сун). Пекин, 1964.
38. Ван Цзин-шэнь. Айго шижэнь Лу Ю (Поэт-патриот Лу Ю). Шанхай, 1954.
39. Го Инь-тянь. Лу Фан-вэн чжи сысян цзи ци ишу (Мировоззрение Лу Фан-вэна и его мастерство). Чунцин, 1943.
40. Дин Фу-бао. Фосюе да цыдянь (Большой буддийский словарь). Пекин, 1984.
41. Дин Чуань-цзин. Сунжэнь иши хуэйбэнь (Собрание неофициальных историй о людях эпохи Сун). Т. 1—2. Шанхай, 1935.
42. Ду ши Цянь чжу (Стихи Ду Фу, прокомментированные Цянь Цянь-и). Шанхай, 1935.
43. Кун Фань-ли, Ци Чжи-пин. Лу Ю цзюань. — Гудянь вэнь-сюе яньцзю цзыляо хуэйпянь (Собрание материалов для изучения классической литературы). Пекин, 1962.
44. Лидай чжигуань бяо (Таблицы чинов разных эпох). Шанхай, 1937. Т. 1—8.
45. Ли Хэ шицзи (Собрание стихов Ли Хэ). Пекин, 1959.
46. Линь-чуань сяньшэн вэньцзи (Собрание сочинений господина Линь-чуаня). Пекин, 1959.
47. Лу Фан-вэн цюань цзи (Полное собрание сочинений Лу Фан-вэна). Разделы "Вэйнань вэньцзи", "Цзяннань шигао". — Сыбу бэйяо (Важнейшие сочинения по четырем разделам литературы). Шанхай, 1936. Т. 79.
48. Лу Фан-вэн цюаньцзи (Полное собрание сочинений Лу Фан-вэна). Шанхай, 1936. Т. 1—2.
49. Лу Ю. Лаосюэань бицзи (Записки из скита, где в старости учусь). Шанхай, 1990.
50. Лу Ю сюаньцзи (Избранные произведения Лу Ю). Составл. и ком. Чжу Дун-жуня. Пекин, 1962.
51. Лю Е-цю. Лидай бицзи гайшу (Очерк истории бицзи разных эпох). Пекин, 1980.
52. Пэйвэнь юньфу (Словарь рифм). Шанхай, 1937. Т. 1—6.
52а. Оу Сяо-му. Айго шижэнь Лу Ю (Поэт-патриот Лу Ю). Шанхай, 1957.
53. Су Дун-по цзи (Собрание сочинений Су Дун-по). Шанхай, 1958. Т. 1—3.
54. Сун ши (История династии Сун). — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936. Т. 29—32.
55. Сыма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всеобщее зерцало, управлению помогающее). Пекин, 1957. Т. 1—20.

56. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Пекин. 1963. Т. 1—10.

57. Тань Чжэн-би. Чжунго вэньсюэцзя да цыдянь (Большой словарь китайских литераторов). Шанхай, 1934.

58. У Жун-гуан. Лидай минжэнь пяньпу (Летопись жизни знаменитых людей разных эпох). Шанхай, 1957.

58а. Фан-вэн цы пяньнянь цзяньчжу (Расположенные по годам и снабженные комментариями стихи Фан-вэна в жанре цы). Ком. Ся Чэн-дао и У Сюн-хэ. Шанхай. 1981.

59. Хань Вэй Лючао шисюань (Избранные стихи эпох Хань, Вэй, Шести династий). Пекин, 1958.

60. Ци Чжи-пин. Лу Ю чжуаньлунь (Биография Лу Ю). Шанхай, 1958.

61. Ци Чжи-пин. Лу Ю. Шанхай, 1963.

62. Цы юань (Энциклопедический словарь "Источник слов"). Гонконг, 1984. Т. 1—4.

63. Цюань Тан ши (Полное собрание стихов эпохи Тан). Пекин, 1960. Т. 1—12.

64. Чжу Дун-жунь. Лу Ю чжуань (Биография Лу Ю). Шанхай, 1960.

65. Чжу Дун-жунь. Лу Ю яньцзю (Изучение Лу Ю). Шанхай, 1961.

66. Чжунвэнь да цыдянь (Большой словарь китайского языка). Тайбэй, 1962. Т. 1—34.

67. Чжунго гуцзинь димин да цыдянь (Большой словарь китайских древних и современных географических названий). Шанхай, 1933.

68. Чжунго лиши жэньу цыдянь (Словарь исторических деятелей Китая). Далянь. 1983.

69. Чунь цю Цзо чжуань чжэнъи. —Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонических книг с комментариями и глоссами). Пекин, 1957. Т. 27—32.

70. Чэнь Дэ-юнь. Гуцзинь жэньу бемин соинь (Индекс псевдонимов древних и современных деятелей). Кантон, 1937.

71. Шэнь Ци-вэй. Сун Цзинь чжанчжэн шилюе (Краткая история войны между Сун и Цзинь). Ухань, 1958.

72. Шэнь Ко. Синь сяочжэн Мэнси битань (Заново отредактированные "Записи бесед в Мэнси"). Пекин, 1957.

73. Юй Бэй-шань. Лу Ю няньпу (Летопись жизни Лу Ю). Шанхай, 1961.

74. A Chronological Table of the Sung Dynasty. Southern Sung (1127—1279). Tokyo. 1974.

75. Sato Tamotsu. On Texts of "Weinan Wenji" and "Jiannan Shigao" by Lu Yu. — The Chugoku Bungaku kenkyu (Studies in Chinese Literature). 1961, № 2.

76. A Sung Bibliography. Hong Kong, 1978.

Указатель лиц, упоминающихся в тексте "Записок из "Скита, где в старости учусь"

Бо Цзюй-и 白居易, Лэ-тянь 樂天, Бо-фу 白傅 (722-846) 97*, 122, 126
Бу Ши 卜式 13
Ван Ань-ши 王安石, Цзин-гун 荆公 (1021-1086) 26, 31, 39, 67, 106, 128
Ван Бо-янь 王伯彦, Тин-цзюнь 廷俊 (1069-1141) 52, 70
Ван Си-чжи 王羲之 (IV в.) 100
Ван Сы-юань 王思遠 98
Ван Сы-чжэн 王思徵 98
Ван Сы-цзун 王嗣宗 68
Ван Фу 王黼 (1079-1126) 37, 93
Ван Цзао汪藻, Янь-чжан 彦章 (1079-1154) 29
Ван Цзы-жун 王子溶 94
Ван Цзы-кай 王子開 110
Ван Цзэн 王曾ˆ Сяо-сянь 孝先 (978-1038) 128
Ван Цзюй 王秬, Цзя-соу 嘉叟 45
Ван Цзя-янь 王嘉言 128
Ван Юань 王淵 5
Ван Юй-юй 王禹玉 94
Ван Я 王涯, Гуан-цзинь 廣津 (764?-835) 101
Ван Янь 王晏 98
Ваньянь Лян 完顏亮 (1122-1161) 6
Ваньянь Си-инь 完顏希尹, У-ши 悟室 (?-1140) 65
Ваньянь Цзин 完顏璟 64
Вэй Лян-чэнь 魏良臣, Дао-би 道弼 48, 63
Вэй Чжэн 魏徵, Вэнь-чжэн 文正 (580-634) 36
Вэньжэнь Цзя 聞人滋, Мао-дэ 茂德 35
Гао-цзун 高宗 (1127-1163) 3, 40, 83, 107
Гун Чэн-шу 龔澄樞 91
Гэн Тянь-чжи 耿天騭 106
Дай Янь-хэн 戴彦衡 87
Дин Вэй 丁謂, Цзинь-гун 晉公 (962-1033) 121
Ду Фу 杜甫, Цзы-мэй 子美, Шао-лин 少陵 (712-770) 58, 118, 126
Дэн И 鄧驛, Цянь-ли 千里 65
Жэнь-цзун 仁宗 (1023-1063) 23
Инь Сэ 尹穡, Шао-цзи 少稷 49, 80
Ли Вэнь 李問 28
Ли Гуан 李光, Чжуань-цзянь 莊簡 (1078-1159) 50
Ли Дин 李定 28
Ли Сюй-цзи 李虛己 127
Ли Цзин 李景 (916-961) 12
Ли Цин-чэнь 李清臣, Бан-чжи 邦直 (1031-1102) 128

* Цифра обозначает порядковый номер фрагмента сборника, в котором фигурирует данное лицо.

Ли Хао 李浩, Дэ-юань 德遠 (1115-1176) 45
Ли Хэ 李賀, Чан-цзи 長吉 (791-817) 126
Ли Чжи-и 李之儀, Дуань-шу 端叔 76, 110
Ли Ши 李石, Чжи-цзи 知幾 75
Ли Шунь 李順 114
Ли Юнь-цзэ 李允則 130
Лин Цзин-ся 凌景夏 43
Линь Бу 林逋, Хэ-цзин 和靖 (967-1028) 65
Линь Лин-су 林靈素 91
Линь Си 林希, Цзы-чжун 子中 123
Линь Цзы-вэй 林自爲 39
Лу Гуй-мэн 陸龜蒙, Лу-ван 魯望 (?-881?) 126
Лю Хэн 劉衡 7
Лю Цзе-чжи 劉戒之, Суй-чжоу 隋州 86
Лю Цзяо 劉嶠, Цзи-гао 季高 54
Лю Чжэн-янь 劉正彥 4, 5
Люй Бэнь-чжун 呂本中, Цзюй-жэнь 居人 (1084-1138) 80
Люй Хао-вэнь 呂好問 40
Люй Шан-инь 呂商隱, Чжоу-фу 周輔 62
Лян Цзы-мэй 梁子美, Цай-фу 才甫 52
Ляо-вэнь 了文 46
Ляо-юань 了元 28
Мао Дэ-чжао 毛德昭 56
Ми Фэй 米芾 (1051-1107) 92
Ми Ю-жэнь 米友仁 (1086-1165) 87
Мин-ди 明帝 (494-499) 98
Моци Се 万俟卨, Юань-чжун 元忠 (1083-1157) 48
Мяо Фу 苗傅 4, 5
Оуян Сю 歐陽修, Вэнь-чжун 文忠 (1007-1072) 128
Пань Гу 潘谷 108
Пань Лан 潘閬, Сяо-яо 逍遙 (?-1009) 84
Пи Жисю 皮日休, Си-мэй 襲美 (843?-889) 106
Се Мао 斜卯 66
Се Цзин-юй 謝景魚 60
Се Шэнь-фу 謝深甫, Цзы-су 子肅 66
Суван 肅王 81
Су И-цзянь 蘇易簡 (958-996) 98
Су Сун 蘇頌 (1020-1107) 92
Су Цзи-чжэнь 蘇季眞 73, 108
Су Чэ 蘇轍, Хуан-мэнь 黃門 (1039-1112) 62, 104
Су Ши 蘇軾, Дун-по 東坡 (1036-1101) 16, 62, 73, 79, 108, 109
Сун Бо 宋白, Тай-су 太素, Вэнь-ань 文安 (936-1012) 69, 97
Сун Ли 宋立 36
Сун Сян 宋庠 (996-1066) 127
Сун Цзин 宋璟 36
Сун Ци 宋祁 (998-1061) 127
Сунь Ди, 孫覿 (1081-1169) 54
Сыма Ань 司馬安 (?-112 г. до н. э.) 95
Сыма Сян-жу 司馬相如 (179-117 гг. до н. э.) 13
Ся Чэн 夏誠 (?-1135) 7
Сяньюй Гуан 鮮于廣 72
Сяо Чжун-дао 蕭中道 4

Сяо Чжэ-ба 蕭鷓巴 90
Тай-цзу 太祖 (960-976) 23
Тай-цзун 太宗 (976-998) 23, 55
Тан Си-юн 唐錫永 56
Тан Сы-туй 湯思退，
Ци-гун 岐公 (?-1164) 42
Тань Цяо 譚峭，
Цзы-сяо 紫霄 91
Тан Юн-фу 唐永夫 90
Тушань 徒單 66
Тун Гуань 童貫
(1054-1126) 91
Тянь Дэн 田登 85
Тянь Ци 田玘 71
У-ди 武帝 (483-494) 98
У Минь 吳敏 2
У-хоу 武后 (684-705) 117
У Цай-луань 吳彩鸞 116
У Цзе 武玠， У-ань 武安
(1093-1139) 111, 113
Фан Ла 方臘 (?-1121) 22
Фан Цзи-кэ 房季可 58
Фань Цюн 范瓊 17
Фань Чжи-сюй 范致虛
(?-1129) 37
Фань Чэн-да 范成大，
Чжи-нэн 至能
(1126-1193) 74
Фэн Дао 馮道 (882-954) 77
Хань Хун 韓翃 103
Хань Юй 韓愈， Туй-
чжи 退之 (784-824) 67, 100
Ху Цзи-чжун 胡基仲 100
Хуан Ань-ши 黃安時 82
Хуан Ба 黃霸
(?-251 г. до н. э.) 13
Хуан Бао-гуан 黃葆光，
Юань-хуй 元暉 15
Хуан Тин-цзянь 黃庭堅，
Шань-гу 山谷
(1045-1105) 110
Хуан Цзин-шо 黃景說，
Бай-ши 白石 99
Хуан Цянь-шань 黃潛善
(?-1126) 38
Хуэй-цзун 徽宗，
(1101-1126) 1, 2, 3, 32
Хэ Фан-хуй 賀方回 110
Ху Шэнь 胡伸，
Янь-ши 彥時 29
Цай Бянь 蔡卞，
Юань-ду 元度 39
Цай Цзин 蔡京
(1047-1126) 15, 82, 92, 96
Цай-ну 蔡奴 28
Цао Юн 曹詠 90
Цзун Цзэ 宗澤，Жу-линь
汝霖 (1068-1128) 53
Цзэн Бу 曾布，
Цзы-сюань 子宣
(1036-1107) 123
Цзэн Ди 曾覿 (1109-1180) 90
Цзэн Цзи 曾幾， Вэнь-
цин 文清 (1084-1166) 30
Цзэн Чжи-яо 曾致堯 127
Цзя Дао 賈島， Чан-цзян
長江 (779-843) 102
Цинь Гуань 秦觀， Шао-ю
少游 (1049-1101) 62, 110
Цинь Гуй 秦檜，
Хуй-чжи 會之
(1090-1155) 14, 17, 48,50, 56, 94
Цинь Си 秦熹 93
Цинь Тун-лао 秦同老 4
Цюши 仇氏 28
Цюй Дуань 曲端 113
Цянь Чу 錢俶 (929-988) 78
Чай Жун 柴榮 (921-959) 59
Чан Чжи 常秩，
И-фу 夷甫 68, 128
Чао Гун-у 晁公武， Цзы-
чжи 子止 73

Чао Шо-чжи 晁說之，
И-дао 以道
(1059-1129) 21, 97, 109, 120
Чжа Юэ 查籥，
Юань-чжан 元章 55
Чжан Вэй 張威，
Дэ-юань 德遠 17, 49
Чжан Дао 張燾，Цзы-гун
子功 (1090-1165) 51
Чжан Дао-лин 張道陵 131
Чжан Дунь 章惇，Цзы-
хоу 子厚 (1035-1105) 39
Чжан Лэй 張耒， Вэнь-
цянь 文潛 (1054-1114) 73
Чжан Сяо-сян 張孝祥
(1132-1169) 42
Чжан Цзи 張籍， Вэнь-
чан 文昌 (768-830?) 104, 106
Чжан Ци 張祁，
Цзянь-янь 晉彥 42
Чжан Цзюнь 張俊，
Вэй-гун 魏公
(1097-1164) 3, 6, 43, 45
Чжан Цянь-яо 張乾曜 131
Чжан Чжи-бо 張知白 128
Чжан Ши-чжи 張釋之 3
Чжан Шунь-минь
張舜民， Юнь-соу
芸叟 (1034?-1101?) 16, 36
Чжао Дин 趙鼎，
Юань-чжэнь 元鎭
(1085-1147) 3, 6, 8, 50
Чжао Лин-чжи 趙令畤，
Дэ-линь 德麟
(1051-1134) 79
Чжао Ци 趙愩， Чжуан-
вэнь 莊文 (1143-1167) 78
Чжао Шэнь 趙諗 115
Чжоу Би-да 周必大，
Цзы-чун 子充
(1126-1204) 46, 51
Чжоу Ци 周起 129
Чжу Мянь 朱勔
(1075-1126) 22
Чжу Си-чжэнь 朱希眞 47
Чжун Сян 鍾相 6
Чжун Фан 種放， Мин-и
明逸 (956-1015) 68
Чжэ-цзун 哲宗
(1186-1101) 78
Чжэн Се 鄭獬 И-фу 毅夫 26
Чжэнь-цзун 眞宗
(998-1022) 23
Чуго фужэнь 楚國夫人 88, 98
Чэнь Гуань 陳瓘，
Ин-чжун 瑩中
(1062-1126) 54
Чэнь Гуй 陳規 130
Чэнь Кан-бо 陳康白，
Фу-гун 福公， Лу-гун
魯公 (1097-1165) 43, 49, 78
Чэнь Фэн 陳豐 48
Чэнь Чан-вань 陳昌萬 6
Шао Бяо 邵彪 5
Ши Хао 史浩， Вэй-гун
魏公 (1106-1194) 45, 78
Ши Цзан-юн 石藏用 88
Ши-цзун 世宗 (954-959) 59
Ши Цзянь-у 施肩吾 34, 105
Шэнь Гай 沈該，
Шоу-юэ 守約 48
Шэнь Гоу 沈遘， Вэнь-
тун 文通 (1025-1067) 26
Шэнь Лунь 沈倫，
И-лунь 義倫 128
Шэнь Хуй 沈晦，
Юань-юн 元用
(1084-1149) 81
Шэнь-цзун 神宗
(1068-1086) 36
Шэнь Шу 沈樞，
Чи-яо 持要 49

Эр-хуа 二華 68
Юйвэнь Ху 宇文護 98
Юэ Фэй 岳飛 (1103-1141) 6, 7, 17
Ян Вань-ли 楊萬里, Тин-сю 廷秀 (1127-1206) 67
Ян Яо 楊么 6
Янь Дун-фу 晏敦復, Цзин-чу 景初 47
Янь Цзи-дао 晏幾道, Шу-юань 叔原 (1030?-1106?) 103
Янь Шу 晏殊, Юань-сянь 元獻 (991-1055) 127
Яо Линь 姚麟 112
Яо Сы 姚兕 112
Яо Фу-цзинь 姚福進 112

Материалы к истории сунских бицзи (3)

И. А. Алимов
(НИИ Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН)
(Санкт-Петербург)

Настоящей публикацией я продолжаю начатую ранее работу по изучению авторских сборников *бицзи* сунского времени. Речь пойдет о сочинении Оуян Сю (1007—1072) "Гуй тянь лу" ("Записи вернувшегося к полям")[1].

Оуян Сю закончил работу над этим сборником на склоне лет (предисловие датировано четвертым годом под девизом правления Чжи-пин, т. е. 1067 г.)[2], когда, после многочисленных просьб об отставке, он был послан служить в провинцию в качестве начальника области Хаочжоу. "...Это записи тех событий, бывших при дворе, которые не занесли в анналы чиновники, служащие по исторической части; это записи достойного упоминания — среди шутливых разговоров и бесед с людьми, принадлежащими к высшим слоям общества. [Я] записал все это, дабы просматривать, праздно живя на досуге..."[3]. Название "Гуй тянь лу" восходит к известной оде Чжан Хэна (78—138).

В составе сборника насчитывается сто одиннадцать фрагментов, распределенных в две *цзюани* (пятьдесят восемь — в первой и пятьдесят три — во второй), предисловие и послесловие. Ниже вниманию читателя предлагается комментированный перевод ряда фрагментов из этого сборника.

---

[1] Жизни и творчеству Оуян Сю, крупного политического деятеля и литератора своего времени, посвящена достаточно обширная литература (в сунской династийной истории содержится его биография, цз. 9; см. также: J. T. S. Liu. Ou-Yang Hsiu, an eleventh century Neo-Confucianist. Standford (California), 1967; J. T. S. Liu. Ou-Yang Hsiu. — Sung Biographies. Wiesbaden, 1976. Bd. 16,2, pp. 808—816; Е. А. Серебряков. Китайская поэзия X—XI веков. Жанры ши и цы. Л., 1979, с. 207—246, и др.) Ранее на страницах альманаха "Петербургское востоковедение" мною был опубликован перевод одного из важных для истории китайской литературы сочинения Оуян Сю — первого "рассуждения о стихах" (*шихуа*). См.: Петербургское востоковедение. Вып. 1. Спб., 1992, с. 64—103.

[2] Располагалась на территории современной провинции Аньхой.
По сведениям сунского библиографа Чэнь Чжэнь-суня (1190?—после 1249 г.), предисловие было написано и получило распространение несколько раньше, чем основной текст (Чэнь Чжэнь-сунь. Чжи-чжай шулу цзети. Шанхай, 1987, с. 340), однако даты, встречающиеся в тексте, описываемые события и само название сочинения подтверждают правоту вывода Кацумуры Тэцуя о том, что "Записи..." были завершены и получили распространение вместе с предисловием, в 1067 году, когда Оуян Сю был в Хаочжоу (Katsumura Tetsuya. Kuei-t'ien lu. — Sung Bibliography. Hongkong, 1978, pp. 99—100).

[3] Гуй тянь лу. — Оуян Сю цюань цзи (Полное собрание сочинений Оуян Сю). Пекин, 1986, т. 2, с. 1011. По этому же изданию осуществлен и публикуемый ниже перевод (с. 1013 —1023).

Оуян Сю

"Гуй тянь лу"
("Записи вернувшегося к полям")

(1)* Когда император Тай-цзу впервые осчастливил посещением храм Сянгосы, он остановился перед статуей Будды, возжег ароматные курения и спросил, должен ли кланяться. *Сэнлу* Цзань-нин доложил: "Не надо кланяться". Император спросил почему. "Будда настоящего не кланяется будде прошедшего",— был ответ. Цзань-нин был монах в высшей степени знающий, обладал и даром красноречия, и слова его, пусть несколько наигранные, точно совпали с мыслями Владыки, поэтому Владыка слегка улыбнулся и согласно кивнул. С тех пор такое поведение стало правилом. До наших дней владыки, осчастливливая посещением Сянгосы, возжигают курения, но не кланяются. Следующие люди говорят, что это соответствует нормам этикета.

Прим. Этот фрагмент практически дословно позаимствован у Оуян Сю сунским Лю Фу и открывает вторую *цзюань* второй части сборника *бицзи* последнего "Цин со гао и" ("Высокие суждения у дворцовых ворот", Шанхай, 1983, с. 119; о Лю Фу см. мою работу: Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб, 1992, с. 125—218).

Тай-цзу — основатель сунской династии Чжао Куан-инь (927—976), на троне с 960 по 976 г.

Сангосы — крупнейший буддийский храм в столице сунского Китая, г. Кайфэне, был основан в 555 году, название «Сянгосы» получил в 712 г. Храм был выстроен специально для императорской семьи и высшей знати.

Цзань-нин (919—1001) — прославленный знаниями буддийский монах, мирская фамилия Гао, автор "Сун гао сэн чжуань" ("Жизнеописания достойных монахов эпохи Сун". Пекин, 1987, тт. 1—2). Некоторое время был начальником ведомства по управлению делами буддийских монахов Сэнлусы, потому и назван здесь *сэнлу*.

(2) Пагода монастыря Кайбаосы — самая высокая, самая искусно сработанная среди всех пагод столицы. Строил ее предводитель столичных плотников Юй Хао. Когда строительство только закончилось, то оказалось, что пагода стоит не ровно, а — наклонена на северо-запад. Люди дивились этому и спрашивали Хао, а тот отвечал: "В столице местность ровная, гор нет, а северо-западный ветер дует часто и сильно. Так он будет дуть — и не пройдет ста лет, как пагода выпрямится!" Вот каков был его искусный расчет. Хао был первейший плотник с начала правления нынешней династии! И до сего дня все плотники пользуются способами, которые применял Хао. Распростра-

* В оригинальном тексте нумерация отрывков отсутствует, здесь она добавлена переводчиком.

нена в мире и его книга "Му цзин" ("Трактат о дереве") в трех *цзюанях*. Передают, что у Хао была единственная дочь. Ей исполнилось немногим более десяти лет. Каждый вечер они с отцом по всякому скрещивали руки, воображая разные архитектурные конструкции, прошел год и Хао составил книгу "Му цзин", ту самую, что сейчас распространена в свете!

Прим. Ныне этой пагоды не существует, но почти такая же сохранилась в монастыре Баочунсы в провинции Шаньси, это самое крупное в мире древнее деревянное сооружение такого типа. Стоит уже более тысячи лет.
Трактат "Му цзин" в настоящее время утерян.

(4) Когда Жэнь-цзун еще жил в восточных покоях, господин Лу Сяо-сянь (Цзун-дао) служил в должности *юйдэ* — сопровождающего в свите наследника престола. Его дом находился за воротами Сунмэнь и в народе то место называли "Юйтанган" (Банный переулок). Там рядом еще была винная лавка "Жэньхэ", славившаяся своими винами на всю столицу. Господин частенько, переодевшись в простое платье, хаживал туда вышить чарку вина.

Однажды Чжэнь-цзун срочно потребовал к себе господина, желая о чем-то спросить его. Посланный пришел к Цзун-дао, но не застал. Прошло довольно долгое время, прежде чем Цзун-дао вернулся (из лавки "Жэньхэ", где пил вино). Посланный стал торопить его во дворец. "Если владыка удивится, что мы так запоздали, какую причину привести в оправдание? Пожалуйста, скажите, что мне говорить, дабы в словах наших не было расхождения!" — попросил посланный. "Да вы доложите все как есть!" — отвечал Цзун-дао. "Но ведь тогда вас накажут!" — "Пить вино вполне естественно для человека! А вот обмануть государя — величайшее преступление подданного!" Посланный лишь вздохнул и ушел.

Чжэнь-цзун действительно спросил о причине опоздания, и посланный отвечал так, как велел ему господин.

"Почему же вы ходите в винную лавку тайком?" — спросил тогда государь у Цзун-дао. "Дом мой беден, нет посуды, а в этой лавке — наготове все что надо. Гость себя чувствует там как дома! А сегодня ко мне с далекой родины приехал родственник, и я отправился с ним туда. Ну а платье я всегда меняю, это чтобы горожане не узнали меня", — отвечал Цзун-дао. Услыхав это, Чжэнь-цзун сказал с улыбкой: "Вы ведь сановник, как бы не потерять вам свое место!"

Однако с этого времени государь стал отличать Цзун-дао, считая, что за преданность и правдивость его можно назначать на высокие посты. Когда Чжэнь-цзун в последние годы жизни обсуждал с импе-

ратрицей Чжан-сянь мин-сяо, кого из придворных можно назначать на большие должности, среди прочих был назван и Цзун-дао.

Впоследствии императрица дала ему такое назначение.

Прим. Жэнь-цзун — сунский император Чжао Чжэнь (1010—1068), на троне был с 1023 о 1064 год.

Жил в восточных покоях — т. е. был наследником престола.

Лу Цзун-дао (966—1029) — сунский сановник, посмертное имя Сяо-сань.

Чжэнь-цзун — сунский император Чжао Хэн (968—1022), отец Чжао Чжэня, на троне был с 997 по 1022 год.

Чжан-сянь мин-сяо — посмертное имя императрицы Лю (969—1033), фактически правившей ("из-за бамбукового занавеса") страной с 1020 по 1033 год.

(5) Император Тай-цзун лично экзаменовал претендентов на степень *цзиньши* и каждый раз милостиво жаловал первым местом в списках выдержавших экзамен того, кто раньше прочих сдавал работу.

Сунь Хэ и Ли Шу-цзи держали экзамен в одно и то же время. Оба они уже были люди известные. Шу-цзи писал споро и быстро, а Хэ — мучительно и медленно. А тут кто-то из приближенных доложил государю, что *цзюйжэни* пишут свои сочинения легкомысленно, пренебрегая смыслом и правилами, и состязаются друг с другом лишь в том, кто скорее напишет. Мол, Шу-цзи с товарищами в лавке, торгующей лепешками, соревновались, кто сможет подобрать рифму за то время, пока печется одна лепешка.

Услышав это, Тай-цзун страшно разгневался. На дворцовых экзаменах самым первым свое сочинение представил Шу-цзи, но Тай-цзун крикнул на него и прогнал. Так первым стал Сунь Хэ.

Прим. Тай-цзун — сунский император Чжао Цзюн (937—997), единоутробный брат Чжао Куан-иня, был на троне с 976 по 997 год.

Цзиньши — высшая ученая степень в системе государственных экзаменов на право занятия вакантной чиновничьей должности. Экзамены на цзиньши сдавали в столице, и выдержавшие их могли претендовать на занятие сразу довольно высоких должностей.

Сунь Хэ (961—1004) — сунский чиновник и литератор. В 992 году первым выдержал экзамен на степень *цзиньши*. О Ли Шу-цзи нам ничего не известно.

Цзюйжэнь — ученая степень, присуждавшаяся выдержавшим областные экзамены. Имевшие ее могли принимать участие в столичных испытаниях.

(8) Почтенные старцы, знающие о событиях времен Пяти Династий, рассказывают: министры Фэн (Дао) и Хэ (Нин) оба состояли в Государственной Канцелярии. Однажды Хэ обратился к Фэну с таким вопросом: "Вы, господин, купили, я вижу, новые сапоги. Какую цену платили?" — "Девять сотен!" — приподняв левую ногу и указывая на сапог, отвечал ему Фэн. Хэ был человек мелочный, он тут же повернулся к своему слуге и сказал: "Почему же ты за мои сапоги отдал тысячу восемьсот?!" — И велел того наказать.

Спустя довольно долгое время Хэ вдруг приподнял правую ногу и добавил: "И этот тоже — девятьсот монет!"

Все в зале громко рассмеялись. В то время говорили, что если министры таковы, то уж как им удержать в повиновении чиновников!

Прим. Пять Династий (и Десять Царств) — исторический период с 907 по 960 год, когда на территории Китая образовалось несколько мелких государств. Наиболее крупными из них, сменявшими друг друга, были: Позднее Лян (907—923), Позднее Тан (923—936), Позднее Цзинь (936—946), Позднее Хань (947—950) и Позднее Чжоу (951—960).

Фэн Дао (882—954) отличался крайней почтительностью к родителям, занимал высокие государственные посты при четырех династиях и служил десяти государям. На министерской должности находился в общей сложности более двадцати лет.

Хэ Нин (898—955) славился своим поэтическим талантом, его стихи вошли в известную антологию "Хуа цзянь цзи" ("Среди цветов". Чжэньчжоу, 1990, с. 34—36). Служил при всех пяти династиях.

(9) *Фушу* Цянь (Жо-шуй) повстречал однажды необычайного человека, который посвятил его в тайны физиогномики — поистине удивительные! Впоследствии господин Цянь передал это искусство Ян Да-няню. Современники славили Цяня и Яна, как постигших премудрости физиогномики.

Чжун Цзянь, родом из области Янчжоу, с юных лет посвятил себя изучению канонических сочинений. По бедности он нанялся к Да-няню служить переписчиком. Впервые увидев Цзяня, Да-нянь в удивлении воскликнул: "Вы непременно выдержите экзамен на степень цзиньши, а по службе достигните высоких постов!" — и стал обучать Цзяня стихосложению.

В годы под девизом правления Тянь-си Цзянь держал экзамены на цзиньши и по списку прошел первым среди выдержавших. По служебной лестнице он дошел до ранга *лана* и почил, занимая пост *дайчжи* палаты Тяньчжангэ.

Се Си-шэнь был назначен на должность *фэнлилана*. Да-няню очень нравились его сочинения, и всякий раз, когда Си-шэнь приходил с визитом, Да-нянь радостно устремлялся ему навстречу, а когда Си-шэнь уходил, Да-нянь без конца вздыхал в огорчении. Служивший под началом Да-няня Чжэн Тянь-сю в недоумении [почему Да-нянь так поступает,] обратился к нему с вопросом. Да-нянь отвечал: "Да просто уважаемый этот чиновник пост-то займет высокий, а вот долголетие ему не суждено!"

Си-шэнь по службе продвинулся до поста *бинбу юаньвайлана* и *чжичжигао*, а умер в возрасте сорока шести лет — все именно так, как и предсказал Да-нянь.

Раньше, когда Си-шэнь только выдержал экзамен и получил назначение на должность *фэнлилана*, он нанес визит Да-няню. Они много шутили, и среди прочего Си-шэнь произнес такие строки:

Звенит колокольчик один в пустоте.
Владыка горюет, что нет благородных мужей.
Печати шнур развязать и уйти —
Смогли бы вы жизнь на покое вести?

Да-нянь тут же собственноручно записал сказанное на веере со словами: "Какая сила в этих строках!" Строки стали цитировать.

Прим. Цянь Жо-шуй (960—1003) — сунский чиновник и литератор, автор ряда исторических сочинений.

Ян Да-нянь — второе имя прославленного сунского поэта Ян И (974—1020). Слава о его таланте достигла двора, когда Ян И было одиннадцать лет, император Тай-цзун лично проверил способности мальчика и пожаловал ему должность, а позже и степень *цзиньши*. Умер в возрасте сорока шести лет.

Чжун Цзянь — сунский чиновник, служил также в Гуанчжоу, где оставил службу, не видя возможности выполнять возложенные на него обязанности. Последней его должностью при дворе была не *дайчжи* (советник), а *ланчжун* (начальник отдела) палаты Тяньчжангэ.

Годы под девизом правления Тянь-си — 1017—1021.

Палата Тяньчжангэ (Палата Небесных Документов) была основана в 1020 году, в ее ведении первоначально находились документы и бумаги императора Чжэньцзуна, а позже бумаги, реликвии, картины, драгоценности и пр. императорской фамилии. Должность *дайчжи* этой палаты была учреждена в 1030 году.

Се Си-шэнь — второе имя сунского чиновника, литератора и историографа Се Цзяна (994/995?— 1039).

Фэнлилан — почетный титул чиновника четвертого ранга первой степени.

Бинбу юаньвайлан — внештатный начальник отдела Военного ведомства, должность не давала реальной власти.

Чжичжигао — пост в придворной академии Ханьлиньюань, в обязанности такого чиновника входил надзор за составлением черновиков императорских бумаг.

(9) Во времена правления императора Тай-цзу Го Цзинь был назначен на пост *сюньцзяня* в Сишань. Некто донес, что он тайно поддерживает связь с главнокомандующим Хэдуна Лю Цзи-юанем и вместе они вынашивают мятежные замыслы. Тай-цзу страшно разгневался, что клевещут на такого верного государю подданного, повелел связать доносчика и предоставить его в распоряжение Цзиня, дабы тот поступил с ним по своему разумению.

Клеветника доставили, но Цзинь не казнил его, а сказал следующее: "Если ты сумеешь выманить у командующего Лю в мою пользу хоть один город или крепость, я не только прощу и не накажу тебя, но буду просить двор даровать тебе чиновничью должность!"

Прошло больше года, и тот человек сумел выманить у Лю Цзи город. Цзинь послал его ко двору с докладом и с просьбой о даровании этому человеку должности.

"Ты оговорил преданного мне подданного! — сказал клеветнику Тай-цзу. — Того, что ты ныне совершил, достаточно еще, чтобы даро-

вать тебе жизнь, ну а о должности не может быть и речи!" — И отослал клеветника обратно, к Цзиню.

Тогда Цзинь вторично обратился к Тай-цзу: "Уж если я вышел у Вашего Величества из доверия, то и на службе меня держать не следует!"

Только после этого Тай-цзу даровал тому человеку должность. Вот каковы были отношения между государем и его подданным!

Прим. Го Цзинь (922—979) — сунский государственный деятель и военачальник. Первоначально был на службе у Поздней Хань, но позже примкнул к Чжао Куанину. В 960 году был послан сунским двором в Сишань (совр. пров. Шаньси) в должности *сюньцзяня* (инспектор-губернатор) для борьбы против владения Поздняя Хань. Покончил жизнь самоубийством.

Лю Цзи-юань (?—ок. 992) — приемный сын Лю Цзюня (926—968), правителя Поздней Хань (на троне с 954 по 968 г.). Настоящая фамилия Хэ. На троне находился с 968 по 979 год. Сунский императорский двор не признавал самостоятельности Поздней Хань и неоднократно посылал войска для покорения этого владения. После того, как император Тай-цзун, лично возглавив войска, в 979 году покорил и уничтожил Позднюю Хань, Лю Цзи-юаню было даровано несколько почетных должностей, в том числе и *цзедуши* (военный генерал-губернатор приграничной области) поэтому, видимо, в тексте Лю Цзи-юань назван главнокомандующим.

Хэдун — земли к востоку от Хуанхэ (совр. пров. Шаньси).

(12) Когда *шаншу* Сун Ци еще носил простое платье и не был известен, покойный господин Сунь Сюань, впервые увидев его, пришел в восхищение: он сразу понял, что Сун выдержит экзамен на *цзиньши* и покроет имя свое славой. Потому современники и говорили про господина Сюаня, что он разбирается в людях.

Однажды господин упомянул о словах одного своего гостя: "Ныне все посмертные имена составляют из двух иероглифов, а чиновникам, служившим по гражданскому ведомству, непременно в посмертное имя включают иероглиф *вэнь* ("изящное слово"), но в древности так не было!"

"Так вот, — продолжал господин. — Когда я умру, вполне достаточно будет дать мне имя Сюань".

Господин находился при смерти, когда Сун Ци был назначен в Департамент Церемоний. Он и дал господину посмертное имя Сюань, выполнив тем его волю.

Прим. Сун Ци (998—1061) — известный сунский литератор, автор первого сборника, содержащего в заглавии иероглифы *бицзи* (См. по этому поводу мою работу "Сун Ци и сборник «Заметки господина Сунь Цзин-вэня». — XXIII Научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1991, ч. 1). Занимал ряд постов при дворе и в провинции, в том числе в управлении Шаншу.

Сунь Сюань — посмертное имя Сунь Ши (962—1033), сунского придворного и эрудита. За заслуги перед троном был пожалован титулом Сюаньго-гуна.

(15) Медные деньги, выпущенные в период под девизом правления Кай-бао, имеют надпись, которая гласит: "Сун тун юань бао" ("Сунская ходящая изначальная драгоценность"). А когда пришли годы

под девизом правления Бао-юань, то стали писать: "Хуан Сун тун бао" ("Августейшей Сун ходящая драгоценность"). Ныне выпускаемые в свет монеты все содержат девиз правления, и только эти две — нет; у них вместо девиза— иероглиф *бао* ("драгоценность"). Но этого недостаточно!

Прим. Годы под девизом правления Кай-бао — 968—975 гг.
Годы под девизом правления Бао-юань — 1038—1040 гг.

(31) Покойный господин Чэнь Кан-су (Яо-цзы) превосходно стрелял из лука. Среди современников ему не было равных и потому он был весьма высокого о себе мнения.

Однажды господин стрелял у себя дома в саду. Мимо проходил некий старик, продавец масла. Старик остановился, снял свою ношу с плеч и стал смотреть. Он стоял долго и все не уходил. Видя, как из десяти стрел у господина в цель попадают восемь-девять, старик однако, лишь слегка кивал головой.

— Ты что, тоже понимаешь толк в стрельбе? — спросил тогда его господин. — Не нравится, как я стреляю?

— Ничего особенного, навык у вас есть! — спокойно отвечал старик.

— Да как ты смеешь так пренебрежительно высказываться о моем искусстве! — в гневе закричал Чэнь.

— А вот взгляните, как я наливаю масло, — отвечал старик.

Он достал тыкву-горлянку, поставил на землю и накрыл горлышко монетой. Потом, зачерпнув ковшиком масла, стал его лить в тыкву через отверстие монеты, да так, что на монету масло не попало. Сказал: "Вот и я так: ничего особенного, лишь навык есть — и не больше".

Господин рассмеялся и прогнал старика.

Ну не то ли это, что Чжуан [Чжоу] называл "готовить говядину, обтесывать колеса"!

Прим. Чэнь Кан-су. — Речь идет о Чэнь Яо-цзы, посмертное имя которого было Кан-су. Занимал ряд высоких постов при дворе, в том числе был *чжичжигао*, *цзедуши* и служил в академии Ханьлиньюань. Был прекрасный каллиграф.

"Готовить говядину, обтесывать колеса". — Намек на две притчи Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу): об искусном поваре (разд. "Ян шэн чжу") и о колесном мастере (разд. "Тянь дао"); обе сводятся к морали о том, что длительное и упорное совершенствование в каком-либо роде занятий приводит к ошеломляющим результатам (подробнее см.: Чжуан-цзы. Сяньнин, 1986, т. 1, с. 61—62, 317).

(49) Славятся в Поднебесной цветочные свечи из Дэнчжоу! Даже в столице таких делать не умеют. Передают, что этот способ изготовления свечей принадлежит Коу Лай-гуну — когда-то он управлял Дэнчжоу. С малолетства господин Коу жил в богатстве и знатности и

масляных ламп не жег. По ночам он очень любил бражничать и даже в спальне у него свечи горели до самого утра. Когда господин переходил служить в другое место, то каждый раз после его отъезда на казенной квартире находили в отхожем месте на полу множество холмиков застывшего воска, натекшего со свечей.

А вот Ду Ци-гун был человек чистый и экономный, на службе никогда не жег казенных свечей, а только масляную лампу, да и та мерцала еле-еле, вот-вот погаснет! Бывало, так и сидел при этой лампе с гостями и вел, что называется, чистую беседу.

И Ду и Коу были знаменитые царедворцы, однако, расточительство и бережливость разнят их! Господин Ду встретил старость, не ведая огорчений, а господин Коу на склоне лет изведал горечь службы на юге, там он и умер, так и не вернувшись в столицу. Ему не посчастливилось, и это хороший урок!

Прим. К о у Л а й - г у н — т. е. Коу Чжунь (961—1023), сунский государственный деятель, неоднократно занимавший при дворе министерские должности, в 1019 году был пожалован титулом Лайго-гуна. На склоне лет был переведен служить на мелкие должности в южную часть страны, там и умер.

Д у Ц и - г у н . — Речь идет о Ду Яне (978—1057), также занимавшем при дворе разные должности, в том числе в течение ста дней служившем первым министром. Ци-гун — сокращение от пожалованного ему титула Циго-гуна. Карьера его сложилась относительно гладко, всю жизнь Ду Янь равномерно поднимался по служебной лестнице и окончил службу в должности наставника наследника престола.

(55) Сунь Хэ и Сунь Цзинь в одно время прославились своими литературными способностями. Когда Цзинь был *чжуаньюнем* в Шэньси, он сложил стихотворение "Гора Лишань" в двух частях; во второй говорилось: "Когда сооружали могилу Цинь-ди, восстал Чэнь Шэн. // Когда построили дворцы Мин-хуана, пришел Лу-шань". А в это время как раз шло строительство дворцов Чжаошигун в Юйцине, и некий недоброжелатель Цзиня, желая ему навредить, записал эти стихи и поднес владыке. Чжэнь-цзун прочел первое стихотворение, где говорилось: "Чиновник в красном платье восходит на гору Лишань", — и сказал: "Ну и примитивный же человек этот Цзинь! Ничего особенного!" Отложил и дальше читать не стал. Так император и не узнал о строчке, где речь шла о Чэнь Шэне и Лу-шане. Говорят, что это просто везение.

Прим. С у н ь Х э (961—1004) — сунский чиновник и литератор. Исключительные способности к стихосложению проявил уже в десятилетнем возрасте. Был *чжичжигао*. Умер срока четырех лет отроду. Его младший брат С у н ь Ц з и н ь (969—1017) также упорно учился и блестяще сдал экзамены на степень *цзиньши*, служил в провинции (был, в частности, *чжуаньюнем*, т. е. налоговым эмиссаром в провинции Шэньси) и при дворе, пережил своего брата всего на пять лет.

Ц и н ь - д и — Циньский император Цинь-ши-хуан (на троне с 246 по 210 г. до н. э.), основатель первой всекитайской империи Цинь. Похоронен на горе Лишань, известной

своими прекрасными видами и многочисленными дворцовыми сооружениями. Гора расположена в провинции Шэньси.

Чэнь Шэн (?—208 г. до н. э.) — предводитель народного восстания, вспыхнувшего в конце правления династии Цинь, в 209 г. до н. э. Был разгромлен и казнен.

Мин-хуан — танский император Сюань-цзун (на троне с 712 по 756 год). Время его правления называют расцветом танской культуры. Широко известна трагическая история его любви к Ян *гуйфэй*, прекрасной наложнице. По приказу Сюань-цзуна на горе Лишань для Ян *гуйфэй* были выстроены дворцовые покои. Сюань-цзун настолько был увлечен красавицей и так отдалился от государственных дел, что один из военных наместников — Ань Лу-шань — поднял восстание и повел войска на столицу. Император бежал в Сычуань, позже восстание было подавлено.

Чиновник в красном платье... — При династии Тан в 630 году для гражданских чиновников четвертого и пятого разряда был установлен красный цвет придворной одежды. Сунь Цзинь в своем стихотворении имеет в виду, по всей вероятности, высших придворных чиновников. Чжэнь-цзун же, прочитав это, видимо, решил по ошибке, что это стихотворение о некоем танском чиновнике, поднимающемся на гору Лишань.

(72) Самый дорогой сорт чая — лунфэнский! Его называют *туаньча*. Восемь плиток весят один *цзинь*.

Когда в годы под девизом правления Цин-ли Цай Цзюнь-мо был назначен на должность *чжуаньюньши* в Фуцзянь, он первым начал изготовлять маленькие пластиночки этого чая, качества исключительного, и тогда они назывались *сяотуань* (маленькие плитки). На один *цзинь* приходилось двадцать таких пластинок, а цена достигала двух *лянов* золотом! Но этот чай не достать, даже если и есть золото.

Каждый год во время жертвоприношений в южном предместье император жалует чиновникам из Чжуншу и Шумиюаня по одной плитке этого чая на четверых, а дворцовые женщины даже расшивают футляры для этого чая золотыми цветами! Вот как он ценится.

Прим. Цзинь — около полукилограмма.

Годы под девизом правления Цин-ли — 1041—1048 гг.

Цай Цзюнь-мо — Цай Сян (1012—1067), второе имя которого было Цзюнь-мо, сунский чиновник, в 1044 году был послан служить налоговым эмиссаром в провинцию Фуцзянь. Вернулся ко двору только в 1052 году.

Лян — около 37 граммов.

Чжуншу (шэн) — Государственная канцелярия, Шумиюань — Высший военный совет страны.

(75) Хоть Цянь Сы-гун родился и вырос в богатстве и знатности, но он был человек очень умеренный. Однажды в Сило он беседовал с нами, своими подчиненными, и обмолвился, что единственной его страстью было всегда чтение книг. В кабинете, мол, он читает каноны и историков, лежа на изголовье — *сяошо*, а когда сидит в уборной — читает короткие поэмы.

А вот что рассказывал Се Си-шэнь: "Когда мы с Сун Гун-чуем служили по исторической части, то он, каждый раз когда направлялся в уборную, брал с собой книгу и читал ее там громко и отчетливо —

всюду было очень хорошо слышно! Так он прилежно предавался науке!"

Я отвечал Се Си-шэню: "И я чаще всего пишу свои произведения в трех местах — верхом на коне, лежа на изголовье и сидя в уборной. Ведь только в этих местах рождаются наилучшие замыслы!"

Прим. Цянь Сы-гун — Речь идет о Цянь Вэй-яне (962—1034), сыне владыки княжества Уюэ Цянь Шу (928—988), литераторе и эрудите. Вместе с отцом перешел на службу к сунскому двору, в годы под девизом правления Цзин-ю (1034—1037) служил начальником Высшего военного совета. В это же время там, под его началом, служили Оуян Сю, Инь Чжу (1001—1047) и Се Цзян. Составитель известного поэтического сборника "Сикунь чоучан цзи" ("Собрание экспромтов в Сикунь").

Сило — западная столица сунской империи, г. Лоян.

Сяошо. — В данном случае имеются в виду короткие сюжетные записи неофициального характера, содержанием которых являлся самый разнообразный круг предметов: анекдотические происшествия с известными людьми, необычайные события, записи сведений о необычных диковинных предметах и т. п. Цянь, таким образом, на первое место ставит канонические и исторические сочинения, которые пристало читать сидя в кабинете, потом у него идет сюжетная проза *сяошо*, а уж на самом низком уровне располагаются короткие поэмы (*сяо лин*).

Се Си-шэнь. — Имеется в виду Се Цзян, второе имя которого было Си-шэнь. Принимал участие в составлении хроники царствования императора Чжэнь-цзуна.

Сун Гун-чуй. — Имеется в виду Сун Шоу (991—1040), второе имя которого было Гун-чуй. Карьеру чиновника начал в пятнадцатилетнем возрасте. Много служил при дворе. Известен богатой домашней библиотекой, все книги в которой носили следы личных текстологических пометок хозяина. Также принимал участие в составлении хроники царствования Чжэнь-цзуна.

Поэзия "Пяти монастырей"

А. М. Кабанов
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Формально родоначальником японской литературы "пяти монастырей", создававшейся в течение нескольких веков дзэнскими монахами на *камбуне* (японском варианте китайского языка), считается китайский монах И-шань И-нин (1247—1318), который прибыл в Японию в 1299 г. и оставался там до самой смерти. И-шань привез с собой из Китая много книг, в том числе и сочинений нерелигиозного содержания, а потом всячески поощрял литературные увлечения своих японских учеников. Он не только встретил теплый прием у регента Ходзё Садатоки и в сёгунских кругах, но и стал первым дзэнским монахом, пользовавшимся симпатиями консервативно настроенных придворных аристократов — *кугэ*. Его литературный талант признавали даже те, кто относились к *дзэн* без особой симпатии. Например придворный Рокудзё Арифуса, не скрывавший своих антипатий к *дзэн*, в трактаке о поэзии "Носюкё" выразил искреннее восхищение ученостью и добродетелью И-шаня, а после его кончины даже сложил эпитафию. И все-таки, как справедливо отмечает Тамамура Такэдзи, крупнейший японский специалист по *годзан бунгаку*: "Иссан считается родоначальником *годзан бунгаку* исключительно по традиции, поскольку трудно обнаружить разницу между его поэтическими сочинениями и произведениями таких его предшественников, как Мугаку Согэн или Дайкю Сэйнэн" (19, с. 36).

Впрочем, к тому времени история *дзэн* в Японии насчитывала уже целое столетие, что несомненно нашло отражение и в литературе. В сборниках речений (*гороку*) таких прибывших их Китая монахов, как Лан-цзи Дао-лунь (Ранкэй Дорю, 1213—1278), У-ань Пу-нин (Готтан Фунэй, 1197—1276), Гуй-ань Цзу-юань (Киан Соэн, 1261—1313), У-сюэ Цзу-юань (Мугаку Согэн, 1226—1286) и вернувшихся после обучения в Китае Энни Бэньэна (1202— 1280) и Мудзо Дзёсё (1233—1306) стихотворные славословия и буддийские *гатхи* выделены в отдельный раздел. В этих облаченных в религиозную форму стихотворениях использовались такие чисто литературные приемы, как метафоры, гиперболы, соблюдались правила традиционного китайского стихосложения. И по форме и по композиции ранние японские *гороку* в точности повторяли танские и сунские *юйлу*, но вскоре в них начала "отчетливо проявляться тенденция к достижению максимальной изысканности и появлению хорошего литературного вкуса" (29, с. 8). В конце периода Камакура (начало XIV в.) в рамках *дзэн* в Японии сформировалось направление, которое в позднейшей литературе получило название "сунского стиля" (хотя по времени это соответствует более поздней династии Юань). Ее представители придерживались традиции южносунской школы Да-хуй, которая стремилась привнести в *чань* элементы нерелигиозной литературы. Крупнейшими представителями этой школы были Кокан Сирэн и Сэссон Юбай. Хотя Кокан был скорей ученым, чем поэтом, он оказал занчительное влияние на многих последующих представителей *годзан бунгаку*, в частности на Тюгана Энгэцу, который был его преданным учеником до и после своего длительного пребывания в Китае. Тради-

ция, заложенная Коканом, в сфере поэзии сохранялась прежде всего среди монахов Тофукудзи, таких как Рюсэн Рёдзуй (ум. в 1365 г.), Сёкай Рэйкэн (1314—1396), Муган Соо (ум. в 1373 г.) и Дайто Итии (1292—1370).

В первые три десятилетия XIV в. число монахов, отправлявшихся в Китай изучать *дзэн*, значительно возросло. Они подолгу жили в храмах разных школ и направлений и получали там не только религиозное обучение, но и приобщались к китайской литературе. Эти поездки привели к установлению личных и литературных контактов с китайскими собратьями по вере и к возникновению своеобразного "духовного братства". В конце эпохи Камакура *дзэн* все чаще начал вторгаться в литературные сферы, в результате чего многие монахи начали прибегать к поэзии для выражения не только религиозных, но и личных чувств. До этого дзэнская поэзия в Японии была представлена почти исключительно гатхами на традиционные буддийские сюжеты. С этого времени в ней начинают появляться новые темы, непосредственно не связанные с традиционнымми религиозными штампами. Начали составляться поэтические сборники (*гэсю*), которые уже не являлись просто составной частью *гороку* и включали в основном произведения нерелигиозного содержания. Литературный уровень и мастерство дзэнских поэтов значительно возросли, в их поэзии усилились элементы лирики.

Прибывшие из Китая чаньские монахи, такие как Мин-цзи Чу-цзюнь (Минки Сосюн, 1261—1336), Цин-чжо Чжэн-чэн (Сёсэцу Сётё, 1274—1339) и Чжу-сянь Фань-сянь (Дзикусэн Босэцу, 1291—1348) принесли с собой новый "юаньский стиль", и в творчестве японских дзэнских поэтов зазвучала новая струна. Они основали своеобразное литературное сообщество, влияние которого распространялось почти на все монастыри Киото и Камакура. В поэтической сфере они придерживались классической системы китайского стихосложения и рифм, но, стремясь к ясности и точности передачи смысла, они избегали приукрашиваний, непонятных образов, туманных выражений. Три вышеупомянутых поэта почти никогда не выходили за рамки традиционной буддийской тематики. Им удалось достичь определенного совершенства в сочинении *гатх*, и некоторые из их стихотворений обладают бесспорными литературными достоинствами, хотя чаще всего они изобилуют стандартными буддийскими образами и с литературной точки зрения представляются весьма посредственными. Особо следует выделить стихотворения, обращенные к дзэнским монахам, с которыми они поддерживали дружеские отношения.

Наиболее яркое отражение "юаньский стиль" получил в творчестве таких дзэнских поэтов, как Бэцугэн Энси (1294—1364), Тэссю Токусай (1284—1346?), Фумон Каймон (1302—1368), Дзякусицу Гэнко 1290—1367), Сэкисицу Дзэнкю (1294—1389), Тюган Энгэцу (1300—1375), Гутю Сюкю (1325—1388), Дзёрин Рёса, Кокэн Мёкай и др. Число известных поэтов, принадлежавших к этой школе, превышает шестьдесят человек. Хотя после кончины ее китайских родоначальников, направление "юаньского стиля" несколько ослабло, оно еще долго оставалось основным направлением в рамках *годзан бунгаку* (14, с. 229).

Прекрасное знакомство с китайской литературой и многолетний опыт пребывания в Китае наиболее полное отражение получили в творчестве Тюгана Энгэцу, Рюдзана Токкэна и Сэссона Юбая. Все они оказали сильное влияние на поэтов последующего поколения и пользовались заслуженным признанием современников.

Хронологически первый этап истории *годзан бунгаку* завершился примерно к середине XIV в., что совпало с крушением камакурского сёгуната. К тому времени в дзэнской поэзии были испробованы и продемонстрированы литературные возможности почти всех форм китайской поэзии. В поэзии *годзан бунгаку* нашли отражение различные литературные стили и тенденции,

хотя преобладающим было сочинение буддийских гатх. Однако постепенно дзэнская поэзия начала все более утрачивать чисто религиозную оболочку, что привело к возрастанию литературного уровня.

Хотя некоторые дзэнские поэты ограничивались чисто буддийской тематикой: воспевали будд и патриархов, опыт монастырской жизни, многие испытали сильное влияние китайской небуддийской поэзии (прежде всего таких поэтов, как Ли Бо (701—762), Ду Му (803—852), Бо Цзюй-и (772—846), Су Ши (1036—1101)). Приверженцы последнего направления стремились к выражению личных эмоций и переживаний, что придавало их произведениям большую страстность и индивидуальность. Преобладающей темой их творчества было философское осмысление противостояния человека и мира природы, осознание нерасторжимого единства с ним, достигаемого через личный религиозный опыт. Поэты третьего направления стремились обогатить буддийский опыт и знания, приобретенные в результате чтения буддийских сочинений, образами, заимствованными из светской литературы.

Первая тенденция наиболее отчетливо прослеживается у Дзикусэна Бонсэна и Дзякусицу Гэнко, вторая — в творчестве Сэссона Юбая и Тюгана Энгэцу, а наиболее ярким представителем третьего был Кокан Сирэн.

Уже на раннем этапе отчетливо наметились те пути, по которым пошло дальнейшее развитие годзан бунгаку. Характерной особенностью раннего периода было то, что становление этой литературы происходило одновременно с распространением и утверждением в Японии школы *дзэн*. "Сунский" и "юаньский" стили были с легкостью восприняты в стране, где уже существовала давняя традиция писать стихи на *камбуне*. Однако, если ранее это было в основном достоянием придворных аристократов, и в них находили отражение их вкусы и интересы, литературная деятельность поэтов *годзан бунгаку* была неразрывно связана с жизнью и бытом дзэнских монастырей, обильно насыщена дзэнскими образами и идеями. При этом она оставалась только одним из ручейков камакурской литературы, который почти не повлиял на японоязычную литературу того времени.

Последующий период, охватывающий вторую половину XIV и первые три десятилетия XV веков, по праву считается "золотым веком" *годзан бунгаку*. Историки японской культуры нередко называют период с 1392 по 1408 г. "эпохой Китаяма" — по названию особняка сёгуна Асикага Ёсимицу в окрестностях Киото, называвшегося Китаяма Рокуондзи. Культурный всплеск в эпоху Китаяма во многом определяется личным покровительством Ёсимицу дзэнским монастырям, в стенах которых и процветали культура и искусство. Оценивая культуру этого периода, Х. П. Вэрли отмечает ее социальное разнообразие. Он пишет: "Появлению разных новых тенденций в искусстве и науке эпохи Китаяма способствовали прежде всего две группы населения: во-первых, придворные низкого ранга и выходцы из низших слоев общества, которые благодаря своему исключительному таланту приобрели профессиональный или квазипрофессиональный статус поэтов, актеров, драматургов или ценителей искусств; а во-вторых, священники, прежде всего последователи дзэн-буддизма направления Риндзай, проживавшие в монастырях на северных и восточных окраинах Киото. Что же касается их культурных интересов, то первая категория основное внимание уделяла развитию новых японских видов искусства, возникших в начале периода Муромати, к числу которых относились не только *рэнга*, но и *кёгэн*, в то время как буддийские монахи, в задачу которых входило привносить из Китая свежие волны искусства и учености, предавались прежде всего таким "чужеземным" занятиям, как поэзия на китайском языке, сунское неоконфуцианство и монохромная живопись. Изучение куль-

туры Китаяма логически сводится у анализу этих двух групп, их деятельности и того покровительства, которым они пользовались" (38, с. 184).

Во второй половине XIV в. произошло окончательное оформление разветвленной системы дзэнских монастырей (*годзан*), находившихся под непосредственным контролем правительства. Сближение дзэнских монахов с окружением сёгуна, придворной аристократией и провинциальным самурайством еще в большей степени способствовало усилению в монастырях *годзан* секуляристских тенденций. На смену аскетическим практикам и изнурительному занятию сидячей медитацией (*дзадзэн*) пришли частые поэтические вечеринки с участием знатных мирян, которые нередко сопровождались пирушками. Система *годзан* превратилась в одно из колесиков громоздкого бюрократического механизма, а монахи стали выполнять почти чиновничьи функции, поэтому именно на них чаще всего возлагалась обязанность выполнения ответственных политических и дипломатических поручений.

Под влиянием перемен, происходивших в монастырской жизни, поэзия *годзан бунгаку* также начала приобретать новые черты. Прежде всего это было связано с новым "минским стилем", которого в Китае придерживались представители направления Да-хуй. Для этого стиля было характерно использование "параллельной прозы" — *сирокубун* (букв. "тексты четыре-шесть"). Предельно формализованные и нарочито усложненные фразы, составленные из параллельно расположенных групп по четыре или шесть иероглифов, использовались практически для всех проповедей, официальных обращений, мемориальных надписей, и даже писем. Распространение минского стиля способствовало росту популярности поэзии на *камбуне* в среде придворных аристократов, до того ориентировавшихся почти исключительно на национальную литературную традицию. Одновременно происходило и ослабление религиозной направленности поэзии *годзан бунгаку*. Продолжали составляться сборники гороку, в которые почти непременно включались и специальные поэтические разделы, но резко возросло и количество поэтических сборников, авторы которых преследовали чисто литературные цели.

Параллельное существование в дзэнской поэзии трех стилей: "сунского", "юаньского" и "минского" продолжалось до тех пор, пока Гидо Сюсин (1325—1388) и Дзэккай Тюсин (1336—1408) не объединили в своем творчестве лучшее из всех трех направлений. Они оба были уроженцами провинции Тоса, оба были учениками прославленного Мусо Сосэки и оба занимали высокие монастырские должности. Их называли "двумя драгоценными камнями литературы пяти монастырей".

Из дзэнских поэтов последующего периода, испытавших сильное влияние Гидо и Дзэккая, особого внимания заслуживают: Исё Токуган (1360—1437), автор поэтического сборника "Токай кэйка сю" и популяризатор в дзэнской среде поэзии Су Ши; Косэй Рюха (1384—1446), автор поэтических сборников "Дзокусуйсю" и "Каньансю"; Гакуин Экацу (1357—1426), автор сборника "Нанъюко"; Итю Цудзё (1349—1437), автор сборника "Унгаку энгин"; Тайхаку Сингэн (ум. в 1415 г.), автор сборника "Габи асюсю"; Синдэн Сэйхан (1375—1447), Тюхо Энъи (1354—141), Сэйин Сюндзё (1364—1422), Гиё Хосю (1342—1424) и др. Благодаря их усилиям "пять монастырей", являвшие собой средоточие образованных и литературно одаренных монахов, превратились в своеобразные культурные центры, хранилища рукописей и центры ксилографирования, а дзэнские монахи заняли роль интеллектуальной элиты того времени.

В период Китаяма в поэзии *годзан бунгаку* преобладало сочинение семисложных четверостиший — *дзэкку* (кит. *цзюэцзюй*), число же прочих поэтических форм резко сократилось, а некоторые монахи-поэты вообще перестали писать стихи (12, с. 33). Популярность и даже обязательность использова-

ния в среде *годзан* параллельной прозы *сирокубун* требовало постоянного совершенствования литературного мастерства, поэтому монахам все чаще приходилось обращаться к светской литературе в поисках ярких образов и аллюзий.

Все более активно стали изучаться и конфуцианские сочинения. Большой популярностью в дзэнской среде начала пользоваться теория "единства трех учений" (буддизма, даосизма и конфуцианства, а впоследствии — буддизма, конфуцианства и синтоизма). Этому способствовало наличие уже у первых пропагандистов *дзэн* в Японии синкретических тенденций. Симпатию к теории "единства трех учений" можно обнаружить практически у всех крупных представителей *годзан бунгаку* периода Китаяма (подробнее см.: 26, с. 518—28; 37, с. 205—226).

Увлечение поэзией распространилось и на монастыри *ринка* — те храмы школы Риндзай-дзэн, которые не входили в систему *годзан* — и даже на некоторых монахов Сото-дзэн, где до того литературная деятельность намеренно игнорировалась, а предпочтение отдавалось чисто религиозной практике.

В период Китаяма школа *дзэн* окончательно оформилась как независимое направление и смогла отмежеваться от своего китайского прародителя — *чань*. Появились яркие и оригинальные дзэнские поэты, которые в своем творчестве уже не ограничивались механическим воспроизведением китайских штампов. Вызревшая в стенах монастырей *годзан* культура стала широко проникать во все слои японского общества и содействовать формированию единой национальной культуры.

Однако после междоусобных войн годов Онин (1467—77), которые нанесли стране огромный ущерб и подорвали экономическую основу режима Асикага, уже ранее намечавшийся упадок *годзан бунгаку* еще более усилился. За годы междоусобиц многие крупные монастыри *годзан* в Киото были сожжены и разорены и уже никогда не смогли окончательно оправиться от причиненного им ущерба.

Годзан бунгаку начала утрачивать прежнюю энергию и жизнеспособность. Произведения дзэнских поэтов этого периода, получившего в истории культуры название Хигасияма (с 1473 по 1490 г. в районе Хигасияма в Киото находилась резиденция сёгуна Ёсимаса), отличаются манерностью, вычурным эстетизмом, сочетавшимся не только с подражанием великим китайским поэтам прошлого, но прежде всего тем из своих предшественников, которые способствовали расцвету в Японии поэзии на *камбуне*. В большом количестве представлены стихотворения, написанные на веерах и картинах, которые по содержанию напоминают японоязычные *вака*. Значительно уменьшилось количество стихотворений, воспевающих вольную, отшельническую жизнь на лоне природы, что, несомненно, связано с изменением образа жизни дзэнских монахов. Вместо чисто религиозной деятельности они предпочитали заниматься литературой, наукой, политикой, дипломатией, торговлей. строительными делами, всяческими видами искусства.

В период Хигасияма литературная деятельность в монастырях *годзан* еще более активизировалась: было издано множество поэтических и прозаических сборников отдельных авторов и антологий. В монастыре Тофукудзи главными продолжателями традиции Мугана Соо и Гиё Хосю были Коси Эхо (ум. в 1464 г.) и Унсё Иккэй (1386—1463); традиции Гидо Сюсина в монастыре Сёкокудзи продолжали Осэн Кэйсан (ум. в 1493 г.), Гэнрю Сюко, Кэйдзё Сюрин (1440—1518) и Банри Сюку (ум. в 1586 н.). В Нандзэндзи и Кэнниндзи традицию Дзэккай Тюсина продолжали Сёдзю Рюто (ум. в 1498 г.), Тэнъин Рютаку (ум. в 1500 г.) и Гэссю Дзюккэй (ум. в 1533 г.). Однако количественный рост сопровождался снижением качества поэзии. Ни одного из поэтов позднe-

го периода нельзя поставить в один ряд с их великими предшественниками. Особо можно отметить двух поэтов: Дзуйкэй Сюхо (1391—1473) и Кисэй Рэйгэна (1403—1488).

Дзуйкэй являлся автором "Дзасэцу" — комментариев к стихотворениям Су Ши, "Дзэнрин кокухо ки" — сборника документов, посвященных внешнеполитическим и торговым связям с Китаем, дневника "Гаун никкэн року" и "Нюто ки" — путевых записок о путешествии по району Канто. Ему же принадлежит монументальное сочинение в 200 свитках, *кокутё*, собрание сведений, представляющих интерес для дзэнских монахов и почерпнутых у старых китайских и японских авторов (6, с. 54—56).

Кисэй Рэйгэн избегал славы и роскоши, отказывался занимать высокие монастырские должности и все свободное время отдавал литературным занятиям. Его произведения отличаются глубоким внутренним самоанализом и оригинальностью оценок.

В эпоху Хигасияма в *дзэн* еще больше усились синкретические тенденции, в него начали проникать элементы народных верований и эзотерического буддизма — *миккё*. В дзэнских монастырях появилась и совершенно новая тенденция — практика *нэмбуцу* (непрестанное произнесение имени будды Амида с целью достижения спасения в Западном раю). *Дзэн* приобретал все более отчетливо выраженную японскую окраску. В стихах и прозе стало заметно влияние национальной литературы, некоторые монахи даже начали читать лекции по традиционной японской литературе. Например, Дзуйкэй толковал для придворных содержание "Хэйкэ моногатари" (6, с. 54—55). Большой популярностью пользовалось сочинение "сцепленных строф" (*рэнку*), причем часто устраивались поэтические состязания (*сисэн*), во время которых сочинялись многие сотни строф.

В период Хигасияма происходило несомненное истощение интеллектуального духа *дзэн*, которому на смену шло выпестованное монахами *годзан* неоконфуцианство. Поэзия *годзан бунгаку* стала и более вульгарной. Некоторые поэтические сборники изобиловали стихотворениями на эротические темы, чаще всего это были обращения к красивым мальчикам-послушникам. При этом используемая в них лексика была настолько зашифрованной, что непосвященные не могли усмотреть в них ничего предосудительного. Однако в целом литературный уровень продолжал снижаться.

Именно в это время дзэнская культура вышла за стены "пяти монастырей" и широко распространилась по всей стране, в той или иной степени оказав влияние почти на все сферы японской культуры и быта: на театр Но, японоязычную поэзию *вака* и *рэнга*, на каллиграфию и монохромную живопись, на архитектуру и искусство разбивки садов ("сады камней и песка"). Японский ученый Като Сюити справедливо считает, что нужно говорить не о влиянии *дзэн*, а скорей о его трансформации: "Монахи *годзан* увлекались сунской и юаньской живописью, и если достигали в этом успехов, превращались в профессиональных живописцев. Точно так же, увлекаясь классической китайской литературой, они слагали стихи и прозу, которые постепенно утрачивали дзэнский "привкус". Наряду с этим, в огромной монастырской организации, существовавшей благодаря поддержке властей, интересы монахов неизбежно все более перемещались из религиозной сферы в культурную. Таким образом, "японизация" *дзэн* — это не что иное, как его обмирщение, а под "обмирщением" имеется в виду и его превращение в искусство" (9, с. 125).

Поэзия *годзан бунгаку* во многом повлияла и на японскую буддийскую литературу в целом. Если в XIII в., в начале эпохи Камакура, буддийская литература носила отчетливо выраженный религиозный характер, то под влиянием *годзан бунгаку* в ней значительно ослаб элемент дидактизма, и буддийские

сочинения стали по форме более литературными, отточенными и эмоционально окрашенными, их авторы все чаще прибегали к художественным приемам при изложении чисто буддийских концепций.

От первоначально незамысловатой назидательности, изложения прописных буддийских истин и неизбежной шаблонности поэзия *годзан бунгаку* поднялась на такой высокий эстетический уровень, что могла успешно соперничать с поэзией светской. Она обогатила японскую поэзию новыми образами и идеями, почерпнутыми у китайских поэтов, значительно расширила ее тематический диапазон. Обращение к традиционной китайской культуре и литературе привело к тому, что многие стихотворения *годзан бунгаку* настолько изобилуют заимствованными у китайских авторов образами и выражениями, намеками и аллюзиями на сюжеты из китайской литературы и истории, что до конца понять их можно только в широком контексте китайской культуры.

Вероятно, это и явилось одной из основных причин сознательного и длительного игнорирования этой литературы большинством историков японской литературы, как чужеродного элемента. В этом нет ничего удивительного, поскольку камнем преткновения для них оставался именно китайский язык, в то время как японские синологи обращали свое внимание прежде всего на китайскую литературу, а мир и реалии японского *дзэн* оставались для большинства из них tabula rasa. Характерное для большинства японских исследователей пренебрежительное отношение к *годзан бунгаку* как к литературе, не представляющей особой ценности, красноречиво выразил такой крупный исследователь японской культуры, как Иэнага Сабуро, хотя с его словами трудно согласиться: "В качестве образца дзэнской культуры прежде всего необходимо упомянуть литературу *годзан бунгаку* — пяти монастырей, но я не имею ни достаточных познаний, ни интереса говорить об искусстве, далеком от японцев. Она представляла собой не более, чем интеллектуальную игру, порожденную педантичной психологией дзэнских монахов, далекой от реальной жизни японцев. Более того, сама игра в слова и буквы означала отход от существа учения *дзэн*, поэтому можно сказать, что расцвет литературы пяти монастырей в конечном итоге стал одним из свидетельств превращения дзэнской культуры в культуру светскую" (1, с. 126).

Подобное отношение к *годзан бунгаку* было, вероятно, воспринято от японских ученых и на Западе. В частности американский составитель и переводчик двухтомной антологии японской литературы на *камбуне* (40), намеренно избегал включать в нее произведения *годзан бунгаку*, отдав предпочтение более ранним и более поздним по времени сочинениям и объясняя это тем, что она представляется ему в целом "вызывающей разочарование, стереотипной и безличной" (40, vol. 1, p. 3).

Еще одна из причин слабой изученности *годзан бунгаку* заключается в том, что до недавнего времени многие из произведений ее авторов не были изданы (а некоторые не изданы и по сей день) и хранились в виде рукописей или ксилографов в монастырских библиотеках, а потому были малодоступны и неизвестны в научном мире. В начале века некоторые из них были изданы в таких многотомных собраниях, как "Дзоку гунсё руйдзю", "Дайнихон буккё дзэнсё" и "Тайсё синсю дайдзокё". Первым специальным изданием текстов этого рода было четырехтомное собрание под редакцией Уэмура Канко (22), куда вошли многие из ранее не издававшихся текстов поэтических сборников.

Уэмура был пионером в изучении *годзан бунгаку*: ему принадлежат два первых исследования в этой области (21; 23), гле впервые была сделана попытка проследить изменение характера *годзан бунгаку* и дать характеристики ее основным представителям.

Самые общие соображения по поводу специфики *годзан бунгаку* были высказаны в работах Сэгава Танэро "Годзан бунгаку кэнкю" ("Исследование литературы пяти монастырей", 1928) и Окада Масаюки "Нихон камбунгаку си" ("История японской литературы на камбуне", 1929).

Новый этап в изучении *годзан бунгаку* связан с именем Тамамура Такэдзи. В его исследовании "Годзан бунгаку: тайрику бунка сёкайся тоситэ-но годзан дзэнсо-но кацудо" ("Литература пяти монастырей: деятельность монахов годзан в качестве пропагандистов континентальной культуры", 1955) впервые был дан подробный исторический анализ с выделением основных периодов *годзан бунгаку*, рассмотрены основные литературные формы, дана оценка творчества основных представителей этой литературы. Если раньше исследователи ограничивались приведением образцов их произведений только в оригинале (на *камбуне*), Тамамура впервые начал приводить после текстов, цитируемых им в оригинале, также перевод на японский язык. В другой своей работе "Годзан си-со" ("Поэты-монахи пяти монастырей", 1978) после подробного очерка истории *годзан бунгаку* и биографий пяти крупнейших представителей (Гидо Сюсин, Дзэккай Тюсин, Тюган Энгэцу, Кокан Сирэн и Сэссон Юбай) Тамамура приводит образцы их сочинений в вольном переложении (приближающемся к парафразу) на современный язык и сопровождает их подробными комментариями. К сожалению подборка сделана неравномерно: львиная доля выпадает на Гидо Сюсина, а такой оригинальный поэт, как Тюган Энгэцу представлен только пятнадцатью стихотворениями. В 1978 г. Тамамура Такэдзи издал шеститомную антологию "Годзан бунгаку синсю" (Новое собрание произведений годзан бунгаку"), в которой полностью представлены многие сборники сочинений. Фактически все современные японские и западные исследователи при рассмотрении проблем, связанных с *годзан бунгаку*, неизбежно отталкиваются от той основы, которую заложил своими трудами Тамамура.

Удачная с литературной точки зрения подборка поэтических произведений *годзан бунгаку* сделана Ямагиси Токухэй в сборнике "Годзан бунгакусю, Эдо кансисю" ("Собрание литературы пяти монастырей, Собрание поэзии на камбуне периода Эдо", 1966), изданном в популярной серии "Нихон котэн бунгаку тайкэй". Каждое из стихотворений тридцати авторов сопровождается переводом на японский язык, парафразом и подробными комментариями. В настоящее время это одно из немногих изданий, по которому рядовой японский читатель может оценить литературные достоинства поэзии *годзан бунгаку*.

Одним из самых основательных исследований в этой области является труд Канэки Хидэо "Годзан сиси-но кэнкю" (Исследование по истории поэзии пяти монастырей, 1978), где подробно анализируется это направление поэзии на *камбуне* и приводятся образцы творчества пятидесяти двух поэтов.

Помимо исследований общего характера, существуют труды японских авторов, повященные жизни и творчеству отдельных представителей *годзан бунгаку*. Оставляя в стороне многочисленные статьи, посвященные узким проблемам, отмечу основные монографии, представляющие большое значение для изучения *годзан бунгаку*: Фукусима Сюнъо "Кокан" (1944), Тамамура Такэдзи "Мусо-кокуси" (1957), Тэрада Тору "Гидо Сюсин, Дзэккай Тюсин" (1977), Янагида Сэйдзан "Мусо" (1978), Ирия Ёситака "Дзякусицу" (1978), Фурута Сёкин "Бассуй" (1978), Намимото Саваити "Дзякусицу Гэнко" (1983).

В западном японоведении до недавнего времени *годзан бунгаку* вообще оставалось вне поля зрения исследователей. Лед тронулся после появления первой публикации: Ury, Marian. Poems of the Five Mountains (Tokyo, 1977), позволившей получить хотя бы некоторое представление о поэзии *годзан бунгаку*. Эта публикация представляет собой переводы отдельных стихотворений

16 поэтов, которым предпослано более чем краткое предисловие. О каждом авторе сообщаются минимальные сведения, а некоторые стихотворения снабжены комментариями.

Уже более представительной была следующая публикация: Pollack, David. Zen Poems of the Five Mountains (New York, 1985). В ней представлены образцы поэзии 26 поэтов *годзан бунгаку*, причем они распределены не по авторам, а по темам, наиболее типичным для этой поэзии, например: "Медитация и повседневная деятельность", "Наставления и предостережения", "Отшельническая жизнь", "Природа", "Время и история", "Слава, удача и старость", "Болезни и смерть". В конце книги имеются биографические статьи обо всех этих авторах. В другой работе Поллака две главы посвящены специально таким представителям *годзан бунгаку*, как Кокан Сирэн, Мусо Сосэки и Гидо Сюсин (35, с. 111—157).

Недавно появилась еще более полная антология поэзии *годзан бунгаку*: Colas, Alain-Louis. Poèmes du Zen des Cinq-Montagnes (Paris, 1991). Она представляет собой полный перевод на французский язык всех 30 поэтов, включенных в издание Ямагиси Токухэй. Однако эта публикация не может считаться просто переводом работы Ямагиси, поскольку о каждом поэте имеется подробная статья, в которой рассказывается о его жизни и творчестве, а также дана характеристика особенностей его поэтической манеры. Особого внимания заслуживают подробнейшие комментарии, намного превосходящие те, что имелись в издании Ямагиси, а также объяснение содержания многих стихотворений через призму дзэнской традиции. К сожалению, вступительная статья предельно краткая и не позволяет составить общего представления о поэзии *годзан бунгаку*.

Хотя поэзия *годзан бунгаку* редко поднималась до вершин классической китайской поэзии и самими китайцами воспринималась как чистое подражание, значение ее для японской литературы трудно переоценить. В определенной степени литература *годзан*, лишившись своей элитарности, не исчезла бесследно — она "растворилась" в море японской культуры. После того, как она созрела и принесла плоды, *годзан бунгаку* дала толчок развитию новых, ранее не существовавших форм искусства и в определенной степени способствовала возрождению популярной в IX—X вв. в придворной среде традиции слагать стихи на *камбуне*, которая в эпоху Хэйан (XI—XII вв.) значительно ослабла. Уже в эпоху Токугава (1603—1867) традиция писать стихи на *камбуне* (*канси*) была заново осмыслена и успешно продолжена образованными учеными-конфуцианцами, которые в некоторой степени сами были порождением культуры "пяти монастырей".

* * *

Ниже предлагается перевод отдельных стихотворений наиболее значительных представителей *годзан бунгаку*. После каждого стихотворения в скобках указан источник, по которому делался перевод (см. Библиографию). Переводы сопровождаются только минимальными комментариями, необходимыми для понимания содержащихся в тексте реалий или аллюзий.

ТЭЦУАН ДОСЁ (1260—1331)

Родился в провинции Дэва. Подобно многим дзэнским поэтам, никогда в Ки[illegible] не был, но при этом великолепно знал китайскую поэтическую традицию. Долгое время был учеником китайского монаха Да-сю Чжэн-няня (1214—1289), прибывшего в Японию в 1269 г. Потом более тридцати лет странствовал по разным провинциям Японии, что бесспорно нашло отражение и в его поэзии. Хорошо разбирался в буддийской и светской литературе, обладал незаурядным поэтическим талантом и всюду встречал теплый прием. Его стихотворные произведения составили сборник "Донтэцусю", самый ранний из сохранившихся поэтических сборников *годзан бунгаку*.

Горная обитель

Эти пустынные горы не загрязняются пылью мирской.
В чистом звучании гонга исчезли различия
между добром и злом.
Весной воды стекают в ручей, кости ломают льду.
Осенью месяц всходит над крышей, движутся тени дерев.
Лишь в последней курильнице тлеет "из благовоний печать".
Срифмовал черновик, получились строки в пять слов.
Горько-кислый вкус мира отринув, снова пресность обрел,
Которую знают лишь старый журавль и дикая обезьяна.

(27, с. 54)

Прим. "В чистом звучании гонга". — Имееется в виду каменный гонг перед изображением Будды, в который ударяли, оповещая о соответствующих монастырских действах.

Журавли и обезьяны в поэтической традиции символизируют, простую, естественную и вольную жизнь в гармонии с природой, которая противопоставляется мирской суете.

ТЭНГАН ЭКО (1273—1335)

Родился в провинции Мусаси. В тринадцать лет стал послушником в храме Кэнтёдзи у китайского монаха У-сюэ Цзу-юаня (1226—1286), затем продолжал обучение у Кохо Кэннити (1241—1316), где приобщился и к литературным занятиям. В 1321 г. отправился в Китай, где посетил самые знаменитые монастыри и встречался с известными китайскими чаньскими наставниками того времени. В сфере поэзии особенно сильное влияние на него оказал Гу-линь Цин-мао (1262—1329). Через три года он вернулся на родину. Тэнган был весьма плодовитым автором, но из его сочинений сохранился только сборник стихотворений "Токи-сю" ("Возвращение на восток").

Прохожу мимо террасы Янь Лина

Часты в ханьских покоях падения и взлеты.
Поджидают отважных героев и почести и клевета.
Все таланты не стоят даже зерна горчичного.
Для нас небо с землею — лишь постоялый двор.

Трудно уйти от мира, следов нигде не оставив;
Лучше ловить уж рыбу, чем "славу ловить".
Месяц крючком рыболовным висит над террасой:
Освещать жилище Цзы-лина только ему суждено.

(27, с. 58—59)

Прим. "Терраса Лина" находилась в пров. Чжэцзян в горах Фугунь, к югу от современного Ханчжоу. Янь Цзылин был другом детства будущего императора династии Хань — Гуана У-ди, который вступил на трон в 25 г. н. э. Император хотел приблизить своего старого друга ко двору, но тот предпочел вольную жизнь отшельника, где беззаботно предавался рыбной ловле. В конечном счете, его слава в веках оказалась прочнее, чем слава тех, кто служил при дворе и становился жертвой интриг и заговоров. Терраса, с которой он удил рыбу, и по прошествии многих веков носит его имя, являлась зримым символом его немеркнувшей славы.

Монастырь Гоцинсы

Разрушены святыни гор Тяньтай,
В жалком запустении Гоцинсы.
Куда подевались Люй Цю и Фэн-гань?
Не встречал я Хань-шаня с Ши-дэ.
Два потока в ущелье журчат,
Клочья облаков у вершины Пяти Гор.
Чань и прочие учения воюют, как Мань и Ду.
Неужели совсем исчезли "святые следы"?

(27, с. 57—58)

Прим. В этом стихотворении описывается общая ситуация упадка буддизма в Китае, но она несет на себе и чисто японские ассоциации.

Горы Тяньтай (букв. "Небесная Терраса") с 6 века являлись крупнейшим центром китайского буддизма и местом паломничества.

Монастырь Гоцинсы находился на горе Тяньтай и был построен через год после смерти Чжи И (538—597), основателя школы Тяньтай (яп. *тэндай*). . С этим монастырем связаны имена известного поэта Хань-шаня (букв. "Холодная Гора") и его приятеля Ши-дэ (букв. "Найденыш"), живших в начале 8 века. Фэн-гань, считавшийся их учителем, проживал в Гоциньсы. Хань-шань, котрый проживал обычно на Холодной Горе, часто навещал своих друзей в Гоцинсы. Все они из-за своего неординарного поведения снискали себе славу эксцентричных безумцев. В дзэнской живописи часто встречаются изображения Хань-шаня и Ши-дэ, или "четырех спящих" (трех друзей и гигра). Люй Цю был наместником Тайчжоу, а впоследствие стал учеником Фэн-ганя. Точное время их жизни неизвестно.

"Чань и прочие учения". — Указание на разногласия между школой *чань*, не признававшей авторитета буддийских сутр, и "прочими учениями" (яп. *кё*; кит. *цзяо*), в первую очередь школами Тяньтай и Хуаянь (яп. *кэгон*), придававшими большое значение изучению канонических буддийских сочинений.

"Мань и Ду". — Намек на притчу из "Чжуан-цзы" (гл. Цзэ ян): "На левом рогу улитки находилась страна Ду, а на правом рогу — страна Мань. Они постоянно воевали за территорию. Число погибших составило десятки тысяч".

КОКАН СИРЭН (1278—1316)

Родился в Киото. В 1285 г. его отдали в дзэнский монастырь, где он учился у Тодзана Тансё, обнаружив с ранних лет интерес к литературе и науке. После 1293 г. жил в разных монастырях Киото и Камакура. В 1314 г. Кокан построил в Киото обитель Сайхоку-ан, где жил, занимаясь литературной, научной и комментаторской деятельностью. Помимо *дзэн*, Кокан хорошо знал учения других буддийских школ, в том числе *миккё*, а также конфуцианство, даосизм и классическую китайскую литературу. Является автором многочисленных сочинений по различным доктринальным аспектам буддизма, а также первой в Японии сводной истории буддизма "Гэнко сякусё" в 30 свитках, которую преподнес императору. Рассказывают, что Кокан написал этот труд, потому что ему стало стыдно, что он не мог ответить на вопросы по истории японского буддизма, которые задавал ему прибывший в Японию китайский наставник И-шань И-нин (1248—1317). Его кисти принадлежат такие сочинения, как "Буцуго синрон" — комментарий на "Ланкаватара-сутру"; "Бёги-рон" ("Трактат о смысле болезней"), где он пытался объяснить причины заболеваний с позиций буддийской философии; "Сюмон дзюсё-рон", где доказывается превосходство *дзэн* над прочими буддийскими школами; словарь китайских поэтических рифм, который должен был служить пособием для монахов, желающих попробовать свои силы в сочинении стихов на *камбуне*, и который считался образцовым вплоть до 18 в.; "Дзэнги гэмонсю" — сборник образцов параллельной прозы *сирокубун*, и многие другие. В 1326 г. Кокан перебрался в Сайсёдзи, а после 1332 г. жил в Тофукудзи и Нандзэндзи.

Его поэтические и прозаические произведения включены в сборник "Сайхоку-сю" в 20 свитках. В поэзии Кокана преобладают буддийские и дзэнские мотивы, но немало и стихотворений, в которых он смог ярко передать свои душевные переживания, поведать о своих чувствах, демонстрируя при этом прекрасное знание китайской классической литературы. По художественным достоинствам и выразительности его поэзия стоит намного выше уровня большинства его современников. Образцом для подражания он считал в прозе Хань Юя, а в поэзии — Ли Бо и Ду Фу. Сотни его стихотворений посвящены конкретным, незначительным, повседневным предметам и явлениям, которые представляют своеобразные попытки через пристальное наблюдение постичь присущий этим вещам принцип *ли* (яп. *ри*), имманентную сущность всего сущего, как этот принцип понимался неоконфуцианцами. Кокан одним из первых в Японии выступил как сторонник единства *дзэн* и неоконфуцианства.

Любуюсь весной

Теплый ветер, долгий день: все возвращается к жизни.
Одиноко взирая на эти красоты, стыжусь своей старости.
Река не касается неба, но одинаковы их зелень и лазурь.
За цветами не различить деревьев: только алое и лиловое.
Прогулочные повозки и всадники мчатся наперегонки.
Порхающие ласточки и соловьи веселятся вовсю.
Но всего мне милей далекое село в тумане,
Где за туманной дымкой скрыты сотни ивовых стволов.

(27, с. 60—61)

Экспромт

Разорванной паутины свисает нить,
Опавший лепесток к ней прилип.
Весь день беспрерывно колышется,
Хотя во дворе не дует ветер.

(27, с. 65)

Деревня у реки

Деревня у реки во мраке; бушуют воды.
Письмена на речном песке — птичьи следы.
Только седой рыбак сидит с удочкой в руке.
Паре уток гребни волн ударяют в грудь.
Тупоносая лодочка покачивается у причала.
Теленок плетется за тощей коровой с кривыми рогами.
За тростником на берегу, за камышами,
травяными крышами,
Появляется круглое-круглое солнце,
поднимается дым очага.

(27, с. 62)

Лодки, возвращающиеся при свете луны

Под луной плывут монахи, огибают заросли тростника.
Слуга кричит: "Начинается отлив!" Торопит домой.
Деревенские жители по ошибке решили, что это рыбаки:
Наперегонки несутся к причалу, рыбы купить хотят.

(27, с. 63)

Осенним днем гуляю в полях

Мелководье, мягкий песок, по откосу вьется тропа.
Из леса доносится звук прялки: вижу жилье.
Среди желтых облаков вздымаются белые волны.
Это рядом с рисовым полем гречиха цветет.

(27, с. 64)

Ива

Лопнули мускусные мешочки у слив, персики красными стали.
Все стараются соблазнить своим видом госпожу Весну.
И вдруг вижу — появилась: ни цветов, ни аромата —
Развеваются на ветру ее длинные ветви.

(27, с. 66)

Прим. Стихотворение является явной аллюзией на стихотворение цзиньского поэта Ван Цзи (ум. в 644 г.)"Беседа весной с коричным деревом":

Я спросил у коричного дерева весной:
"У персиков и слив есть аромат и цветы,
Почему же со сменой времен года
Только у тебя нет цветов?"
Отвечало мне коричное дерево:
"Долго ли сохраняются весенние цветы?
Ветер с инеем погубят их, они опадут.
Ты же знаешь, только я всегда остаюсь красивым".

Рассвет

Иней. Заиндевелый колокол. Пятая стража.
Светает, но еще не совсем светло.
За домом на тутах и вязах
Птицы проснулись — некоторые поют.

(27, с. 66)

Комар

Жало острое, как клюв, на шило похоже.
Голос его — раскаты грома; кружит по спальне.
Как только проникнет через шелковый полог,
На спине железного быка гниение начнется.

(27, с. 67)

Прим. "Железные быки" (*тэцугю*; кит. *те ню*), согласно традиции, были установлены на берегах Желтой Реки императором Юй-ваном, первым правителем династии Ся, якобы для того, чтобы предотвращать наводнения. В буддийской традиции они выступают как символы несокрушимости, неколебимого постоянства.

Вечерняя прогулка

Двор. Длинные тени деревьев. Ветра резкие порывы.
Зеленая осока. Медленно ступаю. Лучи закатного солнца.
Возвращается ворон. Спешит до леса добраться.
Солнце застряло в Западных горах.
Вскипают разноцветные облака.

(27, с. 66—67)

БЭЦУГЭН ЭНСИ (1283—1364)

Бэцугэн родился в провинции Этидзэн. Унаследовал традицию Сото-дзэн у приехавшего в Японию китайского наставника Дун-мин Хуй-жи (1271—1340). В 1320 г. Бэцугэн отправился в Китай, где в течение 10 лет учился у многих известных чаньских наставников, в том числе у Чжун-фэн Мин-бэня и Гу-линь Цин-мао (1262—1329); Гу-линь отзывался о Бэцугэне с огромным уважением, и в 1325 г. вручил ему "печать просветления" (*инка*). Тем не менее, поэзия Бэцугэна этого периода, особенно стихи, обращенные к японским монахам, изобилует грустными мотивами и непрестанными сетованиями на тяготы жизни, что объясняется прежде всего ностальгией.

По возвращении на родину Бэцугэн более 20 лет жил в провинциальных храмах вдали от столицы, и даже отказался от предложения стать настоятелем крупного монастыря Нандзэндзи в Киото. Возможно, это объяснялось тем, что он принадлежал к линии Сото-дзэн, а в то время, все крупные монастыри *годзан* принадлежали к линии Риндзай-дзэн. Однако в последний год жизни он все же принял предложение сёгуна и стал во главе монастыря Кэнниндзи в Киото. Бэцугэн является автором поэтических сборников "Нанъю-сю" ("Путешествие на юг") и "Токи-сю" ("Возвращение на восток").

Стихи по случаю

Дождь перестал, в пруду распустились белые лотосы.
Нарвал их росистых, поставил в медную вазу.
Веет прохладный ветер; лежу у северного окна.
Сквозь дрему слышу стрекот цикад с полуденных деревьев.

(27, с. 80)

Прим. "Медная ваза" — специальная ритуальная ваза, которая устанавливалась перед изображением Будды.

Сидячая медитация

Горная келья; весь день льет дождь; темным-темно.
Сливы плоды пожелтели, но все же еще зелены.
На одиноком сиденье, как всегда, погружен в созерцанье.
Мне нет дела до птиц и цветов, налетевших к воротам храма.

(27, с. 82)

Прим. Занятия сидячей медитацией (*дзадзэн*) проводились на специальных очень низких скамеечках или на небольшом возвышении.

Сижу ночью

Небом человеку отмерен срок жизни еще до рождения:
Нищета и богатство, паденья и взлеты не бывают случайными.
Я считаю по пальцам: дням и месяцам счет веду,
Вспоминаю о странствиях средь потоков и рек.
На весеннем ветру "седина на три тысячи чжанов";
Под ночным дождем светильник горит уже пятьдесят лет.
Прислонился к стене: думы о давнем и близком.
Одиноко кричит первый гусь, пролетая в небе осеннем.

(27, с. 84)

Прим. "Седина на три тысячи чжанов" — прямая цитата из известного стихотворения китайского поэта Ли Бо:

Белые волосы — на три тысячи чжанов.
Мои волосы так отросли из-за печали.
И все же, глядя на отражение в зеркале, не понимаю,
Откуда взялся этот осенний иней?

МУСО СОСЭКИ (1275—1351)

Мусо родился в провинции Исэ в знатном роду, который был родственными узами связан с императором Уда; при этом он был дальним родственником и правящего сёгунского рода Асикага. Вначале прошел обучение в монастырях школ Тэндай и Сингон, отголоски которых присутствуют в его учении, но в девятнадцатилетнем возрасте обратился к *дзэн*.

Обучение у китайского наставника И-шань И-нина не принесло желанных результатов, и Мусо не смог получить от него "печать просветления" (*инка*). Только в 1305 г. он достиг просветления после обучения у Кохо Кэннити, чей стиль оказался ему намного ближе, чем суровый стиль И-шаня, После этого с 1318 г. Мусо жил в разных монастырях системы *годзан*, но вскоре оказался вовлеченным в разные политические интриги, и ему приходилось прилагать немало усилий и изобретательности, чтобы успешно из них выпутываться. Он занимал должности настоятеля в монастырях Нандзэндзи в Киото и Энгакудзи в Камакура, но при первой же возможности стремился снять с себя полномочия, чтобы удалиться в какую-нибудь тихую обитель. Однако, к его огромному разочарованию, вскоре там появлялись многочисленные ученики, требовавшие от него наставлений. Наконец в 1339 г. по приглашению сёгуна Мусо основал к западу от Киото монастырь Тэнрюдзи. Именно там он принимал участие в поэтических собраниях, на которых слагались *вака*, и Мусо в мягкой манере обучал принципам *дзэн* императора Годайго и сёгуна Асикага Такаудзи. Эти наставления в форме ответов на вопросы представлены в его трактате "Мутю мондо" ("Беседы во сне"), где в простой доходчивой форме объясняются многие сложные вопросы дзэнской философии и практики. Мусо считался одним из самых знаменитых дзэнских наставников своего времени.

Экспромт, сочиненный в дороге

У бродяги всю жизнь нет никакого имущества:
Облака в горах и луна в ручье — все его достояние.

Пойти ли на запад, или на восток — ему все едино.
При этом он всегда в пути, но в то же время и дома.

(28, с. 131)

Прим. В последней строке содержится намек на слова в "Линь-цзи лу": "Одни люди пребывая в пути, не покидают дома; другие же, удаляясь от дома, не пребывают в пути".

Вступление Будды на путь

Шесть лет сидел неподвижно, как змея в тесной трубке.
Лед и снег постепенно стали домом родным.
Вчера вечером вдруг увидел, как пустота разорвалась,
И очнулся от яркой звезды, упавшей в его очи.

(28, с. 133)

Прим. Согласно традиции, Будда Шакьямуни достиг просветления после шестимесячной аскезы в горах в тот самый момент, когда на небе появилась первая звезда.

Стихи о сухом пейзаже

Громоздятся вершины — на них и пылинка не сядет.
Текут ручьи и потоки, но нет в них и капли воды.
Лишь иногда, когда в небе ночном ветер гонит луну,
Этот человек может себе позволить эти забавы.

(28, с. 145)

Прим. В XIV веке при дзэнских храмах стали популярными декоративные пейзажные сады, в том числе и "сухие", где песок символизировал собой воду. Сам Мусо был выдающимся мастером по разбивке декоративных садов.

Экспромт, сочиненный в одиночестве

Долгие годы рыл землю, чтобы обрести голубое небо,
И этим себе создавал все больше преград.
Но кусок черепицы однажды в темноту я бросил,
И без особых усилий кость сломал пустоте.

(28, с. 161)

Прим. В этом стихотворении передается состояние "пробуждения" (*сатори*).

СЭССОН ЮБАЙ (1289—1346)

Сэссон родился в провинции Этиго в семье самурая низкого ранга. Был учеником прибывшего из Китая дзэнского монаха И-шань И-нина и пользовался его необычайным благорасположением. В 1306 г. Сэссон отправился в Китай, где прошел обучение у многих известных чаньских наставников. Его китайский язык был настолько безупречным, что все принимали его за настоящего китайца. Монгольские правители династии Юань

время от времени вспоминали об унижении, некогда нанесенном японцами Хубилаю, и принимали репрессивные меры против японских монахов, обучавшихся в Китае. По ложному обвинению в шпионаже Сэссона бросили в тюрьму и приговорили к смертной казни. От казни его спасли только четыре стихотворения, начинавшиеся строками из гатхи У-сюэ Цзу-юаня, сочиненной при похожих обстоятельствах (см. ниже). Вскоре его освободили из тюрьмы, но в 1317 г. сослали в провинцию Сычуань, где он провел 10 лет, занимаясь изучением китайских конфуцианских классиков и читая "Чжуан-цзы", к которому испытывал огромный интерес с юных лет. Только в 1329 г. в связи с амнистией по случаю восшествия на престол нового императора Жэнь-цзуна, ему разрешили вернуться в столицу Китая — Чанъань, и даже назначили настоятелем крупного храма, что было беспрецедентным случаем. Только через год ему удалось вернуться на родину, где Сэссон занимал высокие посты в крупнейших храмах. Из поэтических произведений Сэссона сохранился только сборник "Мингасю" (или "Бингасю") — "Собрание с гор Омэй и Мин", куда включены произведения, которые были написаны им во время длительной ссылки в Сычуани. Этим и определяется меланхолический, ностальгический характер большинства его стихотворений. Говорят, что после возвращения Сэссона на родину, никто не видел его улыбающимся.

Осенней ночью думаю о друге

Сам я родом с юго-востока,
И гостя жду с юго-востока.
До чего же прекрасна эта ночь,
Но грустно мне в переулке.
Тонут в росе хризантемы,
Поет ветер, шевеля листья.
Шепчу стихи, а ты не приходишь,
Лишь полная луна висит в чистом небе.

(27, с. 75)

Прим. Это ностальгическое стихотворение было написано поэтом в Китае. Под "юго-востоком" имеется в виду Япония, хотя это и не соответствует точной географической ориентации.

Во второй год эры Хуан-цин (1313 г.) в седьмой день второй луны, находясь в тюрьме в Чжачуани, вспомнил, как У-сюэ встретил монгольских воинов гатхой. Поэтому я решил выразить свои чувства, начав каждое стихотворение строкой из его гатхи и на его рифмы

I

Во всем мире не найдется места для моего одинокого посоха.
Где смогу скрыться так, чтобы не оставить следов?
В полночь деревянный человек седлает каменного коня,
Чтобы сокрушить сотни и тысячи стен железной ограды.

II

Меня радует, что люди — пусты, и что дхармы — пусты.
Великая тысяча миров умещается в одной корзине.
Я забыл о грехах, уничтожил мысли, достиг третьей дхъяны.
А кто там утверждает, что Девадатта пребывает в аду?

Прим. Согласно буддийской космологии, бесконечная вселенная (три тысячи миров) включает в себя три категории миров: мир желаний, мир форм и мир бесформенного. В мире форм (*рупадхату*) различали четыре неба *дхъяны*. Считалось, что родившиеся в сфере третьего неба *дхъяны* обладают огромным ростом и живут необычайно долго.

Девадатта вначале был учеником Будды Шакьямуни, но за совершенные им тяжкие преступления попал в ад, хотя впоследствие стал буддой по имени Тэнно-нёрай, о чем говорится в "Сутре Лотоса".

III

Почтительно склоняюсь пред длинным монгольским мечом.
Искры холодного инея рассыпаются на тысячи верст.
Высохнет череп, но вновь раскроются его очи.
Нет изъянов у белой яшмы: цена ей — пятнадцать городов.

Прим. В последней строке содержится аллюзия на историю в "Ши цзи": где сообщается, что циньский Чжао-ван предлагал правителю Чжао пятнадцать пограничных городов в обмен на совершенно безупречную драгоценность из яшмы.

IV

Блеском молнии во мраке рассекает он весенний ветер.
Струится на землю алая кровь Бога Пустоты.
Мне страшно стоять на вершине горы Сумеру:
Сожмусь в комок и скроюсь в лотосовом стебле.

(19, с. 439, 390—392)

Прим. Бог Пустоты (санскр. *Шуньятадева*), лишенный конкретного обличия, упоминается в "Шурамгама-сутре" (гл. 3).

Беспорядочные рифмы
(стихотворение первое)

Не радуют меня чужие похвалы.
Не боюсь я и чужих оскорблений.
Только слабы мои связи с миром:
Сердце пресное, словно вода.
Наконец тело освободилось от пут.
Три года провел в Чанъани.

Когда в настроении, слагаю стихи:
Высказываюсь напрямик, не допускаю прикрас.

(27, с. 73—74)

Прим. "Сердце пресное, словно вода". — У Чжуан-цзы говорится: "Благородный муж в своих отношениях пресен, словно вода".

Трава забвения

Когда дует весенний ветер в моей водоносной стране,
На чьем дворе и участке не появится трава забвения?
Но и здесь вдалеке не проходит и дня, чтобы забыл о печалях:
Свисают белые волосы, одиноко стою у ворот дома.

(27, с. 76)

Прим. "Трава забвения" (*васурэгуса*). — В Китае существовал обычай сажать эту траву во дворе родительского дома. Поэтому основная тема этого стихотворения — тоска по родным местам.

ДЗЯКУСИЦУ ГЭНКО (1290—1367)

Дзякусицу родился в провинции Мимасака, и принадлежал к знатному роду Фудзивара. В 1302 г. стал монахом, жил в разных монастырях Киото и Камакура. В 1317—1319 гг. обучался у китайского наставника И-шань И-нина. В 1320 г. отправился в Китай, где стал учеником знаменитого наставника Чжун-фэн Мин-бэня. В 1326 г. вернулся на родину и основал в провинции Бинго храм Эйнэндзи. Дзякусицу неоднократно отказывался от официальных предложений стать во главе крупного монастыря, предпочитая скромную жизнь отшельника. Сообщается, что на склоне лет у него было более двух тысяч учеников.

Для его поэзии типично восхваление вольной жизни на лоне природы и радостей отшельнической жизни.

Весенним днем брожу в горах

Серебряными нитями редкие волосы вьются.
Не знаю: удастся ли дожить до следующей весны?
Бамбуковый посох, сандалии из соломы... Как хорошо вокруг!
Смотрю на ветви деревьев — густо усыпаны цветами сакуры.

(27, с. 78)

Наставляю монахов
(стихотворение второе)

Обучение дзэн — дело для достойных мужей!
Тело и дух становятся прочными, как железо.

Вспомните! Среди патриархов былых времен
Был ли такой, чтобы мог веселиться бездумно?

(7, с. 122)

Пишу на стене храма Киндзосан

I

Почти целый год живу в этой тихой келье.
Облака на вершинах, луна в реке — мой "сухой дзэн";
Завтра утром спущусь на тропу под скалой,
Но как узнаю, на каких камнях мне предстоит спать?

Прим. "Сухой дзэн" — практика аскетического самоотречения, целью которой является доведение тела и сознания до состояния, подобного "холодному пеплу и сухому дереву".

II

Ветер колышет струи водопадов, слышны холодные звуки.
Над горами висит луна, свет из окна падает на бамбук.
В старости особо оценил прелести жизни в горах.
Если умру у подножия скал, мои кости будут чисты.

(7, с. 52—53)

День нирваны Будды

Сегодня день нирваны наставника "трех миров".
И люди, и небожители охвачены глубокой печалью.
Во вторую луну цветы в горах и у рек — как полотно,
А мне казалось, что ветер осенний шуршит листьями кленов.

(7, с. 70)

Прим. Пятнадцатый день второй луны считается днем вступления будды Шакьямуни в нирвану.

Картина "Будда, спускающийся с гор"

I

Воистину: это же человек струится, словно горный поток!
Неудивительно, что облака возвращаются к родным горам.

Исхудал за шесть лет аскезы — даже кости стали видны.
Нет, сейчас он совсем иной, чем когда-то был.

II

Лизал лед, грыз кору — чего он этим добился?
Плоть свою поборол, стал худым словно щепка.
Тремястами проповедями в течение сорока девяти лет
Дурачил безумцев, во сне говоря им о сне.

III

Неподвижно сидел на Снежной Горе —
Чего он смог этим добиться?
Был приход его бесполезным,
Несчастьем для людей и богов.
Две тысячи лет никто его не замечал,
Лишь сегодня, с ним повстречавшись, я его понял.

(7, с. 205—207)

Прим. Поводом для этого цикла стала картина, на которой изображен Шакьямуни, спускающийся с горной вершины после шестилетней аскезы. Во всех трех стихотворениях подчеркивается изможденный облик Будды. В последней строке второго стихотворений содержится намек на поговорку: "Перед безумцем невозможно рассуждать о сне".

Последнее стихотворение необычно по форме: это шестистишие, в котором первые четыре строки имеют по четыре иероглифа, а две последние — по семь. Такую же структуру имеют и три нижеследущих стихотворения.

Будда Амида

I

Если отбросить все "пыльные мысли"
И чистому зеркалу стать подобным,
Трое святых Блаженного Края
В тот же миг пред тобою предстанут.
А если искренне в сторону запада взор обращать,
Вряд ли узреете пруд цветочный и прелесть деревьев.

II

Сноп червонно-златого света
И блеск сияния милосердия
В искреннем заблуждении

Люди ищут вовне себя.
А в тот миг, как отрините эти вздорные мысли,
Осознаете: Нет на западе райского края.

(7, с. 207—09)

Прим. В этих стихотворениях выражается критическое отношение к идее возможности достижения спасения в Западном Раю Будды Амида. Его возможно обрести только в собственном сознании. Согласно амидаистским представлениям, которые во времена Дзякусицу получили широкое распространение и в дзэнской среде, истинно верующих ожидает в Западном Раю будда Амида в сопровождении бодхисаттв Каннон и Сэйси (все вместе они именуются "Тремя святыми Блаженного Края").

Великий учитель Мондзю

На восточной окраине Града Прозренья
Тщетно пытался отроков увещевать.
Потом, отчаявшись, вскочил на льва,
И оседлал его словно коня.
И только обладая мудростью, мечу подобной,
Решился стать наставником у семи будд.

(7, с. 209—10)

Прим. В "Сутре Лотоса" говорится, что бодхисаттва Мондзю (санскр. Манджушри) прочел перед пятьюстами отроками проповедь у восточного края Города Богатств. В стихотворении Дзякусицу этот город называется Градом Прозрения. Обычно Мондзю, считавшийся воплощением мудрости, изображался верхом на золотом льве. В буддийской традиции он считался наставником семи будд прошлого, предшествовавших появлению в этом мире будды Шакьямуни.

Хань-шань

I

Дом его на горе Утай, но вернуться туда не может:
Много лет прошло с тех пор, как забыл он эту дорогу.
Вот и стоит с кистью в руке перед Холодной Скалой.
Видно, обдумывает строки нерифмованных стихов.

II

Хотя он утверждал: "Мое сердце подобно осенней луне",
Откуда он мог это знать — темным-темно в его брюхе.

Нельзя поклоняться Будде, занимаясь мирскими делами.
Лучше вернись на Тайшань и запри за собой калитку.

(7, с. 211—12)

Прим. Знаменитый чаньский монах Хань-шань жил в VIII в. в Китае на горе Ушань в провинции Шаньси. Он снискал славу своим необычным поведением. В стихах Дзякусицу содержатся многочисленные аллюзии на стихотворения Хань-шаня, чье имя буквально означает "Холодная Гора". В первой строке в точности воспроизведены слова из одного его стихотворения. Тайшань — это горы Тяньтай. (См. комм. к стихотворению Тэнгана Эко "Храм Гоцинсы").

В зеркале дзэнского наставника Дайкаку появляется лик Каннон

Говорят, что это Дайкаку, но ведь это совсем не так.
Другие, упорствуя в заблуждении, утверждают, что это Эндзу.
Если кто пожелает узреть двух наставников истиный лик,
Пусть обратится к Дун-пину и в разбитое зеркало взглянет.

(7, с. 214)

Прим. Дайкаку Эндзу — посмертный титул китайского наставника Лан-цзи Дао-луна (1213—1278), прибывшего в Японию и основавшего там школу Дайкаку-ха, к которой принадлежал и Дзякусицу. В буддийской истории "Гэнко сякусё" (гл. 6) Кокан Сирэна приводится легенда о том, что в оставшемся после кончины Дайкаку зеркале ученики могли видеть его изображение, и считали, что им являет свой лик милосердная бодхисаттва Каннон. Эндзу — одно из имен Каннон.

В последней строке содержится аллюзия на эпизод в жизни чаньского наставника Дун-пин Янь-шаня. Взяв в руку зеркало, полученное от учителя Гуй-шаня, он спросил монахов общины: "Это зеркало Гуй-шаня или зеркало Дун-пина?" Поскольку никто не мог ответить, он разбил зеркало. ("Цзин-дэ чуань дэн лу", гл. 11).

РЮСЭН РЭЙСАЙ (ум. в 1365 г.)

Рюсэн Рэйсай (некоторые читают его имя как "Рёдзуй") был незаконнорожденным сыном императора Годайго (пр. 1318—38), попытка которого восстановить императорское правление и взять всю власть в свои руки привела к временному расколу на Северную и Южную династии (1333—1392). Поскольку Рюсэн знал о своем происхождении, в его поэзии часто присутствуют симпатии к Южной династии.

Рюсэн с ранних лет был любимым учеником Кокан Сирэна, и сопровождал его в странствиях по стране. После смерти последнего он стал во главе основанного Коканом монастыря Тофукудзи и добился признания буддийской истории "Гэнко сякусё", составленной его учителем Коканом, включения ее в свод буддийских текстов. Его стихотворения составили сборник "Сёдзансю" ("Сборник Соснового Холма").

Чувства в дороге

Вспоминаю, как раньше ко мне приходили друзья.
Многих земля поглотила, лишь я одиноко дряхлею.

На камнях, в тени деревьев, останется то, что любил.
Кто же из учеников обо мне вспомнит с грустью?

(27, с. 70—71)

Скорблю о покойной матери

Хочу распутать спутанную пряжу — ничего не выходит.
Сколько мог бы прочесть по ее лицу.
С тутов опали последние листья; воет холодный ветер.
Сколько раз уже грустил в лучах закатного солнца.

(27, с. 68)

Прим. "С тутов опали последние листья": выражение "безлистные туты" (*кусо*) является метафорическим обозначением матери. Оно связано с легендой о матери И Иня, которая превратилась в тутовое дерево ("Люй-ши чунь-цю, св. 14, гл, "Бянь вэй").

СИДЗАН МЁДЗАЙ (1295—1377)

Родился в провинции Синано. После приняти монашества стал учеником знаменитого Буккоку-кокуси. Некоторое время учился к Китае. По возвращении на родину (в 1345 г.) стал настоятелем храма Сайходзи; потом — крупного монастыря Тэнрюдзи. Является автором поэтического сборника "Дзякубокусю".

Другу, возвращающемуся на родину

Когда расставались с тобой у Моста Двух Долин,
Ветер трепал рукава — на запад и на восток.
И осенним утром, вернувшись в горную хижину,
Вспоминаю обезьяньи крики под холодной луной.

(27, с. 85)

Прим. Прощание поэта с другом, возвращающимся в Японию, происходило в монастыре Гоцинсы на горе Тяньтай, где имеется знаменитый каменный мост в месте соединения двух речных долин.

Слушаю дождь

Не пойму, что за звук доносится из-за ворот?
Проникая в мою пустоту, очищает он зеркало сердца.

Тысяча лет прошла, но звук остается прежним.
Падают капли с карниза... Уже третья стража...

(27, с. 85)

Прим. В третьей строке содержится намек на слова в стихотворении из китайской классической "Книги песен" (Ши цзин): "Дождь не знает справедливости", сочиненного женой Юй-вана: "Дождь не знает справедливости: // Он разлучает жену с ее Юй-ваном" (раздел "Мелодии Нань-шань").

Хижина городского отшельника

Среди шума и суеты один я наслаждаюсь покоем.
Мирские радости мне ни к чему; согнутый локоть — подушка.
Калитка купается в лучах заката: весенняя благодать.
Даже цветы и птицы не решаются тревожить меня.

(27, с. 86)

Прим. В стихотворении воспевается идеал "великого отшельничества" среди городской суеты, которое в дзэнской традиции ценилось выше, чем "малое отшельничество" — на горных кручах.

ТЮГАН ЭНГЭЦУ (1300—1375)

Тюган был одним из наиболее ярких и оригинальных поэтов *годзан бунгаку*. Он родился в Камакура в семье самурая низкого ранга. В восьмилетнем возрасте его отдали на воспитание в дзэнский монастырь, где он стал учеником китайского наставника Дунмина Хуй-жи, к которому сохранял теплые чувства до конца своих дней. В 1324 г. Тюган отправился в Китай, где провел восемь лет. За это время он прекрасно овладел китайским языком, причем не только письменным, но и разговорным. Жизнь Тюгана складывалась неудачно: основная причина заключалась в том, что его собратья по школе обвиняли его в отступлении от идеалов их наставника Дун-мина ради другого направления, поскольку в Китае Тюган следовал традиции Хун-чжи (принадлежавшего к другой школе — *сото*). Тюган был недоволен наблюдавшимся в монастырях *годзан* "обмирщением", забвением аскетических заветов первых наставников *дзэн*. Он стремился к поискам истины не только у дзэнских наставников самых разных направлений, но и обращался к небуддийским, конфуцианским сочинениям, пытаясь совместить их с *дзэн*. Поэтические сочинения Тюгана представлены в сборнике "Токай итиосю" ("Пузырек воздуха в Восточном море"). В его поэтических произведениях, как ни у кого другого из его современников, заметен ярко выраженный индивидуализм. Он сумел передать в поэтических строках свои личные горести и переживания, печальные думы, а не только воспроизводить заимствованные из китайской классической традиции образы и мотивы.

Послание Хакусэки Кайдзюну

Вот я уже из Китая прибыл,
А ты еще только туда собрался.
Повстречались к западу от Кёки,
Вместе слушали шум тысячи сосен.
И мне казалось — это огромный кит

Борется с волнами бурного моря.
Долго гостил я в чужом краю,
Истосковалось по братьям сердце.
И вот наконец — приятная встреча:
Я видел: тебе она радостна тоже.
Помнишь, как в келье вели беседу,
Чистый ветер трепал листы фолиантов...
Осторожно спросил о родимых местах,
А ты лишь на горы махнул рукою.
Наверно, друзья обо мне забыли,
И все ныне вокруг иное, чем прежде.
Одна лишь радость — учителя встретить,
который средь туч свою "жизнь питает".
До этого с кем бы судьба не сводила,
Слышал о доме лишь грустные речи,
Но вот теперь повстречался с тобою,
И сразу исчез зуд долголетний.
Но уже вечереет — пора на корабль:
Тоскливо на сердце в минуту прощанья.
А, впрочем, прощанье всегда грустно,
Но в странствиях тоже есть своя прелесть.

(19, с. 427, 303—05)

Прим. Это стихотворение было написано в 1332 г., когда по пути из Китая Тюган прибыл в порт Хаката на острове Кюсю, где повстречал Хакусэки Кайдзюна, который, как и он сам, тоже был учеником Дун-мина Хуй-жи. Стихотворение написано в "старом стиле" (*гу ши*), образцы которого редко встречаются у поэтов *годзан бунгаку*.

Выражение "среди туч свою жизнь питает" является отражением даосских увлечений Тюгана. Он имеет в виду своего учителя Дун-мина, проживавшего в обители "Белого Облака" (Хакуундо). Считалось, что даосский метод "питания жизни" (кит. *ян шэн*) позволял достичь долголетия и бессмертия.

Посылаю Бэцугэну, когда по возвращении на родину остановился в Хаката (два стихотворения)

I

Вспоминаю, как бродили когда-то среди рек и озер,
Но теченьем морским принесло нас назад на восток.
То одно, то другое — бепредельностью полнятся чувства,
Но все сущее, знай, в беспредельном заключено!

Прим. Бэцугэн Энси (1283—1364) также принадлежал к традиции Дун-мина Хуй-жи и был одним из немногих представителей этой школы, с которыми Тюган поддерживал дружеские отношения на протяжении всей жизни.

II

В Зале Белого Облака — наш белоглавый наставник.
Среди внимающих в зале у кого есть белые брови?
Братья, когда вы друг с другом беседы ведете,
Не забудьте мальчишку, который просил у вас каши.

(19, с. 429, 322—24)

Прим. "У кого есть белые брови". — Аллюзия на слова в биографии Ма Ляна в "Описании области Шу" ("Шу чжи"), где говорится, что из пяти братьев он был самым выдающимся и только у него в бровях имелись белые волоски — признак особой одаренности.

Вспоминаю о былых днях в Цзиньлине

Лучшие люди уходят, а земля еще не истерлась.
Исчезли бесследно "шесть династий", но остались горы и реки.
Среди развалин древних дворцов обитают торговцы и рыбаки.
Доносятся звуки из яшмовой рощи,
но это — дровосеки и пастухи.
Тучами заполнилось ущелье, грозят излиться дождем.
Ветер над Цзяном притих, но высоко вздымаются волны.
Те красотки былых времен — где же они теперь?
Много дум, много грусти у гостя в этих краях.

(27, с. 88—89)

Прим. В Китае в V—VI вв. в период "Шести династий" ("Лю чао") Цзиньлин был процветающей столицей и тогда именовался Цзянье. В данном случае под Цзиньлином Тюган имеет в виду увиденную им после долгого отсутствия столицу Японии Камакура, разрушенную и разграбленную в ходе междоусобных войн.

Экспромт "грущу о прошлом"

Уже год прошел, как погибла Камакура.
Куда подевались ее красоты и храмы?
Торговкам неведома грусть монаха:
Продают хворост и зелень на дворцовых аллеях.

(27, с. 90)

Сокровенные думы в Фудзигаяцу
(пять стихотворений)

I

Ветер с беспредельного моря навевает весеннее уныние.
Вспоминаю ядовитые испарения и туманы южных краев.
С трудом открываю глаза, кружится тяжелая голова.
Полутрезвый-полупьяный, от холода закутываюсь в одеяло.

II

День за днем льет дождь, не проясняется небо.
Сколько раз уже засыпал, сколько раз просыпался?
Потревожил послушника: воду для чая прошу.
Разгоняю тоску: разложил на столике книги.

III

Беседовал во сне с Конфуцием и Мэн-цзы.
Дела мирские облаку плывущему подобны.
В долине Фудзигаяцу мечусь туда-сюда.
Одиноко мне в мире без табуна из Цзи.

Прим. Область Цзи (современная провинция Хэбэй) славилась на весь Китай своими великолепными скакунами.

IV

Существует жемчужина чудная, светящаяся ночью.
Но пыль так покрыла землю, что только грязь видна.
Даже богу морскому обнаружить ее не под силу:
Трудно ее различить среди дерьма навозных жуков.

V

Уже лет восемь прошло, как я на остров вернулся.
Понапрасну силы растратил, на камни бросая зерна.
Нет проку от прогнивших сетей и сгоревших побегов.
Брошу-ка я земледелие и просто предамся сну!

(19, с. 429—30, 323—26)

Приглашаю друзей

Почему же все так бурлит,
Внутри у меня вращается-кипит?
Кто же сделал этот день для меня
Долгим, как тысяча калп?
Долог день и трудно его пережить,
Как же сдержать мне кипящий гнев?
Здесь глубоко в горах не вижу людей,
Сугробы снега мешают приходу весны.
Знаю примерно свою судьбу,
Удачу и невезенье молча принимаю.
От малейшего движения — суетные помыслы.
Отказываться или принимать,
действовать или скрываться?
Так не говорите же: "Прекрати все это!"
С кем поделиться сокровенными мыслями?
Жду, что наконец-то ты придешь,
А когда придешь, откуда возьмется тоска?

(19, с. 428, 316—17)

Подражаю древним

Бесконечен ветер в конце калпы:
Летят комья земли — "бум-бум".
Даже солнце на небе потускнело,
А люди не различают добро и зло.
Медведки и муравьи чуют запах тлена,
А фениксы живут только на платанах.
Лишь я — одинокий отшельник —
Поднимаю-опускаю голову в зале Белого Облака.

(27, с. 86)

Прим. "Бесконечен ветер в конце калпы". — Считалось, что в конце последней калпы (в буддийской традиции — бесконечно долгого отрезка времени, заканчивающегося гибелью вселенной) из-под земли вырывается сильный ветер, сметающий все вокруг.

Экспромт

Роса холодна на ступенях, поросших осокой; пение цикад.
Поэт слагает стихи, но строка никак не выходит.
Ветер со двора выметает желтые листья.
Осели в горах, не несут дождя белые тучи.

Старый монах безмятежно спит: днем нет комаров.
Нищий бродяга в жалких лохмотьях вспугнул мотыльков.
Я всполоснул горшок и готовлю полуденный чай.
Вода такой чистоты только в Яшмовой есть реке.

(20, с. 106)

Прим. "Яшмовая река" — название колодца, из которого черпал воду танский Лу Дун — большой знаток и любитель чая.

Неправильные рифмы

В старости с опаской смотрю на мир, не люблю пустозвонства.
Но все же не устаю любоваться красотами природы.
Упрямо осушаю болотце прямо под окошком.
Закинув голову, смотрю за горизонт, в беспредельность.
Гонимые ветром крапивницы путаются в ароматных травах.
Выбрав местечко, стрекозы опускаются на цветы лотоса.
Если здесь пребывая, бесстрастьем уметь наслаждаться,
То и в доме Царя Закона можно жить вполне безмятежно.

(20, с. 107)

Прим. "Жить в доме Царя Закона" означает следовать буддийскому учению.

На склоне лет

Здесь на склоне лет, под холодным небом,
Когда дует свежий ветер и в небе светит луна,
Постоянно слагаю стихи в состоянии вдохновенья.
Одиноко сижу, вздыхая над неясностью форм.
Но как же мне разобраться в мирских делах?
В жизни всякого человека имеется свой предел.
Если бы мне сейчас удалось развеять тоску,
Не стал бы думать о времени, когда меня больше не будет.

(19, с. 429, 318)

РЮСЮ СЮТАКУ (1307—1388)

Рюсю родился в провинции Каи. С шестилетнего возраста был учеником Мусо Сосэки. Он стремился совместить *дзэн* с эзотерическим буддизмом (*миккё*). Особенно привлекал его культ Фудо-мёо и бодхисаттвы Дзидзо. Хорошо известны созданные им изображения гневного божества Фудо, подписанные псевдонимом Мётаку, а также каллиграфические свитки. Когда Рюсю был дарован высокий титул "наставника страны" (*кокуси*), он отказался его принять.

Рюсю является автором поэтического сборника "Дзуйтокусю". Очевидно, Рюсю обладал очень слабым здоровьем: такого количества стихотворений на темы болезни нет больше ни у одного поэта *годзан бунгаку*.

Среди людских дел ничто не сравнится со сном

Среди бесчисленных дел людских ничто не сравнится со сном.
До самых седин торопятся, мчатся на запад и на восток.
Если жить в горной хижине, безмятежно сидеть и спать,
Исчезнут все радости сами собой, а с ними и все печали.

(27, с. 96)

Ночью плыл по озеру и любовался луной

Ночью плыл на "орхидеевой лодке"; играли лазоревые волны.
Безбрежны небеса и водная гладь; на луне вижу Чан Э.
Ударяют волны в борт лодки; эту мелодию никому не понять.
Только ветер осенний врывается в песни лодочника.

(27, с. 95—96)

Прим. Легенда о Чан Э приводится в китайском сборнике "Соу шэнь цзи" ("Записки о поисках духов", 3 в. н. э.). Стрелок по имени И получил от богини Запада — Сиванму напиток бессмертия. Однако его жена по имени Чан Э обнаружила этот напиток и выпила, в результате чего вознеслась на луну, где с той поры и пребывает.

ГИДО СЮСИН (1385—1388)

Родился в провинции Тоса. Принадлежал к линии Мусо Сосэки. Был настоятелем крупнейших монастырей *годзан* — Кэнниндзи и Кэнтёдзи. Являлся личным наставником и близким другом сёгуна Ёсимицу, для которого толковал сочинения конфуцианских классиков. С юных лет Гидо активно занимался литературной деятельностью. Его произведения составляют сборник "Кугэсю" ("Собрание цветов в пустоте") в 20 свитках. Вместе с Дзэккай Тюсином его называли "двумя драгоценностями *годзан бунгаку*". Хотя Гидо никогда не был в Китае, его стихотворения изобилуют реминисценциями и скрытыми цитатами из произведений китайской классической литературы. Он несомненно оказал сильное влияние на последующее развитие *годзан бунгаку*. В его литературном наследии имеется множество стихотворений, обращенных к разным монахам и построенных на обыгрывании основных значений иероглифов, входящих в их имена. Гидо всю жизнь страдал от плохого зрения (вероятно, от катаракты), за что и получил прозвище Кугэ (букв. Цветы в Пустоте).

В шутку отвечаю Тэнкан Сонъэну, вторю его рифмам

Знаю, что непрочны и призрачны дружеские связи.
Подобны безумному ветру, что колышет кроны деревьев.
Только Тэнкан не таков — во всем он меня понимает.
Кроме него никому не открою на стук в калитку.

(19, с. 407, 170—71)

Благодарю кампаку Нидзё, навестившего меня в Сёкокудзи, чтобы полюбоваться цветами вишни

Надоело кампаку любоваться цветами в садах дворцовых:
Взор его пьян от весеннего неба и красочной дымки.
Уже опали цветы горных вишен, почему ж он решил
На благоуханной повозке навестить старого монаха?

(19, с. 408, 181)

Прим. Канцлер (*кампаку*) Нидзё Ёсимото (1320—1388) проявлял большой интерес к учению *дзэн*. Он известен как автор многочисленных стихотворений в жанре *вака* и *рэнга*. Нидзё является автором пятнадцати сочинений, в том числе известного поэтического сборника сборника "Цукубасю". При помощи поэзии Гидо пытался приобщить сильных мира сего к глубинам дзэнской философии.

Вторю рифмам стихотворения Сэн-сёнина "Грущу о старине", написанного им во время прогулки по Канадзава (три стихотворения)

I

Не прекращаю думать о Цанчжоу:
Мелодии "Белый снег" вторят редко,
Только космос подпевает протяжно.
У людей с озер и рек — короткие платья.
Рыбаки приходят, как по договоренности.
Лодочник уплывает, будто птица летит.
Но остается достойный господин Сэн —
Строки сложив, часто стучится в мою дверь.

Прим. Цанчжоу. — Служит указанием на место обитания горных отшельников.
"Белый снег". — У китайского поэта Сун Юя в "Оде чускому князю" есть строки: "Во всем княжестве найдется не более десяти человек, способных вторить мелодии "Белый снег солнечной весной".

II

Зябко в храме времен прежней династии.
Так безлюдно, что и монаха встретишь редко.
Строения ветхие, на стенах — копоть от дыма.
В омуте старом вода — как складки платья.

Догорели благовонные свечи — холодает.
На толкователей сутр дождь из цветов летит.
Сетует гость мой на призрачность славы.
Ветер качает дощатую белую дверь.

Прим. "Прежняя династия" — это Камакурский сёгунат.

III

Горы и реки такие же ныне, как прежде,
Но почему же люди встречаются редко?
Обладавшие властью отошли в мир иной.
Изменилась погода — одела белое платье.
Вокруг Полярной звезды сияют созвездья.
Одинокая птица снова на юг летит.
Мне же мил только "золотой небожитель":
С сутрой в руках закрывает старую дверь.

(19, с. 409, 187—89)

Прим. "Вокруг Полярной звезды сияют созвездья". — В "Лунь юй" говорится: "Правящий с помощью добродетели подобен Полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий" ("Древнекитайская философия", т. 1, 1972, с. 142).

"Золотой небожитель". — Имеется в виду буддийский монах Сэн-сёнин, к которому и обращены эти строки.

В восьмой день двенадцатой луны обращаюсь к ученикам

Старею — все трудней следовать Пути.
Болею — нет сил выйти из монастыря.
Чем могу помочь живущим на земле?
Все больше преград на мирских тропах.
Проснулся — низко над входом висит звезда.
Чистое небо. Снег лежит на заставе.
Как мне жаль его, курчавого старика,
Босиком ступающего по скалистому склону.

(27, с. 107)

Прим. Это стихотворение посвящено Будде Шакьямуни, который достиг просветления на горной вершине в 8-й день 12-й луны. Гидо выражает свое отношение к этой памятной для буддистов дате через личный опыт.

В шутку отвечаю Гидану: вторю рифмам его стихотворения "Жалуюсь на зрение"

Если зрение не в порядке, — рябит в глазах от весеннего света.
Знаю, что охваченный ленью, ты на мир неподвижно взираешь.
Но постигнув внезапно пустоту видимых форм,
Перестанешь грустить при виде цветов в слабой дымке тумана.

(20, с. 19)

Прим. Гидо с юных лет страдал болезнью глаз, и в данном стихотворении подчеркивает, что даже мнимые "мушки" перед глазами — это лишь иллюзия, которая исчезает после "пробуждения".

Во время болезни наставляю учеников шуточным стихотворением

В теле страсти бушуют — грозят ему сотней болезней.
Мне недолго осталось: уже близок мир духов.
Но смешны мне те странные, глупые дети,
Что срывают "цветы в пустоте", удержать пытаясь весну.

(27, с. 102—03)

Прим. "Цветы в пустоте" (*кугэ*) — метафорическое обозначение для иллюзии, порождаемой сознанием. Гидо часто прибегал к этому образу и даже включил его в название своего сборника "Кугэсю".

В "день человека" из-за глазной болезни не пошел на поэтическую пирушку. Ради забавы написал это стихотворение и послал его

Каждый год в этот день вспоминаю цветов ароматы.
Сколько раз, сочиняя стихи, хотелось добиться успеха!
А сегодня смешон я даже сливы цветам в этой хижине.
Мутным взором смотрю, но не вижу "дворцовых красоток".

(20, с. 26)

Прим. "День человека" приходился на седьмой день первой луны. "Дворцовыми красотками" поэт, видимо, называет цветы.

Воробей в зарослях бамбука
(три стихотворения)

I

В царских амбарах зерно не клюет,
Крыши богатых домов не долбит.
Вся жизнь его — средь лесов и гор.
Ночью спит на бамбуковой ветке.

II

Не завидуй облакам, что плывут вдалеке,
Не презирай колючку за ее никчемность.
Хоть и тесно то гнездо, что построил ты,
Это лучше, чем быть бездомным, как сорока.

III

Беспокойно жить на ветке под порывами ветра.
Холодно спать, когда на листьях лежит роса.
Нужно жить подальше от высоких строений:
У внука правителя под мышкой пуля от арбалета.

(20, с. 32)

Экспромт, сочиненный при покидании поста в храме Нандзэндзи

Безбрежно море страданий: волны льнут к небесам.
"Восемь ветров" гонят лодку, охваченную страстями.
Нужно перевозить других, но как самому бы добраться
Что ж, поплыву по мелководью среди цветов и камышей.

(27, с. 105)

Прим. "Восемь ветров" — это восемь категорий предопределенности прежней кармой: успех, неудача, клевета, восхваление, превозношение, злопыхательство, грусть и радость.

В буддизме "переправа через реку" — это метафора спасения от бесконечной цепи рождений-смертей.

Написал в первый день года после того, как отказался принять гостей

И в новом году дни и месяцы будут, как обычно.
Но суетятся миряне — Новый Год встречают.
А дряхлый старик с приходом весны любит поспать.
Не приходите, не тревожьте мой полуденный сон.

(27, с. 104)

ДЗЭККАЙ ТЮСИН (1336—1405)

Родился в провинции Тоса. В 1348 г. стал учеником Мусо Сосэки. В 1364 г. из Киото перебрался в Камакура, где стал учеником Гидо Сюсина. С 1368 по 1378 г. жил в Китае, где учился у самых известных наставников своего времени. Дзэккай превосходно знал китайскую культуру и литературу. Его сочинения, насыщенные литературными реминисценциями, получили высокую оценку современников, о них благосклонно отзывались даже китайские литераторы, считавшие, что в его стихотворениях нет привкуса "японского духа". Он даже получил аудиенцию у китайского императора Тай-цзу, и написал для него стихотворение, на которое тот ответил своим — такой чести не удостаивался ни один другой японец. Возвращение на родину, раздираемую междоусобными войнами, произвело на Дзэккая тяжелое впечатление и он удалился в горы в провинции Оми. Однако благодаря содействию Гидо Сюсина он попал в ближайшее сёгунское окружение и с той поры занимал высшие должности в крупнейших храмах. Дзэккай пользовался благорасположением сёгунского правительства: в его обязанности входило ведение дипломатической переписки с Китаем. Поэтические произведения Дзэккая включены в сборник "Сёкэнко".

Старый храм

Вход в старый храм не могу отыскать:
Плотно опутан он глициниями и лозой.
С крыши упали цветы, сметены дождем;
Птицы в полях песни поют для меня.
Будды сидение все заросло травой,
Стерлась с него позолота даров.
Даты не вижу на надгробной плите:
Тан или Сун — трудно ответить мне.

(27, с. 114)

Преподношу монаху Чжань-жаню в знак благодарности за его картины (стихотворение первое)

Запер ворота на горе Тысячи Пиков.
Здесь обитаю среди облаков и птиц.
Целый день не устаю любоваться горами.

Чистый ветер рвется в плетеную дверь.
На обед — блюдо из сосновых игол.
В каштановый цвет выкрашено платье.
Найдется ли в мире сон столь чудесный,
Чтобы ради него спустился с зеленых высот?

(20, с. 178)

После дождя поднимаюсь на башню

Дождик прошел, обмыл раннюю осень.
С другом поднялись на башню возле реки.
Как передать древнюю грусть Чжун-сюаня?
Средь деревьев в тумане — непреходящая скорбь.

(27, с. 117)

Прим. Чжун-сюань — второе имя ханьского литератора Ван Цаня (177—217). Однажды поднявшись на башню, ощутил грусть по родным местам и по этому случаю сложил "Оду о восхождении на башню".

ГУТЮ СЮКЮ (1323—1409)

Гутю родился в провинции Мино. В возрасте 13 лет стал учеником Мусо Сосэки. Другим его учителем был известный монах-поэт Рюсю Сютаку. В 1341 г. отправился в Китай, и только через 10 лет вернулся на родину. Гутю был советником сёгуна Ёсимоти. Рассказывают, что он был ранен мечом монаха, который усомнился в истинности его религиозного опыта, приобретенного в Китае. После этого случая Гутю стал отшельником и даже ухаживал за могилой своего обидчика, утверждая, что без его содействия он никогда не познал бы радости медитации в одиночестве. Его поэтические произведения включены в сборник "Канъёсю".

Слушаю дождь во вторую ночь третьей луны

Из-за зарослей слышу звон поясных подвесок:
Какой благородный отрок появился в этих горах.
И вот теперь вслушиваюсь напряженно —
Завтра на ветвях персика появятся тысячи цветов.

(27, с. 99)

Вторю рифмам стихотворения "Обитель Юунъан" основателя Тэнрюдзи

На скалах растут деревья — поэтому здесь смеркается рано.
Облака от этой пещеры блуждают куда попало.

Здесь в бескрайних просторах замерзал он на циновке.
Беззаботно скитался в мыслях, не смешиваясь с толпой.

(27, с. 99)

Прим. Основатель монастыря Тэнрюдзи — Мусо Сосэки.

Отвергаю гостей

Этот монах боится прихода своих собратьев:
Словно бы будучи циньцем не любит жителей Цинь.
К Чистой Земле сердце само меня приведет.
В этом мире радостно быть одиноким и бедным.

(27, с. 100)

Прим. "Чистая Земля" —Западный рай в традиции амидаистского буддизма. Эта строка свидетельствует о том, что во времена Гутю эта концепция получила широкое распространение и в дзэнской среде.

Скорблю над собой

Седовласый сельский монах — не ведаю о временах года.
Но как мне разобраться в смене месяцев и дней?
Слава и выгода, "да" и "нет" — все это давно позабыл;
Одежда — листья лотоса, еда — сосновые иглы;
такова моя карма.

(27, с. 109)

ТЭССЮ ТОКУСАЙ

Тэссю жил в первой половине 14 века, но точные годы жизни его неизвестны. Вначале он учился в монастыре Тэнрюдзи у Мугоку Сигэна (1282—1359), ученика Мусо Сосэки. Некоторое время провел в Китае, но по возвращении постоянно жил в Мандзюдзи. Он славился как каллиграф и оставил сборник поэзии "Эмбусю" ("Собрание изменчивого мира"). В его творчестве нашла отражение тенденция соединять *дзэн* с амидаизмом.

Скорблю о достопочтенном Сэссоне

Подул страшный ветер, опрокинул буддийский стяг.
И все сущее в мире погрузилось в печаль.

Хотя от его тела не останется ничего, кроме признаков,
Перед деревней в снегу распустилась слива.

(27, с. 109)

Прим. Стихотворение написано на кончину Сэссон Юбая. Под "опрокинутым буддийским стягом" (который вывешивали перед монастырем) имеется в виду умерший Сэссон.

Последняя строка построена на обыгрывании иероглифов в имени Сэссон (букв. "заснеженная деревня") и Юбай (букв. "дружеская слива").

В Западных горах любуюсь красными листьями

Прошлой ночью всю землю иней покрыл.
Отбеленный шелк тысяч деревьев —
красный в лучах заката.
Когда осенние краски беспрепятственно насыщают взор,
Как можно не любить сосны на гребне Восточной Горы?

(27, с. 110)

Прим. В этом четверостишии воспевается Западная Гора — Нисияма неподалеку от Киото, где находится монастырь Ниннадзи и знаменитый Золотой Павильон — Кинкакудзи. Стихотворение написано в так называемом "ломаном стиле", т. е. без соблюдения четкого чередования ровных и косых тонов китайских иероглифов. Стихотворение построено на противопоставлениях: Западная Гора/Восточная гора, белый иней/красный закат, алые листья кленов/зеленые сосны.

Больная хризантема

На ветхих ступенях грустно склонилась последняя хризантема.
Невыносимо печально смотреть на Южные горы.
Если она так притихла у восточной ограды,
Как могу я наслаждаться сосной у окна среди белого дня?

(27, с. 110)

Прим. В строках 2 и 3 содержится явная аллюзия на стихотворение китайского поэта Тао Цяня (365—427) "За вином", написанном им в день "двойной девятки" (9-й день 9-й луны), когда особенно восторгались хризантемами и даже готовили специальное вино из них.

Пион

Изначально пион — цветок из-за стен Лояна.
Но любуюсь, как он цветет перед монашеской обителью.

На пустом дворе не вижу даже дремлющей кошки,
Но порхают бабочки, суетятся пчелы, солнце садится за гору.

(27, с. 112)

Прим. В Китае пион считался "царем цветов", иногда его называли "лоянский цветок", достойный произрастать только в императорской столице. В двух последних строках обыгрываются стандартные сюжеты дзэнской живописи: "Пион и спящая кошка" и "Бабочки среди пионов".

Сочинил на горячих источниках

Перед глазами желтая пыль; печален больной путник.
Падают листья утунов — мне не устоять перед осенью.
Но выкупался в теплом ключе — и стало все нипочем.
Противно только, когда синие мухи на голову садятся.

(27, с. 113)

Прим. "Синие мухи" (*сэйё*) выступали в качестве аллегории наушничества, злословия и скаредности. В любом случае — это нечто неприятное, нарушающее благостность состояния после купания в чистом источнике, символизирующем обновление.

КОКЭН МЁКАЙ (ум. ок. 1390 г.)

Вначале изучал *дзэн* в Тэнрюдзи у Мусо Сосэки, потом с 1345 по 1365 г. учился в Китае. По возвращении на родину снова поселился в Тэнрюдзи, но вскоре его пригласили в храм Дайкомёдзи, где он читал лекции для экс-императора Комё и принимал участие в поэтических собраниях. В 1383 г. Кокэн был назначен настоятелем Кэнниндзи в Киото, а позднее встал во главе Кэнтёдзи в Камакура. Кокэн славился своим независимым и решительным характером.

Составленный им в Китае поэтический сборник "Фусо итиё" ("Листок шелковицы") утрачен; сохранились только "записи речений" (*гороку*) и поэтический сборник "Рёгэнсю" ("Сборник разочарований"), составленный уже в Японии, но в котором встречаются и стихотворения, связанные с его китайским опытом.

Напеваю под нос

Рядом горы, но нет хвороста, чтобы разжечь огонь.
Длинная галерея, ветер, дождь, тихий вечер.
Я стар и очень болен: редко приходят гости.
Посмеиваюсь: в тишине радуюсь своей беззаботности.

(27, с. 120)

Весенняя река

Восточный ветер дует над водой, катятся изумрудные волны.
Это чья же рыбацкая лодка в лучах заката?

Опавшие цветы в Южном заливе — как снег в третью луну.
Плакучие ивы на Западном Озере — их скопленье в тумане.
Плывущая чарка на переправе — вышил на твердой земле.
Орудуя веслом над скалой, со смехом достает до небес.
Но пора уже возвращаться — высокими стали волны!
За белыми гусями слышны размеренные голоса.

(27, с. 120)

Прим. Южный Залив (Наньфу) имелся в провинции Чжэцзян, но такое название существовало и в других местах Китая.
Западное Озеро (Сиху) находится в пров. Чжэцзян к западу от г. Ханчжоу.

ТЮДЗЁ ДЗЁСИН

Точные годы его жизни неизвестны. Вместе с Дзэккаем в 1386 г. он отправился в Китай, где провел более десяти лет, Его псевдоним — Хэкиун, откуда происходит и название сборника его сочинений "Хэкиунсю" ("Сборник Белого Облака").

Встаю после болезни

Весна на исходе — близится моя осень.
Дни текут как вода в моей спальне.
Ивовый пух и цветы персиков — вчерашний сон;
Утуны и цикады вызвают новую грусть.
Хотя много болезней, но их источник — человеческая природа.
Пусть отмерено тебе даже сто лет, все равно наставнет конец.
Днем и вечером свежий ветер дует с края небес;
Хотя я изможден, хочу один подняться на башню.

(27, с. 122)

Посылаю Дзэккай Тюсину, возвращающемуся в Японию

Вот проводил тебя на родину;
Лежу больной, смотрю на Чуские горы.
Хотел бы последовать за ним,
Но почему-то один остаюсь здесь.
В беспредельном небе — вдали одинокий гусь.
В бескрайнее море впадают сотни рек.

Думы о расставании и весенняя досада:
Вот-вот моя голова станет совсем седой.

(27, с. 124)

ИТЮ ЦУДЗЁ (1349—1429)

Вначале Итю учился у Тюгана Энгэцу и Гидо Сюсина. Большую часть жизни провел в крупных монастырях Киото; в Китае он никогда не был. Он имел прозвище Унгаку ("Облачная Долина"), которое отражает его пристрастие к вольной отшельнической жизни и присутствует в названии сборника его произведений "Унгаку энгин" ("Напевы обезьяны из Облачной Долины").

Посылаю далекому другу

Витают ароматы над лотосами в реке.
Звучит вечерний дождь среди осенней прохлады.
Пара лебедей устраивается в одном гнезде,
Затем взлетели, отправились в дальнюю провинцию.
Расставшись с тобой, разделен тысячей ри.
Из такой дали даже письма не доходят.
Речные воды бессердечны:
Только плещутся день за днем.

(27, с. 125)

Прогулка под луной

Гуляю под луной — осень навевает думы.
Брожу взад-вперед, оглядываюсь на свою тень,
не знаю, что делать.
В былые годы один на границе в горах любовался луной.
Некогда до рассвета слушал мелодию "Цветы сливы".

(27, с. 127)

Библиография

1. Иэнага Сабуро. История японской культуры. М., 1972.
2. Кабанов А. М. Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии. — Общество и государство в Китае. Доклады и тезисы. М., 1982, ч. 2, с. 71—78.
3. Кабанов А. М. Человек и природа в поэзии годзан бунгаку. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985, с. 72—86.
4. Кабанов А. М. Формирование системы годзан и бюрократизация дзэн-буддизма. — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987, с. 180—203.
5. Имаэда Айсин. Дзэнсю-но рэкиси. Токио, 1963.
6. Имаэда Айсин. Муромати дзидай-ни окэру дзэнсю-но хаттэн. — Адзиа буккёси. Нихон-хэн. Токио, 1972, т. 6.
7. Ирия Ёситака. Дзякусицу. — Нихон-но дзэн гороку. Токио, 1978, т. 10.
8. Кагэки Хидэо. Годзан сиси-но кэнкю. Токио, 1977.
9. Като Сюити. Нихон-ни окэру гэйдзюцу сисо-но тэнкай. — Иванами кодза. Тэцугаку. Токио, 1969, т. 14.
10. Намимото Саваити. Дзякусицу Гэнко. Токио, 1983.
11. Окада Масаюки. Нихон камбунгаку си. Токио, 1929.
12. Оно Китаро. Годзан бунгаку кэнкю. — Нихон бунгаку кодзан. Токио, 1935, т. 15, с. 329—340.
13. Сэгава Танэро. Годзан бунгаку кэнкю. — Нихон бунгаку кодза: Муромати дзидай. Токио, 1932.
14. Такэути Митио. Нихон-но дзэн. Токио, 1981.
15. Тамамура Такэдзи. Дзэн-но тэнсэки. — Дзэн. т. 5 (1941).
16. Тамамура Такэдзи. Годзан бунгаку: тайрику бунка сёкайся тоситэ-но годзан дзэнсо-но кацудо. Токио, 1955.
17. Тамамура Такэдзи. Мусо-кокуси. Токио, 1957.
18. Тамамура Такэдзи. Годзан бунгаку синсю. Токио, 1968—1972, т. 1—6.
19. Тамамура Такэдзи. Годзан-но си-со. — Нихон-но дзэн гороку. Токио, 1978, т. 8.
20. Тэрада Тору. Гидо Сюсин, Дзэккай Тюсин. — Нихон сидзин сэн. Токио, 1977, т. 24.
21. Уэмура Канко. Годзан бунгаку коси. Токио, 1906.
22. Уэмура Канко. Годзан бунгаку дзэнсю. Токио, 1907— 1915, т. 1—4.
23. Уэмура Канко. Годзан си-со дэн. Токио, 1911.
24. Фукусима Сюнъо. Кокан. Токио, 1944.
25. Фурута Сёкин. Бассуй. — Нихон-но дзэн гороку. Токио, 1978, т. 7.
26. Цудзи Дзэнносукэ. Нихон буккёси-но кэнкю (дзоку-хэн). Токио, 1942.
27. Ямагиси Токухэй. Годзан бунгакусю, Эдо кансисю. — Нихон котэн бунгаку тайкэй. Токио, 1966, т. 89.
28. Янагида Сэйдзан. Мусо. — Нихон-но дзэн гороку. Токио, 1978, т. 7.
29. Ясураока Косаку. Кансибун. — Нихон бунгакуси. Тюсэй. Токио, 1959, с. 216— 239.
30. Colas A.-L. Poèmes du Zen des Cinq-Montagnes. Paris 1991.
31. Collcutt M. Five Mountains: The Rinzai Zen Institution in Medieval Japan. Cambridge, Mass., 1981.
32. Faure B. The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan. — Zen Buddhism. Princeton, 1991.
33. Kabanoff A. Chugan Engetsu (1300—1375): Zen Monk and Poet. — Preprints of the Sixth International Conference of the European Association For Japanese Studies: Literature Section. Berlin, 1991, p. 28—35.
34. Kabanoff A. Zen and Chinese Culture in Japan: Discrimination or Selection. — Modulation in Tradition: Japan and Korea in a Changing World. — Acta Universitatis Tamperensis, ser. B, vol. 43. Tampere, 1993, pp. 49—64.
35. Pollack D. Zen Poems of the Five Mountains. New York, 1985.

36. Pollack D. The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries. Princeton, 1986.
37. Rosenfield J. M. The Unity of the Three Creeds: a Theme in Japanese Ink Painting of the Fifteenth Century. — Japan in the Muromachi Age. New York, 1977, p. 205—226.
38. Varley H. P. Ashikaga Yoshimitsu and the World of Kitayama: Social Change and Shogunal Patronage in Early Muromachi Japan. — Japan in the Muromachi Age. New York, 1977, p. 183—204.
39. Ury M. Poems of the Five Mountains: An Introduction to the Literature of the Zen Monasteries. Tokyo, 1977; 2nd Rev. ed. Ann Arbor, 1992.
40. Watson B. The Japanese Literature in Chinese Language. New York, 1976, vols. 1—2.

A. KABANOFF.
POETRY OF THE FIVE MONASTERIES

The literature of the Five Monasteries (or Five Mountains) — *gozan bungaku* — was created by Japanese Zen monks in the Chinese language (*kanbun*) and flourished from thirteenth through sixteenth centuries. Though it was mainly focused on religious and philosophical aspects, certain secular subjects were not ignored as well.

The traditional Chinese poetry was of great esteem among Japanese Zen monks, who were eager to follow its patterns while accommodating it to a peculiar Japanese reality.

The introduction provides a cursive survey of *gozan bungaku* and delineates the main results of studies on it in Japan and the West.

The translations of poems are followed with minimal annotations necessary for explanations of names, terms or allusions to Chinese sources.

ORIENTALIA:
СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

О значении термина itihāsa

Э. Н. Темкин
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

В современных словарях слово *итихаса* означает предание, легенда, история. Лексикографы, составители словарей обычно предлагают прозрачную этимологию: *iti ha āsa*, т. е. "так, воистину, было". Так, у Кширасвамина (XI в.) сказано: "iti ha āsīd yatreti itihāsaḥ, itir evamarthe, haḥ kilārthe"[1].

Нас в данном сообщении интересует, что именно обозначал словом *итихаса* образованный человек в древней Индии. Существующие справочники и специальная литература ясности в этот вопрос, к сожалению, не вносят[2]. Нам представляется, однако, что тексты древнеиндийской учености позволяют с достаточной надежностью установить круг специальных значений слова *итихаса*, актуальных для образованных людей древней Индии.

Так, в AK* сказано: "itihāsaḥ purāvṛttam", т. е. "[Слово] итихаса означает некое событие, которое имело место в древние времена". Махешвара в своем комментарии на AK раскрывает значение *purāvṛtta* через *pūrvacarita* — "деяние древних, деяние предков". То же — у Кширасвамина. Очевидно при этом, что событие, случившееся в древ-

---

* В настоящей работе приняты следующие библиографические сокращения:

ĀD — Cakrapāṇidatta, Āyurveda-Dīpikā, см. CS.

AK — Amarasiṃha, Nāmaliṅgānuśāsana (Amarakośa) with the Commentary of Maheshvara Amarakośaviveka. Ed. by V. Jhalakikar. Bombay, 1907.

AKU — Kṣirasvāmin, Amarakośa-Udghātana. — The Nāmaliṅgānuśāsana (Amarakośa) of Amarasiṃha. Ed. by K. G. Oka. Poona, 1913.

AŚ — Arthaśāstra of Kauṭilya, revised and edited by R. Shama Sastri. Mysore, 1919; Kauṭilya's Arthaśāstra, translated by R. Shama Sastri. Mysore, 1929; The Kauṭiliya Arthaśāstra. Part II. English translation by R. P. Kangle. Bombay, 1963; Артхашастра или Наука политики, перевод с санскрита. Издание подготовил В. И. Кальянов. М.-Л., 1959.

CS — The Charakasaṃhitā by Agnivesha with the Āyurveda-Dīpikā Commentary by Chakrapāṇi Dutta. Ed. by V. K. Dātar. Bombay, 1922.

Kāśikā — A Commentary on Pāṇini's grammatical aphorisms by Paṇḍit Vāmana and Jayaditya. Ed. by Bāla Śastrī. Benares, 1898.

Mbh. — The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. by F. Kielhorn. Vol. I. Bombay, 1880.

NS — Gautama, Nyāya-sūtras. Ed. by B. D. Basu. Allahabad, 1913.

P — Pāṇini, Aṣṭādhyāyī. Ed. and transl. by Sh. Ch. Vasu. Allahabad, 1891—1898.

ности, деяние предков, описываемое словом *итихаса*, воспринимается как подлинное, как несомненное (*iti ha āsa* = так, воистину, было)[3]. Таким образом, мы вправе зафиксировать первое значение слова *итихаса*: событие, случившееся в древние времена; деяние, совершенное предками; некий, не подвергаемый сомнению "исторический" факт.

Однако, Патанджали в Mbh. утверждает, что *итихаса* — область, подвластная Слову. У него сказано: "...mahān hi śabdasya prayoga-viṣayaḥ. Sapta-dvīpā vasumatī trayo lokāś-catvāro vedāḥ sāṇgāḥ ...vākovākyam itihāsaḥ purāṇaṃ vaidyakam ity-etāvān-śabdasya prayoga- viṣayaḥ," — т. е. "Обширна область применения слова. [Это] земля с семью материками, [все] три мира, четыре Веды с ведангами..., диалектика, итихаса, пурана, врачевание — вот как велика область применения слова!"[4]. Таким образом, мы вправе заключить, что *итихаса* — это не только "исторический" факт, но и некий текст. Какой? Кайата в комментарии на приведенное выше высказывание Патанджали отвечает на этот вопрос следующим образом: "pūrvacarita-saṃkīrtanaṃ itihāsaḥ", т. е. "итихаса — [это] полное (saṃ-), или адекватное, повествование (-kīrtana) о деяниях предков"[5]. Шанкара подтверждает сказанное. В качестве примера он приводит сказание об Урваши и Пуруравасе[6]. Значит, мы вправе зафиксировать второе значение слова *итихаса*: адекватное описание событий, случившихся в древние времена; деяний, совершенных предками. И если эти события, эти деяния воспринимаются как достоверные, как то, что действительно было, то, видимо, и адекватные этим "историческим" фактам описания обладали авторитетом достоверности и несомненности.

Примечательно, далее, что у Махешвары мы находим отличную от *iti ha āsa* этимологию, которая почему-то не привлекла внимание исследователей. У него сказано: "itihāsaḥ itiheti pāraṃparyopadeśe' vyayaṃ tad aste' smin. Āsa upaveṣaṇe adhikaraṇe ghaṇ", т. е. "[Сложное слово] итихаса [состоит из двух слов. Первое] — itiha — неизменяемое, несклоняемое слово (avyayaṃ). [Оно означает] то, что содержится (tad aste' smin) в традиционном знании (pāraṃparyopadeśe). [Второе] — āsa — [равно по смыслу слову] upaveṣaṇe, [что значит — "на месте". Как известно], к локативному значению [ведет аффикс] ghaṇ" (= a)"[7]. Разъяснения Махешвары в свою очередь требуют комментариев. Махешвара расчленил сложное слово *itihāsa* на *itiha* и *āsa*, где *itiha* = несклоняемое слово, состоящее из двух частиц (*iti* + *ha*) и означающее содержимое традиционного знания, а *āsa* = место, т. е. имя существительное, образованное от корня *as* с помощью словообразующего аффикса *a*, обозначенного Панини кодирующим словом *ghaṇ*.

Согласно P., III, 3, 121, аффикс *ghaṇ* образует от корней, оканчивающихся на согласный, имена мужского рода, означающие местоположение (или орудие). Начальная (или первая) гласная корня при этом возводится в высшую ступень (*vṛddhi*): *as* (= быть, иметь место, находиться) + *a* (*ghaṇ*) = *āsa* (= место). Именно эту процедуру имел в виду Махешвара, цитируя Джаядитью: "...adhikaraṇe ghaṇ..."[8]. Таким образом, по Махешваре, *itiha* + *āsa* — (исходно) — определительное сложное слово типа *бахуврихи*, означающее "[то], что имеет место в традиционном знании". И Махешвара ничего не придумывает. Он опирается на указания Амарасинхи. В AK сказано: «"pāraṃparyopadeśe syād aitihyam itiha avyayam", т. е. "aitihya" или "itiha" [есть то, что] содержится (syād = tad aste' smin) в традиционном знании (pāraṃparyopadeśe). [itiha] — несклоняемое слово (avyayam)». Махешвара раскрывает это определение Амарасинхи следующим образом: "Aitihyam itiha dvayaṃ pāraṃparyeṇa loka-paraṃparayā ya upadeśas tasmin. Itihetyavyayam itiheti nipātasamudāyas tatrabhavam aitihyam", т. е. "aitihya и itiha — оба [эти слова означают] знание (upadeśas), последовательно передаваемое как наследие (pāraṃparyeṇa) чередою поколений (lokaparaṃparayā), [то], что (ya) в нем (tasmin) [содержится]. [Слово] itiha — несклоняемое слово. itiha — [это] сочетание частиц (nipātasamudāyas). [Слово] aitihya — производное (tatrabhavam) [от itiha и равное ему по значению]"[9]. Во второй фразе своего комментария Махешвара практически излагает толкование Джаядитьи на P., V, 4, 23. В этой сутре Панини говорится, что с помощью вторичного (*taddhita*) словообразующего аффикса *ṅya* (=*ya*) от ряда слов, в том числе от слова *itiha*, можно образовать производное имя, сохраняющее исходное значение. При этом начальная (или первая) гласная возводится в высшую ступень (*vṛddhi*). Так, *itiha* + *ya* = *aitihya*. У Джаядитьи сказано: "anantādibhyaḥ svārthe ṅyaḥ pratyayo bhavati ... itiha aitihyam. Nipātasamudāyo' yam upadeśapāraṃparye vartate...", т. е. "[Для образования производных имен от слов] ananta и др. с сохранением исходного значения (svārthe) имеется [аффикс] ṅya. [Так, например], itiha + [ṅya] = aitihyam. [itiha] — это (ayam) сочетание частиц (nipātasamudāyo), [и оно, это сочетание, означает то, что] содержится (vartate) в традиционном знании (upadeśapāraṃparye)"[10]. Обратимся теперь к слову *upadeśa*. В AK оно как самостоятельный объект толкования отсутствует. Буквально оно означает — наставление, обучение. Однако, контекст рассмотренных нами выше дефиниций Амарасинхи, Джаядитьи и Махешвары не оставляет места для сомнений в том, что *upadeśa* в этих текстах, безусловно, идентифицируется с тем традиционным знанием, которое традиционно передается от учителя к ученику. Прекрасно сказано об этом у Вачас-

патимишры: "upadiśyate' nenetyupadeśo vākya-jñānaṃ tad-artha-jñānaṃ vā abhidhīyate tatra vākya-jñāna-pramāṇya-pakṣe tad-artha-jñānaṃ phalam", т. е. "upadeśa [есть высказывание], посредством которого (anena) осуществляется передача знания (upadiśyate); [этим словом] обозначено (abhidhīyate) как знание высказывания самого по себе (= vākya-jñānaṃ = его вербальной стороны), так и его значения (= tadartha-jñānaṃ = смысла). Там, [в NS 1, 1, 7] познавание (jñāna) высказывания [рассматривается] как источник достоверного знания (= vākya-jñāna-pramāṇya-pakṣe), а познание его значения как [конечный] результат [акта познания]"[11].

Мы, видимо, вправе констатировать, что *itihāsa* = *pāraṃparyopadeśa* = традиционное знание, накапливаемое веками, передаваемое от поколения к поколению, от учителя к ученику, строго оберегаемое от искажений и утрат. Таково третье значение слова *итихаса*.

Авторитет традиционного знания настолько высок в традиционном обществе, что древнеиндийская ученость возводит его в ранг достоверного источника постижения истины, то есть *itiha* = *aitiḫya* = *itihāsa* = *pāraṃparyopadeśa* = *āptopadeśa* = *śabda* = *pramāṇa*[12].

Таково четвертое значение слова *итихаса*.

Об исключительной роли традиционного знания в древней Индии, о методах его сохранения и передачи последующим поколениям, о воспроизводстве традиционной личности подробно и ярко рассказывается в одной из последних работ В. С. Семенцова[13].

Выразительно подтверждает сказанное выше Каутилья: "sāmarg-yajurvedās trayas-trayī, Atharvavedetihāsa vedau ca vedāḥ", т. е. "Три Веды — Риг, Яджур и Сама [обычно именуются] trayī (т. е. "Троица"). [Кроме trayī есть еще] Атхарваведа и Итихасаведа. [Они] — тоже Веды"[14]. Отсюда следует, что совокупность текстов, обнимаемых словом *итихаса*, древнеиндийская ученость устами Каутильи приравнивает по авторитетности к священным текстам Вед. При этом необходимо отметить, что все четыре Веды, перечисленные Каутильей, представляют собой совершенно определенные своды текстов. Видимо, и Итихасаведа, поставленная Каутильей в один ряд со сводами четырех других Вед, представала перед ним как вполне определенная, устоявшаяся совокупность текстов, как устойчивый, стабильный свод[15].

Что же в эту совокупность текстов, в этот свод входит? У Каутильи есть ответ на этот вопрос. Он содержится у него там, где Каутилья очерчивает круг знаний, которым необходимо овладеть будущему государю. Именно в этом месте Каутилья раскрывает, что входит в состав Итихасаведы, которую следует досконально знать воину, поли-

тику, правителю, чтобы не теряться в практической деятельности, чтобы чувствовать себя в роли государя уверенно. У Каутильи сказано: "pūrvam ahar-bhāgaṃ hasty-aśva-ratha-praharaṇa-vidyāsu vinayaṃ gacchet. paścimam itihāsa-śravaṇe. purāṇam itivṛttam ākhyāyikodāharaṇaṃ dharmaśāstram arthaśāstraṃ ceti itihāsaḥ", т. е. "Первую половину дня [царевичу] следует проводить, упражняясь в умении управлять слоном, конем, колесницей, в умении владеть оружием. Остальную [часть дня пусть он проводит], слушая Итихасу. [Сказания] о деяниях предков (purāṇam itivṛttam), повести, содержащие [поучительные] примеры (ākhyāyikodāharaṇaṃ), наставления (-śāstram) в обычаях и законах [мирских и религиозных], в ведении хозяйства и в управлении государством — [вот] это [всё] и есть Итихаса"[16]. Это очень важный и знаменательный для нас текст. Он раскрывает традиционное представление об основном содержании традиционного знания, актуального и существенного для *кшатрия* и правителя, для мирянина и государя. Предложенное нами прочтение этого текста Каутильи отличается от уже известных. Так, у Шамасастри: "Purāṇa, Itivṛtta (history), ākhyāyikā (tales), Udāharaṇa (illustrative stories), Dharmaśāstra and Arthaśāstra are (known by the name) Itihāsa"[17]. У Ольденбурга: "Итихаса — это: пураны, итивритта, акхьяйика, удахарана, дхармашастра и артхашастра"[18]. У Кангле: "The Purāṇas, Itivṛtta, ākhyāyikā, Udāharaṇa, Dharmaśāstra and Arthaśāstra, — these constitute Itihāsa"[19].

В сущности, эти "переводы" идентичны, если не считать пояснений в скобках, данных Шамасастри. Транслитерация избавляла переводчиков от необходимости идентифицировать транслитерируемые слова с их значениями. В результате содержание слова *итихаса* практически осталось нераскрытым. Переводчики прочли слово *purāṇa* как имя существительное, но оно имеет еще и адъективное значение: древний, старинный. Если предположить, что слово *purāṇa* выступает здесь как термин, обозначающий особый класс (или отдельное произведение этого класса) раннесредневековой словесности, наиболее ярко представленный восемнадцатью великими пуранами, то такое предположение было бы некорректным, ибо Каутилья в I в. н. э. не мог еще знать сочинений, самое раннее из которых, по мнению специалистов, относится к III в. н. э.[20]. В ведических текстах, в ранних упанишадах, в Mbh. мы сталкиваемся со словом *purāṇa*, обозначающим некое повествование, но оно никогда не встречается в них как часть *итихасы*, как нечто, входящее в состав итихасы. Напротив, в этих текстах слово *purāṇa* часто выступает рядом со словом *itihāsa*, обозначая чем-то близкий к итихасе, но вполне самостоятельный вид повествований[21]. Таким образом, для адекватного прочтения слова *purāṇa* в данном

контексте нам остается только его адъективное значение: *purāṇa* = *purā* = *pūrva* = древний, старинный. И совершенно очевидно, что слово *purāṇa* выступает здесь как определение к itivṛttam. Itivṛtta буквально означает нечто "так (*iti*) [именно] случившееся, происшедшее (*vṛtta*. Ср. *iti ha āsa*)", т. е. некое событие, поступок, деяние, воспринимавшееся как действительное. Таким образом, *purāṇam itivṛttam* = событие, действительно случившееся в древние времена. Нетрудно заметить, что purānam *itivṛttam* Каутильи = *purāvṛttam* Амарасинхи = *pūrvacaritam* Кайаты и Махешвары = события, случившиеся в древние времена, деяния предков. Вспомним теперь, что у Каутильи речь шла о том, чему должен внимать царевич во вторую половину дня. Сюда входит и лаконичное *purāṇam itivṛttam*. Однако, слушать можно только текст. Отсюда следует, что *purāṇam itivṛttam* в дефиниции Каутильи = [Сказания] о событиях, действительно случившихся в древние времена, [сказания] о деяниях предков, т. е. то, что Кайата называл *pūrvacaritasaṃkīrtanam*.

Обратимся теперь к композиту *ākhyāyikodāharaṇam*. В переводах, приведенных выше, он прочитан как сложное слово типа *dvandva*, которое раскрыто как простое перечисление входящих в композит элементов: *ākhyāyikā*, *udāharaṇa*. Но в этом случае взятые отдельно ākhyāyikā и udāharaṇa, означающие, соответственно, "рассказ", "нарратив" и "пример", оказываются как бы случайными, неоправданными в контексте дефиниций Каутильи. Однако, это не единственно возможный случай прочтения этого сложного слова. Его можно прочесть и как сложное слово типа *karmadhāraya*: *ākhyāyikodāharaṇa* = *ākhyāyikā* — *udāharaṇa* = рассказ — пример = рассказ — поучение, т. е. как некое повествование, представляющее собой поучение, назидание. Отсюда — "повести, содержащие [поучительные] примеры", — важный и значительный для обучения и воспитания будущего государя опыт предшествующих поколений.

В композитах *дхармашастра* (*dharmaśāstra*) и *артхашастра* (*arthaśāstra*) слово *śāstra*, сохраняя имплицитно свое значение "знания", "науки", тем не менее выступает здесь в своем исходном значении: *śāstra* = *upadeśa* = наставление, ибо весь контекст приведенного выше отрывка из AŚ связан с процессом обучения молодого человека, процессом, осуществляемым в традициях древней Индии посредством обращенного к ученику слова Наставника.

Если внимательно присмотреться к дефиниции Каутильи, в ней нетрудно обнаружить все четыре отмеченные выше значения слова *itihāsa*: 1) *purāṇam itivṛttam* = *purāvṛttam* = *pūrvacaritam*; 2) *pūrvacaritasaṃkīrtanam*; 3) *pāraṃparyopadeśa*; 4) *pramāṇa* (= источник досто-

верного знания для будущего государя). Видимо, мы вправе констатировать, что в древней и средневековой Индии в период, по крайней мере, от Каутильи (I в. н. э.) до Махешвары (XII в. н. э.) сохранялось единое и устойчивое представление об *итихасе* как о стабильной совокупности, определенном своде текстов, в котором зафиксирован широко понимаемый исторический опыт предков — литературно-эстетический, идеологический, социально-правовой, хозяйственный и политический.

Нам теперь остается только отыскать этот свод в письменном наследии древней Индии. Чтобы не ошибиться в выборе направления этого поиска, нам надо только спросить себя, в каком своде древних текстов с наибольшей полнотой представлены сказания о деяниях предков, кшатриев и брахманов, о великих победах и тягчайших поражениях героев и воителей, об аскетических подвигах подвижников, об обитателях трех миров — небесного, земного и подземного? В каком своде древних текстов, наряду со сказаниями о деяниях предков, мы найдем обширные сведения о праве и обычаях, о ведении хозяйства и добывании хлеба насущного, об общественном предназначении людей и людских сословий, о царской власти и управлении государством, о нравственном долге и спасении души, о путях познания и осмыслении мира? Какой свод древних текстов, помимо Вед, пользовался в древней Индии таким авторитетом, был объектом такого почитания, что его приравнивали к священным Ведам? — Словом, есть ли в культурном наследии древней Индии такой свод текстов, который бы с наибольшей полнотой отвечал представлениям древних индийцев о традиционном знании со всем богатством и разнообразием его содержания и прочной связью, единством составляющих его частей, представлением об Итихасе, об Итихасаведе? — Стоит нам только поставить вопрос таким образом, как ответ напрашивается сам собой. Конечно, такой свод со всем его богатством, единством и формы, и содержания — есть, и это, вне всякого сомнения, — великая "Махабхарата", не имеющая себе равных. Это верно почувствовал замечательный индийский ученый П. В. Кане, осмысливая (вне всякой связи с синонимической цепочкой Амарасинхи — Махешвары: *itiha* = *aitihya* = *pāraṃparyopadeśa* = *itihāsa*) уже знакомую нам дефиницию Каутильи: "It appears that Kautilya meant by "itihāsa" a "Mahābhārata" more or less very like the extent one, which discribes itself as the best of itihāsas, as a Dharmaśāstra, Arthaśāstra, Kāmaśāstra and as Kārṣṇaveda"[22].

У Махешвары мы находим еще одно подтверждение всему сказанному выше. В своем комментарии на *itihāsaḥ purāvṛttam* Амарасинхи Махешвара, кроме всего прочего, писал: "purāvṛttam dve pūrva-

caritasya Mahābhāratādeḥ", т. е. "[У слова] purāvṛtta два [значения]: (1) деяния предков; (2) "Махабхарата" — не имеющее себе равных [сказание о деяниях предков]"[23]. "...Не имеющее себе равных..." в тексте — *Mahābhāratādeḥ*. Принять здесь *ādeḥ* за привычное в переводах "и т. д." или "и т. п." невозможно. Прежде всего потому, что *Махабхарата* не имеет себе подобных в индийской культуре. В мировой, кстати, тоже. И потом, Махешвара сказал — "два [значения]", не более. Поэтому мы берем здесь *ādi* как *prathama* = несравненный, ни с чем несравнимый, что, собственно, соответствует действительности[24]. Правда, можно было бы думать, что *Mahābhāratādeḥ* — это всего лишь пример, частный случай *purāvṛtta* (= деяния предков), что речь идет о "великой [битве] потомков Бхараты". Но тогда утратило бы смысл утверждение Махешвары, что слово *purāvṛtta* имеет д в а значения, тогда проще было бы сказать: *purāvṛttaṃ pūrvacaritasya Mahābhārateti*. М. Моньер-Вилльямс в своем словаре в полном соответствии с Махешварой указывает, что *purāvṛtta* означает и событие, случившееся в древности, и рассказ о нем. М. Винтерниц, касаясь значения слова *Махабхарата*, писал, что оно представляет собой сокращение от *Mahābhāratākhyāna*[25]. П. А. Гринцер в своем фундаментальном исследовании "Древнеиндийский эпос" отмечал, что большинство исследователей сходятся на том, что в санскритских текстах слово *Махабхарата* встречается только как название великого эпоса древней Индии[26]. И вспомним, наконец, что *itihāsa* = *purāvṛtta* = *pūrvacarita*, но и = *pūrvacaritasaṃkīrtana*.

Думается, что сказанного выше достаточно, чтобы прийти к заключению: *itiha* = *aitihya* = *pāraṃparyopadeśa* = *itihāsa* = *Mahābhārata*. Таким образом, п я т о е з н а ч е н и е слова *itihāsa* — *Махабхарата*.

Для обозначения совокупности традиционных текстов, отличных от *itihāsa* (= *Mahābhārata*), индийская традиция пользовалась другим термином, восходящим к общему с *итихасой* истоку, к *itiha*, — термином *aitihya*. Так, в CS говорится: "...aitihyaṃ nāma āptopadeśo vedādi", т. е. "...слово (nāma) aitihya [обозначает] знание (upadeśa), сообщаемое авторитетом (āpta): Веды и др."[27] Далее, Чакрапанидатта поясняет: "alaukikāptopadeśa aitihyapadenocyate ity-āha vedādir iti", т. е. "Словом aitihya называется знание, сообщаемое немирским авторитетом. [В CS] сказано: "Веды и др."[28]. Затем Чакрапанидатта уточняет: "āptopadeśaśabdas-tu dvividhaḥ paramāptabrahmādi-praṇītas tathā laukikāptapraṇītaś ca. "Aitihya" śabdena paramāpta-praṇīto' varuddhaḥ, laukikāpta-praṇītaś ca śabdaikadeśarūpaḥ satyaprakāra-vihito jñeyaḥ", т. е. "Слово "āptopadeśa" [имеет] два [значения]: [знание], сообщаемое высочайшим авторитетом (paramāptapraṇīta), Брахмой и другими [богами]; [знание], со-

общаемое мирским авторитетом (laukikāptapraṇīta). Следует иметь в виду (jñeyaḥ), словом "aitihya" охватывается (avaruddhaḥ) [знание], сообщаемое как высочайшим авторитетом, так и мирским. [Каждое из этих знаний] обладает [своим] статусом истинности (satya-prakāra-vihito) и является частью [значения] одного и того же слова (śabdaikadeśarūpaḥ) [aitihya]"[29]. Словосочетание *brahmādi* может быть раскрыто как *brahma-ādi* и передано как *vedādi*. Это тем более соблазнительно, что выше было сказано: "alaukikāptopadeśa ... vedādir iti". Однако, *brahmādi* может быть прочитано и как *brahmā-ādi*, где *Brahman* — Бог — Творец. Последнее показалось нам более предпочтительным, ибо контекст комментария Чакрапанидатты содержит очевидную оппозицию *alaukika — laukika* (немирское—мирское), или *apauruṣeya — pauruṣeya* (божественное—человеческое). Так, в "Сушрутасамхите" мы читаем: "athātas tantra-yuktim adhyāyaṃ vyākhyāsyāmaḥ yathovāca bhagavān dhanvantariḥ (suśrutāya)," т. е. "Далее мы изложим главу о тантра-юкти так, как сообщил ее [Сушруте] Господь Дханвантари"[30].

Теперь два слова об "истинности" традиционного знания. Традиционное сознание воспринимает традиционное знание (*aitihya, itihāsa*) с несомненным доверием. Как сказал Чакрапанидатта, это знание обладает статусом истинности (*satyaprakāravihita*). CS так определяет слово *satya*: "satyo nāma yathābhūtaḥ santyāyurvedopadeśāḥ...", т. е. "Слово satya [обозначает нечто], адекватное действительности. [Например], наставления (= знания), которые содержатся в Аюрведе (т. е. в медицинских текстах)"[31]. Соответственно, *aitihya* в целом, точно так же, как *itihāsa* (= *Mahābhārata*) обладало статусом источника достоверного знания. Так, CS свидетельствует: "...hetur nāmopalabdhikāraṇaṃ tatpratyakṣamanumānamaityhyam-aupamyam ity-ebhir hetubhir yad upalabdhyate tat tattvam", т. е. "Слово hetu [здесь обозначает] источник знания (upalabdhi-kāraṇaṃ). А именно: (букв. "как-то" = tat): непосредственное восприятие (pratyakṣam), умозаключение (anumānam), традиционное знание (aitihyam), уподобление (aupamyam). [То знание], которое образуется (upalabdhyate) благодаря этим, названным выше (ityebhir) источникам познания (hetubhir), — оно (tat) [это знание] — достоверно (tattvam)"[32]. Здесь *hetu* = *pramāṇa* = источник достоверного знания. Контекст не оставляет места для сомнения. *Aupamya* = уподобление[33]. Отметим попутно, что в истории древнеиндийской теории познания приведенный выше текст, видимо, самый ранний из дошедших до нас. В NS и последующих текстах этой школы термины *hetu, aitihya* и *aupamya* в отмеченных выше значениях, как правило, уже не встречаются[34]. Видимо, CS использует для обозначения источника (и конкретных источников) достоверного знания тер-

мины (*hetu*, *parīkṣā*; *aitihya*, *aupamya*), более близкие к истокам индийской эпистемологии, тексты которых до нас не дошли[35].

С. Дасгупта, отмечая, что "CS описывает aitihya как āptopadeśa" (= *pramāṇa*), выразил сомнение в правомерности такого отождествления: «...ordinarily aitihya is considered in Indian Philisophy as being "tradition" or long-standing popular belief, different from āptopadeśa»[36].

Однако, тексты CS, AK, Махешвары, Чакрапанидатты, как мы уже это видели выше, свидетельствуют, что *aitihya* — не только, и не столько "long-standing popular belief", сколько совокупное традиционное знание и, таким образом, *aitihya* = *āptopadeśa* = *śabda* = *pramāṇa*. В контекст истории развития древнеиндийской эпистемологии *aitihya* (= *āptopadeśa* = *śabda*) = *pramāṇa* вписывается вполне естественно и закономерно. И так же закономерно устраняется как архаический реликт в процессе дальнейшего развития теории познания в трудах Дигнаги и Дхармакирти[37].

Подведем теперь, пожалуй, некоторые необходимые, как нам представляется, итоги. Итак, *итихаса* — это: 1) действительный, или представляющийся действительным, исторический факт; 2) полное адекватное описание этого факта, т. е. некое, воспринимаемое как историческое, повествование; 3) традиционное знание, накопленное и сохраняемое чередою людских поколений; 4) источник достоверного знания; 5) "Махабхарата" как вместилище и источник традиционного знания. И все эти значения вполне органично связаны между собой. Это легко обнаружить, если внимательно к ним приглядеться.

Первое и второе значения термина *итихаса* воспринимаются специалистами спокойно и возражений не вызывают. Это наиболее часто встречаемые в текстах значения, ставшие привычными. Не представляется чуждым санскритологу и приложение слова *итихаса* к "Махабхарате", тем более, что она сама себя называет так довольно часто[38]. Настораживает, представляется неожиданной, иная синонимическая цепочка: *itihāsa* = *itiha* = *aitihya* = *pāraṃparyopadeśa* = *Mahābhārata*, необходимо вытекающая из приведенных нами выше рассуждений. Однако, это впечатление неожиданности, если вдуматься, быстро исчезает. В самом деле, можно ли считать неоправданной предложенную Махешварой этимологию: *itihāsa* = *itiha* + *āsa*, где *itiha* = *aitihya*, а *āsa* = *upaveṣaṇa*? Почему *itihāsa* = *iti ha āsīd* — правомерно, а *itihāsa* = *itiha* + *āsa* — нет? Ведь, Махешвара опирается на выдающиеся в древней культуре авторитеты — Панини, Амарасинху, Джаядитью. Их свидетельства подтверждаются Чаракой, Каутильей и Чакрапанидаттой. Можно ли допустить, что они, эти ученые, могли себе позволить высказывания, противоречащие современным им и признан-

ным культурным завоеваниям. И разве именование "Махабхараты" "Энциклопедией древнеиндийской культуры" не стало уже давно общим местом в индологии? Стало быть, представление об *итихасе*, о "Махабхарате", как о вместилище и хранилище традиционного знания вовсе не может считаться неоправданно навязанным ей Махешварой. Скорее, наоборот: этимология Махешвары возникла под влиянием устойчивых и давно сложившихся традиционных представлений о "Махабхарате" в традиционном индийском обществе и давала им остроумное и аргументированное филологическое обоснование. Таким образом, неожиданным оказалось лишь то, что индийская культура, как видно, сама еще две с половиной тысячи лет тому назад воспринимала "Махабхарату" как вместилище традиционных знаний, специально адресованных мирянину, т. е. как *итихасу*, не отказывая ей в титуле *акхьяны* (*ākhyāna*), воздавая должное ее художественной ипостаси[39].

Европейская научная мысль, справедливо оценивая "Махабхарату" как эпос, как *ākhyāna*, слишком долго отказывала ей в органической присущности другой ее ипостаси, ипостаси *итихасы*, ипостаси традиционного знания. Между тем, индийцы, творцы и потребители "Махабхараты" этой мучительной раздвоенности не испытывали. Они видели в ней и то, и другое. И если европейскому исследователю "Каталог кораблей" в "Илиаде" до сих пор кажется чуждым художественной целостности "Илиады", то древнему индийцу присутствие в "Махабхарате" текстов, содержащих, например, учение о политике или спасении души казалось столь же естественным, как повествование о битвах и страстях персонажей эпопеи.

Нам, кстати, представляется, что эпос народов мира, изначально рождавшийся в художественной форме, изначально нес и долго сохранял свою функцию вместилища традиционного знания. Только индийцы и в эпосе, как и во многом другом, будучи последовательными, развернули заложенную в эпосе познавательную потенцию, так сказать, до логического конца, создав в итоге грандиозную и уникальную эпическую структуру.

В создании этой грандиозной структуры "принимали участие" не только сказители и певцы-рапсоды, кшатрии-суты, но и, так сказать, сами персонажи эпопеи, ее герои — брахманы, божественные мудрецы — *риши*, занимавшие в пантеоне богов почетные места, наставники богов и демонов, обитателей всех миров, носители и хранители знания. Они, как известно, наряду с воинами, пандавами и кауравами, — равноправные и почетные персонажи эпопеи. Их оружие — знание и слово, их главные деяния — речи, содержащие и несущие знание и наставление (*upadeśa*). Стало быть, ничего нет удивительного

в том, что знание и наставление занимают столь большое место в структуре древнеиндийской эпопеи. Думается, что оно, это знание, изначально присутствовало в эпосе и, значит, отечественные исследователи "Махабхараты" П. А. Гринцер, Я. В. Васильков, С. Л. Невелева, положившие в основу своих изысканий признание органического единства героического и дидактического начал в "Махабхарате", были правы не только методологически, но и и исторически[40].

Примечания

1. AKU, 28. II.
2. См.: Macdonell A. A., Keith A. B. Vedic Index. Delhi, 1958; Saletore R. N. Encyclopedia of Indian Culture. Delhi, 1989. Vol. II; Pargiter F. E. Ancient Indian Historical tradition. L., 1928. p. 34—36; Kane P. V. History of Dharmashastra. Poona, 1962. Vol. V, Part II, p. 815—819.
3. AK, 1, 6, 4; 35, 13—14; AKU, 28.12.
4. Mbh., 9.20—23.
5. Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya with Kaiyata's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. Ed. by S. D. Kudāla. Bombay, 1917. Vol. I, 65. 9—10
6. The Bṛhadāraṇyaka Upanishad with the commentary of Śaṅkara Ācārya (Śaṅkarabhāṣya)... Calcutta, 1849. 456.1—3.
7. AK, 1, 6, 4; 35. 13—14.
8. Kāśikā, 220. 14.
9. AK, II, 7, 12; 169. 2—3. Ср. у Кешавы (17 в.): "pāramparyopadeśa syād aitihyam itiha avyayam". — Keśawa. Kalpadrukośa. Baroda, 1928. Vol. 1, 76, 68
10. Kāśikā, 462. 4—6.
11. Vācaspatimiśra. Nyāya-vārttika-tātparyaṭikā. Ed. by G. Sh. Tailanga. Benares, 1919. 135. 23—24.
12. См.: CS, III, 8, 6 (25, 33); NS, I, I, 7; Vācaspatimiśra. Указ. соч. 135. 23—24.
13. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы "Бхагавадгиты". — Восток—Запад, М., 1988, с. 5—32.
14. Aś, 7.7. Ср.: AŚ, Шамасастри (англ. пер.), с. 6; AŚ, Ольденбург (русск. пер.), с. 17; AŚ, Кангле (англ. пер.), с. 8. Шантипарва называет "Махабхарату" устами Вайшампаяны пятой Ведой.
15. См.: Kane P. V. Указ. соч., с. 819.
16. AŚ, 10. 13—15.
17. AŚ, Шамасастри (англ. пер.), с. 10.
18. AŚ, Ольденбург (русск. пер.), с. 20.
19. AŚ, Kangle (англ. пер.), с. 12.
20. См.: Kane P. V. Указ. соч., p. 161; Kantawala S. G. Purāṇas and Dharmāsāstra: Some observations. — Prof. J. H. Dave Felicitation Volume. Bharatiya Vidyā. Bombay, 1987, XLV—XLVII, Nos. 1—4. p. 34; Ср.: Rocher L. The Purāṇas. Wiesbaden, 1986, p. 100—103.
21. Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad, II, 4, 10; Chandogya Upaniṣad, VII, 1, 2. — The Upaniṣads. Ed. by V. P. Vaidya. Bombay, 1922; Mbh., Vol. I, 9. 20—23; Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974, с. 22—23, 33; Rocher L. Указ. соч., с. 97.
22. Kane P. V. Указ. соч., с. 819. См. также: "Mahābhārata" о себе. I, I, 15—26; 1, 2, 31—32 (Mahābhārata. The Critical Edition. Poona, 1933. Vol. I). См. также: Schlingloff D. Fragmente einer Palmblatthandschrift philosophischen Inhalts aus Ostturkistan. — Festschrift für Erich Frauwallner. Wien, 1968, S. 323—327. В этом фрагменте, датируемым началом новой эры, содержится древнейшее из известных нам упоминание Шантипарвы, 12-й книги "Махабхараты", наиболее теоретичной и философской.
23. AK, 1, 6, 4; 35.14. Ср. у Кешавы: "itihāsaḥ purāvṛttam ākhyānaṃ bhāratādikam". См.: Keśava. Kalpadrukośa. Vol. I, 444, 53.
24. AK, III, I, 80; 270. 4—5.

25. Winternitz M. The History of Indian Literature. Calcutta, 1963. Vol. I. Part II, p. 278.
26. Гринцер П. А. Указ. соч., с. 149.
27. CS, III, 8, 6 (33).
28. AD, 264. 13.
29. AD, 264. 20—22.
30. The Sushrutasaṃhitā of Sushruta with the Nibandhasaṅgraha Commentary of Śrī Dalhanācārya. Ed. J. T. Acārya. Bombay, 1915. 65. 1—2.
31. CS, III, 8, 6 (30).
32. CS, III, 8, 6 (33).
33. CS, III, 8, 6 (34). Об *upamāna*-отождествлении см.: Annaṃbhaṭṭa. Tarka-saṅgraha. Tarka-Dīpikā. Перев. с санскрита, комментарии и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989, с. 174—175.
34. NS, I, I, 3; I, I, 17.
35. См.: CS, I, II, 17; III, 8, 6 (25).
36. Dasgupta S. N. History of Indian Philosophy. Cambridge, 1932. Vol. II, p. 375—376.
37. Diṅnāga. Nyāyamukha. Engl. transl. from Chinese by G. Tucci. Heidelberg, 1930, p. 50; Dharmakīrti. Nyāyabindu. Петроград, 1918 (Bibliotheca Buddhica, VII). I, 2—3; Th. Stscherbatsky. Buddhist Logic. Len., 1932. Vol. I, p. 72; Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамахи. М., 1975, с. 41—42.
38. См.: Гринцер П. А. Указ. соч., с. 322.
39. См.: Mahābhārata. Critical ed. Vol. I; 1, 2, 235—241.
40. Гринцер П. А. Указ. соч., с. 330; Васильков Я. В. Некоторые проблемы изучения "Махабхараты". Л., 1974, с. 16—17; Невелева С. Л. "Махабхарата". Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991, с. 6—23.

E. N. Tyomkin
The Meaning of the term Itihasa

The article deals with the investigation of the meanings of the term itihāsa. It establishes that this term as early as in the first millennium A. D. had constantly the meaning "the aggregate traditional knowledge" addressed to the layperson and located in the text of "Mahābhārata". This treatment gives a possibility of simple explaining of the unique and huge structure of an old Indian Epos.

Суфийское учение о любви в персидской классической литературе

В. А. Дроздов
(Санкт-Петербургский государственный университет)

В океане суфийских произведений давно обращали на себя внимание сочинения с названиями "ʿИшқ-нāме", "ʿУшшāқ-нāме", либо с другими названиями, включающими производные от того же корня — *ʿишқ*, *ʿушшāқ*, *ʿāшиқ*, имеющие следующие общие идейно-тематические и структурные черты: 1. Культ мирской красоты, выражающийся в воспевании красивого земного возлюбленного, обозначаемого как *маʿшӯқ*, *шāхид*, *валī*, *сāқī* и т. д. или конкретно: отрок, дева, реальное историческое лицо, герой средне- или ближневосточной литературной традиции, причем такой возлюбленный чаще всего появляется в притчах, легендах, призванных подтверждать определенные положения учения автора. 2. Суфийская практика *назар* (созерцание) и ее специфическая форма *назар ілāʾл-мурд* (созерцание юношей). 3. Использование терминов *ʿишқ*, *ʿāшиқ*, *маʿшӯқ*. 4. Страстная любовь вплоть до превращения влюбленного в возлюбленного, взаимосвязь и взаимозависимость между ними, причем любовь нередко выступает как самостоятельная сила, а возлюбленный нуждается во влюбленном не меньше, чем влюбленный в возлюбленном. Целью влюбленного мистика является, восхищаясь земной красотой, с помощью экстатической любви достичь ступени лицезрения или слияния с богом. 5. Еретичность учения о любви, порицание шариата, мусульманских обрядов, прославление вина, танцев, веселья, образа жизни каландаров, дервишей, противопоставляемых святошам, аскетам, лицемерным суфиям. В противовес мертвенному, закостенелому шариату вносится струя инакомыслия, протеста, хотя борьба вольнодумства с догматизмом проводится, естественно, в очень ограниченных пределах. 6. Арабские и персидские стихотворения в прозаических трактатах и "вставные газели" в тексте суфийского *месневи*.

Такого вида произведения, давно известные в персидской суфийской литературе, никогда не были определены наукой как особая жанровая форма *ишк-наме*, центральной темой которой является мистическая любовь, а наиболее ярким представителем которой стал Фахр ад-Дин Ираки (1213—1289). Поэма Ираки "Ушшак-наме" ("Книга

влюбленных") стала поэтическим выражением и обобщением жанровой формы *ишк-наме* ("книга любви"), представленной до нее суфийскими прозаическими трактатами, рассматривавшими персидское учение о верных влюбленных (fedeli d'amore европейского Возрождения), которое является отличительной чертой иранского суфизма. Особенностью иранского суфизма вообще, и любви в иранском суфизме в частности, было омирщвление божественного и привнесение в учение элементов реального, земного бытия. Это выражалось и в восхвалении природы, и в гедонической теме, и в изображении земной любви и человеческих чувств, человеческой красоты — все это при необходимости можно было, конечно, трактовать и мистически, но постоянное обращение к человеческой красоте отличало суфийскую персидскую литературу от арабской, делало ее более живой и понятной массам людей. Ираки привнес в мистицизм секуляризацию, пытался "очеловечить", сделать более земной мистическую любовь. Его творчество представляет интерес, ибо в некоторой степени является итогом развития "любовного течения" в иранском суфизме с XI по XIII в. Он впервые в персидской литературе создал любовную поэму "Ушшак-наме" в форме *месневи*, творчески развив жанровую форму *ишк-наме*.

Поэма "Ушшак-наме" пересыпана газелями и состоит из 10 глав (отсюда второе название поэмы "Дах фасл"). Мистико-философские рассуждения в поэме иллюстрируются и оживляются короткими рассказами о знаменитых деятелях суфизма. Месневийные части текста "Ушшак-наме", когда они не содержат простого повествования и морализующей дидактики, состоят в основном из обращений к божественному возлюбленному и общему восхвалению любви. Основные 10 глав поэмы начинаются после предварительных глав, посвященных восхвалению Аллаха, пророка Мухаммада, праведных халифов и Сахиб-диван Шамс ад-Дина Джувайни (убит в 1284 г.). Вся основная часть поэмы — отношения любви между влюбленным мистиком и мистическим возлюбленным, причем в каждой главе раскрывается определенный аспект мистического учения. "Ушшак-наме" содержит своеобразные легенды, связанные с историческими личностями, например, суфийскими мистиками Рузбиханом Бакли Ширази (1128—1209), Наджм ад-Дином Кубра (1145—1221), Маджд ад-Дином Багдади (ум. в 1209 или в 1219 г.), аш-Шибли (861—946), богословом и умеренным суфием Абу Хамид Мухаммадом ал-Газали (1058/59—1111); к ним примыкают рассказы о зеленщике, достигшем сана шейха, и о страстно влюбленном истопнике при бане. В легендах поэмы Ираки очень ярко проявляются черты экстатического направления в мистической любви — любви к "красивому человеку". Описанные автором в леген-

дах мистики изображены как представители экстатического направления мистической любви, что, с точки зрения ортодоксального ислама, практически являлось ересью. Ираки довел суфийскую практику *назар* до крайности, применив ее специфическую форму *назар ила'л-мурд*.

Предшественниками Ираки и его поэмы были авторы суфийских прозаических трактатов, развивавшие учение о мистической любви и верных влюбленных, не получившее распространения на арабской почве. Родоначальником учения о мистической любви в персидской литературе можно считать Ахмада ибн Мухаммада ал-Газали (ум. в 1126 г.) и его трактат "Савāниḥ фӣ 'л-ʿишқ" ("Откровения о любви"). Последователями Ахмада Газали были Айн ал-Кузат Хамадани (ум. в 1131 г.), Рузбихан Бакли Ширази, Наджм ад-Дин Кубра, основатель суфийского ордена кубравийа, и его ученик Сайф ад-Дин Бахарзи (ум. в 1260 г.). Проповеди сына Джалал ад-Дина Руми — Баха' ад-Дина Султана Валада (1148—1231), последователя Ахмада Газали и Наджм ад-Дина Кубра, его "Маʿāриф" ("Познания") — также имели в то время огромное значение. Обратимся к сочинению, оказавшему огромное влияние на последующую традицию персидских *ишк-наме*, в том числе непосредственно повлиявшему на содержание и форму поэмы Ираки "Ушшак-наме", — трактату Ахмада Газали "Саваних фи 'л-ишк".

В предисловии к изданию "Саваних"[1] Х. Риттер отметил, что данное небольшое сочинение Ахмада Газали является одним из самых оригинальных сочинений о любви, которые породил исламский мир. "Саваних" возбудило и другие сочинения подобного рода, но никаких явных предшественников у него нет. Его автор отдает себе отчет, что излагает вещи, не поддающиеся теоретическому выражению словами, т. е. имплицитно, для их языкового выражения он не имел никаких образцов. Это — сочинение мистика, однако, было бы неверно подходить к нему с альтернативным вопросом, небесная или земная любовь имеется в нем в виду. Автор категорически отклоняет эту альтернативу. Объект, к которому любовь относится, ее *кибла* несущественен. Однако не может подлежать сомнению, что автору, по крайней мере в большинстве его высказываний, мерещился человеческий объект любви. На эту мысль наводит также повод для сочинения: просьба некоего друга написать ему утешительную книжку, к которой он может обращаться, "когда рука желания не дотягивается до подола совместного пребывания с возлюбленным" (Саваних, с. 2—3). Далее Риттер отмечает, что мир Ахмада Газали — это не внешний мир общества, а внутренний мир души, в котором власть вполне субстанциативной, гипостазированно понимаемой любви поднимается тем полнее, чем меньше в этом участвует внешнее событие. Этот внутренний мир души так

независим от "внешнего" (*бӣрӯн*), что близость и удаленность возлюбленного становятся несущественным внешним, ведь любовь так сильно может освобождаться от конкретной личности возлюбленного и поворачиваться вовнутрь, что его физическая близость ощущается как мешающая и притесняющая. Желание быть вместе с возлюбленным является примитивной первой ступенью подлинной любви; подлинный влюбленный находит свое счастье в том, чтобы быть целью изъявления воли возлюбленного, каким бы ни было содержание этой воли. Таким образом, разлука, которой жаждет влюбленный, является чем-то более высоким, чем жизнь вместе. Подлинная любовь требует полного отказа от всех эгоистических побуждений вплоть до отказа от своего "я", целью которого является исчезновение чувства индивидуальности, превращение в возлюбленного — цель, наивысшей степени которой достигает мотылек, когда он в пламени свечи за один миг сам становится пламенем.

Этот короткий прозаический трактат с многочисленными стихотворными отрывками разделен на главы и характеризуется структурной неупорядоченностью и бессистемностью изложения. Мысли сменяют одна другую безо всякой очевидной связи, ибо бессвязность их расположения соответствует отсутствию строгого построения теории Ахмада Газали. Такая рапсодическая форма композиции привлекла многих подражателей в более позднее средневековье. На уровне учения Ахмада Газали заметна тенденция показать взаимосвязь отношений между мистическим возлюбленным и смертным влюбленным, предполагается, что первый в действительности нуждается в страстной любви последнего.

Вот как Ахмад Газали описывает любовь:

> Любовь скрыта. Никто никогда не видел ее воочию.
> До каких пор будут нести
> бессмысленную чепуху эти влюбленные?
> Каждый несет чепуху о своих собственных мыслях о любви,
> Любовь же по ту сторону от всех мыслей, от того и этого.
>
> (Саваних, фасл 3, с. 10).

Любовь, как ее видит автор, является предвечной и вечной первопричиной всех вещей, деянием бога, лишенным всяких недостатков. Она господствует над любящим, довлеет над ним как некое принуждение, которое не оставляет ему никакой свободной воли, она полностью захватывает его. Любовь — это испытание, страдание принадлежит ей в значительной степени, страх и дрожь постоянно сопровождают ее:

Любовь в действительности несчастье. Близость и удовольствие в ней являются другим, являются взятым взаймы. Ибо действительная разлука является в любви двуединостью, действительная близость — единостью, все другое — только мнимая близость, не действительная близость[2]. Поэтому говорится:

Несчастье — это любовь. Но я тот,
который не уклоняется от несчастья.
Когда любовь спит, я иду туда и бужу ее.
Товарищи говорят мне: "Сторонись несчастья!"
Несчастье — мое сердце. Как могу я сторониться сердца?
Дерево любви растет посредине из сердца,
Когда оно нуждается в воде, я лью ее из своих глаз[3].
Хотя любовь и прекрасна, а любовная печаль некрасива,
Мне все же хорошо смешивать то и другое друг с другом.
(Саваних, фасл 16).

Внутреннее совместное пребывание с возлюбленным совершеннее, чем внешняя близость с ним, ибо как раз в его присутствии влюбленный чувствует, что невозможно достичь настоящего слияния с ним. Чем ближе он к нему подходит, тем дальше он ему становится. Настоящей любовью по Ахмаду Газали является как раз та, которая живет внутренним образом возлюбленного:

Любовь заключается в самом деле в том, что облик возлюбленного становится образом души влюбленного[4]. Теперь душа влюбленного питается этим постоянно присутствующим образом. Поэтому получается, что, даже если возлюбленный удален на тысячу фарсангов, влюбленный знает его как присутствующего и рассматривает как "более близкого, чем все близкое". Однако пищу сознания от того, что теперь наличная монета является его собственным "я"[5], он может вкушать только в зеркале красоты лица возлюбленного.

Почему ты не приносишь то лицо[6] к идолопоклонникам,
Не ставишь его напоказ, не уносишь от них неверие?
Если ты, таким, как ты есть, бросишь только один взгляд,
Не останется ни идола, ни идолопоклонничества, ни феи[7].
Ну, дай мне выпить вина и скажи мне: "Это — вино".
И не давай мне пить тайком, когда явность возможна.

Соединенность с возлюбленным является принятием пищи сознания от наличной монеты собственной души[8], не нахождением[9]. Но подлинная сущность соединенности является как раз

слиянием. Эта точка скрыта для знания. Однако, когда любовь является совершенной, то питаются самими собою, больше ничего общего не имеют с внешним миром.

(Саваних, фасл 63).

У любви есть высокое стремление. Оно состоит в том, что она хочет иметь возлюбленного с высокими атрибутами и поэтому чувствует симпатию не к каждому возлюбленному, чьей любовной близостью может обладать. Но единственно достойным предметом любви мистика является бог. В качестве примера Ахмад Газали приводит Дьявола, который откровенно полюбил благородное величие бога.

О высоком стремлении любви.

Любви годится высокое стремление, так что она хочет иметь возлюбленного с высшим атрибутом и, следовательно, не каждого возлюбленного, который мог бы попасть в силок соединенности, она избирает для возлюбленности. Именно здесь Дьявол, когда ему сказали: "И над тобой Мое проклятие"[10], ответил: "Клянусь же Твоим величием"[11]. Это значит: я люблю в Тебе как раз это полное величия достоинство, что никто не нужен Тебе и никто Тебя не достоин[12]. Ибо, если бы было что-то достойное Тебя, то в величии не было бы никакого совершенства.

(Саваних, фасл 64).

Любовь, как зеркало, показывает все и является мерилом всего:

Любовь является чудесным зеркалом как для влюбленного, так и для возлюбленного[13], как для созерцания самого себя, так и для созерцания возлюбленного, а также для созерцания других[14]. Если ревность любви содействует тому, чтобы не глядеть ни на что другое, то совершенную красоту возлюбленного совершенным образом можно увидеть только в зеркале любви и таким же образом совершенную нуждаемость влюбленного, а также все атрибуты недостаточности и совершенства с обеих сторон[15].

(Саваних, фасл 72).

Для иллюстрации положений своего учения Ахмад Газали привлек притчи, в которых фигурируют исторические лица — главный представитель династии Газнавидов Махмуд Газнави (годы правления 999—1030) и его любимый раб Аяз (ум. в 1057—1058 г.), герои ближне- и средневосточной литературной традиции Лейла и Маджнун, безымянные истопник при бане и продавец соли. Притчи свидетельству-

ют о том, что объектом любви для Ахмада Газали все же становится прекрасный земной человек как место проявления божественной красоты, они содержат зачатки суфийской практики *назар ила 'л-мурд*, получившей широкое распространение в Иране и Малой Азии в XII—XIV вв.

В качестве примера того, какое ошеломляющее воздействие производит появление возлюбленного, когда влюбленная оказывается не в силах вынести его вид, Ахмад Газали рассказывает историю Маджнуна и Лейлы:

> Рассказывают: Люди племени Маджнуна собрались и сказали племени Лейлы: "Этот человек погибнет от любви. Чему может повредить, если однажды ему разрешат увидеть Лейлу?" Они ответили: "У нас нет ничего против этого, но ведь у самого Маджнуна нет сил вынести ее вид." Привели Маджнуна и подняли дверную завесу палатки Лейлы. Еще нельзя было увидеть тень Лейлы, как можно было назвать Маджнуна маджнуном[16]. Он упал на землю у входа. Они сказали: "Мы же говорили, что он не имеет сил видеть ее".
>
> Это место, где имеют дело с пылью переулка возлюбленного[17].
> Если разлука не предоставит мне доступа к соединенности,
> Я буду иметь дело с пылью твоего переулка.
>
> Ибо пока существует знание, влюбленный может питаться им[18]. Действительностью соединенности он не может, однако, питаться, ибо его собственного "я" больше там нет[19].
>
> (Саваних, фасл 25).

Любовь затмевает образ возлюбленного человека, так что влюбленный не видит его изъяна.

> Хотя возлюбленный присутствует при влюбленном, свидетельствует о нем и засвидетельствован им, однако, постоянно существует отсутствие влюбленного. Ибо, хотя присутствие возлюбленного не влечет за собой полного отсутствия — как и в истории о Маджнуне, — то это[20] все же является не менее чем смятением[21]. Именно так было у того человека из Нахр ал-Му^{c}аллā[22], который любил женщину в Карх̣е[23] и каждую ночь прыгал в воду и плыл к ней. Когда однажды он увидел на ее лице родимое пятно, он сказал: "Откуда появилось это родимое пятно?" Она ответила: "Это родимое пятно у меня от рождения. Однако сегодня ночью не входи в воду!" Когда же он все-таки вошел, он умер от холода, ибо он пришел в себя, так что он

увидел родимое пятно[24]. А это — великая тайна. На это же указывает стих:

Я не воспринимаю ни влюбленность, ни любовь.
Я не воспринимаю ни самого себя, ни друга.
(Саваних, фасл 48).

Любовь требует самоотречения от владения деньгами и имуществом вплоть до полного отказа. Классическим рассказом, в котором демонстрируется несовместимость подлинной любви с земными богатствами и обладанием, по крайней мере с обладанием возлюбленным в качестве его собственника, является история о султане Махмуде Газнави и продавце соли, в которой Махмуд позволяет поучать себя об условиях настоящей любви одним нищим.

Рассказывают: Однажды султан Махмуд сидел в зале для приема. Пришел некий человек и ступил с чашкой соли в руке на середину круга собранных Махмудом на аудиенцию и стал выкрикивать: "Кто купит соль?" Такого Махмуд еще никогда не испытывал. Он велел задержать его, а когда он снова был один, приказал он ему прийти и спросил его: "Что эта была за дерзость, которую ты тогда себе позволил, и разве был зал приема Махмуда подходящим местом для выкрикивания «продажа соли»?" Он ответил: "Благородный господин! У меня с Аязом дело, соль была лишь поводом". Махмуд сказал: "О нищий! Кто ты такой, что опускаешь руку с Махмудом в ту же миску?[25] У меня 700 слонов, весь мир полон богатств и государство, а у тебя нет даже хлеба на ночь!" Он ответил: "Не рассказывай длинной истории! Все, чем ты владеешь и что ты назвал, — снаряжение соединенности, но не снаряжение любви[26]. Снаряжение любви — это пылающее сердце, а его я имею в совершенной степени и так, как этого требует дело. Более того, о Махмуд! Мое сердце свободно от того, чтобы предоставить место для семисот слонов. Ни к чему управлять или перечислять так много земель. У меня пустое сердце, которое горит по Аязу, о Махмуд. Знаешь ли ты тайну этой соли? В котле твоей любви не хватает соли отказа от самого себя и унижения, ибо ты очень деспотичный, а это — не атрибут любви[27].

Прими к сведению те стихи Корана высшего собрания[28]: "А мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя[29] с шестью сотнями павлиньих перьев"[30]. Он[31] ответил: "Вам недостает отказа от самих себя, который является предпосылкой для этого дела. Но

когда вы откажетесь от самих себя, тогда вы больше не будете этим. У вас нет силы отказаться от самих себя "[32].

О Махмуд, все то, что ты перечислил, — снаряжение соединенности, однако любовь вообще не имеет никакого атрибута соединенности. Когда соединенность на очереди, тогда как раз у Аяза снаряжение соединенности в совершенной степени.

О Махмуд, эти семьсот слонов и это все государство из Синда и Хинда, разве они стоят чего-либо без Аяза, или разве могут они быть заменой для единственного волоса его локона?" Он ответил: "Нет". Он спросил: "Есть ли у него в банной топке или в темном доме райский сад?" Он ответил: "Да". Он спросил: "И есть совершенная соединенность?"[33] Он ответил: "Да". Он сказал: "Тогда, следовательно, все то, что ты перечислил, даже не снаряжение соединенности[34], так как влюбленный не может иметь никакого снаряжения соединенности, но оно заключается в знамениях красоты"[35].

Отсюда ты узнал, что у любви нет никакого атрибута соединенности и разлуки, и влюбленный ничего не знает о снаряжении соединенности и не может знать. Снаряжение соединенности — бытие возлюбленного, снаряжение разлуки — бытие влюбленного, однако, любовь не нуждается ни в одном из обоих. Если благосклонность времени содействует этому, это бытие становится жертвенным подарком для того бытия[36]. Это — совершенная соединенность.

Некая совершенная любовь
и некий совершенный похититель сердца,
Сердце полно слов, а язык немой,
так что он не может говорить, —
Где же бывает когда-либо более редкое положение?
Я страдаю жаждой, а передо мной течет чистая вода.
(Саваних, фасл 39(5—9)).

В поэме Ираки "Ушшак-наме" показательна притча о похищенном осле[37] из четвертой главы "Об объяснении любви", которая скорее всего описывает какой-то реальный случай, когда некий суфийский проповедник был прерван неким темным простолюдином, не понимавшим суфийского мистика и ставившим выше всего свои мирские дела (пропажа осла). На призыв проповедника объявить о своей непричастности к суфийской любви выступил дурак уродливый (*аблах-и карйелика̄*). Значит, только он был вором среди присутствующих, остальные же — погруженные в истинный свет любви — ворами быть не могли.

И у Ахмада Газали, и у Ираки на собрании появляются представители простого народа (продавец соли, погонщик осла). Но если для продавца соли это лишь повод для встречи с возлюбленным — Аязом, то случай с пропажей осла у погонщика демонстрирует его полное непонимание небесной любви, способность наслаждаться лишь мирскими благами.

В рассказе о беседе Махмуда со своим рабом Аязом последний разъясняет Махмуду сущность взаимоотношений между влюбленным и возлюбленным на примере их любви. Подлинная любовь внутренне поднимает отношение к рабу, даже выворачивает его наизнанку. Ахмад Газали позволяет Аязу давать Махмуду подобное наставление.

Рассказ

Однажды Махмуд сидел с Аязом. Он сказал: "О Аяз, чем более я жалок в твоем деле[38] и чем совершеннее моя любовь, тем отчужденнее ты от меня. Почему это так?

Каждый день ты все радостнее из-за печали моего сердца.
Ты становишься искуснее в угнетении и мучении.
Чем больше я твой раб из-за влюбленности,
Тем больше ты становишься, о кумир,
свободен от моего дела.

О Аяз, я снова желаю иметь ту близость и непринужденность, которые были между нами до любви, когда еще никакой завесы не было между нами. Теперь же всё завеса на завесе. Как это происходит?" Аяз ответил:

Пока ты сам являешься при себе,
ты существуешь, хотя ты сидишь со мной,
Очень далеко от тебя до меня.
Ты не достигнешь меня, пока не станешь единым,
Ибо на пути любви либо ты умещаешься, либо я.

В то время у меня была униженность рабства, а у тебя власть и величие господства. Тут появился дозорный отряд любви и снял оковы рабства. Непринужденность обладания и рабства была уничтожена при снятии тех оков[39]. Тогда была поставлена точка влюбленности и возлюбленности в действительный круг[40]. Однако, влюбленность является целиком плененностью, возлюбленность — целиком властностью. Как может быть смелое поведение между властителем и пленником? Мысль о господстве не отдает тебя скорби плененности"[41]. Таких изъянов имеется много. Если плененный хочет отдать себя непри-

нужденным, то как раз его плененность является для него завесой, ибо из-за своей униженности он не осмеливается непосредственно приблизиться к своему величию. Если же захочет властитель показать себя непринужденным, то его властность тоже является преградой, ибо его величие не родственного вида с плененностью и униженностью.

(Саваних, фасл 61(2)).

Влюбленные готовы отдать даже жизнь по воле возлюбленного. Ахмад Газали ставит на передний план точку зрения, что жестокость возлюбленного, так как она представляет активный поворот к влюбленному, должна означать для влюбленного счастье и радость: ведь возлюбленный отличает наказанного им влюбленного тем, что уделяет ему свое внимание, в то время как другие ему, возможно, полностью безразличны. Плохое обращение является все еще восстановлением отношений. Если стрелок из лука хочет поразить тебя стрелой, то он должен свое лицо всецело повернуть к тебе; чтобы попасть, он должен свое чувство полностью направить на тебя. Быть убитым от руки возлюбленного — это в царстве любви есть титул славы. Часто смерть предлагает единственную возможность войти в контакт с возлюбленным. У Ахмада Газали, а вслед за ним у Ираки появляется грандиозный образ возлюбленного — стрелка из лука, который выпускает смертоносную стрелу во влюбленного, однако, осчастливливает его как раз тем, что он в силу необходимости при нацеливании с полной сосредоточенностью души обращает на него взор.

В рассказе, посвященном истопнику и царю, Ахмадом Газали обосновывается положение, что возлюбленный нуждается во взгляде влюбленного не меньше, чем сам влюбленный в возлюбленном. Если же это соотношение нарушается, страдают оба. Царь, отвергнувший влюбленного в него истопника, лишь после исчезновения последнего почувствовал, что нуждается в нем. Отношение между возлюбленным и влюбленным предполагает взаимное духовное стремление.

Кокетливый взгляд красоты — одно, а кокетливый взгляд возлюбленности — другое. Кокетливый взгляд красоты не имеет обращенного к другому лица и никакой связи с тем, что снаружи. Однако, кокетливый взгляд возлюбленности — жеманство, кокетство, высокомерие: он получает поддержку от влюбленного и не осуществляется без него. Следовательно, здесь[42] возлюбленный нуждается во влюбленном. Красота — одно, а возлюбленность — другое[43].

История о царе, в которого влюбился истопник бани и которому сообщил об этом везир. Царь захотел наказать истопника, но везир сказал: "Ты известен справедливостью, не подобает наказывать за проступок, который лишен свободной воли". Случаю было угодно, чтобы путь царя вел мимо бани того несчастного человек, а он ежедневно сидел на дороге и ожидал, когда царь пройдет мимо. И когда царь приходил туда, у него соединялся кокетливый взгляд возлюбленности с кокетливым взглядом красоты[44] до того дня, когда царь пришел, а истопник там не сидел. Но царь приобрел кокетливый взгляд возлюбленности, а кокетливый взгляд возлюбленности нуждается в высматривании нужды влюбленности. Так как высматривания не было, кокетливый взгляд возлюбленности остался голым[45], ибо не нашел никакого места, которое он занимал[46]. По царю было видно, что он расстроен. Везир был хитрый, он разгадал причину, поклонился и сказал: "Мы же говорили, что нет никакого смысла его наказывать, ибо от него нет никакого вреда. Теперь мы даже узнали, что нуждаемся в его необходимости"[47].

Благородный человек! Кокетливый взгляд возлюбленности — в красоте, а кокетливый взгляд красоты необходим, как соль в котле, чтобы совершенство привлекательности могло связываться с совершенством красоты[48]. Благородный человек! Что ты думаешь, если бы царю сказали: "Он тебя оставил, он имеет дело с кем-то другим и влюблен в него?" Я не знаю, вытянула ли бы или нет вообще ревность из его нутра голову.

Все, что ты хочешь, делай, о друг, но не бери другого возлюбленного,
Ибо тогда я не буду больше иметь дело с тобой[49].

Любовь — оковы связи. Она имеет связь в обе стороны[50]. Если отношение ее к влюбленному осуществляется, то она — неизбежная двусторонняя связь, которая сама — предпосылка единства.

(Саваних, фасл 11).

В более разработанном виде легенда об истопнике встречается в поэме "Ушшак-наме"[51].

Некий мужчина всегда находился при банной топке, ставшей для него убежищем и жилищем, предаваясь мирским страстям. Однажды он отправился погулять в поле, раздумывая о том, что зеленый луг с розами намного приятнее топки при бане. Не-

ожиданно на той лужайке появился всадник невиданной красоты с лицом ангела и видом гурии, подобный ста Иосифам, которому позавидовали бы сотни солнц. Истопник обезумел от его красоты, от его сверкающих зубов и алых губ. Со стрелой и луком красавец отправился на охоту, поражая своим кокетливым взглядом сердца влюбленных. Силы оставили несчастного истопника, а из его глаз полились кровавые слезы. Состояние истопника было таково, что царевич ощутил силу его любви и, бросив на него удивленный взгляд, спешно отправился к месту охоты. Расстроенный истопник упал, потеряв надежду на встречу.

На следующий день царевич нашел истопника лежащим в крови на прежнем месте и оставил его в таком положении, отправившись в гарем. Истопник долго плакал, но никому не раскрыл своей тайны. Бывая затем в городе, истопник сразу спешил на улицу возлюбленного и даже подружился с собакой на его улице, пока его не прогнал однажды ночью некий гулям.

Через две недели после этого случая царевич вновь собрался на охоту, в то время как несчастный и взволнованный истопник с глазами, полными кровавых слез, блуждал в горах и в пустыне. Горечь разлуки уподобила его тело волосу, для него стало обычным делом жить среди зверей. Узнав о скором приезде царевича на охоту, он нашел убитую газель, снял с нее шкуру и влез в нее. Приехавший царевич удивленно смотрел на нечто, подобное газели, не стремящееся к бегу; затем вынул стрелу и выпустил ее по газели. Истопник, раненный в сердце, пытался сбросить с себя шкуру газели, повторяя: "Пусть твоя рука будет твердой, стреляй!" Радостно умирая, истопник читал стихи. Царевич, узнав в раненом истопника, подошел к нему и обнял его голову. Но силы окончательно оставили истопника, и, простившись с возлюбленным, он лишился жизни.

Как видим, у Ираки истопник влюбился в царевича, а не в царя, встретив его на охоте, причем состояние истопника было таково, что царевич ощутил силу его любви к нему. Но если у Ахмада Газали царь хочет расправиться с истопником, то у Ираки сюжет более разработан: вновь приезжая на охоту, царевич встречает истопника, лежащего на прежнем месте в смятении; затем истопник неоднократно посещает улицу возлюбленного, после чего он в преддверии встречи с царевичем, снова собравшимся на охоту, влезает в шкуру убитой газели и счастлив, когда стрела царевича поразила его сердце. И лишь в последний момент, увидев, что в шкуре газели скрывается истопник, царевич проявляет к нему милость. И у Ахмада Газали, и у Ираки влюб-

ленный рискует жизнью: в первом случае он едва не погибает от произвола царя, не понимающего сущности любви, а затем страдающего от отсутствия влюбленного, во втором — влюбленный погибает от выстрела царевича, не подозревавшего, что в шкуре газели находится влюбленный истопник. Тезис теории Ахмада Газали о том, что возлюбленный также нуждается во взгляде влюбленного не очень четко проявляется у Ираки, ибо в его легенде не показаны чувства царевича после непреднамеренного убийства влюбленного. Стрелы взглядов царя и истопника у Ахмада Газали, символизирующие их любовную связь, превращаются у Ираки в реальные стрелы, в реально убитую газель — истопника — наряду со стрелами разлуки, стрелами любви, стрелами взгляда. У Ираки нет везира — помощника возлюбленного, как у Ахмада Газали, а влюбленный сам требует стрелы от царевича, ибо для него это единственная возможность вступить в любовную связь с возлюбленным. Еще не получив удара, истопник лишается чувств, ибо возлюбленный обратил на него свой взор, намереваясь выпустить стрелу.

В легенде из поэмы Ираки проходит мысль, заимствованная из учения Ахмада Газали, о том, что истинная любовь требует отказа ради возлюбленного от всего материального вплоть до полного отказа от своего тела, своего "я". Так, в легенде Ираки жизнь души сравнивается с дорогой жемчужиной, а тело со свалкой мусора; душа — это кладезь знаний, а тело — печь зла, и, только преодолев чувства своего тела, мирские соблазны, можно увидеть лицо божественного возлюбленного. В легенде из "Ушшак-наме" истопник преодолел топку, т. е. заботы о материальном, и в конечном счете навсегда лишился своего тела, получив смертельный удар от друга. У Ираки влюбленный истопник в своей любви доходит до отрицания самого себя ради возлюбленного, пусть даже путем потери жизни, но не получила развития мысль Ахмада Газали, что и возлюбленный в не меньшей степени нуждается во влюбленном. Ираки в его легенде важнее было показать, что на пути к абсолюту, к небесному возлюбленному, предстающему в земной красоте, смертный влюбленный должен быть готов к самопожертвованию. В целом, в поэме Ираки заметна тенденция еще больше "очеловечить", сделать более доступной для понимая мистическую любовь. Уделяя меньше внимания учению о мистической любви, Ираки усиливает художественный эффект, дополняя рассказ Ахмада Газали новыми сюжетными звеньями и красивыми газелями, помещенными в тексте *месневи*.

Трактат "Саваних" был известен Ираки, ибо в предисловии к своему трактату "Лама'āт" ("Блистания") он указывает, что составил

его по образу и подобию "Саваних"[52]. Но "Саваних" мог оказать влияние и на поэму "Ушшак-наме" Ираки. Во-первых, поэма, так же, как и трактат, разделена на главы (*фасл*). Во-вторых, в обоих сочинениях рассказы иллюстрируют схожие теоретические положения учения о мистической любви. У обоих авторов в роли влюбленных и возлюбленных выступают реальные земные люди. В-третьих, в поэме Ираки легенда об истопнике заимствована из трактата "Саваних", а также два бейта из трактата Ахмада Газали почти без изменения стали началом вставной газели в "Ушшак-наме". В-четвертых, можно предположить, что на инкорпорирование газели в текст месневи в суфийской поэме Ираки прямое влияние оказал трактат "Саваних", в котором стихотворения помещены в прозаический текст, а некоторые даже имеют название *газель*. Как известно, первым персидским поэтом, использовавшим прием "вставных газелей" в тексте месневи, был автор романического дастана "Варка и Гулшах" поэт первой половины XI в. Аййуки, обработавший арабское предание об Урве и Афре узритского поэта первой половины VII в. Урвы ибн Хизама ал-Узри, причем именно стихотворения в прозаическом тексте арабского автора оказали влияние на помещение газелей в тексте месневи персидским версификатором четыре века спустя. Ираки же, ставший по времени вторым поэтом после Аййуки, применившим данный прием, правда, не в романической, а в суфийской поэме, мог оказаться под влиянием не малоизвестного Аййуки, поэму которого он мог и не знать, а под впечатлением от трактата Ахмада Газали, о знакомстве с которым он сам сообщает. Таким образом, если истоки "вставных газелей" поэта XI в. Аййки восходят к арабской узритской лирике, то не лишено вероятия, что соответствующий прием у суфийского поэта XIII в. Ираки — к суфийскому трактату начала XII в.

Следовательно, влияние трактата Ахмада Газали на поэму Ираки проявилось как в содержании — суфийско-мистическая любовь к богу, отношения между любовью, влюбленным и мистическим возлюбленным, практика созерцания небесной красоты посредством земной, так и в форме — разделение поэмы на главы, введение "вставных газелей" в текст месневи, использование рассказов для иллюстрации положений суфийского учения. Но если многочисленные главы в трактате "Саваних" бессвязны и расположены беспорядочно, то в "Ушшак-наме" все более систематизировано: в десяти озаглавленных разделах, описывающих различные аспекты мистической любви, имеются и дидактические месневи, и рассказы, и изящные газели.

Любовь к видимому человеку является для мистиков всегда параллельной любви к невидимому или появляющемуся только в серд-

це — богу — самому высокому и, по их мнению, единственно достойному объекту любви. Правила любви являются во многом теми же самыми, идет ли речь о человеческом или нечеловеческом объекте любви. Ахмад Газали категорически отклоняет альтернативу между той и другой (Саваних, с. 5). Весь трактат Ахмада Газали — это взаимоотношения между влюбленным и божеством — возлюбленным. В свою очередь, вся вторая глава "Ушшак-наме" Ираки "О разъяснении состояния влюбленного и возлюбленного" посвящена беседе влюбленного поэта с обезличенным мистическим возлюбленным[53]. Идеи поэта здесь схожи с представлениями Ахмада Газали и исламских мистиков, воспринимавших человеческую красоту иначе, чем люди, не относящиеся к их душевному складу, а именно не как индивидуальное свойство того или иного человека, а скорее как сверхиндивидуальную, идеальную реальность в духе Платона, которая только отражается в индивидах как в местах случайного ее проявления. При таком виде восприятия индивидуальные черты возлюбленного отступают сами собой как несущественные, его красота становится представителем той идеальной, подлинной абсолютной красоты, которая возвышается над призрачным миром внешних чувств.

Влюбленный поэт, сидя в уединении, сочинял стихи о любви к богу, когда в дверь постучал Друг изумительной красоты, не похожий ни на человека, ни на ангела, ни на идола, ни на гурию, а лишь на создание из чистого духа. Мистический возлюбленный увидел написанную газель и поинтересовался, кто ее автор. На ответ Ираки, что он — автор газели, возлюбленный, чтобы убедиться в этом, попросил поэта написать другую газель с такой же рифмой, и Ираки произнес газель о встрече с Другом, заслужив похвалу возлюбленного за свой талант быть влюбленным.

О, перед твоим лицом конфузится солнце,
С твоих губ стекает источник живой воды.
У влюбленных — мысли о твоих щеках, которые
В темную ночь являются светом очей и сердца.
От цвета, который получило
твое лицо от избытка милости,
Лепесток розы стыдится, а тюльпан конфузится.
От желания иметь такой же стан,
как у тебя, стройный кипарис
Прирос к месту в смущении.
В плену твоих губ источник жизни,
А чигильская[54] свеча — раб твоего лица.
Арканом своих кос

Не перерезай нить жизни влюбленных.
Когда в моей душе осталось последнее дыхание,
Ты неожиданно соединился с ней.
Как было бы жаль, если бы твоя благосклонность к нам
Пришла на мгновение позже!
Удивительный случай — Ираки и соединение:
Ведь он, смятенный, теряет свое пристанище.

Возлюбленный называет поэзию детской забавой, по его словам, поэзия гасит любовь, особенно, если поэт претендует на первенство, т. е. если у него появляются эгоистические стремления. Возлюбленный проповедует отказ от поэзии во имя стремления к истинному бытию, для приближения к которому необходимо уединение, выступает против самовосхваления поэта — *фахра*, называя эту форму поэзии невежеством. Он допускает существование лишь стихов о влюбленных в бога и считает возможным сочинять их лишь в том случае, когда поэт может дать поэзии что-то новое. В заключение возлюбленный благословляет поэта, познавшего подлинное бытие любви, на стихотворчество, призывая его всегда помнить о несчастных влюбленных.

Оценка поэзии в поэме Ираки совпадает с мнением о поэзии Ахмада Газали: "Однако, слово поэта остается в стихосложении и рифме. Взволнованность влюбленных — одно, речь поэтов — другое. Их область ограничивается стихосложением и рифмой" (Саваних, фасл 2, с. 8). У Ираки же в начале поэмы есть бейт[55]:

Не думай, что я — поэт,
Не считай меня из тех незрелых нищих.

Итак, влияние трактата Ахмада Газали на поэму Ираки проявляется и в постоянном присутствии земного влюбленного и небесного возлюбленного, и в заимствованной легенде, и в отношении к поэзии, и в суфийской практике созерцания отроческой красоты, которой отмечены рассказы обоих авторов. И если Ахмад Газали еще писал, что кибла, направление любви для него не важно, имея в виду, что ему безразлично, будет ли объект любви земным или небесным, и выводя все-таки в трактате наряду со смертными влюбленными прекрасных земных возлюбленных, то Ираки в "Ушшак-наме" еще в большей степени развил эту практику: так, если у Ахмада Газали из пяти притч в трех возлюбленным является мужчина (царь и два раза Аяз), то в поэме Ираки из шести рассказов в пяти объектом любви для влюбленного мистика является отрок и лишь в одном — рассказе о зеленщике, достигшем сана шейха, — царская дочь.

Таким образом, Ахмада Газали можно считать предтечей нового суфийского направления в персидской поэзии, а именно жанровой формы суфийской любовной поэмы *ишк-наме*, вобравшей в себя крайне свободолюбивые черты иранского суфизма, первым представителем которой стал Фахр ад-Дин Ираки.

Примечания

1. Aḥmad Ghazzāli's Aphorismen über die Liebe. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 15. Istanbul, 1942, S. 1—3.

2. Любовь — несчастье, ибо в ней нет никакой близости и никакого удовольствия. Там, где любовь является разлукой, имеется двуединость, т. е. расстояние без близости и удовольствия. Там, где в любви есть соединенность, имеется единость, т. е. также нет никакой близости и никакого удовольствия. Близость и удовольствие являются в любви инородными телами, и только в мнимой близости, которая не является ни настоящей разлукой — двуединостью, ни настоящей соединенностью — единостью, у них есть место.

3. Любовь питается горем, и слезы горя поят ее.

4. Образ души влюбленного — образ, который влюбленный несет в своей душе.

5. Т. е. теперь осязаемость есть в его собственном "я".

6. То лицо — твое лицо, лицо возлюбленного.

7. Если бы идолопоклонники увидели лицо красивого возлюбленного, то, пораженные его красотой, они забыли бы идолов и идолопоклонничество.

8. Т. е. является принятием пищи сознания, осязаемого в собственной душе.

9. Соединенность не означает, что нашли возлюбленного снаружи и находятся при нем, а то, что осознают свою собственную внутренность, в которой запечатлен образ возлюбленного.

10. Коран, сура 38, аят 79(78).

11. Коран, сура 38, аят 83(82).

12. Дьявол выступает здесь как влюбленный, который доволен падающим на него проклятием бога — возлюбленного, так как произнесенный в проклятии отказ свидетельствует о том, что Дьявол любит в боге, а именно его величие, которое ни в ком не нуждается и которого никто не достоин. То, что он отвергнут как недостойный, подтверждает величие отвергающего.

13. Зеркало, которое показывает влюбленного и возлюбленного и служит для их созерцания.

14. Лишь углубляясь в созерцание любви, можно познать истинную сущность влюбленного, возлюбленного и всего другого. Любовь показывает все, она — мера всего.

15. Из трех вещей — влюбленного, возлюбленного и другого, которые можно увидеть в зеркале любви, ревность исключает одно — другого. Тогда созерцание любви обнаруживает все атрибуты недостаточности (нуждаемость, бедность, низость влюбленного) и совершенства (красота, отсутствие нуждаемости, богатство, гордое величие возлюбленного). С обеих сторон, т. е. у влюбленного и у возлюбленного.

16. *Маджнун* (арабск.) — сумасшедший, безумный.

17. Образ, часто встречающийся в персидской любовной поэзии.

18. Возлюбленным.

19. Там, где есть знание, есть и разлука, а где есть разлука, есть еще собственное бытие. Где есть собственное бытие, собственное "я" влюбленного питается возлюбленным или же пылью его переулка. Поскольку в соединенности нет больше никакого "я", она ничего больше не может принять от возлюбленного.

20. Это: то, что приносит с собой присутствие возлюбленного для влюбленного.

21. Хотя возлюбленный внешне хочет быть с влюбленным, однако влюбленный духовно не связывается с возлюбленным, ибо подавляющее присутствие возлюбленного отнимает у него любую способность восприятия, или же это присутствие является настолько ошеломляющим, что четкое восприятие в деталях является невозможным.

22. Багдадский квартал восточнее Тигра.

23. Багдадский квартал западнее Тигра.

24. В своем любовном экстазе человек не замечал родимого пятна и одновременно не чувствовал холода. Лишившись экстаза и оказавшись в своей трезвости, он увидел родимое пятно, и холод убил его.

25. Что протягиваешь свою руку к такому же, т. е. Аязу, — и рассматриваешь себя как равноценного.

26. Бытие Махмуда и обладание являются снаряжением соединенности, но как таковые они принадлежат не ему, но возлюбленному. Таким образом, все это не делает его влюбленным. Влюбленным его делают небытие и необладание. Кроме пылающего сердца, влюбленный не имеет ничего, что соединяет. "Снаряжение любви" то же самое, что "снаряжение влюбленного".

27. Под атрибутом любви подразумевается атрибут влюбленного.

28. Т. е. ангелов.

29. Коран, сура 2, аят 28(30).

30. С шестью сотнями павлиньих перьев означает: со всем нашим великолепием. Ангелов обозначают как украшенных павлиньими перьями.

31. Бог.

32. Не величия и великолепия, а уничижения и самовыражения требует любовь. Однако, если бы вы сами отказались от себя — что вы не в состоянии сделать, — то вы не были бы больше великолепными.

33. Может быть, соединенности чего-либо недостает в таком низком месте? Или: может быть, она в том месте несовершенна?

34. Вышеизложенная в этой главе мысль, что все богатство есть лишь снаряжение соединенности, исправляется здесь: даже оно не является этим!

35. Без возлюбленного богатство не приносит никакой пользы влюбленному, с ним же даже в нищете имеют рай. Богатство не является никаким снаряжением соединенности, ибо влюбленный это снаряжение даже не может иметь, оно ему не принадлежит, но как знамения оно принадлежит красоте возлюбленного.

36. Бытие влюбленного приносится в жертву возлюбленному, угасая в нем.

37. ʿIrāqī. The song of Lovers. Ed. and tr. by A. J. Arberry. Oxford University Press, 1939, p. 59—61.

38. Чем больше я страдаю по тебе.

39. Ты не мог мною больше свободно распоряжаться как владелец со своим имуществом.

40. Имеется в виду осуществление соотношения влюбленности и возлюбленности, это соотношение стало центром в круге действительного.

41. Когда ты думаешь о своем господстве, ты не можешь себя отдать влюбленности, которая означает плененность.

42. В возлюбленности.

43. Красота и ее проявления прекрасны сами по себе и они не нуждаются ни в чем другом. Возлюбленность же и ее проявления предполагают влюбленного, ибо нельзя быть возлюбленным без влюбленного.

44. В лице возлюбленного, царя.

45. Голый — лишенный любви влюбленного, т. е. одеяния, которое составляет возлюбленность.

46. Место для возлюбленности — влюбленный. Без него возлюбленность не может конкретизироваться.

47. Влюбленный — нуждающийся, он нуждается в возлюбленном. Но зависимость взаимная, ибо возлюбленный нуждался в нуждаемости влюбленного, чтобы он мог быть возлюбленным.

48. Возлюбленность придает красоте, покоящейся в себе, внешнюю привлекательность. Для этого возлюбленность необходима.

49. Если возлюбленность более не существует, то связь с влюбленным прекратилась. Ничто, даже ревность не связывает больше с неверным влюбленным.

50. К влюбленному и к возлюбленному.

51. ʿIrāqī. Op. cit., p. 63—70.

52. Ираки Фахр ад-Дин. Куллиййат. Издано Саидом Нафиси, издание второе. Тегеран, 1336/1957, с. 372.

53. ʿIrāqī. Op. cit., p. 47—53.

54. Чигил — город в Туркестане.

55. ʿIrāqī. Op. cit., p. 42, b. 210.

V. A. Drozdov
The Sufi teaching on Love in Classical Persian Literature

The article considers the Sufi teaching on Divine Love and its reflection in classical Persian literature. As material the Savāniḥ by Aḥmad Ghazālī (d. 1126) a famous mystical treatise on Divine Love that exerted great influence upon all the posterior mystical writings on Divine Love and the poem ʿUshshāq-nāme by Faxr ad-Dīn ʿIrāqī (1213—1289) which is the first versified treatise on the subject of Divine Love in Persian literature are examined. The article shows the influence of the Savāniḥ upon ʿIrāqī's poem.

Цветовая символика в пехлевийских текстах

О. М. Чунакова
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Целый ряд известных нам пехлевийских сочинений имеет в своей основе авестийские. В состав последних, кроме канонических текстов, входят мифологические, сохранившие архаические представления древних иранцев. Мифологичность этих текстов определяется тем, что они отражают глобальные представления их создателей о мире, существовании в нем и нормативных правилах такого существования. Любой миф содержит естественную систему знаков, с помощью которой определяется структура мира. Выделение таких знаков, установление возможной иерархии более простых и более сложных из них, определение правил их сочетания, интерпретация полученной системы, т. е. сопоставление ее с объектами вне мифа, могут помочь в понимании конкретного письменного мифологического текста.

Известно, что мифы возникают как первая непосредственная реакция на внешние воздействия, и все факты и явления действительности, с которыми сталкивается человек, рассматриваются с точки зрения влияния на его жизнь. Соответственно, каждая ситуация оценивается как положительная или отрицательная, и подобные оценки носят подчеркнуто эмоциональный характер. Это тем более так, потому что с архаичных времен коллективы пользовались универсальным двоичным кодом, организованным как система наиболее общих и важных семантических противопоставлений. Эта система хорошо осознаваема в сфере первобытных представлений, и ею определяется поведение архаичных коллективов. Наборы дифференцированных признаков символической классификации могут включать десятки противопоставленных друг другу признаков, одному из которых приписывается положительное, другому — отрицательное значение. Эти бинарные противопоставления связаны, в том числе, с характеристикой структуры пространства (верх-низ, север-юг, правый-левый), временными координатами (день-ночь, зима-лето), социальными (мужской-женский, свой-чужой, старший-младший), абстрактными понятиями (доля-недоля, счастье-несчастье, жизнь-смерть), цветовыми (белый-черный, красный-черный).

Оппозиция белый-черный известна во всех архаичных и традиционных культурах, а чувства, вызываемые этими цветами, образуют, в свою очередь, ряд антитетических пар, таких, как благо-зло, удача-неудача, счастье-несчастье, жизнь-смерть и т. п.[1] Так, в русском фольклоре одеяние, шатер могут быть только белыми или черными, причем белое всегда связывается с добрым молодцем и сопутствует радости, а черное — со злым ворогом и сопутствует печальным обстоятельствам. Подобная оппозиция отмечается и в других индоевропейских культурах. Известно, что жертвенные животные могут быть только белыми или черными[2]. По этой причине в авестийском пассаже из Гимна божеству Тиштрии (Яшт 8.58) говорится, что в жертву ему можно приносить барана белого или черного, при этом имя прилагательное "черный" выражено не обычным ав. *sāma-* (*syāma-*, *syāva-*), а эвфемизмом *vohu-gaonəm* (букв. "хорошего цвета"), т. к., по мнению Э. Бенвениста, то, что приносится в дар божеству, не должно напоминать о мире демонов, т. е. о черном[3]. Сам Тиштрия, управляющий дождями и всеми водами, в облике прекрасного белого коня сразился и победил дэва засухи Апаоша, выступившего в образе черного облезлого коня (Яшт 8.20— 21). Этот авестийский сюжет нашел отражение в пехлевийском Бундахишне (VII. 7— 10)[4]. Конечно, священный слон Сасана, увиденный Папаком в пророческом сне (Карнамаг и Ардашир и Пабаган, 1.9), — белого цвета, и белая коза выкормила в пустыне первую человеческую пару — Машья и Машьяне (Бундахишн, XV.10). Ученики бессмертного Пешотана, сына Виштаспа, явятся с ним в конце последнего тысячелетия, согласно Бахман-яшту (III.27), в одеждах из меха черной куницы, а в Замасп-намаге (1.100) сказано, что его 150 учеников будут в одеждах белых и черных. Правда, по мнению Г. Бейли, в этом сочетании — *spēd ud syā* — вместо *spēd* "белый" следует читать *samūr* "куница"[5]. Палеографически такая эмендация вполне оправдана, так что эти два указания можно считать тождественными[6]. Попутно можно отметить, что меховые одежды сами по себе сакральны, являясь символом плодородия и изобилия, а одежды из меха куницы (соболя, бобра) часто называются в мифологических сюжетах разных народов, что объясняется особой ролью этих животных как представителей "нижнего" мира (в отличие от птиц — представителей мира "верхнего").

В пехлевийских сочинениях, кроме антитезы белое-черное, имеется и другая — белое-красное. Так, в Денкарте (Кн. III, 192) говорится, что белые одежды носят жрецы, а красные — воины. Подобная символика также хорошо известна. Например, индийские касты (санскр. *varna-*, букв. "цвет"), согласно Махабхарате, характеризовались сле-

дующими одеждами: брахманы (жрецы) носили белые одежды, кшатрии (воины) — красные, вайшьи (торговцы) — желтые, шудры (слуги) — черные[7]. Древнее иранское общество знало подобное деление на сословия — *pēšag*, что тоже буквально означает "цвет" (ср. ав. *pištra*, от **pais* — "окрашивать"), однако в известных нам авестийских текстах (до нас дошла примерно четвертая часть от существовавших) и пехлевийских сведений о цветовом обозначении двух других сословий не сохранилось.

Известно, что всякий символ, в том числе и цветовой, получает разные значения в различных мифологических кодах (культовом, нравственном, социальном, географическом и др.). Значение цветовой триады — белый-красный-черный — в географическом коде иранской мифологии выявляется из апокалиптических сочинений. Согласно пехлевийскому Бахман-яшту, сокращенному варианту не дошедшего до нас авестийского, прежде, чем миру явятся будущие пророки, сыновья Заратуштры, Иран подвергнется вражескому нашествию. При этом из Хорасана (с северо-востока — *О. Ч.*) нагрянут дэвы, но сначала там будет явлен черный знак (III. 13). Румийцы, которые, как известно, приходят с запада, будут с красным оружием, с красными знаменами и в красных шапках (III. 3). На помощь иранцам с востока придет дружественная армия, и ее воины будут выступать под знаменами из тигровых шкур и белого хлопка (III.22). Эти события описывает и новоперсидская версия Бахман-яшта: дэвы, что явятся в Иран из Хорасана, будут в черных шлемах, черных одеждах и с черным оружием. В черным шлемах и с черными знаками оттуда же придут туранцы, извечные враги иранцев. А христиане (*калīсāī*) новоперсидской версии, заменившие румийцев пехлевийских текстов, будут в красных одеждах, с красным оружием, в красных шлемах и с красными знаменами[8]. Уже сам сквозной мотив цветов (черный знак, черная одежда, черное знамя и т. д.) свидетельствует о мифологической природе данных сюжетов. При этом черное явится с севера, красное — с запада, белое — с востока. Подобное цветовое обозначение сторон света (как, впрочем, и обозначение их через определенное животное, небесное светило, божество и т. д.) характерно для мифологического мышления всех традиционных обществ. Возможно, у древних славян север ассоциировался с черным цветом, а юг — с красным, ср. географические названия Белая Русь, севернее ее (долина Немана) — Черная Русь, южнее (Галичина и Подол) — Червонная Русь. В древнем Китае символом юга являлась красная птица, востока — лазоревый дракон, севера — темная черепаха со змеей, запада — серебристо-белый тигр[9], согласно ве-

дическим представлениям, символом востока был белый цвет, запада — красный, юга — синий/зеленый, севера — желтый[10].

Как уже говорилось, смысловая наполненность того или иного цвета у разных народов различна. У иранцев белый цвет символизировал в широком смысле благо, добро, благополучие, черный — беду, несчастье, зло, красный — кровь, силу, энергию, которая может быть как положительной, так и отрицательной, что позволяет рассматривать этот цвет как амбивалентный. Разделение данных цветов по сторонам света в иранской мифологии вполне объяснимо: юг — это "то, что впереди" (ав. *fratara-*, *paurva-*[11]), это место пребывания света, праведности, добра, благоухания, обитель Ормазда и богов (см., например, Арда Вираз-намаг, с. 8, сткк. 15— 19 (по рук. K20)). Север — "то, что позади" (ав. *apāxtarā-*) — место тьмы, зла, холода, зловония, обиталище Ахримана и дэвов (Арда Вираз-намаг, с. 21, сткк. 12— 15 и т. д., Вендидад, 19.1.1, Денкарт, Кн. VII, 4.36, 6.7). Авестийские названия частей света, как видно из их этимологии, подтверждает факт продвижения иранских племен с севера на юг. На западе солнце садится, окрашивая небо в красный цвет, а цвет востока, как и юга, — белый. Возможно, что это цветовое значение было перенесено с юга на восток в то время, когда произошла переориентация иранских племен в географическом пространстве: *bāxtar* ("то, что позади") в новоперсидском означает "запад". Таким образом, в данном случае, при наличии трех цветов для четырех сторон света, правильнее говорить об ориентации по двум перпендикулярным осям в направлении с севера на юг и с запада на восток[12]. При этом порядок перечисления частей света в авестийском тексте "Си рочак" (1.22 и 2.22) — (ветер) западный-восточный-южный-северный, то есть при движении вперед, на юг, запад оказывается справа и называется прежде востока; в поздних, пехлевийских, текстах, этот порядок заменяется другим: восток-запад, юг-север[13]. Отражением цветовых обозначений сторон света может служить географическое название "Белая Индия" в новоперсидских сочинениях, означающее "западная Индия" (=восток Ирана)[14] и название области на востоке Ирана — Спет ("Белая")[15].

Помимо географического кода, мифология широко пользуется космологическим, строящимся на оппозиции верх-низ и центра между ними, то есть небо, обитель богов — подземный мир, обиталище злых духов — срединный мир, мир людей. Элементы этой тернарной оппозиции также имеют свою цветовую символику в разных традиционных культурах[16]. В иранской мифологии верх, где находится рай и пребывает Ормазд, ассоциируется со светом, то есть с белым цветом (Денкарт, Кн. III, 74), а низ, где находится ад и пребывает Ахриман, с тьмой,

то есть черным (Денкарт, Кн. III, 74, Арда Вираз-намаг, с. 13, сткк. 15— 17, Меног и храд, 2.166)[17]. Очевидно, цвет мира срединного — красный, так как гора Харбурз (авест. Хара Березайти), стоящая в центре земли и возвышающаяся до небес, названа в Авесте (Яшт 12.24, 15.15) золотой (золотой цвет — вариант красного). Согласно Бундахишну (XIII.4), по этой горе в золотых руслах текут 100 000 ручьев.

Мифологические представления объясняются ритуалами и обрядами, последние, в свою очередь, как бы инсценируют мифы. Нам неизвестен весь комплекс ритуалов, современных составлению авестийского канона, а содержащиеся в нем упоминания не позволяют восстановить его полностью. Собственно иранскую — зороастрийскую — традицию продолжают лишь не слишком многочисленные группы зороастрийцев (*зардошти*) в Иране и парсов в Индии. Обе эти группы, несмотря на свою замкнутость, на протяжении многовековой истории испытывали влияние других вероисповеданий, но тем не менее можно отметить следующие факты. Так, все религиозные обряды современные парсы совершают, повернувшись к солнцу, а именно днем — на восток, вечером (т. е. после захода солнца) — на запад[18]. Все участники религиозных и обрядовых церемоний облачаются в священные белые одежды. Из примет, распространенных в современном Иране, можно отметить следующие. Если вы проводили неприятного вам гостя и хотите избежать его визита в будущем, следует кинуть ему вслед черный камень. По этой же причине нельзя писать письмо только что покинувшему вам хорошему человеку, чтобы не посылать ему вдогонку "черноту". Постельное белье роженицы не должно быть красным, иначе роды будут трудными. Преобладание красного цвета в радуге, а также красный цвет луны или солнца при затмении указывает на предстоящее кровопролитие[19]. В этой связи понятно употребление в средневековом Иране бумаги шафранового цвета (=оранжево-желтого как эквивалента красного) для написания апотропеических заговоров и окрашивание домашней птицы и скота в красный цвет при праздновании дня земледельцев (день спандармад месяца спандармад)[20]: красный цвет, символизирующий враждебные действия и болезни, вызываемые вредными животными (*храфстар*) и прочими напастями, можно одолеть только красным, что объясняется магическими действиями по аналогии[21].

Данная трехчленная система цветов является общей для всех архаических и традиционных культур. Она характерна уже для наскальной живописи Верхнего палеолита, то есть обнаруживается с самого начала археологически засвидетельствованного существования человека. Отдельные случаи образования культурных систем, в которых чер-

ный и белый противополагаются не красному, а синему (и желтому), как в древнем Китае, стоят особняком. Нейросемиотический подход лингвистов, психологов и нейрофизиологов к проблеме цветовых обозначений показал, что человек с первых опытов древнейших времен вплоть до современного искусства в выборе цветов остается в рамках, заданных его психофизиологической организацией и соответствующей культурной традицией[22]. Последние исследования в этой области подтвердили, что правое полушарие, возможный носитель мифологического, метафорического сознания[23], предпочитает выбирать среди цветового спектра в первую очередь красные цвета, то есть начальной точкой отсчета в системе координат перцептивного цветового пространства является красный или длинноволновый участок спектра[24]. По этой причине данные цвета, и прежде всего красный в его высшей энергии, то есть особой интенсивности, сияющий, золотой, широко используются в сакральных ритуалах[25]. Эти цвета длинноволнового участка спектра с λ до 700 нанномикрон захватывают на своей высшей стадии "не только глаз, но и душу и сердце человека" и соотносятся "с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими, божественными энергиями"[26].

Таковые три основных цвета и их символика в мифологических авестийских и пехлевийских текстах. Что касается других цветов, то близкие по спектру цвета — желтый и зеленый — древними иранцами не различались и обозначались одним именем прилагательным — ав. zairina, голубой и синий в авестийском (и пехлеви) встречаются лишь как производные от имен существительных (ср. перс. "синий" — *лāджвардӣ*, от *ладжвард* — "лазурит", "голубой" — *āбӣ*, от *āб* — "вода" и др.[27]).

Таким образом, данные пехлевийских текстов, сохраняющих авестийскую традицию и дозороастрийские представления иранцев, позволяют судить о цветовых символах в древнеиранской культуре. Важность же изучения символов очевидна, так как они являются наиболее устойчивыми элементами культуры, не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты и помогают определить национальные и ареальные границы культур[28].

Примечания

1. Цветовые значения не всегда имеют общепризнанный характер и в ряде случаев несут на себе отпечаток местных традиций, см. Тэрнер В. Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации. —Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 71— 103.

2. G. Dumézil. La religion romaine archaïque. Paris, 1966, p. 534. Ср. также оппозицию цветов жертвоприношений, предпочитаемых Митрой и Варуной в ведийской мифологии: для правящего днем Митры — белый, реже красный, а для Варуны, правящего ночью, — черный, см. Дюмезиль Ж.. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 52. Ср. также зависимость цвета жертвенного животного от цвета желаемого объекта (принцип подобия): Молодцова Е. Н. Естественнонаучные представления эпохи Вед и Упанишад. — Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982, с. 139— 140.

3. Бенвенист Э. Эвфемизмы древние и современные. —Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 372.

4. Здесь и далее отсылки даются на краткую, индийскую, версию Бундахишна.

5. Bailey H. W. To the Žāmāsp Nāmak. — BSOS. Vol. VI, p. 3, 1931, p. 582— 583.

6 Если не понимать *samūr ī syā* как "соболь", по аналогии со значением *samūr ī sefid* (букв. "белый *samūr*") — "горностай" — в новоперсидском языке.

7. Мокшадхарма. Кн. 12, гл. 188. — Махабхарата. V. Перевод, предисловие, примечания Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1961, с. 68. См. также Temple R. C. Colour Symbolism as a Subject for Indian Research. — The Indian Antiquary, a Journal of Oriental Research. Vol. LII, Apr. 1923, p. 61— 65.

8. Dhabhar E. B. N. The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others, their Version with introduction and notes. Vol. 2, Bombay, 1932, cc. 461, 467, 470.

9. Gabain A. Vom Sinn symbolisches Farbenbezeichnungen. — AO (Bdp.). T. 15, 1962, p. 111— 112.

10. Семека Е. С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех и восьмичленных моделях мира. — ТЗС 5 (УЗТГУ 284), 1971, с. 95.

11. В AirWb 871 со ссылкой на надпись Дария, 5.2 (=DPe 15— *О. Ч.*) указано значение древнеперс. *paruva* — "восточный", однако это ошибочное чтение наречного выражения *paradraya* "за морем" в данной надписи, см. Kent R. G. Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon. — AOS. Vol. 33, New Haven, Connecticut, 1953, с. 195.

12. Установить цветовое значение четвертой стороны по цвету соответствующего ей небесного светила оказалось невозможным, так как ни в авестийских, ни в пехлевийских источниках цвета звезд (а именно Тиштрии-Сириуса, Вананда-Веги, Сатавеса-Антареса и Хафторинга-Большой Медведицы) не указаны.

13. См. Визаришн и чатранг, 26; Визидагиха и Задспрам, 34.32; Сур-сахван, 12 и др.

14. Цит. по: Gabain A. Vom Sinn symbolisches Farbenbezeichnungen, p. 114. К сожалению, мне осталась недоступной статья, на которую в этой связи ссылается А. Габен: Pritsak O. Orientierung und Farbsymbolik. — Saeculum. IV, 1953, S. 138— 155, как и статья Ludat H. Farbenbezeichnungen in Volkernames. — Saeculum. V., 1954, S. 376— 383.

15. Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. III. Leipzig-Stuttgart, 1912, S. 250.

16. См. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с. 348, прим. 92; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965, с. 201. Возможно, именно в цветовой структуре космологического кода следует искать разгадку символики трехцветных животных в изобразительном искусстве, начиная от трехцветного Цербера на рельефе из известняка, обнаруженном в Хатре, до трех коней разной масти на православных иконах.

17. Таким образом, ад находится на севере и внизу, а рай — на юге и наверху. Это не обозначает разные расположения рая и ада, а соответствует двум разным способам их описания. Более того, своеобразная "иррациональная топография" есть одно из проявлений мифологических свойств пространства потустороннего мира (ср. также Бундахишн, 3.27). См.: Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и "реализм" средних веков. — ТЗС 8 (УЗТГУ 411), 1977, р. 16.

18. Modi J. J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1922, с. 30, 191, 194 и т. д.

19. О народных приметах см., в частности, Садек Хедаят. Нейрангистан. Пер. с перс. Н. А. Кислякова. — Переднеазиатский этнографический сборник. I. ТИЭ АН СССР. Нов. сер., т. XXXIX, М., 1958, с. 259— 336.

20. Dhabhar E. B. N. The Persian Rivayats..., Vol. 2, 1932, с. 341— 342.

21. См. также прим. 2.

22. Иванов В. В. Художественное творчество, функциональная асимметрия и образные способности человека. — ТЗС 16 (УЗТГУ 635), 1983, с. 7— 8.

23. Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга. — ТЗС 19 (УЗТГУ 720), 1986, с. 81.

24. Николаенко Н. Н. Цветовые пространства доминантного и недоминантного полушарий мозга. — ТЗС 19 (УЗТГУ 720), 1986, с. 96. См. также: Лотман Ю. М. Асимметрия и диалог. — ТЗС 16 (УЗТГУ 635), 1983, с. 15— 30.

25. Показательно, что в позднем зороастрийском сочинении Арда Вираз-намаг, в основе которого лежит широко распространенный сюжет о путешествии смертного в загробном мире, одежды и прочие атрибуты Ормазда и праведников в раю называются золотыми, а не белыми (ср. Денкарт, Кн. III, 192).

26. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. —Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 37.

27. Jackson A. V. W. On the sense of color in the Avesta. — JAOS. 14 (1890), p. CLXII— CLXV; Harlez C. de. Le perception des couleurs chez les peuples de l'Extrême Orient et l'histoire du sens visuel. — Museón. 1890, IX, p. 242— 249.

28. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры. — ТЗС 21 (УЗТГУ 754), 1987, с. 12.

O. M. Chunakova
The Colour Symbolic in Pahlavi Texts

Some Pahlavi texts are translations or expositions of Avestic ones and they represent the Old-Iranian mythological notions. The Study of these texts has shown that they mention three colours (black-white-red with its variants) which are common for most of the traditional cultures. In Pahlavi texts these colours are used in ethnical, social, geographical and cosmological mythological codes.

Две заметки о лидерах кумранской общины

И. Р. Тантлевский
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

1. Являлся ли Учитель праведности основателем кумранской общины?*

В кумрановедении получило распространение мнение, согласно которому Учитель праведности (מורה (ה)צדק [Moreh (haṣ-)ṣedeq]; или Праведный учитель) являлся основателем и первым руководителем кумранской общины[1]. При этом ссылаются[2] на текст Комментария на Псалом 37 (4QpPs 37) 3:15—16: "«Ибо благодаря Госпо[ду шаги мужа становятся твер]дыми, [ко всякому] пути его Он благоволит; если он упа[дет], то н[е] будет брошен, ибо Гос[подь поддерживает руку его]» (Пс. 37:23—24). Истолкование этого относится к священнику, Учителю [праведности], [которому пове]лел Бог появиться (לעמוד; букв. «встать» — *И. Т.*) и... Он утвердил его (הכינו), чтобы построить Себе общину..."[3]. К рассмотрению данного отрывка мы обратимся ниже; здесь же заметим, что, по мнению ряда исследователей, Учитель праведности появился в организации, когда она уже существовала[4]. В качестве основания сторонники этой гипотезы указывают на текст Дамасского документа (CD 1:5—11): "И в период гнева, спустя триста девяносто лет после того, как Он отдал их в руку Навуходоносора, царя Вавилона, Он призрел их. И он произрастил от Израиля и от Аарона корень насаждения (שורש מטעת), чтобы унаследовать Его страну и потучнеть благодаря лучшим дарам Его земли. И уразумели они грех свой, и познали, что они люди виновные; но были они, как слепые, как ощупью ищущие путь двадцать лет. И вник Бог в деяния их, что полным сердцем они искали Его, и Он поставил (ויקם) им Учителя праведности, чтобы вести их (להדריכם) по пути Своего сердца". Из отрывка явствует, что кумранская конгрегация, обозначенная здесь как "корень насаждения"[5] (ср. 1QH 8:5—11), возникла до того времени, когда Бог "поставил" общинникам Учителя[6]. В связи с этим Ф. Кросс[7] предположил, что у Moreh ṣedeq мог быть предшественник,

* Настоящая заметка основана на материале нашего доклада, прочитанного 3 февраля 1988 г. на заседании Сектора древнего Востока ЛО ИВ АН СССР, посвященном памяти акад. В. В. Струве (см.: Народы Азии и Африки, 1988, № 3, с. 170).

который основал общину и был ее первым руководителем. Однако, ввиду того, что в кумранских текстах не было найдено ни одного непосредственного указания на предшественника Учителя[8], гипотеза американского исследователя представлялась умозрительной.

На наш взгляд, такое указание можно найти в тексте второго Благодарственного гимна, а именно в 1QH 2:15—19, и принадлежит оно, по-видимому, самому Учителю праведности. Прежде чем привести текст данного отрывка, кратко остановимся на вопросе об авторстве Гимнов. Большинство исследователей полагают, что автором всех или значительной части Благодарственных гимнов (в том числе и интересующего нас Гимна № 2) был Учитель праведности[9]. В то же время некоторые исследователи высказываются против принадлежности данного произведения Учителю[10]. Полагают, что Гимны могли быть созданы его учеником или несколькими учениками[11], высокопоставленным должностным лицом общины (מבקר, משכיל (?))[12], различными людьми в разное время[13]. На наш взгляд, то, что автором по крайней мере второго Благодарственного гимна был именно Учитель праведности, можно показать следующим образом. Создатель данного произведения, обращаясь к Богу, говорит: "Ты сделал меня знаменем для избранников праведности и Передающим знание (מליץ דעת)[14], (содержащееся) в чудесных тайнах (ברזי פלא), дабы проверить [людей] истины[15] и испытать любящих наставление" (1QH 2:13—14), т. е. членов общины. Выражение "Передающий знание", которое автор Гимна использует здесь в качестве самообозначения, встречается в кумранских текстах как обозначение конкретной личности только еще один раз, а именно во фрагменте первой колонки Комментария на Псалом 37, стк. 17—19. Текст гласит: «"[Умол]кни перед [Господом] и уповай на Него, не гневайся на удачливого человека, [осуществляю]щего злые замыслы"» (Пс. 37:7). [Истолкование] этого относится к Человеку лжи (איש הכזב), который многих (רבים)[16] ввел в заблуждение речениями лжи, ибо они избрали легковесное и не послу[шали] Передающего знание (מליץ דעת), вследствие чего, согласно стк. 1 второй колонки Комментария, "они погибнут от меча, голода и мора". Судя по продолжению текста 4QpPs 37, изменники, отошедшие от "Учения" общины[17], вместе с остальными нечестивцами "будут истреблены" и "исчезнут" к концу "сорока лет"[18], в то время как те из общинников, кто сохранил верность, продолжает "исполнять Учение"[19] и блюсти Завет[20], будут спасены и возвеличены[21]. Таким образом, Человек лжи, судя по 4QpPs 37, оказывается вдохновителем схизмы в кумранской общине и антагонистом Передающего знание, по-видимому возглавлявшего организацию в период раскола.

Лицо, обозначаемое как "Человек лжи", встречается в кумранских текстах еще четыре раза. В сильно фрагментированной четвертой колонке того же Комментария на Псалом 37, в стк. 13—27 он выступает как противник общины "изб[ранник]ов Бога", возглавляемой Учителем праведности (="Его Избранник" 4:12(?); ср. 2:5; 3:5, 15—16). В Комментарии на книгу пророка Аввакума (1QpHab) 2:1—4 говорится об "изменниках вместе с Человеком лжи, которые не [поверили в слова] Учителя праведности, (воспринятые) из уст Бога", и об "изменниках (по отношению) к Новому [Завету][22], ибо они не поверили в Завет Бога". Текст пятой колонки Комментария на книгу Аввакума (стк. 8—12) гласит: «"Почему вы, изменники, смотрите и молчит[е], когда нечестивец губит того, кто праведнее его" (Авв. 1:13). Истолкование этого относится к дому Авессалома[23] и людям их совета, молчавшим, когда обличали Учителя праведности и не помогшим ему против Человека лжи, который презрел Учение посреди всей их об[щины]». Наконец, в Дамасском документе (текст B) на с. 20 (стк. 10—15) говорится, что те, "кто отвратился с людьми глумления будут осуждены; ибо они возводили хулу на законы праведности и презрели Завет и договор, который заключили в стране Дамаска, и это Новый Завет. И не будет им и их семьям доли в доме этого Учения. И со дня приобщения (sc. к праотцам, к небожителям (?); ср. 1QH 3:19—23; 4QM[a] (4Q491), frg. 11; 11QMelch, 2. — *И. Т.*) Учителя единственного до конца всех людей войны, которые отвратились вместе с Человеком лжи, (пройдет) около сорока лет"[24]. Эти сведения позволяют рассматривать Человека лжи как внутриобщинного противника Учителя праведности и лидера раскола, основавшего, по-видимому, собственную общину, враждебную кумранской[25].

На наш взгляд, вышеприведенные тексты дают возможность рассматривать встречающееся в тексте первой колонки Комментария на Псалом 37 (стк. 19) обозначение "Передающий знание" как один из синонимов Учителя праведности. А это, в свою очередь, позволяет отождествить Учителя с Передающим знание — создателем второго Благодарственного гимна[26].

Установив с большой долей вероятности авторство Гимна № 2, мы можем перейти к рассмотрению интересующего нас отрывка. В 1QH 2:15—19 Передающий знание (ex hypothesi Учитель праведности) говорит, обращаясь к Богу: "Я стал духом ревности по отношению ко всем толкователям сколь[зкого], [и все] люди обмана ревут на меня подобно звуку шума многих вод, и злоумышлениями Велиала являются [все] их [замы]слы. И они опрокинули в яму (ויהפוכו לשוחה) жизнь Мужа (גבר)[27], которого Ты утвердил среди нас и которого Ты учил

(אשר הכינותה בנו ותלמד[נ]ו), вложив разум (בינה; букв. "разумение". — *И. Т.*) в его сердце, чтобы [он мог] открывать источник знания для всех разумеющих (מבינים). Но они превратили их (i. e. "толкователи скользкого" и "люди обмана" "превратили" "разумеющих" (sc. общинники[28]). — *И. Т.*) необрезанностью губ и "иным" языком[29] в народ неразумеющий, дабы они запутались в своей ошибке". Текст приведен в чтении А. Хаберманна[30], полагавшего, что под упоминаемым здесь Мужем подразумевается Учитель праведности и что последний, следовательно, не мог быть автором Благодарственных гимнов[31]. Первоиздатель Свитка Э. Сукеник[32] считал, что в стк. 17 1QH 2 написано не בנו (здесь: "среди нас"; ср. CD 20:30; 4QDibHam 2:12—13; 3:11), а בפי (здесь: "в мои уста" или "моими устами", "по моим устам", т. е. "по моему повелению"[33])[34]. Однако такое прочтение этого слова в данном контексте лишает фразу смысла[35]. Судя по фотокопии[36] оригинального текста Свитка[37], допустимы оба варианта прочтения. Отметим, однако, что написание конечной буквы *вав* (ו) в слове בנו идентично ו, начинающей следующее за ним слово ותלמד[נ]ו.

Несмотря на то, что текст 1QH 2:17—18, где идет речь о деятельности и судьбе Мужа, дошел до нас в хорошем состоянии[38], ряд исследователей, в целом соглашаясь с чтением Э. Сукеника, "исправляют" (?!) написание отдельных слов в стк. 17 с целью "показать", что в данном отрывке Учитель праведности говорит о себе в третьем лице[39]. Однако, подобного рода реконструкции представляются неоправданными как с точки зрения палеографии и стилистики[40], так еще и потому, что выражение "они опрокинули в яму жизнь Мужа", по всей видимости, предполагает его смерть или гибель[41] к моменту создания второго Благодарственного гимна.

На наш взгляд, в стк. 17—18 Гимна Учитель праведности говорит о своем предшественнике, человеке, который мог быть основателем кумранской общины и ее первым руководителем. Показательно, что в 1QH 2:17, где речь идет об "утверждении" Мужа Богом "среди" общинников, используется тот же глагол הכין (*hiph.* от כון; букв. "устанавливать", "воздвигать", "учреждать"), что и в 4QpPs 37 3:16, где говорится о Божественном "утверждении" Учителя праведности во главе организации (ср. 1QH 10:21). Думается, что упоминаемый в Гимне № 2 Муж мог руководить кумранской общиной в первые 20 лет ее существования (см. CD 1:9—10), вплоть до своей смерти или гибели от рук представителей группировки "толкователей скользкого" (דורשי חלקות), которые, судя по данным других кумранских текстов[42], являлись внешними врагами общины[43]. Именно тогда Бог, видимо, и "поставил" общинникам Учителя праведности, "дабы (теперь. — *И. Т.*)

он (разрядка моя. — *И. Т.*) вел их по пути Его сердца[44]" (CD 1:11). В этом отрывке из Дамасского документа говорится, на наш взгляд, скорее не о первом появлении Учителя в общине (где он мог пребывать определенное время еще при жизни своего предшественника), а о том, что через 20 лет после ее возникновения он кумранскую общину возглавил. Используемый здесь глагол הדריך (*hiph.* от דרך), означающий "вести", "направлять", "руководить", "наставлять", как раз и указывает на начало осуществления Учителем праведности данной функции.

Такое понимание отрывка CD 1:9—11 проливает новый свет на упомянутый выше текст Комментария на Псалом 37 3, 15—16. Мы читаем данный отрывок следующим образом: "Истолкование этого (sc. Пс. 37:23—24. — *И. Т.*) относится к священнику, Учителю [праведности], [которому пове]лел Бог появиться (אשר ד]בֻּר בו אל לעמוד); или: "[которого из]брал (חֻר[ב])[45] Бог для появления". — *И. Т.*), а [затем; (ו[אחר[46]. — *И. Т.)* Он утвердил (или: "поставил". — *И. Т.*) его, чтобы строить Ему общину (לבנות לו עדת)..."; и далее, после лакуны, окончание фразы в стк. 17: "...[и пу]ть его Он направил к Своей истине[47] (или: ...[и пу]ть свой он направил к Его истине. — *И. Т.*)".

На наш взгляд, текст в таком прочтении подразумевает, что Учитель праведности сначала "появился" в кумранской общине, а затем, через определенный промежуток времени, был "утвержден" в качестве ее руководителя, получив тем самым возможность оказывать непосредственное влияние на "строительство" общины. В то же время, фраза לבנות לו עדה ("чтобы построить (или: "строить") ему общину"; стк. 16) может быть понята и так, что объектом действия оказывается здесь не Бог, а Учитель праведности. В связи с данным предположением укажем на текст CD 3:19—20, где о возникновении общины говорится следующим образом: "И Он построил (ויבן) им (sc. общинникам. — *И. Т.*) Дом (בית) истинный в Израиле (sc. кумранская община. — *И. Т.*), подобный которому не появлялся ни прежде, ни до сих пор". При таком понимании фразы לבנות לו עדה оказывается — если отвлечься от предложенной выше интерпретации текста 4QpPs 37 3:15—16 и не учитывать восстановленного в стк. 16 слова אחר ("затем"), — что кумранская община была "построена" Богом специально для Учителя праведности и, следовательно, возникла еще до его вступления в организацию[48].

В заключение еще несколько слов о личности Мужа — предполагаемого предшественника Учителя праведности. Согласно 1QH 2:17—18, он имел "в сердце своем" "разум", чтобы "открывать (или: "открыть") Источник знания (מקור דעת)" для "разумеющих" общинников.

Из ряда текстов Благодарственных гимнов, а также гимна, заключающего Устав общины (1QS)[49], явствует, что источником знания для кумранитов был Бог[50]. В 1QH 12:29 и 1QS 10:13 (ср. 11:3) выражение מקור דעת употреблено как синоним Бога[51]. Это позволяет предположить, что в тексте 1QH 2:17—18 речь идет о рациональном познании Бога (ср. 1QS 4:22(!); 1QH 14:15), Его Замыслов, Воли. Указание на то, что ессеи (с которыми мы отождествляем кумранитов) занимались подобного рода умственной деятельностью, содержится и в сочинении Филона Александрийского "О том, что каждый добродетельный свободен" (Quod omnis probus liber sit), § 80, где говорится об осуществлении ими "философского" анализа "бытия Бога (ὑπάρξεως θεοῦ)" (см. также: Philo, De vita contemplativa §§ 11, 26; ср. §§ 29, 89, 90; Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, IX, § 27).

Вышеизложенное позволяет, на наш взгляд, объяснить, почему в тексте CD 1:9—10 говорится, что хотя общинники и "искали" (דרשו; "исследовали", "изучали", "объясняли", "истолковывали") Бога "полным сердцем"[52], т. е., по-видимому, "разумом", вместилищем которого являлось, по представлениям древних евреев, сердце[53] (ср. e. g. 1QH 2:17—18; 4:21; frg. 4, 12; 1QpHab 2:8(?)), "но были как слепые и как ощупью ищущие путь" первые 20 лет существования организации. Дело, видимо, в том, что основатель и первый руководитель общины обладал, по представлению кумранитов, лишь рациональной способностью постигать Волю Божью, "разум" стоял между ним и Богом, в то время как его преемник, Учитель праведности, обладал пророческой благодатью и получал непосредственные Откровения[54]. Lumen naturale позволил Мужу лишь обнаружить на заре кумранской общины истинный "Источник знания" и попытаться его рационально "открыть" (см. также примеч. 65); когда же общину возглавил Передающий знание — Учитель праведности, кумранитам стал "освещать" "путь" Lux Divina Откровений. Именно это, вероятно, имел в виду автор Гимна № 8 (ex hypothesi Учитель праведности), когда воскликнул: "Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты сделал лик мой светящимся[55] (1QH 4:5)... Как истинный рассвет Ты явился (הופעתה)[56] мне для (излучения) совершенного света[57] (4:6, 23)... И Ты не обмазал стыдом лица всех тех, кого я искал, собравшихся вместе (יחד[58]) для (заключения) Союза с Тобой. И вняли мне идущие по пути Твоего сердца (4:24)... И Ты осветил через меня (ובי האירותה; разрядка моя. — *И. Т.*) лица «раббим» (רבים; sc. полноправные члены кумранской общины[59]. — *И. Т.*)[60] ...ибо Ты возвестил мне (то, что содержится) в Твоих чудесных тайнах (ברזי פלאכה)[61] ... дабы возвестить всем живущим о Твоих могучих деяниях. Кто (когда-либо) благовествовал (בשר)[62]

подобное[63] (4:27—29) ?" При рассмотрении текста CD 1:9—10 следует также учитывать, что Дамасский документ, как и ряд других произведений кумранитов (в том числе и QpPs 37), был создан уже после смерти Учителя праведности (см. CD 19:35—20:1; 20:13—14; ср. CD 20:13—16 и 4QpPs 37 2:7—9[64]), харизматическая личность которого, естественно, "затмила" образ Мужа, являвшегося, на наш взгляд, истинным основателем кумранской общины[65].

Думается, что приведенные в данной заметке кумранские тексты позволяют дать отрицательный ответ на вопрос, поставленный в ее заглавии.

Примечания

1. См., например: Vaux R. de. [Рец. на:] Allegro J. M. The Dead Sea Scrolls. London/Melbourne/Baltimore, 1956. — RB 64, 1957, с. 629; Hjerl-Hansen B. Did Christ Know the Qumran Sect? — RQ 4, 1959, с. 506; Grundmann W. Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus. — RQ 2, 1960, с. 241; Jeremias G. Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen, 1963, с. 148, 160—162; Liver J. The "Sons of Zadok the Priests" in the Dead Sea Sect. — RQ 6, 1967, с. 11—12; Yadin Y. Megillath ham-Miqdaš. The Temple Scroll. V. 1. Jerusalem, 1977, с. 302 (*иврит*); Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. Cincinnati, 1983, с. 108—110, 140; White S. N. A Comparison of the "A" and "B" Manuscripts of the Damascus Document. — RQ 48, 1987, с. 552; Schiffman L. H. The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature. — Review and Expositor. 84, 1987, с. 246, примеч. 13. Ср.: Brownlee W. N. Messianic Motifs of Qumran and the New Testament. — NTSt 3, 1956—1957, с. 16 и сл.; Betz O. Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer (Bemerkungen zum Qumranpsalm 1QH III, I ff.). — NTSt 3, 1956—1957, с. 314—326; Bruce F. F. The Dead Sea Habakkuk Scroll. — The Annual of Leeds University Oriental Society. (Leiden), 1959, с. 16, 22; он же. Biblical Exegesis in the Qumran Texts. Den Haag, 1959, с. 8, 24; Carmignac J. J. Les Éléments historiques des Hymnes de Qumrân. — RQ 2, 1960, с. 221.

2. E. g.: Jeremias G. Der Lehrer, с. 147—148.

3. Текст переведен по изданию: Qumrân Cave 4.I (4Q158—4Q186). By J. M. Allegro. With the collaboration of A. A. Anderson. Ox., 1968 (в дальнейшем — DJD V, 1968), с. 44.

4. См., например: Cross F. M. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N. Y., 1958, с. 170—173; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte. 3 éd., P., 1964, с. 137, примеч. 2; Старкова К. Б. Литературные памятники Кумранской общины. — Палестинский сборник, 24(87), 1973, с. 95, 112, примеч. 232; Thiering B. E. Redating the Teacher of Righteousness. Sydney: Theological Explorations (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion; № 1). 1979, с. 56—57; Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983, с. 175. Ср.: Burrows M. The Dead Sea Scrolls. N. Y., 1955, с. 228, 277; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes de Qumran. Traduits et annotés. P., 1961, с. 135.

5. См.: Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures. In English Translation with Introduction and Notes. N. Y., 1957, с. 14; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes, с. 135; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens, с. 137, примеч. 1; Thiering B. E. Redating, с. 2, 6, 57, 147, 168, 208; Bruce F. F. Biblical Exegesis, с. 59—60. По мнению Г. Иеремиаса, кумранская община названа в тексте "насаждением" (ср. 1QS 8:6; 11:8; 1QH 6:5), в то время как под обозначением "корень" подразумевается организация хасидеев (Jeremias G. Der Lehrer, с. 156, 160, 256—258). Некоторые исследователи полагают, что выражение "корень насаждения" является обозначением Учителя праведности (см.: Teicher J. L. The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish-Christian Sect. — Journal of Jewish Studies. (London) 2, 1951, с. 134—135; Driver G. R. The Judaean Scrolls. The Problem and a Solu-

tion. Ox., 1965, c. 475; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, c. 109—110). Это, однако, не согласуется с контекстом.

6. О возникновении общины см. также: CD 3:19—4:4; 6:2—3; 1QH 6:6—10. Ср. Ис. 60:21.

7. The Ancient Library, c. 171—172. Ср.: Charles R.H. (ed.). The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Ox., 1973, vol. II (Pseudepigrapha), c. 792, 812, 816.

8. Ср.: Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, c. 176: "...Кумран хранит абсолютное молчание относительно предшественников Садока (sc. Учителя праведности. — *И. Т.*)..."

9. См., например: Dupont-Sommer A. Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte (L'Orient ancien illustré 4). P., 1950, c. 86; он же. Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte (1QH). Traduction intégrale avec introduction et notes. — Semitica, 7, 1957, c. 10—12; он же. Les écrits esséniens, c. 215—216; Segal M. The Habakkuk "Commentary" and the Damascus Fragments. — JBL, 70, 1951, c. 135; Molin G. Die Söhne des Lichts. Wien—München, 1954, c. 103 и сл.; Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. Jerusalem, 1955, c. 39 ('Oṣar hammegilloth haggenuzoth šebidey hauniversitah haʿivrith. Jerusalem, 1954, c. 34 (*иврит*); Michaud H. Le Maître de la Justice d'après les hymnes de Qumrân. — Bulletin trimestriel de la Faculté libre de theologie protestante de Paris, 19, 1956, c. 67—77; Mowinckel S. Some Remarks on Hodayot 39, 5—20. — JBL, 75, 1956, c. 276; Bardtke H. Considérations sur les cantiques de Qumrân. — RB, 63, 1956, c. 232; Carmignac J. J. Les éléments historiques, c. 205—222; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes, c. 14—15, 135—137; Grundmann W. Der Lehrer, c. 238—244; Butler H. A. The Chronological Sequence of the Scrolls of Qumran Cave One. — RQ, 2, 1960, c. 537—538; Mansoor M. The Thanksgiving Hymns. Translated and Annotated with an Introduction (Studies on the Texts of the Desert of Judah III). Leiden, 1961, c. 45—49 Jeremias G. Der Lehrer, c. 168—173, 264—267; Старкова К. Б. Литературные памятники, с. 95; Thiering B. E. Redating, c. 18, 84—85; Амусин И. Д. Кумранская община, с. 65—66. Ж. Карминьяк считает, что авторство Учителя праведности следует рассматривать не как гипотезу, а как реальный факт (Les éléments historiques, c. 221).

10. См., например: Licht J. Megillath Hahodayoth Mimmegilloth Midbar Yehudah. The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary. Jerusalem, 1957, c. 22—26 (*иврит*); Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures, c. 113; Nötscher F. Hodajot. — Biblische Zeitschrift (Paderborn), 1958, c. 130; Habermann A. M. Megilloth Midbar Yehudah. The Scrolls from the Judaean Desert. Edited with Vocalization, Introduction, Notes and Concordance. Tel-Aviv, 1959, c. 202 (*иврит*); Holm-Nielsen S. Hodayot. Psalms from Qumran. Aarhus, 1960, c. 316—331; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, c. 88—89; 253, примеч. 334. Ср. : Glanzman G.S. Sectarian Psalms from the Dead Sea. — Theological Studies (Woodstock, Md.) 13, 1952, c. 490; Burrows M. More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958, c. 324 и сл.

11. См.: Dupont-Sommer A. Le Livre des Hymnes, c. 12; он же. Les écrits esséniens c. 215—216; Licht J. Megillath Hahodayoth, c. 22—26. Ср.: Holm-Nielsen S. Hodayot, c. 318; Jeremias G. Der Lehrer, c. 174—177.

12. Licht J. Megillath Hahodayoth, c. 22—26; Nötscher F. Hodajot, c. 130.

13. Holm-Nielsen S. Hodayot, c. 331; Jeremias G. Der Lehrer, c. 174—177. Ср.: Bardtke H. Considérations, c. 232.

14. Ср. 1QH frg. 2, 6; 2:14, 31; 4:7, 9—10; 6:13; 18:11.

15. Ср. 1QH 14:2; 1QpHab 7:10—12.

16. Слово הרבים (букв. "многие", "старшие") употребляется в Уставе общины (34 раза) и Дамасском документе (4 раза) в качестве обозначения полноправных членов организации. Об этом см.: Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures, c. 59—60; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes, c. 45, примеч. 81; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens, c. 100, примеч. 1; Daniel C. Un mention paulinienne des Esséniens de Qumrân. RQ 5, 1966, c. 554; Амусин И. Д. Кумранская община, с. 117. Не исключена возможность, что и в данном отрывке слово употреблено в этом же значении. Ср. 1QH 4:27—28; 15:11; см. также: Holm-Nielsen S. Hodayot, c. 85; примеч. 64; Амусин И. Д. Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971, с. 242, примеч. 68.

17. См. 2:2—4. Под "Учением" (התורה) здесь и в ряде других кумранских текстов (см., например, 1QH 4:10; 5:11; 6:10; 4QFlor 1:11; 4QPB 1:5; CD 5:2; 6:4, 7, 14; 7:7—8, 18; 13:6; 14:8; 20:6, 10, 13, 25, 28; 4QpPs 37 2:15, 23; 4:8—9; 1QpHab 1:10; 5:12; 7:11; 8:1; 12:4—5), по-видимому, подразумевается учение общины, зафиксированное в т. н.

Храмовом Свитке (11QT). Ср.: Yadin Y. Megillath ham-Miqdaš, с. 302—303; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, passim; он же. The "Sealed" Torah Versus the "Revealed" Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V, 1—6 and Jeremiah 32, 10—14. — RQ, 12, 1986, с. 351—368.

По правдоподобному предположению И. Ядина, Храмовый Свиток тождественен упоминаемой в 1QSa 1:6—7 и CD 10:6; 13:2; 14:8(?) Книге ההגו\ההגי, а также "запечатанной Книге Торы" о которой идет речь в тексте CD 5:2—5. (Там же, с. 301—302). См. также CD 7:15; 4Q 177 (Catena A) 1—4, 13—14.

18. 2:4—9 (ср. 2:20); 3:3—4, 7—8, 12—13; 4:9—11, 14—19.

19. 2:15, 23. Ср. 1QpHab 7:11; 8:1; 12:4.

20. См. 2:14; 3:12.

21. 2:10—11, 19—20; 3:1—6, 10—11; 4:11—12, 21.

22. Ср. CD 6:19, 8:21, 19:33—34, 20:12 и Иер. 31:30, Евр. 8:8—13.

23. Ср. 2Сам., 15—18 о восстании Авессалома против своего отца — царя Давида. Выражение "дом Авессалома" является, по-видимому, символическим обозначением отпавшей от общины группировки, которую возглавлял Человек лжи. Ср.: Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures, с. 25, 266, примеч. 16; Burrows M. More Light, с. 205; Амусин И. Д. Тексты Кумрана, с. 175, примеч. 82; Jeremias G. Der Lehrer, с. 82—87 (здесь же содержится обзор мнений по данному вопросу); Thiering B. E., Redating, с. 160—163.

24. 4QpIs^b 2, 6—7, 10; CD 1:11—21; 4:19—20; 8:12—14, 18; 19:17, 24—26, 33—35; 1QpHab 10:9—13; 1QH 5:23—25.

25. Подробный анализ схизмы, возглавлявшейся Человеком лжи, см. в: Jeremias G. Der Lehrer, с. 79—126. Ср.: Thiering B. E. Redating, с. 9—21, 79—127, 148—166.

26. Ср.: DJD V, 1968, с. 47. См. также тезисы нашего доклада "Являлся ли Учитель праведности основателем кумранской общины?", опубликованные в журнале "Народы Азии и Африки", № 5, 1988, с. 170 и García Martínez F. Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis. — Folia Orientalia, vol. XXV, 1988, с. 124—125; 135—136, примеч. 57.

Выражение מליץ דעת обычно переводят как "истолкователь знания (познания)". См., например: Burrows M. The Dead Sea Scrolls, с. 401; Mansoor M. The Thanksgiving Hymns, с. 106; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes, с. 186; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens, с. 220, 372; Thiering B. E. Redating, с. 18 и др.; Амусин И. Д. Кумранская община, с. 66. Ср. следующие переводы данной фразы: "тот, кто истолковывает с глубоким знанием" (Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures, с. 129), "знающий истолкователь" (Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 31, 35—36, примеч. 29; Vermès G. The Dead Sea Scrolls in English. Second Edition. L., 1980, с. 154); "возвещающий знание" (Jeremias G. Der Lehrer, с. 194), "Посредник знания" (DJD V, 1968, с. 45); "Проповедник знания" (Амусин И. Д. Тексты Кумрана, с. 406). Я. Лихт понимает под מליץ דעת "проповедующего и обучающего истинному знанию" (Licht J. Megillath Hahodayoth, с. 67).

В предлагаемом переводе данного выражения мы исходим из того, что מליץ (*part. hiph.* от ליץ) — это тот, кто передает чужую речь, посредник (см. Быт. 42:23; Исх. 43:27; Иов. 16:20, 33:23; 2Хр. 32:31; ср. финик. *mlṣ* ("посредник", "ходатай"), и уже отсюда вторичное значение — "переводчик", "истолкователь" (ср. LXX Быт. 42:23, где слово מליץ переводится как "истолкователь" (ὁ ἑρμηνευτής)). В Иов. 33:23 это слово употреблено как обозначение ангела (מלאך; букв. "посланник"), выполняющего роль посредника между Богом и человеком. О значении מליץ в еврейской Библии и кумранских текстах см. также: Kissane E. L. The Book of Job. Dublin, 1939, с. 225; Richardson H. N. Some Notes on lys and its Derivatives. — Vetus Testamentum. (Leiden) 5, 1955, с. 163—179; Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 35—36, примеч. 29; Mansoor M. The Thanksgiving Hymns, с. 143, примеч. 2; Старкова К. Б. Литературные памятники, с. 112, примеч. 242.

В связи с текстом Иов. 33:23 заметим, что в 1QH 6:13 (Гимн № 10) выражение מליץ בנים употреблено как обозначение лица, имеющего непосредственный контакт с Богом, и в этом отношении равном упомянутым здесь же "ангелам Его присутствия" (מלאכי פנים; букв. "ангелы Лика"), i. e. ангелам высшего ранга, контактирующим с Богом без какого-либо посредника (ср.: 4Q427, frg. 7, 2:16; Ис. 63:9; Иез. 30:9; 1Енох 40:2; Юб. 1:27, 29; 31:14; Зав. XII Патр.: Иуда 25:2; Левий 4:2; 1QSb 4:24—26; см. также: Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 114, примеч. 110—111). Из контекста явствует, что лицо, обозначенное данным термином, мыслится создателем Гимна как посредник между Богом и людьми, в частности, членами кумранской общины. Тот же смысл вкладывает в понятие מליץ автор восемнадцатой колонки свитка Гимнов (ex hypothesi Учитель пра-

ведности), употребляющий в стк. 11 это слово в качестве самообозначения (ср. 1Тим. 2:5: "...един Бог, един и посредник (μεσίτης) между Богом и людьми, человек Христос Иисус..."; ср. также: Гал. 3:19—20; Евр. 8:6, 12:24; Возн. Моисея 1:14). В 1QH frg. 2, 6 выражение מליצי דעת ("передающие знание"), по-видимому, является синонимом "сынов Бога" (стк. 3) и "сынов небес" (="духи знания"; см. 1QH frg. 2, 10; 3:22—23; ср. 1QS 4:22), i. e. ангелов (ср. 1QH 4:9—10, где מליצי כזב ("передающие ложь") отождествляются с "сынами Велиала"; ср. 11QMelch 2:12; 1QM 13:2, 4: "Велиал и все духи его жребия"; ср. также 1QH 2:14 и 2:16—17; 1QH 4:9—14 и CD 4:12—5:19). В связи с этими данными особое внимание обращает на себя текст 1QSb 4:24—27, где будущий первосвященник — выходец из кумранской общины (вероятно, Учитель праведности; ср.: Thiering B. E. Redating, с. 65) назван "подобным ангелу Его присутствия (כמלאך פנים)", "светочем (ср. 1QH 4:27; 7:24—25. — *И. Т.*), [просвещающим] мир знанием" (ср. также 1QSb 3:6, где "(благо)вестник" (מבשר) упомянут вкупе со "с[вятыми] ангелами", возможно, как их глава (ср. 1QSb 4:26; 11QMelch 2:9—11, 13—19(!), 24—25 и Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 99, 139—140), и 1QH 18:11—14, где "Благовестник" (מבשר) = מליץ = Учитель праведности. (Ср. также 4Q432, frg. 3, 4; 4Q428, frg. 9, 3—4).

Учитывая вышеприведенные сведения, мы полагаем, что обозначение מליץ דעת в 1QH 2:13 и 4QpPs 37 1:19 подразумевает передачу Учителем праведности "знания", полученного им непосредственного от Бога, своим адептам ("люди знаний" (CD 20:4—5; ср. 1QH 1:24; 4:10—11, 17—18, 23, 27—29; 5:11; 6:4, 9—11; 7:25—26; 9:26—27; 10:7; 11:3—5; 12:11—13(!), 32—33; 13:18—19; 14:12—13, 25(!); 15:12—13; 18:10—14, 27; frg. 3, 14; 4, 7; 5, 10; 1QS 10:13—14; 11:15—18; 1QSb 4:24—27; CD 1:11—13, 2:12—13; 1QpHab 2:2—3), в том числе и "знание" "чудесных тайн" (ср. Дан. 2:18—19, 28—30, 47; 4:6, 15; 1QpHab 7:4—5: "Истолкование этого (sc. Авв. 2:2. — *И. Т.*) относится к Учителю праведности, которому Бог возвестил все тайны слов его рабов-пророков"; 1QH 1:22: "Это я узнал из Твоего разума, ибо Ты открыл мое ухо для чудесных тайн (לרזי פלא)"; 4:27—28 и 7:27: "Ты возвестил мне (то, что содержится) в Твоих чудесных тайнах"; 5:26; 10:13—14; 11:9—10, 16—17; frg. 4, 16—17; 6, 5; 1QS 11:3—6, 19). Последний аспект сближает Учителя праведности с ангелом Разиэлем, возвещающим, согласно еврейской ангелологии, божественные тайны (ср. Таргум Еккл. 10:20). Судя по текстам 1QH 3:20—23, 6:12—13(!,; 11:11—14, frg. 5, 3—4, 1QSa 2:3—11 (ср. 1QSb 4:20, 1QS 4:22), в "Конце дней" и метаистории все общинники удостоятся общего с "ангелами Его присутствия" "жребия" (ср.: Betz O. The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament. — RQ 6, 1967, с. 91—92), по крайней мере, в отношении непосредственного контакта с Богом. Следовательно, миссия Учителя праведности как Передающего знание была ограничена, по представлению кумранитов, периодом исторического существования общины.

27. Ср. перевод данной фразы, предложенный С. Хольм-Нильсеном: "...они бросили в яму жизнь... мужа..." (Hodayot, с. 32). Б. Е. Тиринг переводит: "...они обратили к могиле жизнь мужа..." (Redating, с. 85). Ср.: Habermann A. M. Megilloth, с. 202.

28. Ср. CD 6:2—3; 1QSa 1:28; см. также примеч. 43.

29. Ср. Исх. 6:12, 30; 28:11; 1QH 4:16.

30. Habermann A. M. Megilloth, с. 116.

31. Там же, с. 202.

32. The Dead Sea Scrolls, Plate 36 (кол. 2; = 'Oṣar...).

33. Ср. 1QH 1:21; 4:27; 5:4; 6:9, 14(!); 14:14(!).

34. Этой точки зрения придерживаются все известные нам исследователи, см.: Burrows M. The Dead Sea Scrolls, с. 401; Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 36—37, примеч. 40; Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures, с. 130; Licht J. Megillath Hahodayoth, с. 68; Dupont-Sommer A. Le Livre des Hymnes, с. 32; он же. Les écrits esséniens, с. 221; Wernberg-Møller P. Review of: E. Nielsen and B. Otzen, Dødehavsteksterne i oversættelse. — RQ, 1, 1958—1959, с. 543; Carmignac J. J. Les Textes, с. 186; Mansoor M. The Thanksgiving Hymns, с. 107; Jeremias G. Der Lehrer, с. 194—195, примеч. 15; Vermès G. The Dead Sea Scrolls, с. 154; Thiering B. E. Redating, с. 85. Чтение стк. 17 1QH 2, предложенное А. Хаберманном, никто из вышеуказанных исследователей даже не упоминает.

35. По представлению автора Благодарственных гимнов, абсолютно все в мире совершалось и совершается "по Воле" Бога (см. 1QH 1:8—21; 10:8—12; 12:1—11; ср. 1QS 3:15—17; 11:10—11, 17—18). Создатель QH (в его земной ипостаси) есть "прах" перед Богом, лишенный способности не только что-либо "сказать" или "сделать" без "Его Воли", но даже "помыслить" самостоятельно (см. 1QH 1:22—30; 3:23—25; 4:29—33; 7:32—

33; 10:2—7(!); 11:3—6; 12:24—35; 18:25—27, 31; frg. 1, 8; 2, 4, 9; 3, 5—6). Ср.: Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 274—278.

36. См.: Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls, Plate 36 (='Oṣar...).

37. Дошедший до нас текст 1QH написан рукой двух писцов. Смена почерка наблюдается в середине стк. 22 11-й колонки. Сохранившиеся фрагменты 1QH написаны теми же писцами. Об этом см.: Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls, Plate 36, с. 38—40; Habermann A. M. Megilloth, с. 111; Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 9—13.

38. Исключение составляет стершаяся буква נ в слове ו[נ]תלמד, которая, однако, легко "восстанавливается" (см.: Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls, Plate 36; Licht J. Megillath Hahodaypth, с. 68; Habermann A. M. Megilloth, с. 116, 202; Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 36—37, примеч. 40, 41 и др.

39. а) Дж. Баумгартен, М. Мансур, Х. Бардтке, Я. Лихт, Б. Тиринг, Г. Вермеш полагают, что к слову בפי "следует"(?) добавить букву *вав* (ו) в качестве местоименного суффикса 3-го л. ед. ч. м. р. См.: Licht J. Megillath Hahodayoth, с. 68; Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 36—37; Mansoor M. The Thanksgiving Hymns, с. 107; Thiering B. E. Redating, с. 85; Vermès G. The Dead Sea Scrolls, Plate 36, с. 154. Я. Лихт, кроме того, считает, что слово ותלמד(נ)י\ו "должно" читаться как ותלמד()ו (Licht J. Ibidem).

В связи с чтением בפי(ו) С. Хольм-Нильсен замечает, что глагол הכין (*hiph.* от כון) не встречается в еврейской Библии ни в сочетании с дополнением, вводимым предлогом ב, ни со словом פה в качестве дополнения (Holm-Nielsen S. Hodayot, ibidem).

б) А. Дюпон-Соммер, Ж. Карминьяк и Г. Иеремиас высказывают предположение, согласно которому две буквы *вав* (ו) в начале и конце слова ו[נ]תלמד являются соответственно конечной буквой предыдущего слова בפי и начальной следующего слова בינה, и читают фразу из стк. 17 следующим образом: ()תלמד() (ו)בפי אשר הכינותה. См.: Dupont-Sommer A. Le Livre des Hymnes, с. 32. примеч. 7; он же. Les écrits esséniens, с. 221; Carmignac J. J. et Guibert P. Les Textes, с. 186; Jeremias G. Der Lehrer, с. 194—195, примеч. 15.

Эта "реконструкция" текста представляется неудовлетворительной уже по той причине, что между словами בנו (בפי), ו[נ]תלמד и בינה имеются, судя по фотокопии, отделяющие их одно от другого промежутки. Кроме того, слово תלמוד ("учение"), не встречающееся в еврейской Библии, зафиксировано в кумранских текстах один раз — в 4QpNah 2:8 — в scriptio *plena*.

в) Учитывая то обстоятельство, что в кумранских текстах буквы *вав* (ו) и *йод* (י) слабо дифференцируются, П. Вернберг-Мёллер "видит" в слове ו\י[נ]תלמד местоименный суффикс 1-го л. ед. ч. (Review, с. 543; ср.: Licht J. Megillath Hahodayoth, с. 68). Выражение חיי גבר ("жизнь Мужа") он читает как חוי גבר ("учение Мужа").

40. Автор Гимна № 2 говорит о себе в данном произведении только в первом лице (см. 1QH 2:1—19).

41. Мы не находим параллели к выражению ויהפוכו לשוחה в еврейской Библии (ср.: Licht J. Megillath Hahodayoth, с. 68). Учитывая, что общинники хоронили тела умерших в могилах, можно предположить, что кумранское выражение "опрокинуть жизнь в яму" приблизительно соответствует русскому "свести в могилу" (ср.: Thiering B. E. Redating, с. 85). В пользу такового понимания данной фразы говорит то обстоятельство, что слово שוחה (букв. "яма") употребляется в Библии в качестве синонима "гибели" (в том числе, "гибели" из-за чужого коварства; см.: Иер. 2:6, 18:20, 22; Прит. 22:14, 23:27; Пс. 57:7, 119:85; ср.: Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 36, примеч. 39).

42. См. 4QpNah 1:2, 7; 2:2—4; 3:3, 6—7; 4QpIs^c 10; 1QH 2:32; ср. CD 12:18.

43. Судя по тексту 1QH 2:15—20, некоторые из "разумеющих" (т. е. кумранитов) подпали под влияние идей представителей общины "ищущих скользкое". Это произошло, вероятно, еще при жизни Мужа. О данной группе схизматиков (первой в истории общины) говорится, на наш взгляд, и в CD 7:13; 8:1; 19:10—13; 20:8—10(!). Ср. CD 20:10—15, где идет речь о втором расколе, который возглавил Человек лжи.

44. Ср. 1QH 4:18, 21, 24; 6:6—7, 21. Ср. также: Прит. 23:19; Еккл. 10:3; 11:9.

45. Strugnell J. Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan". — RQ 26, 1970, с. 215. Ср.: Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 137.

46. Эту лакуну, куда помещаются три буквы, обычно "заполняют" словом אשר ("который"). См., например: DJD V, 1968, с. 44; Амусин И. Д. Кумранская община, с. 169; ср.: Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 137. См. также: Strugnell J. Notes, с. 215.

47. Ср. 1QH 12:34; 15:12—14.

48. Косвенные свидетельства в пользу того, что Учитель праведности появился в общине, когда она уже существовала, мы находим также в текстах 1QH 4:24—25; 6:5; 8:4—5; 14:18. Ср. 1QH 7:10.

49. Некоторые исследователи полагают, что автором Устава общины или по крайней мере гимна заключающего 1QS, был Учитель праведности (см., например: Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. P., 1957, с. 35; Dupont-Sommer A. Le Livre des Hymnes, с. 12; он же. Les écrits esséniens, с. 86—87; Carmignac J. J. et Guilbert P. Les Textes, с. 14, 135—137. Ср.: Старкова К. Б. Литературные памятники, с. 95. Ср. также примеч. 65).

50. См. 1QH 1:20, 24—25; 10:4—7, 9; 11:3—10; 12:29—33; 14:12—13; 15:12—13; 1QS 11:3, 17—18; ср. CD 2:3—4. В 1QH 1:27; 12:10; frg. 4, 15 и 1QS 3:15 Бог назван "Богом знаний" (אל הד(י)עות); ср. 1Сам. 2:3; Пс. 73:11; 94:10; Иов. 21:22. Ср. 1QH 11:7—8 ("И в мысли Твоей все знание..."). См. также: Mansoor M. The Thanksgiving Hymns, с. 67—71.

51. Ср. Прит. 18:4.

52. Согласно 1QH 4:6, в этом "поиске" определенное время принимал участие и автор Гимна № 8 (ex hypothesi Учитель праведности).

53. Ср.: Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae (Servato textu masoretico librorumque sacrorum ordine traditio summa cura soll. et concinnavit Salomon Mandelkern). Tel-Aviv, 1955, с. 627, где слово לב (букв. "сердце") интерпретируется как "agendi sentiendique ratio; intellectus, sapientia; conscientia".

54. См. 1QpHab 2:2—3; 7:4—5; CD 1:11—12; 2:12—13; 1QH 6:4; 7:6—7; 8:16; 10:7; 12:11—13, 32; 13:18—19; 14:12—13; 14:25; 15:12—13; 16:11; 17:16; 18:1, 10—14(!), 27; frg. 3, 14; 4, 7, 9; 5, 10 и др. В тексте 1QH 4:10—20 "пророкам (!) лжи" (נביאי כזב) и "провидцам обмана", "заблуждения"(חוזי רמיה תעות) противостоит автор Гимна № 8 (ex hypothesi — Учитель праведности), "внимающий" "слову" Бога и передающий "истинное" "виде́ние знания" (הזון דעת). С учетом того, что в еврейской Библии слово חזון употребляется как terminus technicus для обозначения пророческого "видения", можно говорить об авторе данного Благодарственного гимна как о пророке истины (ср. 1Макк. 14:41). В Дамасском документе Учитель праведности-"Истина" (אמת; 2:12—13; ср. 1QH 4:40; Ин. 14:6(!); Иер. 10:10) противопоставляется тем, кто "пророчествовал (!) ложь" (6:1).

О пророческом даре Учителя праведности и его особенностях см. также: Bruce F. F. The Dead Sea Habakkuk Scroll, с. 6—7; он же. Biblical Exegesis, с. 7—17; Betz O. Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte. Tübingen, 1960, с. 61—98; Jeremias G. Der Lehrer, с. 81, 140—142, 324—325; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens, с. 330—332, 371—375; Амусин И. Д. Тексты Кумрана, с. 180, примеч. 121; он же. Кумранская община, с. 142; Vermès G. The Dead Sea Scrolls, с. 185—186; ср. также: Thiering B. E. Redating, с. 85—86; 89, примеч. 50—54. См. также примеч. 26 настоящей статьи.

55. Так же переводит данную фразу С. Хольм-Нильсен (Hodayot, с. 76, 80, примеч. 1). Ср. 1QH 3:3; Еккл. 8:1; Пс. 13:4; 19:9, Прит. 29:13, Езр. 9:8. Ср. также Исх. 34:29—30, 35(!)

56. Ср. 1QH 4:23; 9:26, 31; 18:6; Втор. 33:2. Пс. 50:2; 80:2; 94:1; см. также 1QH 5:31.

57. Ср. 1QH 18:29. О возможных вариантах перевода фразы לאור\תום см.: Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 80, примеч. 6. Ср.: Burrows M. The Dead Sea Scrolls, с. 406.

58. Ср. 1QH 5:23; 14:18. Слово יחד, имеющее как имя существительное значение "единство, общность, община" и как наречие — "вместе", встречается в кумранских текстах более 100 раз в качестве самоназвания общины (см. е. g.: Амусин И. Д. Кумранская община, с. 106). Об употреблении этого слова в Гимнах см.: Holm-Nielsen S. Hodayot, с. 222, примеч. 22.

59. См. примеч. 16. Ср. 1QH 4:28.

60. Ср. 1QSb 4:27, где будущий первосвященник (по-видимому, Учитель праведности) назван "светочем (מאור), (просвещающим) мир знанием". Ср. также 1QH 9:26—27.

61. Ср. Ефес. 3:3—5, где апостол Павел заявляет, что ему "вследствие откровения возвещена тайна" (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη... τὸ μυστήριον; ср. 1Кор. 13:2: "все тайны" (τὰ μυστήρια πάντα)), "которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих", и связывает это с обладанием пророческой благодатью (ср. 1Кор. 2:1—10; 13:2; Ам. 3:7). В тексте Рим. 16:25—26 говорится об "откровении тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена" и "возвещена всем народам" "через

Христа Иисуса". Эта "тайна", однако, содержалась уже в "пророческих писаниях" (16:26). Ср. 1QpHab 6:12—7:8.

62. Ср. 1QH 18:14, где מליץ (ex hypothesi Учитель праведности) называет себя "Благовествующим (מבשר) ...Добро" Господа, "дабы благовествовать кротким (לבשר ענוים; ср. Ис. 61:1) в соответствии с обилием (Его. — *И. Т.*) милости". Ср. также Ис. 52:7 и 1QH 18:11, 14, 4Q432, frg. 3, 4, 4Q428, frg. 9, 3—4.

63. Аналогично переводит данное предложение С. Хольм-Нильсен (Hodayot, с. 75; 85, примеч. 70).

64. Ср.: Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 138.

65. Нам представляется, что Муж, упоминаемый в 1QH 2:17—18, может быть отождествлен с "Вразумляющим" (משכיל; 1QS 3:13; 9:12, 21), человеком, основавшим кумранскую общину, бывшим ее первым руководителем и написавшим ее Устав (ср. 1QS 3:13—4:26; 9:12—10:26 и 10:27—11:22). В функции Вразумляющего входило "вразумлять (להבין, להשכיל) и обучать" общинников "истинному знанию", открывая им "тайны" "Разума" Бога, касающиеся сущности человека и мироздания, хода, целей и сущности исторического процесса, эсхатона и метаистории, разъясняя им смысл Божественных "Предустановлений", "Замыслов", "Воли" (1QS 3:13—4:26; 9:12—11:22). В 1QS 10:13—14 Вразумляющий, обращаясь к Богу, называет Его своим "Источником знания" (מקור דעת) и заявляет: "Я избираю то, чему Он учит меня" (см. также 1QS 3:15; 11:3(!), 17—18). А в 1QS 11:15—16 автор Устава общины возвещает, что Бог "открывает для знания" его "сердце" (см. также 1QS 11:3—5(!)). Ср. 1QH 2:17—18(!).

Вразумляющий не считает себя пророком: судя по 1QS 9:11, "приход" "пророка" ожидается им в будущем. Автор Устава постигает Учение Бога, Его Замыслы и Волю, "изучая", "исследуя" "сердцем" (т. е. разумом; см. 1QS 11:3—5, 15—16) Божественные Откровения, закфиксированные в Торе Моисея и книгах пророков (см., например 1QS 3:9—11; 5:8—10; 6:6—8; 8:11—12, 15—16(!); 9:9—10, 17—26). Ср. 1QpHab 2:8—9(!). Таким образом, Священное Писание оказывается для него непосредственным источником знания.

Судя по вышеупомянутым текстам, а также тексту 1QS 11:13, 15(!), Вразумляющий претендовал на роль "Мужа" (גבר), которого "очистит" Бог от скверны, "дабы он вразумлял прямодушных в познании Всевышнего" (בדעת עליון; разрядка моя. — *И. Т.*) (1QS 4:20—22). По-видимому, с этой же фигурой отождествляет своего предшественника Передающий знание — Учитель праведности в 1QH 2:17—18.

После опубликования 11QT стало очевидным, что под упоминаемой в CD 5:2 "запечатанной книгой Торы, которая была в Ковчеге (Завета)" (ср. Исх. 24:12; 25:16; 40:20(!); Втор. 31:9, 25—26) подразумевается кумранская Тора (ср. 4Q177, 1—4, 13—14) — т. е. Храмовый Свиток (ср. CD 4:20—5:6 с 11QT 56:20—57:19(!) и Втор. 17:17—20; этот документ еще не был известен автору Устава) и что "открывший" ее Садок (צדוק; ср. CD 4:3; 4QFlor 1:17) — это не кто иной как Учитель праведности. См.: Yadin Y. Megillath ham-Miqdaš, I, с. 302; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 99—140; ср.: Burrows M. The Dead Sea Scrolls, с. 276—277. Б. Ц. Вахольдер, рассматривающий Учителя праведности — Садока в качестве основателя кумранской общины, отождествляет его с Садоком, упоминаемым в Aboth de-Rabbi Nathan (ARN) A, 5 и B, 10, караитским писателем Якубом аль-Киркисани (пер. пол. X в.), Саадией Гаоном (пер. пол. X в.), Абу аль-Сари (X в.) и Иудой Хадасси (XII в.). (Там же, с. 148—160; ср. с. 141—148, 160—169. Ср.: Driver G. The Judaean Scrolls, с. 259—266). Согласно ARN A, 5 и B, 10 и сообщению аль-Киркисани, Садок являлся "учеником" (תלמיד) Антигона из Сохо, младшего современника Симона II Праведника (умер ок. 200—196 гг. до н. э.). (Ср. M. Aboth 1, 3—4). Думается, что именно рабби Антигона можно рассматривать в качестве "ересиарха", основавшего в 197/196 гг. до н. э. (см. CD 1, 5—8) кумранскую общину. (Ср. т. н. "Суда-лексикон" (ок. 1000 г. н. э.), 3123 ("Ессеи"), где говорится, что ессейское движение зародилось в среде "наиболее аскетичных фарисеев и книжников". Ср. 1QS 4:6—8, 11—14; 9:21—26(!) и M. Aboth 1, 3; ARN A, 5; B, 10(!).

Согласно ARN A, 5, B, 10 и аль-Киркисани, у Антигона из Сохо, помимо Садока, был еще один "ученик" — Боэтус (ביתוס, Βοηθός; букв. "заместитель", "помощник"). Последний одно время руководил совместно с Садоком "сектой" "садокидов" (названа так "по имени Садока" (ср. CD 4:3; 4QFlor 1:17; Antt. XVIII, § 22(!)); не путать с саддукеями(!)), ex hypothesi основанной Антигоном. На определенном историческом этапе в общине произошел "раскол", в результате которого Боэтус организовал собственную "секту", получившую название общины "боэтусеев". Нам представляется, что Боэтус мо-

жет быть отождествлен с кумранским Человеком лжи. Ср. 1QpHab 5:8—12(!) и примеч. 23. Ср. также 11QT 31:4; 1QM 2:1.

О поразительном сходстве воззрений кумранитов, садокидов (=ессеи-ортодоксы (?)) и боэтусеев (=ессеи-схизматики (?)) см. в работах: Driver G. R. The Judaean Scrolls, с. 226—237; 259—266; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran, с. 141—169.

Указания на основателя кумранской общины и его преемника — Учителя праведности мы находим также в т. н. "Апокалипсисе Животных" (1Енох 85—90). В тексте 1Енох 90:8 организатор и первый руководитель общины назван "ягненком", которого "схватили" "вороны" (="толкователи скользкого" кумранских текстов (в частности, 1QH 2:15—17) = фарисеи (в 1QH 2:15 и 32 — протофарисеи; ср. CD 1:18); см. 4QpNah 1:7; 2:2, 4; 3:6—7). (Судя по контексту (1Енох 90:1—7), община "ягненка" возникла ок. 198 г. до н. э. (!)). В тексте 1Енох 90:9—12 речь, по-видимому, идет об Учителе праведности, который назван здесь "бараном" с "огромным рогом". Ср. 1Енох 90 и CD 19:7—9, 1QpHab 12:4—5.

2. Учитель праведности и Священник в кумранском Комментарии на книгу пророка Аввакума (1QpHab)*

I. К настоящему времени в кумрановедении сложилось мнение, согласно которому лицо, обозначаемое в 1QpHab 2:8 как Священник (הכוהן)[1], тождественно с Учителем праведности[2]. В качестве основания указывается на текст 4QpPs 37 2:15, из которого можно заключить, что Учитель принадлежал к священническому сословию[3]. Думается, что некоторые данные Комментария на книгу пророка Аввакума и Дамасского документа (CD) позволяют подвергнуть сомнению вышеупомянутую точку зрения.

Исходя из текстов 1QpHab 2:2—3 и 7:4—5, можно предположить, что Учитель праведности рассматривался кумранитами как пророк ex Revelatione[4]. Так, из 1QpHab 7:4—5[5] нам известно, что Учителю "Бог возвестил все тайны слов Своих пророков-рабов"[6]. В 1QpHab 2:2—3 говорится, что Moreh hassedeq был "информирован" непосредственно "из уст Бога" (מפיא אל)[7]. Отсюда становится очевидным, что по мнению общинников, Учителю праведности ниспосылались Откровения[8], относящиеся, в том числе, и к будущим событиям (см. 1QpHab 7:1—14; CD 1:11—12[9]).

Что касается Священника (1QpHab 2:8), то он обладал лишь рациональной способностью ("разумением", "мудростью" (?))[10] "истолковывать (לפשור) все слова Его пророков-рабов, [через посредство ко]торых Бог рассказал обо всем предстоящем своему народу..." (1QpHab 2:8—10). В связи с данным пассажем уместно упомянуть, что еще библейские пророки специально указывали на несовместимость пророческого дара, основанного на получении Откровения непосред-

* Данная заметка была написана в С.-Петербурге в 1986 году.

ственно "из уст Господа", со способностью "производить" нечто "из сердца"[11] (т. е. "разума", "рассудка", "сознания"[12]; см. e. g. Иер. 14:14, 23:16 (ср. 23:26), Иез. 13:2—4, 6—7 (ср. 13:17); см. также Чис. 16:28). Все исходящее из "сердца"-"разума" рассматривалось как "лжепророчество"[13]. О качественном "различии" (διαίρεσις) между обладателями "дара" "пророчества" (προφητεία) и "дара" "мудрости" (σοφία) говорится и в Посланиях апостола Павла[14].

Вышеизложенное позволяет, на наш взгляд, рассматривать пророческий дар Учителя праведности, которому "Бог возвестил все тайны слов Его рабов-пророков" и который, следовательно, не нуждался в самостоятельном истолковании пророческих книг, и способность Священника к "истолкованию слов пророков" как взаимоисключающие качества[15].

II. Судя по CD 1:11—12, деятельность Учителя праведности осуществлялась в период жизни одного из "последних поколений" (דורות אחרונים). Что касается Священника, то время его деятельности падает на канун "Конца дней" (1QpHab 2:5—8; ср. 7:1—14), на период жизни "последнего поколения" (הדור האחרון; (1QpHab 2:7); ср. 1QpHab 7:2, CD 1:12), точкой отсчета времени жизнедеятельности которого кумраниты считали момент смерти Учителя[16] (см.: CD 20:10—15; 19:33—20:1; ср. CD 1:12, 1QpHab 2:1—4)[17].

III. Обращают на себя внимание формы употребления глагола האמין ("верить") в 1QpHab 2:1—8, где объектами действия выступают Учитель праведности и Священник. В тексте сообщается, что "изменники вместе с Человеком лжи" "не поверили" (לוא האמינו (perfectum). — *И. Т.*) Учителю праведности и в "[Новый] Завет"[18] (2:1—4); точно так же "[изме]няющие накануне Конца дней (букв. "к Концу дней". — *И. Т.*), ...притесни[тели... Заве]та... не верят (לוא יאמינוא (imperfectum, обозначающий действие, начавшееся в прошлом и продолжающееся в *настоящем*. — *И. Т.*)) в то, что услышат... из уст Священника..." (2:5—8). Из этого пассажа явствует, что Священник б ы л ж и в во время написания Комментария на Аввакума (созданного в период жизнедеятельности "последнего поколения", "накануне Конца дней"). Отсюда можно заключить, что объектом действия в 1QpHab 2:5—8 не могло быть лицо, тождественное с Учителем праведности[19].

IV. Из кумранских текстов явствует, что священники занимали в общине руководящее положение[20]. Более того, в т. н. тексте "Двух колонок" (1QSa) мы встречаем "священника" (הכוהן) — "главу всей общины Израиля" "в конечные дни" (2:12, 19). В Дамасском документе, созданном по смерти Учителя[21], говорится о духовном руководителе общины Нового Завета, "священнике (הכוהן),... разумеющем в книге

[Hagû и] во всех предписаниях Закона" (14:6—8). Наконец, в 4QpPs 37 2:18—19 сообщается, что "нечестивцы Ефрема и Манассии ... замышляют (יבקשו; букв. "ищут". — *И. Т.*) поднять руку на священника (בכוהן) и людей его общины..."[22] Это позволяет a priori предположить, что преемником Учителя праведности — священника на посту руководителя общины мог, прежде всего, стать человек, происходящий из жреческого рода.

V. Так называемая "увещевательная" часть Дамасского документа написана от первого лица[23] человеком, являвшимся, исходя из содержания текста, руководителем общины Нового Завета[24]. В своем повествовании автор широко пользуется характерным кумранским методом *pešarim* (פשרים), т. е. приведением библейских цитат-"лемм" и "истолкованием" их применительно к современной ему исторической обстановке и судьбам общины[25]. С другой стороны, согласно прямому указанию 1QpHab 2:8—9, *pešarim*, или истолкованиями занимался и наш Священник. Закономерен вопрос: можно ли считать это всего лишь простым совпадением?

Примечания

1. Пассаж Комментария на книгу пророка Аввакума, в котором встречается обозначение "Священник", выглядит следующим образом: "[Истолкование этого (sc. Авв. 1:5): имеются в виду...] изменники вместе с Человеком лжи, которые не [поверили в слова] Учителя праведности, (воспринятые) из уст Бога, изменни[ки по отношению к Закону Бога и] Новому [Завету], ибо не поверили в Завет Бога [и осквернили] им[я свя]тости Его. И точно так же толкование этого [относится к тем, которые изме]няют в конце дней; они — притесни[тели ... Заве]та, которые не верят в то, что про[изойдет с] последним поколением, когда слышат (это) из уст Священника, в [сердце] которого Бог вложил [разуме]ние, чтобы истолковать все слова Его рабов-пророков, [через посредство ко]торых Бог рассказал обо всем грядущем своему народу..." (2:1—10).

2. См., например: Bruce F. F. The Dead Sea Habakkuk Scroll. — The Annual of Leeds University Oriental Society, vol. I, Leiden, 1959, p. 15; Burrows M. The Dead Sea Scrolls. N. Y., 1955, p. 146; Jeremias G. Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen, 1963, SS. 80, 140—141; Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. 3 éd. Paris, 1964, pp. 369—372; Driver G. R. The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution, Ox., 1965, p. 275; Harris J. The Qumran Commentary on Habakkuk. L., 1966, p. 60; Stegemann H. Die Entstehung der Qumrangemeinde, Bonn, 1971, SS. 80—83, Anm. 328—329; 102; Murphy-O'Connor J. The Essenes and Their History. — Revue Biblique, 81, 1974, № 2, pp. 229—230; Vermès G. The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. L., 1977, pp. 144, 168; Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983, с. 172; ср.: Roth C.: The Dead Sea Scrolls. A New Historical Approach. N. Y., 1965, pp. 54—55.

3. "הכוהן מורה ה[צדק]..."; данное восстановление впервые было предложено Аллегро (см.: Allegro J. M. A Newly Discovered Fragments of a Commentary on Ps. XXXVII from Qumran. — Palestine Exploration Quarterly, 1954, p. 71).

4. См. e. g.: Betz O. Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte. Tübingen, 1960, SS. 61—98; Black M. The Scrolls and Christian Origins. — Studies in the Jewish Background of the New Testament. L., 1961, pp. 159, 163; Jeremias, Der Lehrer, SS. 81, 140—142, 324—325; Dupont-Sommer, Les écrits esséniens, pp. 330—332, 371—375; Амусин И. Д.-Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971, с. 180, прим. 112; idem, Кумранская община, с. 172; Thiering B. Redating the Teacher of Righteousness. Sydney: Theological Explora-

tions, 1979, pp. 85—86, 89, n. 50—54; Vermès, Qumran in Perspective, pp. 185—186; Vermès G. The Dead Sea Scrolls in English. L., 1981, pp. 49—51 и др.

5. Данный пассаж предваряется словами: "...и повелел Бог Аввакуму записать то, что произойдет с последним поколением, но (тайну) срока завершения периода (גמר הקץ) Он не возвестил ему" (1QpHab 7:1—2). На основании этого текста некоторые исследователи полагают, что Учитель праведности превосходил пророческой благодатью Аввакума (см.: Vermès, Qumran in Perspective, p. 186; Амусин. Кумранская община, с. 172; ср.: Bruce, Habakkuk Scroll, pp. 6—7; Betz, Offenbarung, S. 98 и сл.).

6. Ср. Амос 3:7 ("Ибо не сделает Господь Бог ничего, не открыв (כי אם גלה) Свою тайну пророкам — рабам Своим"). Ср. также Рим. 16:25—26; Ефес. 3:3—5; 1Кор. 13:2 (ср. 2:7—10).

7. По поводу данного выражения Иеремиас замечает: "Es ist offenbar ein fester Terminus der Prophetensprache, daß die Propheten ihre Verkündigung «aus dem Mund Jahwes» empfangen" (Jeremias, Der Lehrer, S. 81); см. Иер. 23:16; Иез. 3:17; 2Хр. 35:22; 36:12; ср. Ис. 59:21; ср. Kimbrough S. T. The Ethic of the Qumran Community. — Revue de Qumran № 24, 1969, t. 6, fasc. 4, p. 492.

8. О получении Откровения как основном признаке обладания пророческой благодатью см.: Heschel A. J. The Prophets, vol. II, N. Y., 1975, pp. 206—209, 215; ср.: Spinoza B. Tractatus Theologico-Politicus, I, §§ 1—11; см. также: Allegro J. M. The Dead Sea Scrolls. A Reappraisal. Harmondsworth, 1979, pp. 145—147; Carmignac J. et Guilbert P. Les Textes de Qumran. Traduits et annotés. Paris, 1961, p. 140.

Хемпель полагает, что употребление определенного артикля при слове צדק (ṣedeq), употребляемом в обозначении Учителя (מורה הצדק [Moreh haṣṣedeq]), подразумевает знание "абсолютной" справедливости (праведности), что также служит указанием на получение Откровений (Hempel J. Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung. Göttingen, 1962, S. 373).

9. "И Он поставил им Учителя праведности, чтобы вести их по пути Своего сердца. И он (sc. Учитель праведности) поведал последним поколениям то, что Он сделает с последним поколением..."

10. "...הכוהן אשר נתן אל ב[לבו בינ]ה" ("...священник, в [сердце] которого Бог вложил [разуме]ние"); ср. 1QH 2, 17—18: בינה שמתה בלבבו ("... разумение вложил Ты в его сердце"). (См., например: Habermann A. M. Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judaean Desert. Edited with a Vocalization, Introduction, Notes and Concordance. Tel-Aviv, 1959 (*иврит*), p. 43; Vermès, Scrolls, p. 236; Амусин, Кумранская община, с. 168, 256, примеч. 216).

Барроуз (Scrolls, p. 365), Брюс (Habakkuk Scroll, p. 15), Рот (Historical Approach, p. 55) вместо בינה ("разумение") восстанавливают חכמה ("мудрость"); ср. Исх. 36:2 ("וכל איש חכם לב אשר נתן יהוה חכמה בלבו...").

Лакуну заполняют также: ב[תוך העד]ה ("посреди общины") (Elliger K. Studien zum Habakkuk-Kommentar von Toten Meer. Tübingen, 1953, S. 170), ב[בית יהוד]ה ("в доме Иегуды") (Dupont-Sommer, Les écrits esséniens, 1953, S. 125). Как замечает Амусин, в двух посдених случаях "следовало бы ожидать местоименный суффикс при глаголе נתן: אשר נתנו אל ב[...]. Поэтому более вероятным представляется ... восстановление ב[לבו] с последующим прямым дополнением בינה и т. п." (Кумранская община, с. 256, примеч. 216). Ср. CD 6:2: "И Он поставил от Аарона разумных (נבונים)..."

11. Ср.: Heschel, Prophets, p. 206: "... that the word they (sc. prophets. — *И. Т.*) proclaimed was not the product of their own minds, that was fundamental to the consciousness of the prophet"; Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus II, 24: "...Пророки воспринимали открываемые вещи, не прибегая к силе Естественного Света (т. е. разума. — *И. Т.*), то есть, не делая умозаключений (Prophetae res revelatas non ex virtute Luminis Naturalic, hoc est, non ratiocinando percipiebant) ... Пророчества ... содержат только чистые догматы и решения, потому что в них вводится Бог как бы утверждающий, который не умозаключает, но решает вследствие абсолютной мощи своей природы. ... Авторитет пророка не позволяет умозаключать (Prophetae authoritas ratiocinari non patitur); ведь всякий, желающий подкрепить свои догматы разумом, тем самым подвергает их свободной критике каждого".

12. См., например: Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae. Tel-Aviv, 1955, p. 627; Heschel, Prophets, p. 206.

13. Heschel, Prophets, p. 206; ср. pp. 207—209, 215.

14. "Пророки" противопоставляются "мудрецам" и в раввинистической литературе (см., например, Baba Bathra, 12^a (ср. 12^b; 14^b)). В трактате Seder ʿOlam Rabba, 30, мы

читаем: "До сих пор пророки прочествовали духом святости (ср. Yoma, 9. — *И. Т.*), отныне же открой уши и слушай слова мудрецов". (Цитируется по изданию: Neubauer A. Mediaeval Jewish Chronicles. Ox., 1895, II, p. 65). В параллельном месте более позднего Seder ᶜOlam сообщается: "Начиная с этого времени (т. е. со времени смерти последних пророков — Аггея, Захарии и Малахии (ср. Baba Bathra, 14^b). — *И. Т.*), и далее слушай слова мудрецов до прихода к нам учителя праведности (מורה צדק)" (см.: Neubauer A. Mediaeval Jewish Chronicles. Ox., 1887, I, p. 166)).

Кумранские тексты дифференцируют рациональное "познание сокрытого" через "истолкование" (см. 1QS 5:11; 8:11—12; ср. 4:22, 1QH 2:17—18), в том числе, через "истолкование Торы" (см. 1QS 6:6—7; ср. "De vita contemplativa", § 78, где "толкование Священного Писания" связывается со "способностью по незначительному намеку увидеть в очевидном сокрытое") и "открытие сокрытого" непосредственно Богом (см. CD 3:14—15, ср. 1QS 5:12; см. также: Carmignac, Textes, p. 140).

15. Судя по свидетельствам античных авторов, способность Священника к истолкованию пророческих книг и осуществлению на этой основе предсказаний (см.: 1QpHab 2:5—8: "...[из]менники, ... притесни[тели ... Заве]та не верят в то, что про[изойдет с] последним поколением, когда слышат (это) из уст Священника...") не была чем-то исключительным в ессейской среде. Так, Иосиф Флавий в "De Bello Judaico", II, § 159 сообщает: "Есть среди них (т. е. ессеев) люди, воспитываемые с детства на священных книгах, ... и на изречениях пророков (...βίβλοις ἱεραῖς... καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν), которые заверяют, что предвидят будущее. Они редко ошибаются в предсказаниях". (О ессеях-прорицателях см.: BJ I, 3, 5, §§ 78—80; II, 7, 3, §§ 111—113; Antt. XIII, 11, 2, §§ 311—313; XV, 10, 5, §§ 371—379; XVII, 13, 3, §§ 346—348). У Филона в работе "De vita contemplativa" мы находим следующее сообщение о терапевтах (египетская ветвь ессейского движения; см.: Vermès G. Essenes-Therapeutai-Qumran. — The Durham University Journal. 1960, vol. 52, № 3, pp. 97—115; Елизарова М. М. Община терапевтов. М., 1972): "Толкование священного писания происходит (у них. — *И. Т.*) путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях" (Αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις (§ 78)). (Ср. De vita contemplativa, § 28: "Читая священные писания, они иносказательно толкуют учение предков. Они полагают, что изреченное в словах — лишь символ скрытого смысла, который обнаруживается при толковании"). Судя по De vita contemplativa, § 25, под "священными писаниями" (τὰ ἱερὰ γράμματα) Филон подразумевает Пятикнижие (νόμος) и пророческие книги (λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν). "Толкование" терапевты осуществляют с помощью "разумной души" (§ 78: ἡ λογικὴ ψυχή), т. е. рационально. (Ср. Quod omnis probus liber sit, § 80 о палестинских ессеях; см. также *ibidem*, § 82, где сообщается, что ессеи "философствуют по большей части с помощью символического толкования (священных книг. — *И. Т.*)..."

16. Судя по CD 20:14 (ср. 4QpPs 37 2:7—8), длительность периода жизнедеятельности "последнего поколения" определяется временем "около сорока лет". Ср. Втор. 2:14.

17. Ср. CD 6:10—11, где сообщается об ожидании кумранитами возвращения Учителя праведности redivivus "в Конце дней". Ср. также CD 20:27—34.

18. Ср. CD 19:33—20:1; 20:11—15.

19. По поводу насильственной смерти Учителя праведности см. e. g.: Dupont-Sommer A. Le Maître de Justice fut-il mis à mort? — Vetus Testamentum 1, 1951, pp. 200—215; Roth, Historical Approach, pp. 11, 70—73; Driver, Scrolls, pp. 128—130, 269—271 и др.; Thiering, Redating, p. 100.

20. См., например: Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures in English Translation. N. Y., 1957, pp. 29—30, n. 3; Liver J. The "Sons of Zadoq the Priests" in the Dead Sea Sect. — Revue de Qumrân. № 21, 1967, pp. 3—30; Buchanan G. W. The Priestly Teacher of Righteousness. — Revue de Qumran. № 24, 1969, pp. 553—558; Vermès, Scrolls, pp. 18—21.

21. В CD дважды сообщается о кончине Учителя (19:35 и 20:13—14). При этом употреблен глагол אסף, с помощью которого эвфемистически выражается и мирная и насильственная смерть. (См.: Cross F. M. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N. Y., 1958, p. 117, n. 97; Milik J. T. Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea (Studies in Biblical Theology). London, 1959, pp. 79—80; Allegro, Scrolls, p. 108). Ср. Ис. 47:1; Ос. 4:3.

22. Судя по 4QpPs 37 2:7—9, события, отраженные в Комментарии на Псалом 37, происходят незадолго до "Конца дней", в период жизни "последнего поколения" (ср. CD 20:14—15, 4QpNah 2:2 и др.).

23. См.: CD 1:1; 2:2, 14—15 ("А теперь ... слушайте меня ...").

24. Возможно, автор "увещевательной" части Дамасского документа тождественен со "священником" в CD 14:6—8.

25. Особый интерес представляет пассаж CD 4:14—19, где истолкование цитаты из Ис. 24:17 предваряется характерным для кумранских Комментариев словом פשרו ("истолкование этого").

IGOR R. TANTLEVSKIJ
TWO NOTES ON THE LEADERS OF THE QUMRAN COMMUNITY

In the first note the author endeavours to show that the Geḇer ("Man") mentioned by the Teacher of Righteousness (=Mēlīṣ daᶜaṯ; cf. *4QpPs* 37 1:17—19) in *1QHodayot* 2:15—19 was the founder of the Qumran Community (= the "Lamb" of *1Enoch* 90:8; the "Calf" of *Test Joseph* 19:6—8). This figure can be identified with Antigonus, "man of Socho", the Teacher — with his disciple Zadok, and the Man of Lies (the leader of the schism within the Qumran Community) — with his another disciple Boethus.

In the second note the author tries to show that the "Priest" Judah (the "Law Doer") mentioned in *1QpHab* 2:7—9, 8:1, 12:4—5, *4QpPs* 37 2:13—19; CD 4:11 is not identical with the Teacher of Righteousness. He appears to have been one of the latter's successors (or his direct successor) as the head of the Community. It seems that this character can be identified with the Essene leader Judah mentioned by Josephus Flavius in the "*Jewish War*", I, 78—80 and the "*Antiquities*", XIII, 311—313.

The Reflection of the Political Situation in Judaea in 88 B.C.E. in the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah, Columns 1—4)

Igor R. Tantlevskij
(St. Petersburg Institute of Oriental Studies)

The Qumran Commentary on the prophet Nahum[1] is the only Qumran Essene composition hitherto discovered, in which, apart from other conventionally designated persons and groups, there are two real names of the Hellenistic historic characters to be found in a more or less coherent historical context[2], *videlicet* the "Kings of Greece (Yāwān [יון]; lit. Ionia)" (*i. e.* the Seleucids) Antiochus (4QpNah 1:3; it is likely to refer to Antiochus III the Great[3]) and Demetrius. Of the latter one it is said in 4QpNah 1:2 that "he sought to enter Jerusalem on the counsel of the expounders of smooth things (בעצת דורשי החלקות)". In this passage, most of the scholars perceive an allusion to the Pharisees (= דורשי החלקות), who assumed leadership of the insurrection against the Judaean king Alexander Jannaeus (103—76 B.C.E) in 94/93—88 and invited the Syrian king Demetrius III Eucaerus (95—88/87 B.C.E.) to help[4]. (See: Josephus, The Jewish War, I, 92; *idem*, Jewish Antiquities, XIII, 376). Based upon this, it is believed that in the text of the first column and in the first line of the second column of the Commentary on Nahum there are some circumstances of the mentioned rebellion attested[5]. With the text of columns 2 (first line excluded)—4, there are reflected, according to a widely adopted opinion originally suggested by J. D. Amusin, D. Flusser and Y. Yadin, the events that took place during the reign of the queen Alexandra Salome (76—67 B.C.E), Jannaeus' widow[6]. At the same time, the year 63 B.C.E., when Judaea was captured by Pompey the Great, is considered by the hypothesis' advocates as the *terminus post quem* of the Commentary's composition. Note also A. Dupont-Sommer's assumption that in 4QpNah 2:2— 4:9 certain events of the reign of Salome's sons, Aristobulus II and Hyrcanus II, particularly collisions of their internecine war, are depicted[7] (60—50 B.C.E.)[8].

In the following, we shall try to show that the Commentary on Nahum could be compiled *only* in 88 B.C.E. (and, consequently, is the sole Qumran composition hitherto discovered which can be dated to within a year), and that in its text, *in all of the four columns*, the situation was reflected which had emerged in Judaea in the very same year as a result of the

defeat inflicted by Demetrius III on Alexander Jannaeus' troops near Shechem* (located some 2 km east of present Nablus in the valley between Ebal and Gerizim Mountains).

In the opinion of the overwhelming majority of researchers, the king Alexander has been mentioned twice in the text of 4QpNah 1:4—8 conditionally designated as "the Furious Young Lion"[9]. (See also 4QpHos[b] (The Commentary on Hosea) fr. 2, 2—3). This passage reads as follows: «"The lion (ארי) tears enough for its cubs ⟨and⟩ it chokes prey for its lioness (Nahum 2:13a)... [Its interpretation concerns] the Furious (or: the "Fierce". — *I. T.*) Young Lion (כפיר החרון) who strikes (יכה; or: "beats", "defeats". — *I. T.*) his great men and the men of his Council... ["And it fills] its cave [with prey] and its den with torn flesh" (Nahum 2:13b). Its interpretation concerns the Furious Young Lion [who has executed (or: "executes") reve]nge (מות[נק]) on the expounders of smooth things and who hangs (יתלה) men alive [on the tree(s), as this is the law] in Israel as of old (בישראל מלפנים [על העץ כי זות התורה])[10] (or: "[...a thing done] long since in Israel (אשר יעשה כן [כישראל מלפנים...]). —*I. T.*)...» This passage of 4QpNah is usually correlated with Josephus Flavius' account of "basphemy" committed by Alexander Jannaeus (= Furious Young Lion in 4QpNah 1:5—6) towards the end of the civil war, in 88 B.C.E., when, "boozing" in Jerusalem "in a conspicuous place with his concubines, he ordered that some eight hundred (of "the most powerful" rebels, *i. e.* apparently the Pharisees for the most part, who, prior to the uprising, had occupied high posts in the state and had a majority in the Sanhedrin (= "the expounders of smooth things", "great men", "men of the Council" in 4QpNah 1:2—8). — *I. T.*) be crucified (ἀναστανρῶσα), and, while they were still alive, killed their wives and children before their very eyes" (Josephus, Antiquities, XIII, 380 (see also XIII, 381—383); *idem*, War, I, 97, 113). It was the most savagely cruel and over-sophisticated "complex" execution Jannaeus had ever subjected insurgents to (cf.: Josephus, Antiquities, XII, 256(!)), but probably by no means the only case of the death penalty by crucifiction (or simply "hanging men alive") during the 94/93—88 uprising, in the course of the suppression of which (according to the "War" (I, 91) and "Antiquities" (XIII, 376) texts) no less than 50,000 Jews were killed by the Judaean king and high-priest. (Cf. 4QpNah 1:7: "...The Furious Young Lion... *hangs* (יתלה; here, the *imperfectum* presupposes a *repeated* (or usual, habitual) action. — *I. T.*) men alive [on the trees...]"). Note, in the context of this assumption, that, judging from 4QpNah 1:7—8, the law of crucifiction of state criminals (and particularly traitors who had communicated to foreigners) was not specifi-

* We first expressed this idea in our lecture delivered at the University of Moscow in Jan. 1989. (See also: NAA 1 (1990), p. 161).

cally Qumranic (cf. 11QT 64:6—13; cf. also DEUTERONOMY 21:22—33) but state. (Cf. *e. g.* EZRA 6:11, 4QAHA = 4QTESTLEVI^{d}, fr. 24, i—ii, 4—6, the TESTAMENTS OF LEVI 4:4 (Greek, Armenian, and Slavonic versions) and BENJAMIN 9:2—5, the WISDOM OF SOLOMON 2:12—20; BERESHIT RABBA 65:22; M. Sanhedrin, VI, 4, J. T. Ḥagigah, 77d—78a, J. T. Sanhedrin, 23c, SIFRE DEVARIM 21:22; cf. also JOHN 18:31—32, 19:7, 15—16. Note also that in Republican Rome the death sentence by crucifiction was pronounced even on the Roman citizens who had taken an enemy's part in war).

Special attention should be given to the verbs הכה ("to strike", "to beat", "to defeat") and תלה ("to hang") used in the above text of 4QPNAH 1:4—8 in the imperfect that serves here to denote repeated actions (begun in the past and still occuring in the period when the Commentary was being compiled). Since the agent in this passage is the Furious Young Lion, it may be said that this character *was alive* at the time of the composition of the Commentary on Nahum. (Cf. also 4QPHOS^{b} fr. 2, 3). We think that this assumption is favoured also by the fact that the author of the text substituted in his "interpretation" of NAHUM 2:13 the term כפיר ("young lion") for the word ארי ("lion") used here as if striving to stress the cruel hero being young. Hardly would it have been appropriate to do so, had the Commentary on Nahum been composed *on the person's death, ex hypothesi* that of Alexander Jannaeus who died in 76 B.C.E. at the age of 49. As to the frightening image itself, it seems to have emerged under the influence of EZEKIEL 19, where the word כפיר ("young lion") is used to denote young bloodthirsty and impious Judaean kings of the pre-Captivity period — Jehoahaz (608 B.C.E.) who died at the age of 23, and Jehoiakim (608—598 B.C.E.) who passed away at the age of 25.

We now turn to the next text of the Commentary (4QPNAH 1:8—2:1) which reads about the Furious Young Lion as follows: «"Behold I am against [you says the Lord of Hosts. I will burn up] your [multitude in smoke], and the sword shall devour your young lions. I will cut [off from the land the p]reying on others. And [the voice of your messengers] shall no [more be heard"]» (NAHUM 2:14). Its [interpreta]tion is: "your multitude" — they are the bands of his (*sc.* of the Furious Young Lion. — *I. T.*) army (גדודי חילו), tha[t he has lost in Sheche]m (אש]ר אבדם בשכ[ם (?)); and "his young lions" — they are his great men ("nobles"), [...] and "his prey" — it is the wealth which the [Prie]sts of Jerusalem have amas[sed], which they [have gi]ven away [...It is through the fault of E]phraim (*i. e.* probably the Pharisees, since the designation "Ephraim" has been used in the Commentary as a synonym of "the expounders of smooth things". — *I. T.*) that Israel shall be delivered [in the hand of foreigners]... And "his messengers" — they are his envoys whose voice shall no more be heard

among the nations». It seems plausible to suppose that the commentator has hinted, in the given text, at the shattering defeat which the Syrian king Demetrius III inficted in 88 B.C.E. on Alexander Jannaeus' soldiery near Shechem (See: Josephus, War, I, 92—95; *idem*, Antiquities, XIII, 377—378). The Pharisees were on side of the Seleucid in the battle. Jannaeus lost most of "the bands of his army", and, together with his spared partisans, particularly with those representing the aristocratic, priestly "party" of the Sadducees, was forced to scuttle away to the Ephraim Mountains. (See: Josephus, War, I, 95; *idem*, Antiquities, XIII, 379). In Jerusalem the power was temporarily seized by the Pharisees supported by thousands of their adherents (Cf.: Josephus, War, I, 98; *idem*, Antiquities, XIII, 383). We believe, it is this that the next passage of the Commentary — 4QpNah 2:2—6 — seems to relate about: «"Woe to the city of blood (Nahum refers to Nineveh, the capital of the Assyrian kingdom. — *I. T.*); it is full of [lies and rapi]ne" (Nahum 3:1). Its interpretation: it is the city of Ephraim (*i. e.* probably Jerusalem captured by the Pharisees. — *I. T.*), the expounders of smooth things in the last days (lit.: "towards the End of Days". — *I. T.*), who walk in lies and falsehood. "The prowler is not wanting (in Nineveh. — *I. T.*), noise of whip and noise of rattling wheel, prancing horse and jolting chariot, mounting horsemen, a blade and glittering spear, a multitude of slain and a heap of carcases. There is no end to the corpses; they stumble upon their corpses" (Nahum 3:1—3). Its interpretation: this concerns the *power* (or: "*rule*", "*dominion*". — *I. T.*) *of the expounders of smooth things* (ממשלת דורשי החלקות; italics ours. — *I. T.*), from the midst of whose assembly the sword of Gentiles (or: "foreigners". — *I. T.*) is not wanting (apparently this phrase hints at Demetrius III being invited by the rebellious Pharisees to help. — *I. T.*), captivity, looting, and rousing (lit.: "enkindling") of internecine war (וחרחור בינותם[11]), and exile from the dread of the enemy (here, the commentator is likely to remind of the Pharisees' activities during the civil war. — *I. T.*); a multitude of guilty corpses fall in their days (*i. e.* in the time of their temporary victory. —*I. T.*); there is no end to the sum of their slain. They even stumble upon their body of flesh because of their guilty counsel (here, it seems to be a hint at the reprisals the Pharisees carried out in the capital and territories under their control over their opponents who had failed to flee. — *I. T.*)». Before proceeding to the next passage from 4QpNah, we call attention to the fact that it is the phrase "the power ("rule", "dominion") of the expounders of smooth things" (4QpNah 2:4) that serves as the principal argument of those who think that the text of the Commentary's second (first line excluded), third and fourth columns refers to the events that took place in Judaea after Jannaeus' death, in the reign of Alexandra Salome or Hyrcanus II, since the latter ones leaned

upon the Pharisees in their activities. Further on, we shall turn back to this question; here we should note that, following the text above, the Commentary's author cites verses 5 through 7 of chapter 3 of Nahum's book, where the prophet has foretold Nineveh's ruin and devastation, and extrapolates this prophecy over "Ephraim", "the expounders of smooth things", *i. e.* the Pharisees. Furthermore, from the 7th line of the 3rd column of the Commentary on Nahum to the end of the manuscript, the text reads about the destiny of the "Manasseh" group opposed to the groups mentioned in the Commentary under the conventional terms "Ephraim" (*i. e.* the Pharisees) and "Judah" (*i. e.* the Qumranites-Essenes)[12]. As most of the scholars believe, the "Manasseh" sect members characterized in 4QpNah 3:9 as "the great men" and "honourable men" are those representing the aristocratic, priestly sect of the Sadducees whom Alexander Jannaeus leaned upon and who fought on his side against the Pharisees. Commenting on the verse 8 of Nahum's 3rd chapter, where the prophet speaks of No-Amon (*i. e.* Thebes) having been routed by the Assyrians in 663 B.C.E., the author of 4QpNah likens this Egyptian city and its defenders to the "mighty men of war" (גבורי מלחמה) of "Manasseh", *i. e.* to the Sadducean warriors, and goes on to "interpret" this verse as being related to the defeat of this group's "army" (חיל). As to "Ephraim", *i. e.* the Pharisees who took the side of Demetrius III in the battle near Shechem in 88 B.C.E., they are correlated in the given passage with the Assyrians. In the context of the aforementioned, it would be worthwhile to remind that it was in 88 B.C.E. that Thebes (which took part in the people's uprising) was seized after a three-year siege and exposed to devastation by the Egyptian king Ptolemy IX Soter II (Latir). If this event fell within the Qumranites' view, so the comparison of the defeated Sadducees with Egyptian Thebes assumed a peculiar sound in that year.

Of fundamental importance for the identification and dating of the events reflected in the Commentary on Nahum is the text 4QpNah 4:1—4 which reads: «"Yet she (Nahum refers here to Thebes. — *I. T.*) was exiled, she went into captivity; and her children are crushed at the corners of all the streets, they cast lots for her honourable men, and all her great men are bound with chains" (Nahum 3:10). Interpretation of this concerns Manasseh in the final (or: "last". — *I. T.*) period, when his kingdom (or: "reign"; מלכותו — *I. T.*) falls (תשפל; lit. "becomes low", "is abased". — *I. T.*) in Is[rael]... his wives, his children, and his little ones go (ילכו) into captivity, his mighty men and honourable men [perish] by the sword». Judging from the verbs שפל ("to be or become low", "be abased") and הלך ("to go", "walk", "come"; "to go off", "depart") being used here in the imperfect, one can say that the "*kingdom*" of "Manasseh", *i. e.* of the court, aristocratic

party of the Sadducees whom the *king* Alexander leaned upon (see *e. g.*: Josephus, War, I, 113—114; *idem*, Antiquities, XIII, 411—414; cf. 4Q448 2:8, 3:6 (!)), *had not fallen down* by the time of the Commentary's composition, though severely shaken. By the way, this fact contradicts the position of those who suppose the text of columns two (first line excluded) through four inclusive to reflect the events of the period of the Pharisees' *absolute rule*, undivided authority that distinguished the times of Alexandra Salome and her son Hyrcanus II (67; 63—40 B.C.E.).

In the following text — 4QpNah 4:4—9 — the sagacious commentator predicts that, in spite of fortune's smile, the lot of "Ephraim", *i. e.* the Pharisees, will not differ from that of "Manasseh"; and even Jerusalem's powerful fortifications will not rescue them.

Truly, the Pharisees' triumph proved to be short-lived. We have learned from "The Jewish War" (I, 95) and "Jewish Antiquities" (XIII, 379) by Josephus Flavius that in due course after the Shechem battle, in the same 88 B.C.E., 6,000 of the rebels (evidently, of the Pharisees for the most part) deserted unexpectedly, for reasons unknown (perhaps, out of fear that the Gentile king Demetrius Eucaerus would take possession of the holy city of Jerusalem), to Jannaeus and the Sadducees still faithful to him. Probably, it is this very event that the Commentary's author hints at in the text 4QpNah 3:12—4:1, which runs as follows: «[..."Put and the Lybians came to you (Nahum means the city of Thebes. — *I. T.*) to help"] (Nahum 3:9). Its interpretation: these are the wicked on[es], the house of Peleg (בת פלג; cf. Genesis 10:25, Jubilees 8:8 (lit. "the house of division"); cf. CD 20:22—24, wherein this designation evidently refers to the Pharisees. — *I. T.*), who have joined themselves to Manasseh (הנלוים על מנשה)». It is also known that soon after this event Demetrius III Eucaerus had to escape from Judaea because of the internecine dissensions started in Syria. This permitted Alexander Jannaeus to utterly defeat the insurgents at the end (?) of 88 B.C.E., to capture Jerusalem and to conclusively punish those rebels who failed to flee from Judaea. But these events seem to *have escaped* the commentator's view. The situation in the country depicted in the Qumran Commentary of Nahum can be characterized as the *diarchy* of the Pharisees and the Sadducees headed by the king Alexander — the situation which lasted for only a few months (?) of 88 B.C.E. Consequently, we think that this work could be composed only in the same year — 88 B.C.E.

Of crucial importance for dating the Commentary on Nahum and identifying the person hidden under the designation of the Furious Young Lion is the text 4QpNah 2:8—9, which reads that through "Ephraim's" (*i. e.* the Pharisees') fault "the cities and clans, the *kings* (מלכים), superiors, honourable men and rules, the priests and the people along with the adherent

proselytes will perish (יובדו)". Since in the Qumran texts the notions "king", "kingdom", "reign" and "rule", "ruler" are differentiated[13], it is possible, in the light of the passage cited above, to say that the head of the Judaean state, contemporary to the author of 4QpNah (and such was undoubtedly the Furious Young Lion, as the cited texts of 4QpNah show (cf. also 4QpHos^b fr. 2)), bore the title of *"king"*. Until 63 B.C.E., that is prior to the time when Pompey seized Judaea and deprived it of the right to have a king, there had been five people in the country thus entitled (during the Hellenistic period, of course): Aristobulus I (104—103), Alexander Jannaeus (103—76), Alexandra Salome (76—67), Hyrcanus II (for three months in 67 B.C.E.), and Aristobulus II (67—63). Evidently, the short-term reigns of both Aristobuluses and Hyrcanus can be ignored because, firstly, deeds of these persons do not fit at all in what is said in the Commentary on Nahum about the Furious Young Lion, and, secondly, because no one of the persons mentioned was a contemporary of Demetrius III Eucaerus who died in 88/87 B.C.E. Consequently, the only candidate for the Furious Young Lion "role" is likely to be the king and high-priest Alexander Jannaeus who was 32 years old by the time when the mass violent reprisals against the rebels were begun (and when this nickname is likely to have arisen). We should note here that the assumption of the year 63 B.C.E. being the *terminus ante quem* of the Commentary on Nahum's composition is also favoured, apart of the aforementioned passage of 4QpNah 2:8—10, by the fragment 4QpNah 1:3—4: "...from Antiochus to the time when the rulers of the Kittim will appear, and then (ואחר) [the land (הארץ) (or: "Jerusalem"; cf. 4QpNah 1:1—2 (!)). — *I. T.*)] will be trodden down (תרמס)..." The context (and the adverb אחר ("then", "afterwards") above all) presupposes that the imperfect of the verb נרמס (niph. sing. *fem.*; der. from רמס ("to tread down", "to trample")) is consistent here with the future tense, and the agent will be the Kittim, *i. e.* the Romans of the Republican period. Consequently, the appearance of the host of the Kittim-Romans in Judaea is regarded by the Commentary's author as the event of the time to come.

According to 4QpNah 2:2, 3:3, 4:3, the events reflected in the Commentary on Nahum are thought by its author to take place "in the last days" (לאחרית הימים; lit.: "towards the End of Days"), "at the end" of the "last (or, "final") period" immediately preceding the coming of the Eschaton. In this connection let us mention also that in the Qumran Commentary on Hosea a synonym of the "Furious Young Lion" (*i. e.* Alexander Jannaeus), "who stretches out (ישלח) his hand in order to strike Ephraim (*sc.* the Pharisees)", is the designation "the *Last* Priest" (כוהן האחרון)[14] (see 4QpHos^b fr. 2, 2—3; cf. also 1QpHab 9:4—5). In our view, the eschatological background of

the 4QpNah text, as well as the existence of the conviction among the Qumranites at a certain historical stage that Jannaeus would be the l a s t of the wicked Judaean high-priests and kings can be explained proceeding from the Community's messianic and eschatological chronology. So, judging by the so-called Midrash Melchizedek (11QMelch 2:7—8), Second-Ezekiel (4Q390 1:7—8) and the Damascus Document (see esp. 1:5—12, 20:13—15), the Sectarians expected originally the coming of the End of Days and the advent of the Messiah to take place after the expiration of the "ten jubilees" (10 × 49), *i. e.* 490 years, from the time of Nebuchadnezzar's capture of Judaea (in 587/586 B.C.E.), *viz.* in *ca.* 97/96 B.C.E. (Cf. Test Levi 17:1—18:2). In this relation, let us note that a tradition, in conformity with which Alexander Jannaeus was considered at a certain historical stage the *last* Hasmonaean high-priest and king, appears to be attested also in Josephus' "Antiquities", XIII, 301. According to the chronology presented here, the last, 70th "heptad" (7 years) of Daniel 9:26—27, preceding the triumph of the Messiah and the coming of the Eschaton, begins with the accession of Jannaeus in 103 B.C.E. (Cf. Daniel 9:24—27 and Test Levi 16:1, 17:1; cf. also 1Enoch 89:59). Besides, let us point out "Demonstratio Evangelica", VIII, 2, 87—88, where Eusebius refers to an exegesis of Daniel 9:26 (apparently a Jewish one taken over into Christianity), in which "an anointed one" mentioned here, who "shall be cut off" after 69 "heptads" (elapsed from the time of the Babylonians' destruction of Jerusalem) is interpreted of the line of Judaean high-priests from Jeshua to *Alexander Jannaeus*.

The Qumranites' disappointment connected with the fact of the non-advent of the Messiah and the failed coming of the Eschaton in the originally expected time found its reflection in the Sectarians' Commentary on Habakkuk (1QpHab) 7:1—14. But at the same time, the author of the composition keeps believing that the End of Days is *at hand* (cf. 1QpHab 2:5—6, 5:7—8; cf. also 9:6). And what is more, in the text 1QpHab 7:5—6, 9—10, 13—14 we read the following: «..."For the vision is yet for the appointed time; it speaks of the End and does not lie" (Habakkuk 2:3a)..." If he (in the Qumranites' interpretation evidently the Messiah — the "Elect One" of God (see 1QpHab 5:4; cf. 9:12). — *I. T.*) tarries, wait for him; for he shall surely come and shall not delay" (Habakkuk 2:3b). Its interpretation concerns the men of truth who observe the Law (*sc.* the Sectarians. — *I. T.*), whose hands do not slacken in the service of truth when to them the last ("final") period (seems) to be delayed (or, "prolonged") (בהמשך עליהם הק האחרון); for all the periods of God come to pass *at their appointed times* (italics ours. — *I. T.*) as He decreed for them in the mysteries of His Providence". How can one interpret the last phases of the Commentary on Habakkuk?

Answering this question, let us remind, first of all, that in "The Jewish War", I, 70 (cf. "Antiquities", XIII, 301) and the "Jewish Antiquities", XII, 322 Josephus Flavius uses the eschatological chronology, according to which the coming of the End of Days was expected to take place *ca.* 86 B.C.E. (This chronology is connected by the historian with Daniel's prophesy about the "seventy heptads", *i. e.* 490 years (see DANIEL 9:24—27)). This date of the coming of the Eschaton could be determined by those Jews who expected the beginning of metahistory after the lapse of the ten jubilees on the destruction of the First Temple (as, for instance, the Qumranites did; see: Second-Ezekiel (4Q390), 11QMELCH 2) and saw fit (on the basis of LEVITICUS 25:10—11) to consider a jubilee a period of time consisting of 50 years, not of 49. (Note that a 50-year jubilee was generally supposed by rabbis for the period of the First Temple)[15]. The eschatological chronology based on a 50-year jubilee (10 × 50) could be "correlated" with the one presented in DANIEL 9:24—27 by means of the assumption that God's "word" about the future restoration of Jerusalem (DANIEL 9:25) was not the one proclaimed by Jeremiah *ca.* 587/586 B.C.E. (JEREMIAH 32), but that recorded in JEREMIAH 50 or/and in the deuterocanonical EPISTLE OF JEREMIAH 1:3 (composed before the Ist century B.C.E.; cf. 7Q2). The context of the last two passages allowed some interpreters to suppose that Lord's "word" recorded in them (*sc.* the "word" about the return of the Jews from the Babylonian captivity and the restoration of the Land) was uttered in the first years (say, ten) after the destruction of the First Temple. It is not impossible that after a ruin of their hopes *ca.* 96 B.C.E., the Qumranites could use both of the above-mentioned methods of the chronological reinterpretation of Second-Ezekiel's (4Q390; cf. 11QMELCH 2:7—8) and Daniel's (DANIEL 9:24—27) visions on the time of the End of Days.

In the light of all the above-said one can suppose that at the beginning of the Ist century B.C.E. the Qumranites held Alexander Jannaeus to be the *last* (wicked) Judaean high-priest and king because they believed that they lived on the eve of the Eschaton and the advent of the priestly and lay Messiah. And that is why the author of the Commentary on Nahum, compiling it (*ex hypothesi*) in 88 B.C.E., is sure that the events being depicted by him in the composition take place "*in the last days*" before the Eschaton.

Notes

1. The Book of the prophet Nahum the Elkoshite was composed between 663/662 and 612 (or 609) B.C.E. See, for instance: I. M. Diakonov. Istoria Midii ot drevnejshikh vremjon do kontsa IV v. do n. e. Moscow-Leningrad, 1956, pp. 15, 297, 303 (*Russian*); O. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament, 3. neubearbeitete Aufl., Tübingen, 1964, SS. 559—61; J. D. Amusin. Teksty Qumrana. Moscow, 1971, pp. 203f (*Russian*).

2. In the fragments of 4QMishm there are met (off the context) the names of Si[mon] (*sc.* Simon Maccabaeus (?); C^a, fr. 3, 2),Johanan (*sc.* Johanan (John) Hyrcanus I; C^c, fr. 2, 4—5), Salome (*sc.* Alexandra Salome, Jannaeus' wife; C^a, fr. 2, 4, C^c, fr. 1, 5), Hyrcanus (*sc.* Hyrcanus II; C^a, fr. 2, 6), Ar[istobulus] (*sc.* Aristobulus II (?); C^b, fr. 3, 6), Aemilius (*sc.* Aemilius Scaurus — Roman governor in Syria in 62 B.C.E.; C^d, fr. 2, 4). As to the text 4Q448 ("A Prayer for King Jonathan and His Kingdom"), it was probably composed by one of King Jonathan's (*i. e.* Alexander Jannaeus') followers and brought to Qumran by one of the sectarians (possibly, for the purpose of acquaintance).

3. See also: H. H. Rowley. 4QpNanum and the Teacher of Righteousness. — JBL 75 (1956), pp. 188—193; Sh. A. Loewēnstamm. The Commentary on Nahum: War with the Pharisees. Haarez (Tarbut wesifrut), 3.VIII.1956, p. 1 (*Hebrew*).

For the most part, scholars identify "Antiochus" mentioned in 4QpNah 1:3 with Antiochus IV Epiphanes. (See, for instance: J. M. Allegro. Further Light on the History of Qumran Sect. — JBL 75 (1956), pp. 89—93; A. Dupont-Sommer. Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte. 4 éd., Paris 1980, pp. 280f., n. 3; Amusin. Teskty..., p. 219, n. 10). F. Cross accepts the identification of this person with Antiochus VII Sidetes. (The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, New York, 1958, p. 92). And I. Levy is of the opinion that this passage deals with Antiochus, brother of the Syrian king Demetrius III Eucaerus. (See: Demetrius and Antiochus in the Commentary on Nahum. משא 35 (1956), p. 2 (*Hebrew*)).

4. See, for instance: J. M. Allegro. THRAKIDAN, The "Lion of Wrath" and Alexander Jannaeus. — PEQ 91 (1959), pp. 47—51; Cross. Library..., pp. 91—94; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen, 1963, SS. 127—39; Dupon-Sommer. Écrits..., pp. 280ff; Amusin. Teksty..., pp. 208—10; H. Stegemann. Die Entstehung der Qumrangemeinde. Bonn, 1971, SS. 120—128; *idem.* Die Essener, Qumran, Johannes der Taüfer und Jesus. Freiburg, 1993, SS. 182—184; P. H. Callaway. The History of the Qumran Community. Sheffield, 1988, pp. 164—168.

It is H. H. Rowley's opinion that "Demetrius" of the text 4QpNah 1:2 is the Seleucid king Demetrius I Soter (162—150 B.C.E.) who was provoked by an intrigue of the Judaean high-priest Alcimus to dispatch in 161 B.C.E. his strategists Bacchides and Nicanor against Jerusalem. As to "the expounders of smooth things" mentioned in this passage, these are, according to Rowley, members of the hellenizing party of Alcimus. (See: 4QpNah..., pp. 188—93; see also: I. Rabinowitz. The Meaning of the Key ("Demetrius") Passage of the Qumran Nahum-Pesher. — JAOS 98 (1978), pp. 394—9).

5. See, for instance, the works listed in the preceding note (those by H. H. Rowley and I. Rabinowitz excluded).

6. See *e. g.*: J. D. Amusin. Qumranskij kommentarij na Nauma. — VDI 4 (1962), pp. 101—10 (*Russian*); *idem.* Éphraïm et Manassé dans le Péshèr de Nahum (4QpNahum), RQ 15 (1963), pp. 389—396; *idem.* The Reflection of the Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166). — HUCA 48 (1978), pp. 123—152; D. Flusser. Kat Midbar Yehuda. — M 19 (1961), pp. 456—458 (*Hebrew*); *idem.* Pharisees, Sadducees and Essenes in Pesher Nahum, G. Alon Memorial Volume, Tel-Aviv, 1970, pp. 133—168 (*Hebrew*); Y. Yadin, Pesher Nahum. — (4QpNahum) Reconsidered. — IEJ 21 (1971), pp. 1—12. See also: M. Horgan. Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books. Washington, 1979, pp. 7f.; I. Fröhlich. Le genre littéraire des Pesharim de Qumrân, RQ 47 (1986), p. 391. Cf.: Stegemann. Entstehung..., SS. 76—79, 120—128; Callaway. History..., pp. 164—171.

7. See *e. g.*: Le Commentaire de Nahum découvert près de la mer Morte (4QpNah): Traduction et notes. — Semitica XIII (1963), pp. 55—88.

8. Cf.: Stegemann. Essener..., SS. 182—4.

9. See, for instance: Allegro. THRAKIDAN..., pp. 47—57; Cross. Library..., pp. 91—94; Jeremias. Lehrer..., SS. 127—139; Dupont-Sommer. Écrits..., pp. 280—282; Stegemann. Entstehung..., SS. 120—128.

H. H. Rowley supposes that the designation "Furious Young Lion" in 4QpNah implies either the high-priest Alcimus or the king Antiochus IV Epiphanes (4QpNahum..., pp. 192f.). H. J. Schonfield identifies this person with the Roman Emperor Titus (39—81 C.E.) (Secrets of the Dead Sea Scrolls: Studies towards their Solution. London, 1956, pp. 96f.), while G. R. Driver — with one of the leaders of the 66—74 Judaean uprising against Roman domination Simon bar Giora (The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution. Oxford, 1965, pp. 291f.).

10. Reconstruction by Y. Yadin. (Pesher Nahum..., p. 12).

11. In regard to this translation see, for instance: Amusin. Teksty..., p. 225.

12. Cf. Isaiah 9:18—20; cf. also Judges 8:1—3, 12:1—6.

13. See, for instance: J. T. Milik. Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea, transl. by J. Strugnell. London, 1959, pp. 65f.; Stegemann. Entstehung..., SS. 100—106, 120—127, 204.

14. The imperfect of the verb שלח (here: to "stretch out") employed in 4QpHos^{b} fr. 2, 3 for the designation of the action of the Last Priest shows that he was alive at the time of the composition of the Commentary. The denomination "the *Last* Priest" itself corroborates this conclusion as well, for it would be meaningless, if the Commentary on Hosea was being composed on the person's death, in the period of the pontificate of one of the next Judaean high-priests.

15. A jubilee was held to be a cycle of time consisting of 49 years by the author(s) of the Book of Jubilees, by some rabbis (see *e. g.*: Arakhin, 12b, Nedarim, 61a (R. Jehudah); cf. the Seder Olam, 15) and the Samaritans.

Abbreviations

HUCA	—	Hebrew Union College Annual
IEJ	—	Israel Exploration Journal
JAOS	—	Journal of the Americal Oriental Society
JBL	—	Journal of Biblical Literature
M	—	Molad
NAA	—	Narody Azii i Afriki
PEQ	—	Palestine Exploration Quarterly
RQ	—	Revue de Qumrân
VDI	—	Vestnik drevnej istorii

Мифологема потопа и шумерская историография

В. В. Емельянов
(Санкт-Петербург)

Потоп связан в сознании человечества с наказанием, которое боги назначили первым людям за отступление от ритуальных предписаний, нарушение табу и желание существовать отдельно от них. Эта тема присутствует в большинстве мифологий мира, и сюжеты, входящие в ее состав, везде одни и те же. Сначала бог-творец и богиня-мать создают первых людей из подручного материала, который в этой стране имеется в изобилии (глина, дерево, камень). Созданные ими люди делятся на совершенных и несовершенных, а критерием разделения служит их способность (или неспособность) исполнять службу богов, работая на земле. И в то время, как совершенные люди трудятся не покладая рук, чтобы накормить богов жертвами, оставшиеся бездельники начинают роптать на свою судьбу и своих создателей. Тогда боги, собравшись на совете, приговаривают людей к смерти путем поглощения земной жизни стихией. Среди обреченных на смерть во всех версиях находится праведник, которому предлагается или залезть на самое высокое дерево, или построить большой корабль, в котором могли бы уместиться все животные и насекомые обитаемого мира. Затем наступает или сильный паводок, или оледенение, или мировой пожар, сметающий все на своем пути. Первое человечество погибает, а от семьи праведника начинает вести свой род новое, очищенное и возрожденное человечество[1] .

Такова в общих чертах сюжетная конструкция темы. Однако в древности сюжет не был отделен от ритуального наполнения, и если смотреть под этим углом, то все разнообразие сюжетных линий сведется к нескольким фундаментальным обобщениям, одинаково значимым почти для всех народов. Прежде всего, время в ритуале циклично, и цикл этот состоит из трех основных частей: а) период нерасчлененности, целостности обьекта, б) период отделения, отпадения от исходного единства и возникновение подобия частей, в) катастрофа и воз-

[1] См. МНМ II, 325—326, см. также указатель сюжетов: Thompson St. Motif-Index of Folk-Literature. Bloomington, 1955 (Deluge — vol. 1, 184—89, в частности: потоп вызвала змея, потоп вызвала луна, упавшая с неба, человека спасла рыба, потоп остановило человеческое жертвоприношение (наиболее архаичные мотивы)).

вращение частей в состояние первоединства. А поскольку в период ранней древности ритуальная структура пронизывает все сферы общественного сознания, отношение к профанному времени выражается через образы времени сакрального. Тогда и возникает в человечестве первый образ его текучего бытия, и бытие это также делится на три части: а) сотворение первых людей, б) отпадение части из них от своих создателей и бунт против богов, в) наказание первых людей, спасение праведника и договор между праведником и богами о сохранении возрожденного человеческого рода. В историческом сознании народа период потопа разделяет две большие эпохи — догосударственный этап (племенная раздробленность этноса) и начало государства (консолидация племен). В это время этническая общность как бы проходит инициацию, очищаясь от скверны междоусобиц и закрепляя факт своей исторической зрелости установлением священных границ. Наступает время осознанного исторического бытия, и в этом большом времени народ при описании всего, что происходит с ним, руководствуется опытом прошлого[2]. Так появляется навык ритуального клиширования истории, и у разных народов это происходит по-разному.

В этой работе мы попытаемся показать, как на определенном этапе шумерской истории образ потопа превращается в разграничительную черту больших периодов, как постепенно происходит перерастание образа в мифологему, связанную с обрядом "определения судьбы царя". Материалами исследования послужат записанные в разное время царские и храмовые гимны, а также памятники историографии позднего Шумера[3]. Тексты изданы в транслитерации и хорошо известны в науке, однако работы, освещающие данную тему на их материале, за исключением доклада Вэнстипо, нам неизвестны. Это, конечно, не значит, что в шумерологии не поднималась тема потопа. Напротив, каждый крупный шумеролог считает обязательным коснуться этой темы по какому-либо поводу, и в науке это стало уже традицией. Известны

---

[2] В вопросе об отношении мифа к истории нам близко мнение В. Л. Цымбурского: "Возможность мифологического осмысления некой последовательности событий определяется протеканием этих событий... в заданном "здесь и сейчас"..., соотнесением их с судьбами исторически единичных персонажей. Иными словами, чтобы мифологема стала мифом, она должна быть распознана в конфигурации отсылок к истории... Метафорически, если в мифологемах видеть генный аппарат мифологии, то отсылки... способны выступать доклеточными вирусами мифотворчества, когда вклинивание отсылки с несомой ею информацией в структуру мифологемы становится толчком к мультипликации конкретного мифа, охватывающего все более широкие исторические пространства, пониманием массы событий в качестве ответвлений, отголосков, ипостасей одного События" (Цымбурский В. Л. К диахронной структуре мифа о Парисе. — Образ-смысл в античной культуре. М., 1990, с. 246)

[3] Общий обзор историографических источников см. у Халло в ст: Hallo W. W. Sumerian Historiography (History & Historiography & its Interpretation, 1983).

работы Т. Якобсена и С. Н. Крамера, издания А. Пебеля и М. Сивиля с подробными филологическими комментариями и некоторыми замечаниями историко-культурного плана[4] . Тем не менее следует признать бесспорный приоритет Ванстипхоута в рассмотрении потопа как образа Великой Смуты.

Доклад Ванстипхоута (H. L. J. Vanstiphout), сделанный на XXVI Международной встрече ассириологов "Мифология смерти в Месопотамии" в 1980 году, назывался "Гибель эры: Великий Мор в шумерских плачах по городам" и был посвящен анализу текстовых фрагментов, в которых описаны великие бедствия, послужившие причиной смерти тысяч людей в период между падением Ура и началом Исинской династии. Приведем основные тезисы этого доклада: 1) причинами гибели Ура, помимо нашествия двух вражеских армий, явились эпидемия бубонной чумы, засуха и наступивший вследствие этого голод, 2) все эти бедствия были сведены в плачах к метафоре потопа, сметающего все на своем пути, 3) в шумерских плачах потоп вообще означает высокую смертность (Great Mortality), а в историческом плане знаменует гибель большого периода, который в известном смысле и оплакивается в шумерских текстах о разрушении городов. Можно подвергнуть сомнению утверждение докладчика о бубонной чуме, поскольку строки, приводимые в качестве аргументов, позволяют различные толкования конкретных событий. Но выводы, сделанные в двух последних тезисах, достойны пристального внимания по причине своей глубокой историчности. В самом деле, на всем протяжении шумерской истории каждый большой период этой истории был связан с городом-гегемоном, хранящим ритуально данную богами предвечную царственность. Разрушение города или иное бедствие, постигшее его, неизменно воспринималось как знак божьей немилости, за которой следовало лишение царственности. И совершенно естественно, что плач по такому городу является одновременно и плачем по утраченной великой эпохе (примерами здесь вполне могут послужить плачи по Лагашу, Аккаду и Уру).

Год спустя, в 1981 г., вышла в свет статья Т. Якобсена "Происхождение Эреду" ("The Genesis of Eridu"), продолжившая тему. В этой статье известный американский шумеролог анализирует тексты, связанные с происхождением древнейшего шумерского города, и на основании этого анализа делает следующие выводы: 1) мотив потопа в ми-

[4] Существуют следующие комментированные переводы мифа о потопе: Poebel A. PBS IV, 9—70 (1914); Kramer S. N. ANET, 42—44 (1950); Civil M. The Sumerian Flood-Story in Atr, 138—145 (1969); Kramer. Anatolian Studies XXXIII, 115—121 (1983). Реконструкция битых мест: Jacobsen, 1981, 513—527.

фе о сотворении людей вполне укладывается в формулу nature versus culture. Поскольку человек в его изначальном природном виде представляет собой жалкое зрелище, то богиня-мать дает ему из жалости город и правление, которое может обеспечить процветание. Миф подчеркивает зависимость успешных ирригационных работ от сильной власти, которая может их организовать. Потоп в таком контексте — испытание и для людей (экзамен на выживание), и для богов (наказание за собственную недальновидность в планировании); 2) в переводе с греческого "катаклизм" означает потоп. С древнейших времен потопом называют не только любое стихийное бедствие, но и любое социальное потрясение, которое переживается коллективно, и главная задача человека — в том, чтобы выжить в этих условиях; 3) в гимне Ишме-Дагана, как и в "Царском списке", формула потопа отделяет период первых городов от времени исторически достоверных (т. е. сохраненных устным преданием) правителей, замыкаемого царями Исина. Возвращение общества после катаклизма к нормальному состоянию и есть, по Якобсену, начало жизни при стабильной (или претендующей на таковую) государственной системе[5] .

Как бы ни были важны для нас тезисы доклада Ванстипхоута и статьи Якобсена, мы все же не собираемся превращать исследование проблемы в их иллюстрацию. Расположив источники в хронологической последовательности, можно попытаться выявить изменения в представлениях шумеров о потопе и самое главное — максимально полно рассмотреть потоп как идеологему ранней месопотамской цивилизации, послужившую первым свидетельством исторического сознания на древнем Ближнем Востоке.

I. Идеография и этимология слова "потоп" в шумерском языке и письменности

Идеография РД. Существует идеограмма для обозначения большого наводнения, равно как и всякого стихийного бедствия, переживаемого общиной. Она состоит из знака "община", в который вписан знак "солнце": URU×UD (Deimel ŠL 43). Знаком UD (U_4) пишутся следующие слова: *u_4* "день, дневной свет", *babbar* "белый (цвет)", *Utu* "солнце" (с детерминативом бога), *u_4* "буря, ураган, шторм". Связь последнего с солнцем и дневным светом отнюдь не очевидна для современного человека, но для жителей древней Месопотамии она представляется настолько естественной, что аккадским эквивалентом и для

[5] Jacobsen, 1981, с. 526—527.

дневного света, и для бури является одно и то же слово *ûtu* (ŠL 381, 1). Во время Гудеа появляются некие демоны бури, которых запрягают в колесницу, жертвуемую богу Нингирсу (Gud. Cyl. A VII 18—21). Мотив этот впоследствии был заимствован аккадским эпосом (Gilg. VI 10—12)[6] . Эти два отрывка, содержащие по сути один контекст, свидетельствуют о связи термина *ûtu* с явлениями атмосферного электричества (колесница с демонами света как метафора грозы известна у многих народов, см. МНМ 1, 506). Кроме того, у некоторых народов причиной потопа является переполнение некоего сосуда, поставленного внутри солнца (о чем также в МНМ 2, 326).

До периода Фары знак URU×UD не встречается. Его не фиксируют ни список архаических знаков из Урука (Falkenstein, ATU), ни список из Джемдет-Насра (Langdon, OECT VIII), ни новейший свод архаической письменности Ниссена и Грин (ZATU). Тем не менее следует отметить один любопытный факт, никак не прокомментированный составителями списков: в Уруке два раза встречается знак URU×AMAR ("община"×"теленок"), чрезвычайно напоминающий по конфигурации URU×UD (ATU 624, фигурирует в разбитых текстах 550 II 3; 550 Rev.). Никаких следов этого знака в позднейшие периоды обнаружить не удалось, и можно предположить, что вторая часть урукской идеограммы, скорее всего, изображает не теленка, а солнце (чрезвычайное сходство этих двух знаков особенно заметно в ранний период развития клинописи, см. Labat MEA 381 и 437, секции 1, 2). Впрочем, это еще ничего не доказывает, и появление знака URU×UD в отчетливой форме действительно датируется лишь временем Фары (конец XXVI—начало XXV в.). Знак встречается в следующих контекстах:

а) имена богов:

VAT 12626, 4: (также в 12644, 4; 12756, 5)	^{d}LUGAL. URU×UD	"Царь Потопа (?)"
VAT 12760, 20:	^{d}EN. URU×UD	"Владыка Потопа (?)"

[6] $gi\check{s}$ḫa-lu-ub_2-ba tun_3 bi_2-bar / ^{giš}gigir-za-gin_3-$še_3$ mu-na-a-silim / du_{24}-ur_3-bi ug im_2-e pa_3-da / im-ma-ši-la_2-la_2 "Дерево халуб топором он обтесал, для лазуритовой колесницы использовал, скакунов ее — демонов бури, годных для бега, — в нее впряг " (Гудеа возводит колесницу для Нингирсу); lu-ša-aṣ-mi-id-ka ^{giš}narkabti (GIGIR) abnu uqni (ZA. GIN2) u ḫurāṣi (GUŠKIN)... / lu-u ṣa-am-da-ta ûme (U4) ku-da-ni rabūti (GAL)^{meš} "Приготовлю для тебя золотую колесницу... А впрягут в нее демонов бури — великих мулов" (Иштар обещает Гильгамешу почести, достойные героя).

б) неустановленный контекст, связанный с Энлилем и Шуруппаком:

VAT 12497, 12:	URUXUD ^{d}EN. LIL_2	"Потоп Энлиля"
VAT 12486, 1:	^{d}ŠURUPPAK. HUR. TU(D) URU×UD	"Шуруппак-Урту, Потоп"

Судя по положению знака в строке, можно догадаться, что во всех приведенных текстах URU×UD является принадлежностью неких царей, повелителей, в число которых входит и бог могущества Энлиль. В списке архаических знаков из Фары, составленном А. Даймелем (LAK), URUxUD значится под номером 598. Однако после Фары знак внезапно исчезает и не фигурирует ни в текстах Абу-Салябиха, ни в старошумерских строительных надписях (отсутствие знака красноречиво подтверждается и списком старошумерских знаков Э. Соллъберже (ZA 54, 1—51), и новейшим глоссарием к строительным надписям Х. Беренса и Х. Штайбля (FAOS 6)). В следующий раз мы видим знак только в гимнах I династии Исина, в основном во фрагментах (в ID Vb 7 именем-эпитетом Энлиля назван URU×UD MAH "высокий потоп"), а также в храмовых гимнах, записанных после Исина (TCS 3, 62—64; 140—488; сразу отметим путаницу со знаками URU×UD, URU×A и URU×MIN). В плаче о разорении Шумера и Ура знак URU×UD употребляется вместо URU в значении "город" (причину такой путаницы не может объяснить издатель текста П. Михаловский (см. Ur Lament, с. 71). Вновь он появляется только в силлабариях I тысячелетия, где аккадским эквивалентом к нему выступает слово "потоп": URU×UD = U-RU = a-bu-bu (Syllabary B II 260; MSL 3), и с этого времени исчезает окончательно.

Чтение знака и до сих пор нельзя считать надежно установленным. Принято транслитерировать его через *uru*$_2$, а Ф. Эллермейер в своем большом списке идеограмм приводит все допустимые чтения: *eri*$_x$; *erim*$_6$; *erin*$_6$ (?); *uru*$_2$; *urutamga* (Ellermeier Sum. Gl. bd. I, t. 1, № 43). Тем не менее следует признать неясность окончательного чтения, которое можно было бы считать единственным.

Судьба знака URU×UD тесно связана с другим, похожим по форме, знаком URU×A ("община"×"вода"), также известным только со времени Фары, где он впервые встречается в хозяйственных текстах (9078, 9; 9079, 8). В старошумерских надписях он употребляется только в сочетаниях с LU_2 и NAM (Ent. 28; Ukg. 6; Luzag. 3; LuTAR 1). В надписях Гудеа знак встречается три раза (Cyl. A VIII 26; XXIII 30, St. B IX 25). После этого его начинают часто употреблять в царских гимнах Ура и Исина (также в сочетаниях с LU_2 и NAM). Знак очень по-

пулярен в аккадоязычных текстах, где он сохраняется вплоть до селевкидского времени (Thureau-Dangin Rit. Acc. 70, 13). В шумеро-аккадских силлабариях знак читается и понимается весьма различно, тремя разными способами: GIŠGAL = *manzāzu* "положение", "ранг"; QAL_3 = *qallu* "маленький" (откуда LU_2-QAL_3 "слуга", "маленький человек"); ULU_3 = *meḫû* "сильный ветер", "шторм" (Ea V 11 6). И хотя для обозначения маленьких людей знак начинает употребляться только в новоассирийский период, следует отметить интересную ассоциацию: общественное положение человека сравнивалось с уровнем воды во время затопления местности. Интересно, что в словаре Ea эти два знака связаны между собой общим шумерским и (предположительно) аккадским чтением: u_2-rum URU×UD = [a-bu-bu], u_2-ru URU×A = [a-bu-bu] (Ea VI iii C 2&7).

Знак URU×A выжил в основном благодаря тому, что входил в состав таких слов, как "человек" (LU_2-ULU_3 = a-me-lu) и "человечество" (NAM-LU_2-ULU_3 = a-me-lu-tum).

Вероятно, само понятие человеческого рода связывалось в сознании шумеров с роковым бедствием, когда-то постигшим его. Во всяком случае, остается мало сомнений в том, что первым значением URU×A был именно яростный шквал *meḫû*, имеющий в силлабариях и другие шумерские эквиваленты — IM. URU×A (BA 5 630, 13), U_4. GAL (Antagal № ii 10). За образом знака стоит и порыв жестокого южного ветра (*me-ḫe-e šu-u-ti*), и гроза (*ûmu*), и нечто, связанное с натиском воды. Впрочем, A ведь может означать и семя, из которого произошла община. Однако соответствий этой гипотезе в силлабариях обнаружить не удалось.

Нужно признать, что в аккадских эквивалентах к этим двум шумерским идеограммам и впрямь существует какая-то путаница. Логичнее ведь было бы предположить для URU×UD соответствие *meḫû* (шквальный ветер), а для URUxA — *a-bu-bu* (потоп). Такая логика следует из рисунка самих знаков: вода — для наводнения; свет, солнце — для шторма. Если же путаница возникала у самих составителей клинописных словарей — вряд ли нам приходится рассчитывать на полную ясность в данном вопросе.

Слоговое написание. До сих пор речь шла только об идеографическом изображении потопа. Установлено, что знак этот можно предположительно читать как uru_2. Однако в большинстве шумерских текстов, имеющих отношение к потопу, фигурирует другой термин — *a-ma-ru*, всегда писавшийся слоговым образом и не имевший в клинописи исходной идеограммы. Отсутствие идеограммы наводит на мысль, что слово могло не быть исконно шумерским. Особенно насторажива-

ет семитообразное окончание *-u*. Все попытки этимологизировать слово пока заканчивались неудачей. Можно представить *a-ma-ru* < *a-gar-ra* "вода установленная", но такой термин в шумерском языке есть, составители новейшего Пенсильванского словаря считают его более поздним и, напротив, образованным от *a-ma-ru* (PSD A1, 115). Выведение *a-ma-ru* из *a-mah* "высокая вода" тоже ни к чему не приведет, т. к. такое слово также имеется в языке, учтено словарями и имеет иной аккадский эквивалент (*butuqtu*, PSD A1, 115). Поскольку этимологизация слова пока не представляется возможной, остановимся на том, что слово, не имеющее идеограммы и оканчивающееся на *-u*, — скорее всего, нешумерского происхождения[7].

В настоящее время все контексты с *a-ma-ru* собраны в PSD A1 в отдельной статье. Однако наличие того или иного контекста в словаре еще не гарантирует, во-первых, правильного чтения знаков, во-вторых (как следствие), принадлежности контекста именно к данному слову, что и будет показано ниже. Кроме того, PSD не расставляет контексты по хронологии, что обязательно для понимания генезиса проблемы.

1. Старошумерские контексты, в которых отсутствует окончание *-u* (пишется a-MAR):
   а) фрагмент из Абу-Салябиха (OIP 99, № 174):

      Словарь PSD A1, 115 считает 1 5-6 этого фрагмента древнейшим контекстом на *a-ma-ru*. Вот его чтение и перевод: a-MAR mu_x (NUN)-[n]a_5-šub "he sent down upon him a heavy flood[ing]" ("он наслал на него большое наводнение"). Субъект и объект действия не интересуют составителей словаря, равно как и остальные строки этого фрагмента. Похоже, не очень интересует текст и первого публикатора Р. Д. Биггса, написавшего в каталоге: "Identification as UD. GAL. NUN is uncertain" ("Идентификация с UD. GAL. NUN сомнительна"; OIP 99, 86). Впрочем, Биггсу в 1974 г. это было простительно, поскольку первые серьезные работы по расшифровке UD. GAL. NUN-орфографии появились лишь в начале 80-х гг. Но составителей словаря в 1993 г. такой недочет вряд ли может извинить.

      Фрагмент действительно относится к группе текстов UD. GAL. NUN, и прочитать его можно в настоящее время благода-

[7] Дополнительно можно предположить, что *a-ma-ru* — эмесальный вариант uru_2 (uru_2—e-gar—e-mar—a-mar(u): a-ma-ru na-nam kur al-gul-gu[l-e] u_3-mu-un-e e-ne-em_3-ma_3-ni a-ma-[ru na-nam] $ša_3$-bi e-lum-e a-ma-ru na-[nam] $ša_3$-bi-e ^{d}Mu-ul-lil_2 a-ma-ru na-nam:"Это воистину потоп! Горы он уничтожает! Слово Владыки — воистину потоп! Сердце Буйвола — воистину потоп! Сердце Нинлиль — воистину потоп!" (VAS 2, 11 iii 23—25)). Если это так, то вопрос о заимствовании термина был бы снят.

ря уже давней публикации глоссария UD. GAL. NUN M. Креберником (BFE, 267-286). Там же (с. 278) опубликована его транслитерация первой колонки фрагмента, с которой трудно спорить: 1, 1 [ne] NUN(=mu)-ni-MUNSUB$_x$(=sub$_5$) 2 ki-na$_2$ 3 NUN (=mu) -GAL(=da)-ak 4 UŠ$_2$(=giš$_3$) NUN(=mu)- ŠID(=du$_{11}$). du$_{10}$ 5 a MAR(=ša$_3$) 6 NUN(=mu)-[Š]A(=[n]a$_5$)-ru "ее (он) там поцеловал, на ложе с ней устроился, плоть в нее ввел, семя в утробу влил". Так занимательная история о насланном кем-то на кого-то потопе превращается в традиционную формулу священного соития, а если учесть, что во второй колонке текста упоминается MAR(=ša$_3$)-^{d}Nin-gal "утроба богини Нингаль" (2, 4), то речь, скорее всего, идет о браке урского бога Луны Наннара со своей супругой Нингаль. Впрочем, не исключено, что имя богини может читаться как-то еще. Одно неоспоримо: первый по времени контекст на слово *a-ma-ru* безвозвратно исчезает.

б) фрагмент "Стелы коршунов" Эанатума (Ean. 1 X, 2—4):
И здесь все не столь благополучно, как хотелось бы авторам Словаря. Они читают текст следующим образом: E$_2$-an-na-tum$_2$-me Umma^{ki}-a im-hul-im-ma-gin$_7$ a-MAR mu-ni-TAK$_4$ "Eannatum... in Umma a flood[ing] as [after] a heavy rain storm" ("Эанатум... в Умме наводнение как [после] тяжелого ливня с ураганом"). Откуда в тексте "после" и "тяжелый", остается только гадать. Кроме того, нужно иметь в виду, что сверху и снизу от этой формулы зияют пробелы величиной в 7—10 строк, и поэтому большой контекст восстановим только в самом общем плане (в IX—X колонках речь идет о битве между Лагашем и Уммой). Основными проблемами фразы являются *im-ma-gin$_7$* и *tag$_4$*. Издатель старошумерских надписей Х. Штайбль переводит "Er hat in Umma wie einen bösen Regensturm (?) eine Sturmflut (?) losgelassen" ("Он (=Эанатум) в Умме потоп (?), подобно злому урагану (?), выпустил"; FAOS 6, 6). Иначе понимает фразу исследователь пограничного конфликта между Уммой и Лагашем Дж. Купер: "Eanatum provoked a windstorm in Umma, unleashed (?) a deluge there" ("Эанатум вызвал в Умме ураганный ветер, дал волю (?) потопу там"; Cooper, 1983, 45). Эквативный падеж Купер не переводит, а глагол *tag$_4$* трактует как "развязать", "дать волю". Но можно понимать и по-другому, если читать *im-hul* как эпитет Эанатума. Тогда переведется и вся без исключения фраза: E$_2$-an-na-tum-me Umma^{ki}-a im-hul im-ma-gin$_7$ a-mar mu-ni-tag$_4$ "Эанатум — в Умме ветру злому, ветру подобный — потоп туда напустил". Различие между *im-hul*, *im*, *a-ma-ru* зафиксировано силлабариями: *i-mi*

IM = *ša-a-ru* "ветер" (CT XI, 31 rev. II 30) IM. HUL = *imḫullu* "злой ветер" (порывистый, ураганный; BA 5, 630, 13). Но, скорее, здесь употреблена фигура речи (ритмический повтор). Что касается глагола TAG_4 = *ezēbu* "оставлять", "покидать" (Römer SKIZ, 66 "vernachlässigen", т. е. "запустить", "забросить"; "пренебречь"), то в контексте с ветром он часто означает "избавлять", "щадить": u_4 ka-ša-an-ša-ša nig_2-na-me nu-tag_4-tag_4 "(злой дух) — бушующий шторм, ничего не щадящий" (UHF 694). В общей сложности речь идет о царе, который, будучи на вражеской земле ураганным ветром, дал произойти тотальному разрушению города. Было ли слово *a-mar* именем царского оружия или мы имеем дело с метафорой, клиширующей реальную политическую ситуацию, — по одному фрагменту сказать трудно. Однако, зная из других частей текста, что Нингирсу на время битвы передал царю часть своих полномочий, можно предположить, что Эанатум владел и ураганным ветром, и потопом, который он вызывает. Ф. Агостино полагает, что возможен вариант im-hul-im-ma-gin_7, где *-a(к)* — родительный падеж. Тогда перевод будет звучать "подобно злому ветру ветров (т. е. "подобно злейшему из ветров", по аналогии с акк. Ištar rabît ilī: "Иштар — величайшая из богов")". Возможно, так образуется превосходная степень и в шумерском языке. Во всяком случае, так лучше всего объясняется *im-ma* (устное сообщение).

Таким образом, мы выявили принадлежность к *a-ma-ru* только одного из двух фрагментов досаргоновского времени, относящегося к периоду РД IIIb (XXV—XXIV в.). При этом удалось понять, что потоп вызывается порывами сильного ветра, а также то, что на время битвы царь может получить функции потопа от божества, управляющего ветрами. Как следует из текстов Фары, приведенных выше, потоп находится во владении бога Энлиля, а Энлиль как раз и является управителем ветров в шумерском пантеоне. Но в "Стеле коршунов" битвой управляет верховный бог Лагаша Нингирсу (местная ипостась Нинурты) — сын Энлиля, бог грозы и битвы. Потоп в это время уже передан по наследству, и Нингирсу, будучи ближе к царю, чем отец, может на время сражения передать ему оружие Энлиля (Ean. 1 VI—IX). Это тем более вероятно, что для победы в сражении за землю Нингирсу Эанатум получает большую сеть, принадлежащую самому Энлилю (Ean. 1 XIV—XVII). Точно так же он мог получить в распоряжение и "злой ветер", и потоп.

2. Контексты с выписанным *-и* (время Гудеа, III дин. Ура, I дин. Исина):

а) *a-ma-ru* и a-MI(ge_6)-EN(uru_{16}):
Начиная со времени Гудеа, в текстах встречается непонятный до сих пор термин a-MI-EN, который также переводят словом "потоп". Однако если *a-ma-ru*, как мы уже знаем, принадлежит Нинурте-Нингирсу, то последний термин связан с другим божеством. Если читать MI как ge_6 "ночь", "темный", а EN как uru_{16} (в старых изданиях uru_x) "высокий", то все сочетание переведется как "вода темная высокая" или "вода темени высокой". В силлабариях эквивалентом выступает акк. *agû elû* "высокая волна" (см. синонимический ряд в Proto-Izi 368—374: I a-gu-u ZI, I pe-en-zu-rum ZI, I ṣi-ru-u ZI, i-zi-hu-luh-ha, a-ge6-uru16, kur-ku). Так обозначались высокие волны, речные и морские, вспененные во время шторма, что придавало им сходство с разбушевавшимся пламенем (IZI). Во всех текстах волны находятся в функции богини Нанше, дочери Энки и толковательницы снов. В мифе "Энки и устройство мира" ее называют a-MI-EN-gal-la-engur-[ra]-ke_4 "Великая Волна подземных вод" (EWO 301); в гимническом обращении к храму Нанше в Сираре — nin-zu ^{d}Nanše u_4-gal-(la) a-MI-EN-na "Госпожа твоя Нанше — Великая Буря, Высокая Волна" (TCS 3 № 22, 276). По-видимому, a-MI-EN-na относится к потопу как часть к целому: высокие волны, кипящие и сверкающие, сопровождали ураганный ветер и вместе с ним создавали эффект, называемый *a-ma-ru*.

б) классификация контекстов на *a-ma-ru* :
Нами учитывались только тексты, записанные не позже I дин. Исина. При учете выяснилось, что их можно разделить на 5 основных групп:

Потоп как функция бога: Gud. Cyl. A IV 28; V 15; VIII 23—26; X 2; XXIII 14; Cyl. B X 19—21; Angim 72—73, 207 (Ningirsu), TCS 3, 338; STVC 57:3 (Iškur), Eršemma 143 № 45; Eršahunga 194 № 34a (неизвестный бог-герой).

Потоп как имя — эпитет оружия: Cyl. A XV 23—25; Cyl. B VII 14; VIII 2, St. B V 37, Angim 141—142, Lugale 689, Šusin Inscr. A i 25.

Потоп как скопление народа: Лугальбанда I 28.

Потоп как метафора нашествия: Curse of Agade 149—150, Lugale 229, Ur Lament 75—76; 107—108; 199, Uruk Lament 3:3, TCL XV 12:57 (=ZA 53, 1 28 ff.).

Потоп как мировая катастрофа (=катаклизм): царские списки из Ниппура и Ларсы, 39—41; царский список из Лагаша, 1—2; гимн Ишме-Дагану, 120—121; фрагмент мифа о потопе, 137, 156, 201—204.
Неясный контекст: Энмеркар и владыка Аратты, 571—572.

2. Потоп как явление природы

Климат Месопотамии словно создан для испытания человека на прочность. Холодные зимы сменяются здесь сухими летними месяцами, вода великих рек, попадая в низины, быстро заболачивается, а в зарослях заболоченных каналов с удовольствием поселяются ядовитые змеи, стерегущие каждый шаг босой человеческой стопы. Но и к холоду, и к суши, и к змеям, и к болоту рано или поздно привыкает человек, поскольку без привычки к постоянному неудобству, равно как и к постоянному злу, невозможна была бы никакая цивилизация. Сложнее воспитать в себе привычку к неожиданному и несчастливому обстоятельству, к разрушительному смерчу, внезапному наводнению, уносящему жизни множества людей одной общины. В этом случае память человечества напрягается, стараясь сохранить не только факт происшедшего ужасного события, но и свою моментальную реакцию на него, причем реакция зачастую представляется важнее самого происшествия. Устное предание передает главным образом черты события в соприкосновении с человеком, т. е. его силу (и вследствие этого невозможность противостояния) и эмоциональное воздействие, произведенное событием на большой человеческий коллектив (потрясение и ужас). Но как быть в том случае, когда ужасное и непривычное событие происходит каждый год, повторяясь со зловещей периодичностью? Как должна в этом случае реагировать коллективная память? Скорее всего, она должна признать в порядке вещей либо само событие, либо свою реакцию на него как на предвечную форму существования судьбы. На юге Месопотамии, где с древнейших времен главным почиталось не явление, а несущееся вслед коллективное "ах!", канонизировали именно общинную эмоцию, не оставив подробных описаний самого события.

В предыдущей части мы, кроме прочего, уже выяснили, что в письменности шумеров потоп тесно связан с южным ветром, нагоняющим морские и речные волны, и совместное действие этих явлений природы, в свою очередь, имеет нежелательный эффект для всего человеческого рода. В шумеро-аккадской литературе Южный Ветер представлен злым существом, находящимся на службе Энлиля и всячески

вредящим доброму Адапе — рыбаку храма Энки в Эреду. Он хочет переманить Адапу к Энлилю, но миссия его кончается неудачно: Адапа отрывает ему одно крыло. В песне о Гильгамеше и дереве *ḫulupp*i Южный Ветер с корнями вырывает священное дерево, растущее на берегу Евфрата. В двуязычных заклинаниях, записанных позднее, Южный Ветер превращается в демона *âlu*, ненавидящего людей. А в ниневийской версии эпоса о Гильгамеше он назван в числе самых активных участников потопа: išten (1) ûma (U_4)^{ma} me-[ḫu-u_2...] / ḫa-an-tiš i-zi-qam-ma [xxx š]a_2-a-[di xx] / ki-ma qab-li eli [...i-b]a-u_2 "Первый день [бушует Южный Ве]тер, / Быстро налетел, [затопляя г]ор[ы], / Словно войною, на[стигая их]" (Gilg. XI 108—110); 6 ur-ri u_3 7 mu-ša_2-a-ti / il-lak ša_2-a-ru a-bu-bu me-ḫu-u_2 i-sap-pan māta (KUR) / si-bu-u_2 umu (U_4) i-na ka-ša_2-a-di it-ta-rak me-ḫu-u_2 a-bu-bu qab-la "Шесть дней, семь ночей ходит ветер, / Потопом Южный Ветер покрывает землю. / При наступлении дня седьмого Южный Ветер [и] Потоп войну прекратили" (Gilg. XI 127—129a). В более раннем эпическом тексте об Атрахасисе также содержится упоминание о Южном Ветре в связи с потопом: 7 u_4-mi 7 mu-š[i-a-tim] / il-li-ik ra-[du] me-ḫu-u [a-bu-bu] "7 дней, 7 ночей / Продолжался шторм, ветер, [потоп]" (Atr. III, III 24—25)* . Южный Ветер дул со стороны Персидского залива, нагоняя грозовые тучи и побуждая волны к движению вспять. Наводнение разрывало жерди плотины, прорывало гати. Сверху между тем шел дождь, сверкала молния, наводя ужас на отчаявшихся людей: a-ma-ru im-u_x-lu nim-gim gir_2-gir_2-re "Потоп, Южный Ветер, сверкающий, как молния" (STVC 35 rev. 16), en u_4-gal... im-u_x-lu kalam-ma dul-lu "Владыка, Великий Шторм... Южный Ветер, покрывающий Страну" (SRT 12, 6) — такими эпитетами награждали шумеры бога Нинурту, считавшегося управителем потопа. Впрочем, в этом случае Нинурта был не более чем функционером, выполнявшим указания отца. И в текстах Гудеа линия преемственнности Энлиль—Нингирсу просматривается довольно хорошо: a LU-gu_{10} nam-gal-ki-aga_2-da lugal-a-ma-ru-^{d}En-lil_2-la_2 igi-huš-a-ni kur-da nu-il_2 ^{d}Nin-gir_2-su_2 ur-sag-^{d}En-lil_2-la_2 mu-še_3 mu-sa_4 «отец-мой создатель с великой любовью "Царь, потоп Энлиля, чей ужасный взгляд Горы не выдерживают, Нингирсу, герой Энлиля" именем [меня] назвал» (Gud. Cyl. A X 1—5). Явившийся во сне с приказанием построить храм, воинственный Нингирсу представился правителю Лагаша со всеми атрибутами своей героической деятельности: an-gim ri-ba-ni ki-gim ri-ba-ni a-ne sag-ga_2-ni-še_3 dingir-ra-am$_3$ a_2-ni-še_3 An-zu_x-dam sig-ba-ni-a-še_3 a-ma-ru-kam zid-da gub$_3$-na pirig$_3$ i_3-na_2-na_2 "Точно Небо его рост, / точно Земля его рост, / по короне на голове бог он, / По крыльям своим — птица Анзуд, / Под ним — потоп, / Справа и слева львы лежат" (Cyl. A IV 14—19). На шумерских цилиндрических печатях можно

* В тексте перевода здесь и далее в квадратные скобки [] заключаются как отсутствующие в оригинале фрагменты, так и добавленные переводчиком для логической связи (*Ред.*).

видеть хтонический образ Нингирсу — коршунообразную птицу с распростертыми крыльями, когтящую двух симметрично расположенных львов (ГиЭ, 32). В другом месте цилиндров сообщается об установлении правителем культовой стелы, прославляющей хозяина храма и свидетельствующей о тесных контактах между ним и собой: lugal-a-ma-ru-^{d}En-lil$_2$-la gaba-šu-gar nu-tuku Gu$_3$-de$_2$-a en-^{d}Nin-gir$_2$-su-ke$_4$ igi-zid mu-ši-bar na-ba mu-še$_3$ im-mi-sa$_4$ "Царь, потоп Энлиля, соперника не имеющий, владыка Нингирсу на Гудеа благостно взглянул, камню этому имя дал" (Cyl. A XXIII 14—18). Чуть ниже Нингирсу назван уже lugal-u$_4$-gu$_3$-silim-^{d}En-lil$_2$-la en gaba-ri nu-tuku "Царь, громогласный шторм Энлиля, противника не имеющий" (A XXIII 20—21). Эта его громогласность несколько раз подчеркнута в тех местах текста, где страх призван воспитывать почтение: ^{d}An-zu$_x$-gim sig$_2$-gi$_4$-a-bi-še$_3$ an im-ši-dub$_2$-dub$_2$ me-lam$_2$-huš-bi an-ne$_2$ im-us$_2$ "Подобно Анзуду, криком своим Небо он расколол [и] ужасный блеск свой в Небе установил" (Cyl. A IX 14—16). Таким образом, в текстах Гудеа Нинурта-Нингирсу предстает в виде грозной птицы, издающей пронзительный крик, несущей штормовой ветер и наводнение, а также в образе героя-воителя, не имеющего равных в битве. Именно таким представлялся потоп образному мышлению ранних жителей Двуречья, связавшему смертоносный полет коршуна, вспышки молнии, неистовый грохот грома, шквальный ветер и разлив великих рек в одно явление, называемое *a-ma-ru*.

Встает вопрос о календарной привязке потопа, поскольку реки разливались каждый год, затопляя большие участки равнин юга и превращая низины в болотца. Из клинописных месяцесловов известно, что максимального уровня вода достигает в январе-феврале, в холодную зиму, когда усиленно дуют ветры и разливаются все каналы. И. М. Дьяконов указывает, что сверхранний разлив каналов, соединявших обе великие реки Месопотамии, по-видимому, был связан с подъемом воды в Тигре (ЛГУ, 296). Месяц, на который приходился этот разлив, назывался в общешумерском ниппурском календаре ITI. ZIZ$_2$. A. AN (AM$_3$) "месяц небесной полбы" (или "месяц полбы это"). Надо сказать, что эта посевная культура была окружена в Шумере особой заботой и почитанием: ziz$_2$ [x]ku$_3$-ga ziz$_2$-bi mu$_2$-a ziz$_2$-sikil-ba ziz$_2$-bi mu$_2$-a ziz$_2$-zalag$_2$-ga ziz$_2$-bi mu$_2$-a:ku-un-šu elletu ša ana mākale ibb[anū] ku-un-šu ebbatu ša ana upunti šaknat ku-un-šu namirtu tuḫdi mākale "Полба светлая, что для пропитания выращена, полба чистая, что для разведения (?) выращена, полба сияющая — изобилие пропитания" (Iraq XXI, 55:27). Полба, по-видимому, употреблялась для изготовления пивного солода, о чем свидетельствует фрагмент рецепта: BULUG. ZIZ$_2$. AM$_3$ ina tinūri tesekkir "Вскипяти в печи солод из полбы" (AMT 83, 1:10). Кипящий солод в

печи поднимался и опускался, что создавало впечатление опускающихся и падающих волн: i-zi zi-zi-dam i-zi ga_2-ga_2-dam "Волны поднимаются, волны падают" (Ninkasi Hymn, 26). Возможно, отсюда происходит и ассоциация кипящего в печи пивного солода с кипящими и пенящимися волнами Тигра в пору половодья. А то, что вода Тигра с древнейших времен сравнивалась с пивом, вполне можно доказать текстуально. Так, в храмовых гимнах из Абу-Салябиха говорится: idigna kaš de_2 buranun geštin mu-de_2 "Тигр пиво льет, Евфрат вино льет" (OIP 99, 393 II 3—4); в цилиндре А Гудеа подчеркнута связь Тигра с храмовой пивоварней: e_2-bappir-bi-ta ^{id_2}Idigna a-u_3-ba gal_2-la-am_3 "По своей пивоварне он (храм) — Тигр в половодье!" (Cyl. A XXVIII 12—13). Так что семантическая цепочка "полба—пиво—кипящий солод—волны Тигра" вполне может иметь своим окончанием потоп. Впрочем, еще более важным представляется момент отождествления Тигра с сердцем Энлиля в начале того же текста: $ša_3$-^{d}En-lil_2-la_2 gu_2-bi nam-gi_4 $ša_3$ gu_2-bi nam-gi_4 a-gi_6-uru_{16} nam-mul ii_2 gur_3-$guru_3$ $ša_3$-^{d}En-lil_2-la_2 ^{id_2}Idigna-am_3 a-dug_3-ga nam-de_6 "Сердце Энлиля в берега свои вернулось, сердце в берега свои вернулось, высокая волна сверкнула, ужас неся, сердце Энлиля — Тигр — пресную (букв. "сладкую") воду принесло" (Cyl. A I 6—9). Таким образом, перемена природных условий, в которых была обречена существовать шумерская община, объясняется сменой настроения бога Энлиля, который, как мы помним, и держит в своих руках оружие потопа. Причем характерно, что такая перемена связана как с выходом Тигра из берегов, так и с дарованием общине "сладкой воды", которая в мифе о сотворении мира обладает созидательной силой (напомним, что в начале времен Энки выводит для своей возлюбленной сладкую подземную воду, орошающую безжизненный остров Дильмун, вследствие чего на всей земле начинается жизнь). Следовательно, нужно говорить об оппозиции "потоп (сердце Энлиля вышло из берегов) — пресная вода (источник урожая и созидания)", связанной с характером течения и разлива Тигра (а с точки зрения общины — со сменой настроения у бога природы Энлиля). Ассоциативный ряд, сложившийся в результате таких представлений, лучше всего позволит объяснить связь между названием месяца и предполагаемым в это время потопом.

В клинописных месяцесловах ITI. ZIZ_2. AM_3 относится к месяцам сезона Энки и находится в ведении двух богов: ina ITI. ZIZ_2. AM_3 hurbāši bibil libbi ša ^{d}EN. LIL_2 "в ITI. ZIZ_2, месяце холода, любимом месяце Энлиля" (BPO 2, X 34); ITI. ZIZ_2 ša ^{d}Adad (IM) gugal šamê u erṣeti "ITI. ZIZ_2 Адада, смотрителя каналов Небес и Земли" (Labat, Calendrier 105:11). В этом месяце шли обильные дожди и дули холодные ветры, отчего аккадским эквивалентом названия было *šabāṭu* "ду-

новение", "побивание (ветром)". Месяц этот весьма таинствен, календари неохотно раскрывают его сакральное содержание, но даже то, что сохранилось, способно навести на мысль о связи всех известных нам версий потопа с ITI. ZIZ_2: ina šabāṭi IMIN-šu bi-bil A. MEŠ KUR ub-bal "В месяц шабату его Семерых [демонов] наводнение чужой стране несет" (Cal; 81, 13); ina šabāṭi MU. SIG_5 [i]š-$ša_2$-kan (?) ina lib_3-bi DINGIR-$šu_2$ ana SIG_5 BAL-it "D месяц N прекрасное имя установлено: [человек] в сердце бога своего для благоприятного избран (?)" (33, 13); ul-tab-bar MU. BI ana SIG_5 MU-ar_2 "[Человек] доживет до старости, имя [же] его для благоприятного названо" (31, 16); LUGAL. MAR. TU u Gu-ti-i HUL. IGI. ME "[В месяц N] царь амореев и кутии злое узнали" (73, 11). В некоторых календарях сообщается, что священными днями этого месяца являются 20, 24 и 30 число. В частности, 20-го человек не должен пить воду, но обязан молиться богу Солнца; 24-го ему надлежит пойти к реке и молиться Энки; а 30-го он должен был провести весь день в молитвах богу штормового ветра (шум. Ишкур, акк. Адад). Ни 24-го, ни 30-го он не может прикасаться к вину. Мало того, весь месяц ITI. ZIZ_2 считался несчастливым для брака, поскольку существовало поверье об особой вредоносной активности демонов в это время года (Bab. Men. 140). Приведенные календарями ритуальные предписания и запреты хорошо согласуются с сюжетами всех месопотамских версий потопа: в самом деле, и в шумерской, и в аккадской версиях праведник после своего чудесного спасения обращается с благодарственной молитвой к богу Солнца, а в эпосе об Атрахасисе герой выходит на берег реки, горько жалуясь господину Энки на несчастную судьбу своей общины. И если роль культуртрегера Энки достаточно ясна в мифе, то теснейшая связь героя с Солнцем отнюдь не очевидна. Между тем такая связь характерна для всех народов, у которых есть миф о потопе: составители энциклопедии "Мифы народов мира" сообщают, что "мотив потопа, плавания на корабле по водам и обретения благодати в новой жизни соотносится с не менее популярным на Ближнем Востоке (и за его пределами) мотивом плавания солнца или солнечного бога в ладье (на лотосе, водяной лилии и т. п.) по мировому океану с тем, чтобы восстановить силы, израсходованные за день, и возродиться к новой жизни" (II, 325). Можно согласиться почти со всем в этом утверждении, кроме, пожалуй, связи потопа с суточным вращением Земли. В месопотамских текстах Солнце в момент потопа находится максимально близко к воде, а такое положение позволяет определить время года. Хорошо известно, что в Передней Азии (как и всюду на земном шаре) солнце находится максимально низко над Землей именно в середине зимы, т. е. в январе-феврале.

Наконец, последнее, хотя и косвенное свидетельство. Еще Ф. Ленорман в 1874г. выдвинул версию соотнесения табличек эпоса о Гильгамеше с месяцами вавилонского календаря[8]. Если встать на ту же точку зрения, получится, что сюжет о встрече Гильгамеша с Утнапиштимом (куда входит и история потопа) составляет содержание одиннадцатой таблички эпоса именно по аналогии с одиннадцатым месяцем календаря, каковым и является уже рассмотренный нами во всех своих связях месяц ITI. ZIZ_2.

3. Потоп и нашествие с гор востока

В эпических текстах, посвященных деяниям богов нишпурского круга, Нинурта-Нингирсу[9] чаще всего изображается победителем враждебных гор (*kur*, *ki-bala*). "Враждебными горами" жители Южной Месопотамии называли многочисленные племена, жившие в ущельях гор Загроса и время от времени совершавшие опустошительные набеги на территорию шумерских городов-государств. Согласно характеристикам самих шумерских текстов, это были дикие человеческие сообщества, не знавшие традиционных институтов государства, не имевшие письменности и не ведавшие назначение храма. История Месопотамии начиная с самых ранних времен пестрит упоминаниями о походах шумерских царей в горы, о захвате большого числа военнопленных горцев, которые обращались в рабство и назывались *ere$_3$* (вероятно, от акк. (*w*)*ardu* "сведенный (с гор)"). Но стоило только сильному государству вследствие усобиц впасть в обнищание и утратить воинскую мощь, как сразу же следовало ответное вторжение дикарей-иноземцев, укоренявшихся на захваченной территории на долгие годы. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что сын верховного бога Страны (*kalam*) совершает превентивное нападение на постоянно враждебных Шумеру горцев и возлагает трофеи сперва на свою боевую

---

[8] Lenormant (1874, II, 70—74) насколько нам известно, впервые приводит таблицу соответствий между месяцами вавилонского календаря и зодиакальными знаками, проецируя последние на сюжеты ниневийской версии эпоса о Гильгамеше. Продолжение этой цепочки не составит труда никому из тех, кто знаком с содержанием Берлинской Астролябии Б.

[9] По мнению Т. Якобсена, имя переводится "владыка плуга" (^{d}Nin-urta < NIN-hurt(a)). Нинурта покровительствует земледельцам, известно даже "Поучение Ур-Нинурты", повествующее о конструкции плуга и способах обработки земли. Частый эпитет Нинурты — engar-^{d}En-lil$_2$-la$_2$ "земледелец Энлиля". Нинурта-воин — всегда защитник своей земли, воюющий по необходимости (чем очень напоминает Микулу Селяниновича русских былин). В этой связи чрезвычайно точно замечание В. К. Афанасьевой о том, что Нинурта никогда не нападает на города своей страны (МНМ II, 222). Вовсе не случайна ремарка календаря о том, что в месяц большого наводнения именно захватчики узнали зло.

колесницу, а затем на алтарь отцовского храма: en-^{d}Nin-urta kur ad_x (LU_2×US_2)-e-eš mu-un-ak / mir-ra-a-ni-ta dingir ki-bal zar-re-eš mu-un-du_8-du_8 / lugal-e a_2-nam-ur-sag-ga_2-ni-$še_3$ šu na-mi-ni-in-gi_4 / ^{giš}gigir-za-gin_3-na ni_2-huš gur_3-r[u-na] / am dab_5-dab_5-ba-ni $^{giš}du_3$-a bi_2-in-la_2 / ab_2 dab_5-dab_5-ba-ni a_2-^{giš}šudun bi_2-in-la_2 / $šeg_9$-sag-$aš_3$ sahar-gi_4-a bi_2-in-la_2 / usum ur-sag sag-dur_2-ru-ka bi_2-in-la_2 / ma_2-gi_4-lum še-er-tab-ba-ke_4 bi_2-in-la_2 / gud-alim-(ma) ad-us_2-a bi_2-in-la_2 / im-babbar$_2$-ra ^{giš}$erin_2$-gigir-[ke_4] bi_2-in-la_2 / urudu nig_2-kalag-ga ^{giš}kišib-kak-$ša_3$-ga-ka bi_2-in-la_2 / mušen An-zu_x gaba-gal_2-la bi_2-in-la_2 / mu[š-s]ag-imin tum-za-gin_3-na-ka bi_2-in-la_2 / ^{giš}gigir me_3-a tum_2-ma-na / en-^{d}Nin-urta-ke_4 gir_3-ni nam-mi-in-gub "Владыка Нинурта горы мертвецами сделал, в ярости своей страну враждебную бог в осколки превратил, в силе доблести своей царь руку свою вернул (=месть совершил); на своей лазуритовой колеснице, ужасный блеск испускающей, быка захваченного на ось он повесил, корову захваченную на крестовину ярма повесил, шестиголового горного барана на решетку — [защиту от] песка — он повесил, Дракона-героя на сиденье повесил, ладью (?) магилум на раму повесил, бизона на перекладину повесил, белую глину (=гипс) на переднюю часть ярма повесил, медь — вещество могущества — на штырь, полый внутри, повесил, птицу Анзуд на переднюю решетку (?) повесил, семиголового змея на лазуритовую ? повесил. На свою "Колесницу, назначенную для битвы", стопу свою он возложил" (Angim 47—49, 51—57, 59—64). Враждебная страна уничтожена богом ритуально: собрано все самое ценное, что есть в ней, и пожертвовано колеснице победителя, на которую возложена его стопа (символическое попирание пленного противника, известное по изображениям на печатях и поздних рельефах). Однако не эту символическую расправу с врагом текст называет потопом и связывает с именем Нинурты. Речь идет о действительном сражении и уничтожении вражеских форпостов в горах: lugal a-ma-ru b[a-ur_3-ta] / ^{d}Nin-urta bad_3-ki-bal-a gul-gul a-ma_2-uru_5 ba-ur_3-ta / u_4-gim an-ur_3-ra dum-dam mu-ni-ib_2-za "[Когда] государь, как потоп, сметал; [когда] Нинурта крепость враждебной страны уничтожал, как потоп, сметал, — подобно шторму, в основании Небес он ревел" (Angim 72—74). Оружие, которым Нинурта поражает враждебные горы, также сравнивается с потопом: a-ma-ru-me_3-a $šita_2$-sag-ninnu-mu mu-da-an-gal_2-la-am_3 / mir lu_2-ra te-a ^{giš}ban a-ma-ru-mu mu-da-an-gal_2-la-am_3 "Потоп сражения — мою 50-головую дубину — я нес, змею, к человеку приближающуюся — лук, мой потоп — я нес" (Angim 141—142). Из других мест текста видно, что сражение Нинурты с враждебными горами весьма напоминает картину обвала в горах, так что и само противостояние диких горцев правителям шумерских государств, если развер-

нуть метафору, оказывается не чем иным, как войной камней против равнины (что и показано в другом тексте "Нинурта и Асаг"). А ç камнями может справиться только могучий водный поток, которым становится Нинурта на время битвы: me_3-mu a-mah-e_3-a-gim kur-re ba-ra-ab-[il_2] / su-pirig sa-pirig-ga_2 ki-bal-a zi-zi-i "Сражение мое, подобно половодью выходящему, горы не выдерживают, телом льва, мышцами льва враждебную страну оно поднимет" (Angim 119—120).

Прибыв под стены родного Ниппура, Нинурта жертвует трофеи на алтарь отцовского храма и объявляется "старшим сыном Экура", т. е. правопреемником Энлиля. Однако самой главной миссией Нинурты по возвращении из похода является "произнесение царю благого слова на долгие годы". Вот как описана эта процедура и все, с ней связанное, в уже цитированном тексте: [me-u-]ul-li_2-a-$še_3$ pa-e_3-a-ke_4 / E_2-šu-me-$ša_4$ pa-e_3 dib-dib-be_2-da-ni / $ša_3$-^{d}Nin-urta-ke_4 ba-$ša_6$ / en-^{d}Nin-urta-ke_4 igi-zid mu-un-na-an-ši-in-bar / E_2-šu-me-[sa_4 e_2-ki-]ag_2-ga_2-ni aš-ni k[u_4-ku_4-da-ni] / nitlam-a-ni ki-sikil ^{d}Nin-Nibru^{ki} / $ša_3$-ga-a-ni mu-un-na-ab-du_{11} bar-ra-a-ni mu-un-na-a[b-du_{11}] / inim-du_{10} lugal-la u_4-sud-ra_2-a-$še_3$ mu-un-na-ab-be_2 "Чтобы ритуалы на вечные времена воссияли, открыто направился он в Эшумеш; сердце Нинурты ублажилось, [и] владыка Нинурта благосклонный взгляд на него (=царя) бросил. В Эшумеш, храм свой любимый, в одиночестве он вступил, супруге своей — деве Ниннибру — тайное сказал, явное сказал, благое слово царю на долгие дни произнес" (Angim 193—200). Благое слово произносится богом для супруги, в священных покоях, но оно, так же как и благосклонный взгляд, адресовано царю. Нинурта, оружием которого является потоп, благосклонно глядит на царя, рукой которого он водил во время битвы, и произносит формулу судьбы. Благосклонный взгляд и благое слово в шумерских текстах всегда означают передачу власти, интронизацию посредством священного выбора. Но особенно важно, что бог делает это во имя вечного торжества ритуалов древности, т. е. это возможно только в том случае, когда правитель соблюдает установленный богами первопорядок. Тогда и такая грозная сила, как потоп, может стать союзником праведного и привести его к победе. Таким образом, победа над воинственными горцами становится возможна только в том случае, если правитель не отступает от ниппурских ритуальных предписаний (особенно жертвоприношений) и не пытается игнорировать приказы верховных богов. В противном случае все происходит наоборот, и человек, задумавший нарушить божественный порядок, находит свою страну в руках дикарей. Особенно хорошо это видно на примере плачей по городам.

Обращает на себя внимание тот факт, что в древнейшем из дошедших до нас плачей — о разрушении Лагаша Лугальзагеси — совсем не упоминается о потопе. Это наводит на мысль, что с потопом ассоциировалось только внешнее вторжение, а войны между соседними городами описывались другим образом. Однако от подобного суждения нас удерживает приведенный выше фрагмент "Стелы коршунов", в котором Эанатум относится к согрешившему против богов соседнему городу Умме именно как потоп. Значит, остается только одно объяснение: текст написан от лица лагашитов, которые никогда не признались бы в том, что их государь Уруинимгина согрешил перед богами. А раз так — значит, разрушение города было всем чем угодно, но не потопом, и наказание, напротив, должно постигнуть нарушителя: lu_2-Umma-ke_4 / eg[er]-Lagaša^{ki} / ba-hul-a-ta / nam-dag / ^{d}Nin-gir_2-su_2-da e-da-ak-ka-am_3 / šu i[n]- ši-gin-am_3 / e-ta-ku_5-ku_5 / nam-dag / Uru-inim-gi-na / lugal- / -Gir_2-su_2^{ki}-ka / nu-gal_2 / Lugal-za_3-ge-si / ensi$_2$- / -Umma^{ki}-ka / dingir-ra-ni / ^{d}Nidaba-ke_4 / nam-dag-bi / gu_2-na he_2- il_2-il_2 "Человек Уммы, разрушив Лагаш, проступок против Нингирсу совершил! Рука, на него (=бога) поднятая, отрезана [будет]! Вины на Уруинимгине, царе Гирсу, нет! Лугальзагеси, энси Уммы, богиня его Нидаба вину эту на шею пусть повесит!" (Ukg. 16, III 1—IV 3).

Напротив, в тексте "Проклятие Аккаду" сожаление об исчезнувшем городе смешано со злорадным чувством возмездия за нарушение исконного порядка, так что его можно считать плачем лишь наполовину. Царь Аккада семит Нарам-Суэн видит во сне картины гибели своего царства и, желая противостоять предопределению, решает разрушить Нишшур — город, в котором определяются судьбы и хозяином которого является Энлиль. В городах-государствах Шумера признаком благополучия служил оракул на строительство храма, получив который можно было рассчитывать на милость богов на протяжении длительного времени. Строительство храма символизировало всякое созидание вообще, а кроме того, поднимающийся из благого места (ki-du10) храм напоминал шумерам прорастающее зерно. Но Нарам-Суэну так и не удалось получить оракул созидания, хотя ему очень хотелось убедить себя в неверном толковании сна: nam-lugal-A-ga-de_3^{ki} ki-tuš-gi-na-du_{10} nu-tuš-u_3-de_3 / eger-bi ni_3-na-me nu-$ša_6$-ge-de_3 / e_2 tuk_4-e $erim_3$ sag_2-di-de_3 / ^{d}Na-ra-am-^{d}Sin (EN. ZU) $maš_2$-gi_6-ka igi ba-ni-in-du_8-a / $ša_3$-ga-ni-$še_3$ mu-un-zu eme-na nu-um-ga_2-ga_2 lu_2-da nu-mu-un-dab-be_2 / e_2-$še_3$ $maš_2$-am_3 šu-gid_2-de_3 / e_2-du_3-a $maš_2$-a nu-mu-un-de_3-gal_2 / i_3-si_3-ga-na šu-a bal-e-de_3 / ^{d}En-lil_2 ni_3-du_{10}-ga-ni ba-an-de_3-kur_2 "То, что царственность Аккада никогда не будет иметь пристанища, то, что будущность ее не блестяща, то, что храмы его (=Аккада) сотрясутся, амбары

его рассеются — [вот что] Нарам-Син во сне увидел! В сердце своем он это вызнал, не произнес, никому не сказал... [За] оракулом [о] храме руку он протянул — нет ему оракула на строительство храма!.. Чтобы положение изменить (?), приказания Энлиля он нарушил". (Curse 83—87, 94—95, 98—99). Узнав о разрушении своего жилища, разгневанный Энлиль насылает на царское жилище дикие племена кутиев. Центральная часть текста представляется развернутой заговорной формулой "как... так и": u_4 te-eš du_{11}-ga kalam $teš_2$-a gar-ra / a-ma-ru zi-ga gaba-šu-gar nu-tuku / ^{d}En-lil_2-le nam-E_2-kur-ki-ag_2-ga-ni ba-hul-a-$še_3$ a-na-am_3 im-gu-lu-a-ba / ^{d}En-lil_2 uru uru-zu im-hul-a uru-zu-gim he_2-du_3 "Ревущий шторм, всю Страну покоривший, потоп взвившийся, не имеющий равного, Энлиль — что истребишь ты [в отмщенье] за Экур любимый?.. Энлиль! Пусть город, город твой истребивший, постигнет такая же участь!" (Curse 149—151, 212). Забегая вперед, отметим сравнение толпы дикарей с потопом в "Плаче о разрушении Ура": u_4-ba ^{d}En-lil_2-le gu-ti-um^{ki} kur-ta im-ta-an-e_3 / DU-bi a-ma-ru-^{d}En-lil_2-la gaba-gi_4 nu-tuku-am_3 "Когда Энлиль землю кутиев с гор свел, приход ее — потоп Энлиля — равных не имел!" (Ur Lament 75—76). Важно, что именно натиск толпы с ее топотом и шумом голосов больше всего походит на бурление реки в половодье, что отмечено и в более ранних по времени текстах — эпосе о Лугальбанде и не изданном полностью тексте саргоновской эпохи: Unug ki zi-ga-bi a-ma-ru "Поднявшийся Урук подобен потопу" (Lb. I 28); gu-ti-um^{ki} a-gim i_3-da-gin "Земля кутиев, воде подобно, шла" (BM 140676: 6—7). С потопом сравнивается лавина, орава, толпа людей, совершенно неуправляемых и потому не знающих порядка.

Город отступника гибнет, а боги с удовольствием любуются картинами гибели нечистого. Их радует даже то, что "в Киуре, великом месте Энлиля, собаки собираются на безлюдных улицах" (184—185), что люди начинают смотреть друг на друга голодными глазами (а после и есть друг друга, 186). Между тем оставшиеся в живых старики, старухи и певцы храма производят ритуальное действо, повествующее о разрушении Ниппура: um-ma u_4-ta ba-ra-ab-tag_4-a / ab-ba u_4-ta ba-ra-ab-tag_4-a / gala-mah mu-ta ba-ra-ab-tag_4-a / u_4-imin gi_6-imin-$še_3$ / balag-imin-e an-ur_2-gub-ba-gim ki mu-un-ši-ib-us_2 / ub_2 me-ze_2 li-[x]-is ^{d}Iskur-gim $ša_3$-ba mu-na-an-tuk "Старухи, эти дни пережившие, старики, эти дни пережившие, главный певец, эти годы переживший, семь дней [и] семь ночей [большими] барабанами *балаг*, как бы на горизонте стоявшими, земли достигали, барабанами *уб*, *мезе* и *лилис*, подобно Ишкуру, внутри него играли" (Curse, 196—201). Символика здесь довольно прозрачна: барабаны балаг изображали грохот грома, поэтому они счи-

тались ритуально стоящими на входе в жилище Ана; прочие барабаны, помещенные внутри этих, изображали рев ветра и шум дождя, и потому были посвящены Ишкуру. То, что игра барабанов продолжалась семь суток, по нашему мнению, говорит о сроке, в течение которого разыгрывалась историческая драма нашествия кутиев[10]. Теперь основные ее сцены повторялись для утешения Энлиля и прославления извечного порядка: ir_2-bi ir_2-ama-a-a-^{d}En-lil_2-la_2-ke_4 / u_6-ku_3 su-zi gur_3-ru u_{10}-u_3-^{d}En-lil_2-la_2-ke_4 i-im-ga_2-ga_2-ne / nam-be_2-$eš_2$ ^{d}En-lil_2 itima-ku_3 ba-an-ku_4 $ša_3$ ka-tab-ba ba-an-nu_2 "Плач их — плач родителей Энлиля, исполняемый в наводящем ужас Дукуге, приятном светлому Энлилю. Поэтому Энлиль в покои светлые вошел и заснул голодным" (Curse, 207—209). По-видимому, представление заменило в тот год приношение в Экур.

В тексте "Проклятие Аккаду" мы едва ли не впервые в шумерской литературе сталкиваемся с феноменом магического воссоздания действительных событий, лежащим в основе представлений древнего человека о времени. В самом деле, барабаны-громы, барабаны-ветры и молнии, плачи из священного Дукуга нужны были не только одному Энлилю, но и людям, фиксирующим таким образом свою память о недавнем прошлом. Однако этой памяти мало одной только бесстрастной фиксации фактов, поскольку это память коллективная, а коллектив всегда пристрастен. Необходимо идеологическое закрепление ситуации, проще говоря — необходимо найти событию место среди других событий, и чем значительней событие, тем почетнее отводимое ему место. Говоря о потопе как метафоре нашествия, насилия, захвата, постараемся учесть несколько моментов, следующих из приведенных выше текстов: а) образ бога-воителя Нинурты является чем-то вроде гения шумерского царя, во всех своих действиях подотчетного Энлилю; б) потоп помогает праведнику сохранить порядок (Энлиль делает Нинурту первородным сыном за приношение трофеев Экуру); в) потоп мстит неправедному за нарушение порядка (истребляет город преступника Нарам-Суэна); г) в первом случае потоп направлен против дикарей, во втором сами дикари являются потопом, и во всех этих случаях потоп является оружием бога; д) основным критерием праведности выступает желание поддерживать культ регулярными приношениями и трофеями, а также готовность незамедлительно исполнять все приказания богов. В любом случае, главным оказывается решение судьбы,

[10] Ср. со сроком потопа в мифе о Зиусудре (семь дней, семь ночей бушевания бури). Разумеется, нельзя исключить привязку сроков нашествия к священному числу 7. Но что действительно имеет в шумеро-вавилонском календаре свой срок, так это крушение городов-носителей царственности. Считается, что время разрушения Аккада и Ура приходится на последний, XII месяц ŠE. GUR_{10}. KU_5 "месяц жатвы" (см. Cal. 67, 13; 71, 13).

выносимое Энлилем и передаваемое через оракул или во сне. Без понимания того, как потоп связан с процедурой определения судьбы в Ниппуре, становится невозможным дальнейший разговор о присутствии потопа в древнейших хронологиях.

4. Потоп и вечная царственность

Спустя примерно столетие после нашествия кутиев состоялась решающая битва между ними и войсками нескольких шумерских городов — Урука, Ура и Лагаша. Битву выиграли шумеры, и то во многом благодаря солнечному затмению 2109 г., насмерть перепугавшему обе воюющие стороны[11]. Однако нельзя сказать, что после этой битвы стороны не вели мелких сражений за отдельные территории. Такие сражения были, и это не удивительно: между воюющими всегда находятся непримиримые, которые своими действиями, не согласующимися с генеральной политической линией эпохи, придают войне затяжной и бессмысленный характер. Именно такие отдельные вылазки кутиев обеспечивали работой шумерскую армию до самого конца III династии Ура, подтверждением чего являются сообщения в царских гимнах: sipa-zid a_2-sum-ma-^{d}En-lil$_2$-la$_2$ / Šul-gi ^{d}Nin-lil$_2$-la$_2$ ki-ag$_2$-ša$_3$-ga-na / lugal-mu za-gim a-ba an-ga-kalag a-ba an-ga-a-da-sa$_2$ "Праведный пастырь, наделенный силой Энлиля, Шульги, возлюбленный сердцем Нинлиль, царь мой! Кто сильнее тебя? Кто может сравняться с тобой?.." (Šulgi D, 12—14); ki-bala-e gu$_2$ ki-še$_3$ bi$_2$-in-la$_2$-a / uru-me Urim^{ki}-e he$_2$-gal$_2$-la gu$_2$-bi mi-ni-ib$_2$-zi-ga-a "[Тот, кто] шею враждебной страны к земле пригнул, [а] нашему городу Уру изобилием шею поднял" (Šulgi X, 153—154). В этих же текстах сообщается о родственных связях между богами и царем (X, 155 прямо называет Шульги сыном Энлиля). Мы видим, что вся та символика, которая в более ранних текстах связывала потоп с волей богов, отныне переходит на царя: он и не имеет себе равных, и может по своему усмотрению решать судьбы стран, и находится в родственных отношениях с главным богом страны. Идеологически это чрезвычайно важное обстоятельство, поскольку оно a priori делает все поступки данного человека праведными, т. е. согласованными с богом (пусть иногда и без его прямого участия). С этого момента появляется и постепенно оформляется в концепцию новое представление о судьбе царя, говорить о котором нельзя, не затронув прежде старых представлений.

---

[11] См.: История Древнего Востока, ч. I: Месопотамия, с. 266.

Старошумерские посвятительные надписи, административные документы из Фары и тексты Уруинимгины предоставляют исследователю некоторые сведения о понимании царственности до эпохи Саргонидов:

а) в текстах из Фары встречаются теофорные имена ^{d}En-lil$_2$-ukkin "Энлиль собрания" (имя жреца *энсигаль*), ^{d}En-lil$_2$ UTU-ukkin "Энлиль — Солнце собрания" (имя управляющего), ^{d}En-lil$_2$ gal:ukkin "Энлиль — главный в собрании". Сам знак для обозначения собрания появляется еще в Протописьменный период в Уруке. Что же касается руководителей собрания, то тексты из Фары называют помимо Энлиля некую ^{d}Nin-PA-gal:ukkin "Владычицу (?) Великого Посоха Собрания"[12];

б) древнейшая запись храмовых гимнов, сделанная в Абу-Салябихе (примерно век спустя после текстов Фары), открывается гимном ниппурскому храму Энлиля Экуру. В ней, в частности, говорится: uru an-da mu$_2$-a / an-da gu$_2$-la$_2$ / ^{d}EN. LIL$_2$. KI / dur-an-ki / ^{d}En-lil$_2$ kur-gal / en du$_{11}$-ga nu-gi$_4$-gi$_4$ / ^{d}En-lil$_2$ a-nun / ki mu-gar-gar / dingir-gal-gal / za$_3$-mi$_2$ mu-du$_{11}$ "Город, Аном (=Небом) выращенный, с Аном обнимающийся, город Энлиля, связь Небес [и] Земли! Энлиль, Гора Великая... Владыка, чьи речения неизменны!.. Энлилю, семенем могущего землю создавшему, великие боги хвалу поют!" (OIP 99, p. 46, 1—5, 8—9, 11—14). Абу-салябихский гимн Экуру является важным свидетельством того, что уже в период РД III а Экур был главным храмом Шумера, олицетворявшим предвечную связь Земли и Небес (далее по ранжиру в списке идут гимны Уруку, Кулабу, Уру и Ларсе). Т. е. именно Экур хранил порядок, существовавший до сотворения мира. То, что великие боги поют Энлилю славу, по нашему мнению, свидетельствует о главенстве Энлиля в собрании шумерских городских богов;

в) царственность вручается Энлилем, Нинуртой или Инанной, но не сама по себе, а увязанная с владычеством (энством) или с должностью *энси*, о чем в надписях Эанатума, Уруинимгины и Лугалькингенешдуду: ^{d}Nin-gir$_2$-su-ke$_4$ nam-gal-hul$_2$-da [nam-lug]al-[Lagaša^{ki} mu-na-sum] "Нингирсу с великой радостью царственность Лагаша ему вручил" (Ean. 1, 5:13—17); ^{d}Inanna-ke$_4$... nam-ensi$_2$-Lagaša^{ki}-ta na[m]-lugal-Kiš^{ki} mu-na-ta-sum "Инанна... по [причине] владычества в Лагаше царственность Киша ему вручила" (Ean. 2, 5:26—6:5); u$_4$ ^{d}Nin-gir$_2$-su-ke$_4$ Uru-inim-gi-na-ra

[12] Selz, 1992, с. 190—191.

nam- lugal-Lagaša^{ki} e-na-sum-ma-a "Когда Нингирсу Уруинимгине царственность Лагаша вручил" (Ukg. 4, 7:29—8:4); u_4 ^{d}En-lil$_2$-le... nam-en nam-lugal-da e-na-da-tab-ba-a Unug^{ki}-ga nam-en mu-ak- ke$_4$ Urim^{ki}-[ma] nam-lugal mu-ak-ke$_4$ "Когда Энлиль... владычество с царственностью спарил, [то] в Уруке владычество он создал, в Уре царственность создал" (Lukin. von Uruk 2, 4:14). Надписи свидетельствуют об активном участии Урука в утверждении царских кандидатур;

г) состав собрания богов по старошумерским источникам неизвестен. В записанных позднее мифах указано 50 старших богов и 7 богов, решающих судьбы (Ануннаков). Зато хорошо известен состав народного собрания шумерских городов, состоявшего из отцов города (*ab-ba-uru-ka*) и мужей города (*guruš-uru-ka*). Каждое такое собрание имело право избрания военного вождя на случай внешнего вторжения или необходимости наступательных действий самой общины. В текстах Уруинимгины сообщается, что царя избирает рука бога из числа 3600 граждан города. Однако для признания всеми жителями Шумера избрания в пределах родного города явно недостаточно. Тогда и проводится обряд определения судьбы, совершаемый или в Ниппуре, или в Уруке с участием ниппурских богов. Старошумерские тексты не дают описания этого обряда, что вполне естественно: каждый обряд посвящения является мистерией и запрещен к профанному воспроизведению. Но почти во всех царских надписях из Лагаша в числе эпитетов царя читаем: mu-pa$_3$-da-^{d}En-lil$_2$-la$_2$ "Названный именем Энлилем", а в Enm. 32 [gidri]-mah-nam-tar-ra ^{d}En-lil$_2$-le Nibru^{ki}-ta En-te-me-na-ra mu-na-an-sum "Большой скипетр определения судьбы Энлиль от Ниппура Энтемене даровал" (1:4—8). Подробности, связанные с называнием царя и его сакральной интронизацией, известны по тексту, записанному в Ниппуре уже после Исина: "Царь в святилище Эанны входит... лазуритовый скипетр дают ему в руку... золотую корону на голову ему возлагают... Нингидри, Украшение Небес и Земли, главная в Экуре, предназначенная для обрядов очищения, его младенческое имя с него снимает, именем *bur-gi$_4$* его не называет, именем владычества (*mu-en*) его нарекает" (TUAT II 2, 168—169). К сожалению, запись касается ниппурского обряда лишь косвенно: участием богини Нингидри в переименовании царя. Но за неимением других, она весьма ценна, т. к. объясняет приведенные выше строки посвятительных надписей;

д) в старошумерских царских надписях ни словом не упомянуто о сроке правления царя. В них даже совсем отсутствует термин *bala*, означающий срок правления, а в первом значении — глагол "перемещаться", "изменять(ся)" (пишется знаком "веретено"). Термин в большом количестве фигурирует в текстах Фары, когда речь идет об очередности правления по кварталам[13] . Скорее всего, нужно согласиться с мнением И. М. Дьяконова, который считает, что "в Шуруппаке этого времени, по-видимому, не было лугалей" (Шумер, 168). В самом деле, главным городом этого времени был Урук, отправлявший свои войска на постой и прокорм в Фару и прилегающие подчиненные города. В Уруке правитель становился эном, в родном городе — лугалем или сменяемым правителем от квартала. А кем же и на какой срок был он в Ниппуре? Вопрос непростой, и ответ на него опять лежит в сфере родственных отношений между богами. В надписях Энметены и Лугаланды говорится: ^{d}Nin-gir$_2$-su en Abzu-ta / Nibru ki-ta u$_4$-su$_3$-še$_3$ mah "Нингирсу-владыка от Абзу / от Ниппура на долгие дни главный" (Ent. 30, 2:4—6; Lug. 15, 2:6). А пришедший за ними Уруинимгина заключает с богом своего города Нинуртой/Нингирсу договор[14] , по которому обязуется соблюдать обряды древности и поддерживать хозяйство города в обмен на благосклонность бога. На этой стадии Нинурта со всеми своими атрибутами отделен от правителя и обладает долголетней властью в Ниппуре на правах первородного сына Энлиля. Что же касается царя, то он не более чем слуга долголетнего Нинурты, находящийся с ним в отношении договора. Срок его правления ограничен постольку, поскольку ограничены его физические воз-

[13] В период Фары термин *bala* встречается только в документах, касающихся продажи домов и садовых участков. Этим, должно быть, и объясняется необходимость датировки. И. М. Дьяконов полагает, что речь идет о сроке правления сменяемых представителей общинного совета, что правдоподобно (ср. в Архаическом Уре *ukkin-gal* "глава Собрания" — титул, после которого обязательно следует имя собственное; нечто похожее могло быть и во время Фары). Документы фиксируют термины *lu$_2$-bala* (акк. *bē lpa-ar-ṣi*) "человек должности" и *bala iti-N-am$_3$* "срок [исполнения должности] N месяцев". Кроме того, упоминается о *bala* отдельных богов (в частности, говорится о времени правления Саргона как о bala Инанны-Иштар (Jacobsen, 1970, 406, прим. 60—61)). Значит ли это, что уже в древнейший период власть в шумерских городах переходила от одного бога к другому (= от правителя к правителю) на основе коллективного договора — сказать пока трудно. Вообще же до I династии Ура трудно говорить о постоянных правителях царского типа.

[14] Ukg. 5—6, XII 1—4. Термин *inim-ka-keš$_2$* "слово увязать" можно перевести и как "заключить договор", и как "установить завет".

можности мгновенного выполнения приказаний бога[15]. Если по каким-либо причинам правитель переставал удовлетворять граждан, он мог быть низложен (например, Лугаланда лагашский, которому после низложения оставили все имущество и ни в чем не ущемили);

е) время Лугальзагеси можно считать переходным периодом между РД и Саргонидами. Именно в это время уста первого объединителя шумерских городов произносят: sipa sag GU_4 gal_2 da-ri_2 he_2-me "Пастырем, бычью голову имеющим, навеки пусть я буду!" (Luzag. 1, 3:35—36). Это пожелание себе вечной власти он, к сожалению, больше нигде не повторяет. Впрочем, скоро неудавшийся повелитель Шумера будет в оковах проведен через ворота Энлиля на суд ниппурских богов, а то, чего он так сильно жаждал, обретет его удачливый соперник[16]. Царственность Шумера переходит к семитской династии Саргонидов.

В своем безудержном стремлении к власти Саргониды подхватывают инициативу Лугальзагеси, но распоряжаются ею уже не по-шумерски. В одной из надписей Нарам-Суэна сообщается об изготовлении золотой статуи в честь вечной царственности царя и битв, которые он выиграл (Cooper, 1990, 42). Здесь мы видим, как царь принимает на себя атрибуты Нинурты: он победитель, обладающий вечной царственностью. Из приведенных выше фрагментов текста о проклятии Аккаду ясно, что Нарам-Суэн не только не считает своей обязанностью принесение жертв Экуру, но и пытается искоренить сам город Энлиля со всеми его предписаниями. Связано это, конечно, с деспотическим характером режима Саргонидов, в особенности самого Нарам-Суэна, официально обожествившего свою особу. Но и до Нарам-Суэна Саргониды имели тенденцию к самообожествлению. Об этом, в частности, говорят некоторые имена собственные: Šar-ru-um-GI-ne_2-i-li_2 "Саргон мой бог", Rim-šu-i-li_2 "Римуш мой бог". Поздние источники сообщают, что последние годы жизни Саргона были омрачены восстаниями, от которых он вынужден был прятаться во рву, и что этими неприятностями он обязан самому себе, как нарушивший извечный порядок. Можно предположить, что под

---

[15] Имя Uru-inim(KA)-gi-na так и переводится "община, постоянная [в отношении] приказа", т. е. постоянно внимающая прихоти повелителя (в данном случае — городского бога, см. гипотезу Якобсена "один город — один повелитель" и возражения на нее Ламберта: Selz, 1992, 193). Последнюю на сегодняшний день версию перевода этого имени см. у Эдцарда: Edzard, 1991, 77-79 (Iri (=URU)-ka-gi-na "Stadt NN ist die Stadt, welcher die Gottheit NN einen zuverlässigen Ausspruch hat zuteil werden lassen").

[16] Selz, 1992, 208.

нарушением порядка понимается именно желание деификации, поскольку жертвы главным храмам Шумера до Нарам-Суэна приносились исправно. Так или иначе, но в эпоху Саргонидов впервые происходит трагическая подмена первородного сына Нинурты безродным богом на троне. И это не проходит даром, хотя реставрационная политика Гудеа при кутиях, кажется, воссоздает в первоначальном виде все отношения между смертными и богами (а также внутри рода богов, подтверждением чему — лагашский пантеон этого времени). Правитель так же, как и во времена Лугальзагтеси, начинает носить титул пастыря (*sipa*, *nam-sipa* "пастырство"), но царственность по известным причинам становится ему недоступна[17].

Теперь вернемся к началу нашего повествования. Оно было столь долгим лишь потому, что нам хотелось показать: предвечная царственность Шумера существует как линия преемственности Энлиль— Нинурта—царь, не ограниченной во времени царственностью обладает только Нинурта/Нингирсу, царь же, изменив имя и приняв священные инсигнии в Ниппуре и Уруке, имеет срок правления и при необходимости может быть сменен (как, вероятно, может быть сменен на своем посту и хозяин его города). Теперь же, не без влияния саргоновских государственных принципов, а главным образом ввиду необходимости нового объединения страны, в Уре возникает существенная поправка к содержанию ниппурского обряда. Она существует во всех известных нам формулах определения судьбы, записанных после кутиев. Эта поправка — дарование царю вечной царственности или (в другой формулировке) продление срока его правления.

Вот некоторые известные нам формулы ниппурского обряда:

Ur-Nammu (ZA 53, 1—14):

1. ^{d}En-lil$_2$-mah [di nu-kur$_2$-ru.....]. x[...]
2. en-nam-nun-gal-[la.....]
3. ^{d}Nu-nam-nir dingir-ki-lugal[-gub kin-sig unu$_2$-gal-ba]

[17] Именно в текстах Гудеа содержится первое после Лугальзагтеси упоминание о долголетнем правлении пастыря: ^{giš}gu-za-nam-tar-ra gubu-da / gidri-u$_4$-sud-ra$_2$ šu-a ga$_2$-ga$_2$-da / sipa-^{d}Nin-gir$_2$-su$_2$-ke$_4$ gu$_3$-de$_2$-a-ar / men-nisig-ga-gim sag an-še$_3$ il$_2$-da "Дабы трон определения судеб установить, дабы скипетр долгих дней в руку вложить, дабы пастырю, призванному богом Нингирсу, как желтую (?) тиару, голову к Небу поднять" (Zyl. B, VI 15—18; ср. St. E, VIII 9—10). Таким образом, "скипетр долгих дней" уже существует, и не значит ли это, что пастырь Гудеа еще до царей III дин. Ура сумел получить от хозяев-кутиев право на бессрочное правление в Лагаше? А может, он присвоил его себе сам? Как знать...

4. ug$_3$-ga$_2$ igi mi-ni-in-il$_2$ sipa-[^{d}Ur-^{d}Nammu-se$_3$ igi mu-ši-bar]
5. kur-gal-^{d}En-lil$_2$-le KIB (?)-šar$_2$-ra-ni-a im-ma-ni[-in-dug$_4$]
6. sipa he$_2$-a ^{d}Nu-nam-nir-ra-ka ni$_2$-huš im-[ma-ni-gur$_3$]
7. sig$_4$-E$_2$-kur-ra-ke$_4$ me-am$_3$ ba-[...]
10. sipa-^{d}Ur-^{d}Nammu-k[e$_4$ E$_2$-]kur-ra sag-an-še$_3$ il$_2$-i-da a$_2$-bi mu- da-ag$_2$
11. lugal-e kalam-[ma xx] mi-ni-in-mah ug$_3$-ga$_2$ sag he$_2$-ni-in-il$_2$
12. sipa-zid-^{d}Ur[-^{d}Nammu xx] ^{d}Nu-nam-nir-da u$_4$-sud-ra$_2$-še$_3$ nir-gal$_2$-la
13. di-zu en-geštu$_2$-[dagal-]la-kam$_3$ giš u$_3$-šub-ba si am$_3$-mi-in-sa$_2$
14. ^{d}En-lil$_2$-le [sipa-^{d}Ur-]^{d}Nammu-ra ki-bal-erim$_2$-gal$_2$-la-ni si mu-na-an-sa$_2$
60. sipa-^{d}Ur-^{d}Nammu hul-gal$_2$-le uru$_2$ am$_2$-mi-ni-in-gul-gul
62. te-a-ni huš-am$_3$ ga$_2$ di-bala
63. u$_x$-lu-ni lu$_2$-erim$_2$-gal$_2$ mu-ni-ib$_2$-ir$_{10}$

1. Высокий Энлиль, [чьи решения неизменны] x [...],
2. Владыка Великой Вла[сти.....],
3. Нунамнир, бог царского места [стояния при Великой Вечерней Трапезе],
4. Над Собранием глаза поднял, на пастыря [Ур-Намму благостно взглянул].
5. Великая Гора Энлиль среди многолюдного собрания из[рек]:
6. "Пастырем да будет! Яростный блеск Нунамнира по[несет!]
7. Кирпич Экура — МЕ это — [.....]"
10. Пастырь Ур-Намму в Экуре с поднятием головы к небу совет его получил:
11. "Царь в Стра[не xx] высоким сделал, в Собрании голову он пусть поднимет!"
12. Праведный пастырь Ур[-Намму xx] Нунамниром на долгие дни избран,
13. Знающий решения [богов], Владыка Общ[ирного Разума], кирпичную форму приготовил —
14. Энлиль [пастырю Ур]-Намму враждебную, злом исполненную страну подчинил.
60. Пастырь Ур-Намму злых потопом уничтожает,
62. Приближение его ужасно, исказителей [божественных] решений он истребляет!
63. Буря его врагов в плен берет!

Šulgi D (Klein, TSH):

375. eš$_3$-Nibru^{ki} eš$_3$-dur-an-ki-še$_3$
376. kar-geštin-na-^{d}En-lil$_2$-la$_2$-ka
377. u$_5$ na-ga-am$_3$-mi-i[n-us$_2$]

378. ku$_3$-za-gin$_3$-kur-ra PA. SIR. LU. SU-aka-d[a]
379. gi$_{16}$-sa teš$_2$-e tag-tag-ga-da
380. ni$_3$-ga-kur-ra-[ke$_4$] gu$_2$-[AŠ r]a-[a-da]
381. [^{d}En-lil$_2$-la-ra mu-na-da-an-ku$_4$-ku$_4$]
382. [^{d}En-lil$_2$?] lu[gal?-x]xx[...]
383. Šul-gi-ra nam mu-ni-ib$_2$-tar-re
384. lugal nam gi$_4$-ri$_2$-ib$_2$-tar nam-du$_{10}$ gu$_2$-mu-ri$_2$-ib$_2$-tar
386. nam-ur-sag nam-še$_3$ gu$_2$-mu-ri$_2$-ib$_2$-tar
387. nam-en-nam-lugal-la-u$_4$-su$_3$ (?)-da (!?) nam-še$_3$ gu$_2$-mu-ri$_2$-ib$_2$-tar
388. ni$_2$-me-lam$_2$-ma gu$_2$ hu-mu-ni-us$_2$
389. igi-huš-zu lu$_2$ nam-ba-gub
390. aga$_x$ (TUN$_3$)-nam-lugal-la-zu-u$_3$ dalla he$_2$-em-e$_3$
391. gidri-zu ni$_3$-nam-nun-na he$_2$-em
393. ša$_3$-za ša$_3$-hul$_2$-la he-in-gal$_2$ nam-ba-kuš$_2$-u$_3$-de$_3$-en$_3$
394. lugal-zi-ša$_3$-gal$_2$-unken-za he$_2$-me-en

375. К святилищу Нишпура, к святилищу связи Небес и Земли,
376. К Винной пристани Энлиля
377. Он причалил.
378. С серебром [и] лазуритом гор в кожаных футлярах,
379. Со всеми жертвуемыми драгоценностями,
380. С имуществом гор собранным
381. [К Энлилю он вошел].
382. [Энлиль,.....] ца[рь.....] xx [.....],
383. Шульги судьбу определил:
384. "Царь! Судьбу я тебе определю! Благую судьбу я тебе определю!
386. Геройство судьбой я тебе определю!
387. Владычество (=энство) и царственность на долгие дни судьбой я тебе определю!
388. В ужасном блеске шею свою подними!
389. Перед яростным твоим взглядом никто не устоит!
390. Корона твоей царственности сияние пусть испускает!
391. Твой скипетр знаком владычества пусть будет!
393. В сердце твоем пусть радость пребудет, не утомишься ты!
394. Царем, живящим народ свой, да пребудешь!

Šulgi G (Fs. Tadmor):

22. E$_2$-kur-ta nam-nir-gal$_2$ sum-ma lugal-U[ri$_2^{ki}$]-ma
23. ša$_3$-zalag$_2$ sipa ^{d}Lama-kalam-ma mu-ni bi$_2$-in(?)-du$_{10}$
24. Šul-gi ^{d}En-lil$_2$-le ša$_3$-ku$_3$-ge bi$_2$-pa$_3$ un su-ne$_2$ bi$_2$-si
25. [e] škiri-sibir a$_2$-na mu-ni-la$_2$ sipa-kur-kur-ra-kam

26. gidri-^{d}Nanna šu nu-bal-e šu-ni-še$_3$ mu-gar
27. dur$_2$-nam-lugal sag nu-di-da gu$_2$ an-še$_3$ mi-ni-zi
42. Šul-gi sipa-kalam-ma sag ^{d}En-lil$_2$-le zu
43. e$_2$-a lu$_2$-bi na-nam u$_4$ he$_2$-em-ma-ab-sud-re$_6$

22. "Избранный в Экуре, царь Ура,
23. Сияющее Сердце, пастырь-хранитель Страны" — такими именами его он (=Энлиль) назвал.
24. Энлиль Шульги в светлом сердце своем назвал, народ ему поручил,
25. Кнут [и] стрекало (?) на руку ему повесил — он Пастырь Всех Стран!
26. Скипетр Нанны незаменимый в руку ему вложил,
27. [В] месте царственности несвергаемой шею к небу он поднял...
42. Шульги, пастырю Страны, рабу, которого знает Энлиль,
43. Человеку (=служителю) храма его дни пусть он продлит!

Bur-Sin (UMBS V 74):

I 3—7. e[š$_3$]-Nibru^{ki} d[ur-]an-ki-a-še$_3$ gu$_3$ zi-de$_3$-eš ma-an-de$_2$
8—9. sag-ki-zalag-ga-ni mu-ši-in-bar
10. nam-du$_{10}$ mu-un-tar
11—13. ^{d}Bur-^{d}Sin šu-du$_{11}$-ga-mu-me-en
14—15. a$_2$-nun hu-mu-ta-gal$_2$
II 8—10. ub-d[a-]limmu-ba gaba-ri na-an-tuk-tuk-un
15—18. mu-nam-ti-la bala u$_4$-bi su$_3$-su$_3$-ra$_2$ sag-e-eš mu-ri-rig$_7$
19—21. eš$_3$-Nibru^{ki}-a gu$_2$ an[-še$_3$ he$_2$-em-mi-zi]
III 4—7. šu-luh-ku$_3$-ku$_3$-ga-bi-še$_3$ u$_4$-šu$_2$-uš ha-ba-gub-be$_2$-en
8—10. giš-tag-bi ninda (?) mu-ši-bar-ra ma (!?)-tum$_2$ (!?)
11—12. sig$_4$-E$_2$-kur-ra-ke$_4$ he$_2$-em-da-hul$_2$
13—16. Utu-e$_3$-ta Utu-šu$_2$-uš nam-sipa-be$_2$ ma-ra-sum
17—18. nam-lugal-zu pa-e$_3$ bi$_2$-aka
19—20. u$_4$-bi i-ra-sud-ra$_2$
IV 16—19. sibi[r-eški]ri gidri-ni$_3$-gi-na uku$_2$<-sag?>-gi$_6$<-ga> lah$_x$-lah$_x$-e
20—22. u$_4$-da-ri$_2$-še$_3$ su-zi m[u-u]n-gar
V 1—3. inim-ku$_3$-mu x na-me nu-kur$_2$-ru-dam
4—6. nam-tar-ra-mu du-ri$_2$-še$_3$ x mu-ar-gar
7—10. ^{d}En<-lil$_2$>-le sig$_4$-E$_2$-kur-ra-ta nam-mu mi-ni-in-tar-ra

I 3—7. В святилище Ниппура, связи Небес и Земли, благостно ко мне он обратился,
8—9. Из-подо лба своего сияющего посмотрел,
10. Благую судьбу [мне] определил:
11—13. "Бур-Син! В избытке ты мною [создан]!

14—15. Силу властителя дам тебе иметь!
II 8—10. В четырех странах света нет тебе равных!
15—18. Время жизни, срок правления, дни которого долги, в подарок я тебе дам!
19—21. В святилище Ниппура шею к небу да поднимешь!
III 4—7. К его священным обрядам очищения до захода Солнца да будешь ты стоять!
8—10. Жертву его — хлеб невышлаченный (?) — ты мне принесешь(?)!
11—12. Кирпич Экура пусть этому обрадуется!
13—16. От восхода до захода Солнца пастырство это я тебе вручил,
17—18. Царственность твою явной сделал,
19—20. Дни ее продлил,
IV 16—19. Кнут [и] стрекало (?), скипетр постоянства, управляющие народом черноголовых,
20—22. На вечные дни в руку праведную вложил!
V 1—3. Светлое слово мое х неизменно!
4—6. Мое определение судьбы навеки я тебе установил!"
7—10. [Вот что] Энлиль по кирпичу Экура судьбой моей определил!

В заключение перескажем основные моменты самой подробной записи ниппурского ритуала, сохранившейся в гимне Ишме-Дагану исинскому, правившему столетием позже Ур-Намму и Шульги:

Išme-Dagan (Enlildiriše, Römer, SKIZ, 40—55):

Пастырство	Ан пожаловал кнут и стрекало (61—62)
Престол	Нинлиль дала "высокий престол долгих дней" ($bara_2$-mah-u_4-sud-ra_2-ka), Киур судьбой определила (65—69)
Корона	Энки дал корону истинную и великие советы (70—73)
ME	Нанна-Зуэн собрал все ME и принес к престолу владычества (74—76)
Царственность	Нуску пожаловал скипетр царственности и царское место стояния в храме (78—81)
Энство	Нинурта сделал правление долгим, одел энством (владычеством), дал дубину — побивателя гор — в правую руку (83—91)[18]

[18] nam-lugal-la bala-mu he_2-bi_2-in-diri / nam-en-na ga_2-e he_2-em-mi-mu_4-en a_2-dah-mu he_2-e / E_2-kur-ra (ka) šu hu-mu-da-gal_2-gal_2 / maškim-nam-lugal-la-ga_2 he_2-e "Срок моей царственности он увеличил, в [одежду] владычества я оденусь — помощь моя пусть он! В

Судейство	Уту дал справедливое правление (92—101)
Энство и царственность	Инанна энство с царственностью увязала (*tab*), неизменное священное слово произнесла (102—103)
Общее решение	Ануннаки и старые боги: "Да будет!" (114—118)
Гадание и определение судьбы царя	Энлиль eger a-ma-ru ba-ur$_3$-ra-ta открыл оракул для избранного, вопросил Шумер, царю священные советы дал, благую судьбу, благое имя, ногу на чистое место, энство, царственность за ним закрепил (121—124)

Если теперь сопоставить основные моменты действа, получим следующее: 1) царь с жертвенными дарами (лучше всего — с военными трофеями) подходит к алтарю Энлиля в одном из святилищ Ниппура и совершает приношение; 2) Энлиль через оракула подзывает царя и говорит о его избранности (*nam-nir*); 3) избранность выражается в суждении благой судьбы, назывании новым (также благим) именем и передаче жизненной силы (силы в колдовском смысле), после чего человек должен внутренне измениться (силы, которую передал ему Энлиль, должно хватить на всю страну); 4) после этого "собрание богов" передает ему различные аспекты власти вместе с инсигниями (энство — власть в Уруке, царственность — власть в своем городе (и, вероятно, на севере страны), пастырство — власть надо всем своим народом и прилегающими к стране чужими землями); 5) произносится одобрительный вердикт "собрания богов", утверждающий полновластие избранного правителя; 6) Энлиль (или Нинурта) даруют царю долгую жизнь[19] и вечную царственность, т. е. фактически уравнивают его с собой[20]. Совершенно неясно, какие со-

---

Экуре [мне] поклонился — спутник моей царственности пусть он!" (86—89). Особенно впечатляет proskynesis Нинурты, которого исинский царь назначил себе в помощники (шум. KA-ŠU-GAL$_2$=акк. labānu ša appi "падать ниц").

[19] Именно в эпоху III дин. Ура появляются в документах такие имена, как Lugal-u$_4$-sud-aš, Lugal-u$_4$-sud-ra$_2$, Lugal-u$_4$-sud-še$_3$ (Limet, L'anthroponymie sumerienne, 476).

[20] Полная деификация царя подтверждается, в частности, письмами канцлера Ирму к Шульги, считавшимися образцом красноречия и потому переведенными на аккадский язык в поздней эдуббе: lugal-mu inim-zu inim-an-na ni$_3$ nu-[kur$_2$-ru-dam]: a-wa-at-ka a-wa-at a-nim ša la [uttakkaru] / nam-tar-ra-zu dingir-gim su-za gar-ra [xxx]: ši-ma-tu-ka ki-ma ilim (DINGIR) šu-ut-lu-ma-[ni-kum] "Царь мой! Слово твое — слово Ана (= Неба) неизменное, судьба, тебе определенная, — как в [руку] бога, в руку твою вложена!" (Welt des Orients 5, 1969, s. 2, 3—4); см. также: [n]am-lu$_2$-ulu$_3$ sig-igi-nim-ma dingir-bi za-e-me-en "Бог человечества сверху донизу (= от Средиземного моря до Персидского залива) — ты есть!" (Sumer 15, 1959, taf. 6, 10—12). Однако, несмотря даже на такую аргументацию, вопрос о статусе царя как божества остается не вполне ясным. К. Вильке подчеркивает: "Претензия на царственность конкретно выражается в написании царского имени с детерминативом бога, в строительстве храмов для царя, во введении царских праздников и особо поименованных месяцев..." (Wilcke, 1971, 180). Следует учесть, что царские гимны, по-видимому, имели своей практической целью сопровождение обрядов, связанных со статуями царей в местах напоения водой (*ki-a-nag*), — и тогда неясно, обожествлялись ли жи-

бытия в ритуале связаны с кирпичом Экура. Понятно только, что он служил гадательным предметом, но как осуществлялось это гадание — неизвестно. Судя по одной формуле из исинского гимна, кирпич Экура — совершенно живое существо, способное доносить богам о деятельности новоизбранного царя в Ниппуре: E_2-kur-$še_3$ lu_2-bi he_2-me-en / nidba-zu e_2-^{d}En-lil_2-la_2-kam $muš_3$ nam-ba-an-tum_2-mu / sig_4-E_2-kur-ra-ke_4 $ša_6$-ga-zu ^{d}En-lil_2-^{d}Nin-lil_2-ra hu-mu-(un)-ne-eb_2-be_2 "Для Экура его человеком будь! Жертвенная еда твоя в доме Энлиля пусть не прекращается! Пусть кирпич Экура Энлилю и Нинлиль о красоте [твоих деяний] докладывает!" (SKIZ, с. 210, стрк. 43—45). Кроме того, в тех же царских гимнах Ура и Исина написано, что сужденная царю судьба — превосходство (nam-tar-ra/-sag-bi-$še_3$ e_3-a-zu / ni_2-ar-re-eš dib-ba "сужденная тобой судьба превосходна, славной [она] почитается" (IsD Wa, 31—33)), а в эпической песне о походе Гильгамеша на можжевеловую гору (в старом прочтении — гора кедров) царь жалуется слуге: En-ki-du_{10} sig_4-kalag (?)-e ti-la sag-aš-bi-$še_3$ la-ba-ra-an-e_3-a / kur-ra ga-an-ku_4 mu-mu ga-am_3-gar "Энкиду! Кирпич могучий (?) никакого превосходства в жизни не вывел! [Поэтому] в горы я пойду, имя свое установлю (=прославлюсь)" (4—5). Не означает ли это признание того, что Гильгамешу не удалось получить превосходство от ниппурского оракула и он самовольно, не получив разрешения Энлиля, хочет через прославление своих деяний получить вечную жизнь и царственность[21] ?

Итак, фактов, приведенных нами, более чем достаточно для того, чтобы сделать следующий вывод: в эпоху III династии Ура происходит слияние Нинурты с царствующей особой, в результате чего земной правитель за воинские подвиги и заботу о храмах и святилищах Ниппура удостаивается вечной царственности. Ему передаются также (в ритуале — передаются самим Нинуртой) все полномочия первородного сына Энлиля — энство, оружие—побиватель гор и потоп, причем в момент передачи атрибутов он считается первым правителем после потопа. Теперь же потоп сам подчиняется ему. После интронизации, которая является теперь и деификацией, царь считается "праведным пастырем" (*sipa-zid*), и гарантом абсолютной праведности всех его деяний служит его тождественность богам. Так появляется на свет образ пра-

вые цари или мертвые цари-предки (гипотеза Халло, последний вариант см: Hallo W. W. Sumerian Religion. — R. Kutscher Memorial Volume, 1993, 25).

[21] Эдцард (ZA 88) в новом издании песни читает: En-ki-du_{10} murgu guruš-[e] ti-la sag-ti[l]-bi-$še_3$ la-ba-ra-an-e_3-a "Enkidu, nachdem nun einmal ein Mann das Lebende bis zu dessen geheimstem Wesen nicht hinausgeführt hat" ("Энкиду, поскольку еще ни один живой человек к этой сокровенной сути не выходил (?)..."). Непонятно, почему нужно переводить sag-bi-$še_3$ e_3 "hinausgeführen". Если чтение murgu вместо sig_4 верное, переводим: "Энкиду, поскольку [ни один] живой молодец никогда [вечного] преимущества не имел" (букв. " к живой голове не выведен").

ведника Зиусудры (скорее всего, бывшего в дописьменный период культурным героем-первопредком общешумерского ниппурского круга, а в период раннего государства совершенно утратившего поклонение).

Имя Зиусудра (^{d}Zi-u$_4$-sud-ra$_2$) имеет аккадский эквивалент balāṭ ûmī ruqûti и означает, так же как и формулы царских гимнов, "жизнь [на] долгие дни". В двух версиях Царского списка (WB 62 (Larsa), La.) сообщается о царе Зиусудре, сыне Убар-Туту, правившем в Шуруппаке перед потопом. В единственном списке текста CBS 10673, условно названном "Миф о потопе", Зиусудра назван царем и жрецом-умастителем (*gudu$_4$*), но город, в котором он правил, не упомянут (или эта часть текста разбита). В старовавилонском списке "Поучений Шуруппака" Шуруппак, сын Убар-Туту, наставляет своего сына Зиусудру: Šuruppak^{ki} dumu-Ubar-tu-tu-ke$_4$ / Zi-u$_4$-sud-ra$_2$ dumu-ni-ra na na-mu-un-ri-ri / Zi-u$_4$-sud-ra$_2$ inim ga-ra-ab-d[ug$_4$] gizzal (?) he$_2$-em-si-ak "Шуруппак, сын Убар-Туту, сыну своему Зиусудре совет дает: "Зиусудра! Слово я хочу тебе сказать! Будь внимателен!"" (7—8, 10). Все упомянутые тексты записаны после III династии Ура. Никаких иных сведений о Зиусудре в шумероязычных источниках не обнаружено, и есть все основания считать эту фигуру вымышленной. Основания эти вот какого рода: а) старошумерские списки "Поучений Шуруппака", сделанные в Абу-Салябихе (OIP 99, 256) и Адабе (OIP 14, 55—56), не дают имени сына Шуруппака. В обоих случаях вместо имени перед dumu-ni-ra стоит UR$_2$. AŠ[22] . Что это такое, непонятно до сих пор. Б. Альстер считает, что речь идет о должности Шуруппака, но это не более чем гипотеза. Однако в любом случае UR$_2$. AŠ нельзя прочесть как Зиусудра; б) в шуруппакском списке богов есть обожествленные цари древнейшего Урука Лугальбанда и Гильгамеш, однако нет получившего (по мифу) статус бога местного правителя Зиусудры; в) наконец, нам просто неизвестны цари Шуруппака этого времени. Кроме того, в старошумерских царских надписях (как и в надписях Саргонидов), нет никакого упоминания ни о Зиусудре, ни о потопе (нет даже исходной формулы, подобной вавилон. ša lam abubi "до потопа"). В пользу реальности происшествия, связанного с наводнением, говорит только наличие идеограммы URU×UD именно в текстах из Фары (древн. Шуруппак). Но что в действительности там произошло и как запомнилось в предании — этого сказать нельзя по причине полного отсутствия фактических данных о потопе в старошумерское время. Ясно одно: в дошедшем до нас мифе образ Зиусудры призван олицетворять государя-пастыря, сравнявшегося с богами благодаря своей богобоязненности и способности внимать советам бессмертных. Именно такими видели себя цари

[22] Впервые отмечено в: RA 60, 1—5.

могущественного Исина, в эпоху правления которых и появилась концепция вечной царственности, странствующей по городам.

5. Миф о потопе и царские списки

Миф о потопе, записанный во время Исина и Ларсы, во многом коррелирует с частями современного ему Царского списка. Но прежде чем говорить об этом, представим общую композицию сохранившихся частей мифа.

Положа руку на сердце, мы не можем наверняка сказать, что текст CBS 10673 (Poebel, PBS V 1) содержит только миф о потопе. Его начало и конец не сохранились, а внутри сохранившихся частей такое количество битых мест и непонятных, нигде более не зафиксированных слов, что вопрос об истинном назначении текста остается и по сию пору открытым. После лакуны примерно в 36 строк следует небольшой отрывок, представляющий собой монолог некоего бога-демиурга об устроении жизни людей (38—46). С. Н. Крамер считает, что монолог произносит Энки, известный своей созидательной и креативной деятельностью по другим шумерским мифам[23] (Энки и устройство мира, Энки и Нинхурсаг, Энки и Нинмах). В самом деле, очень похоже на Энки, поскольку бог говорит о строительстве городов, ирригации и восстановлении древних обрядов очищения. Затем прямая речь бога заканчивается, и авторский текст сообщает о создании людей и животных четырьмя богами — Аном, Энлилем, Энки и Нинхурсаг (47—50). Далее снова следует лакуна в 34—35 строк, после которой начинается повествование о первых городах, которым была дарована царственность (88—100). После этого — снова лакуна в 35—40 строк, за которой следует рассказ о решении богов и о том, как Энки известил об этом царя Зиусудру (140—160). Снова 40 строк лакуны, и затем — описание потопа (201—211). Еще 30 строк лакуны, за которой — последняя сохранившаяся часть текста, в которой Зиусудра удостаивается жизни, равной жизни богов (251—261). Лакун больше, чем текста, но текст необычайно выразителен и способен о многом поведать.

1. Первые города. Царский список из Ларсы и миф о потопе содержат одинаковый перечень первых городов, которым была дарована царственность. Вводится этот перечень также общей формулой, которую условно назовем формулой царственности:

---

[23] Напротив, Якобсен полагает, что монолог об устроении хозяйства людей произносит богиня Нинту (она же Нинхурсаг), желающая приучить человечество к оседлости (Jacobsen, 1981, 314).

Царский список	Миф о потопе
nam-lugal an-ta e_{11}-de_3-a-ba[24]	88[u_4(x)] x-nam-lugal-la an-ta e_{11}-de_3-a-ba 89 men-mah ^{giš}gu-za-nam-lugal-la an-ta e_{11}-a-ba[25]
Эреду — Алулим (28800 лет) Алалгар (36000)	Эреду — Нудиммуд (=Энки)
Бад-Тибира —Энменлуанна (43200) Энменгальана (28800) Думузи (36000)	Бад-Тибира — nu-gig(=Инанна)
Лараг — Энсипазианна (28800)	Ларак — Пабильсаг
Сиппар — Энмендурана (21000)	Сиппар — Уту
Шуруппак — Убар-Туту (18600) Зиусудра (36000)	Шуруппак — Суд(р) ($^{d}Sud_3$) Зиусудра, умаститель

Заметим: в этих абсолютно симметричных списках, введенных единой формулой, нет трех главных городов этого времени — Ниппура, Урука и Ура. Вероятно, они считались предвечными и рассматривались как дарители царственности, соотносящиеся непосредственно с Аном. Посмотрим теперь, как этот список царственных городов соотносится с древнейшими списками главных городов Шумера. Такую возможность предоставляет нам статья П. Михаловского "Топонимия раннего Шумера". В ней приводятся списки городов, дошедшие от времени Uruk III — Abu-Salabiḫ (XXIX—XXVI вв.). Во всех этих списках фигурируют 8 городов: Ur (AB. ŠEŠ), Nippur (EN. E_2, ^{d}EN. LIL_2. KI), Larsam (UD. AB, UD. UNUG), Uruk (UNUG), Adab (UD. NUN. KI), $Keš_3$ ($KEŠ_3$. KI), Zabala ($MUŠ_3$. AB, $MUŠ_3$. UNUG), $Ereš_3$. Х. И. Ниссен добавляет к этому списку еще Эшнунну и Шуруппак, но никто не мог бы поручиться за окончательное чтение, когда речь идет о текстах из слоя Uruk IV.

Мы видим, таким образом, что в древнейших списках не упомянуты города Эреду, Бад-Тибира, Ларак, Сиппар и Шуруппак. Если сделать из этого вывод, что эти города не играли существенной роли в архаическом Шумере, то, скорее всего, такой вывод будет неверен. Можно предположить (и археология некоторых из этих городов позво-

---

[24] После того как Царственность спустилась с Небес (*шум.*) Порядок перечисления городов совпадает только с двумя списками — Finkelstein, JCS 17; Lambert, Symbolae... Bohl (1974).

[25] После того как Царственность спустилась с Небес, Высокая Корона, Трон Царственности спустились с Небес (*шум*)

ляет это), что поселения типа Эреду играли большую роль в догосударственный период жизни шумеров, а древнейшие дошедшие до нас списки городов создавались при храмах, в начальную эпоху государства, через 200—400 лет после обстоятельств, послуживших причиной упадка старых поселений. Обстоятельства эти наверняка связаны с отсутствием или несовершенством ирригационной системы на юге Двуречья, что подмечено И. М. Дьяконовым: "Исторические воспоминания шумерийцев периода сложения литературной традиции и канона царских списков не заходили за пределы начала раннединастического периода. Все предшествующее представлялось им существовавшим "до потопа". Миф о потопе имеет, как известно, глубокие общечеловеческие корни в мышлении первобытного человека. Однако в том виде, как он конкретно сложился на территории Двуречья, нашли отражение воспоминания о разрушительных разливах времен, предшествовавших организованному в конце IV тысячелетия до н. э. регулированию рек. Эти разливы засвидетельствованы и археологически. Поэтому "до потопа" означало фактически "до организации ирригационной системы в Двуречье", "до наступления периода цивилизации". Этот период историческая традиция населяла исключительно фигурами из мифов и о реальных людях того времени не сохраняла никаких воспоминаний". (Шумер, 163—164).

Нельзя не обратить внимания на то, что в царском списке царственность получает человек, а в мифе — бог. Можно было бы сказать, что миф формировал канон исторической записи, что в древности хроника опиралась на устное предание. Однако это не так. В раннем Шумере не было ни одной исторической надписи, основанной на мифологическом сюжете. Не было там и никаких упоминаний о спущенной с небес царственности. Все это атрибуты мифологизированного идеологического текста, в котором миф вторичен, поскольку поставлен на службу политической доктрине.

2. После потопа. Формула послепотопного бытия вводит в царском списке рассказ о первых городах-государствах Шумера, а в мифе — проникновение Солнца в отверстие корабля Зиусудры, мотив зарождения новой жизни:

Царский список (Ур-Ларса)	Миф о потопе
a-ma-ru ba-ur$_3$-ra-ta egir a-ma-ru	a-ma-ru kalam-ma ba-ur$_3$-ra-ta giš
ba-ur$_3$-ra-ta nam-lugal an-ta	ma$_2$-gur$_4$-gur$_4$ a-gal-la im-hul
e$_{11}$-de$_3$-a-ba Kiš nam-lugal-še$_3$[26]	tuk$_4$-tuk$_4$-a-ta ^{d}Utu im-ma-ra-e$_3$
	an-ki-a u$_4$-ga$_2$-ga$_2$ Zi-u$_4$-sud-ra$_2$ giš

[26] Потоп смел, после того как потоп [все] смёл [и] Царственность с Небес спустилась, — Киш для Царственности [был назван] (*шум.*) Формула потопа фигурирует только в WB 444 (OECT 2, Larsa ?), PBS V, 5 (Nippur) и WB 62 (Larsa).

ma_2-gur_4-gur_4 ab-BUR_3 u_3 ^{d}Utu
giš-nu_x (ŠIR)-ni-da giš ma_2-gur_4-
gur_4-$še_3$ ba-an-ku_4-re-en[27]

Та же самая формула вводит текст царского списка, дошедшего в старовавилонской копии из Лагаша: eger a-ma-ru ba-ur_3-ra-ta / u_3 gil-le-em_3 kur-ra-ge_2 ba-an-gar-ra-ta / nam-lu_2-lu_8 da-re-eš i-na_3-a-ba-ta / numun-nam-lu-lu_8 im-mi-in-tag_4-a-ba / uku_3-sag-gi_6-ga ni_2-bi-a im-mi-in-il_2-la-a-ba "После того как потоп [все] смёл и разрушение стран установил, [и] человечество навсегда названо было, и семя человечества было спасено, и черноголовые подняты в своем облике" (1—5). Хотя этот текст, пожалуй, является уже производным от двух исходных разбираемых нами текстов. Гораздо больший интерес представляет формула послепотопного бытия в гимне Ишме-Дагану: ^{d}En-lil_2 lugal-kur-kur-ra-ke_4 / eger a-ma-ru ur_3-ra-ta / [.....]x-ga-ni-$še_3$ $maš_2$-e he_2-bi_2-in-pa_3-de-en / [.....]-$še_3$ igi-hul_2 he_2-em-ši-in-[bar] "Энлиль, царь стран, своему ?? оракул открыл, на ?? радостный взгляд бросил" (Enlildiriše, SKIZ, p. 40—55, 120—123). Здесь интронизация царя прямо связана со спасением от потопа.

Еще одна странная, не повторенная нигде формула непосредственно примыкает к формуле послепотопного бытия. По-видимому, это пословица, смысл которой можно передать примерно так: безвыходных ситуаций не бывает. Она вставлена в текст эпической песни о сражении Гильгамеша с Хувавой и звучит следующим образом: ba-su-a-ba ba-su-a-ba / u_4 ma_2-Ma_2-gan ba-su-a-ba / ma_2-gur_8 Ma_2-gi_4-lum ba-su-a-ba / giš ma_2 giš ma_2-zi-$ša_3$-gal_2-la-ka $ša_3$-gal_2-la i_3-in-dab_5 "Когда затоплена, когда затоплена, когда ладья Магана была затоплена, когда ладья Магилум была затоплена, то в ладью "Жизнь дающая" все живое было погружено!" (111—114). В шумероязычных текстах отсутствует название корабля Зиусудры, но в одном из самых ранних вавилонских памятников — эпосе об Атрахасисе — действительно находим имя священного судна: [...]ši-i lu ^{giš}maqurqurrum (MA. GUR. GUR)-ma šum-ša lu na-ṣi-rat na-piš-tim "Пусть оно ладьей [будет], имя его пусть "Хранящая жизнь"" (CBS 13532 rev. 8). Фрагмент текста с именем судна дошел от средневавилонской эпохи, в ранних версиях его нет. Возможно, имя взято из цитированной выше пословицы. Так ли это — точно сказать невозможно. Ясно одно: поскольку эпические песни о Гильгамеше значительно древнее и царских списков, и мифа о потопе, необходимо

[27] После того как потоп Страну разрушил, а Злой Ветер бил барку о Высокую Воду, Уту вышел, Небеса и Землю осветил; Зиусудра щель в барке сделал, и Уту [всеми] своими лучами в барку вступил (*шум.*)

учесть, что тема наводнения присутствует в сознании шумерского народа с начала его истории и постоянно варьируется даже в самых древних песнях былинного характера ([x]-a-ma-ru-ka gub-ba-me-eš eger a-ma-ru ba-ur$_3$-ra-ta "xx потопа они стояли; когда потоп [все] смел..." Enmerkar 571—172). Но ни в одной из подобных формул шумерского эпоса невозможно установить связь между потопом и легитимной вечной царственностью смертного. Напротив, героические песни шумеров содержат уверенное отрицание вечной жизни и вечного правления земного владыки (см. Ур и Гильгамеш).

А вот что действительно любопытно, так это прямое отождествление Шульги с потопом в одном из царских гимнов, где применяется похожая формула: lugal-e uru mu-gul-la-ta bad$_3$ mu-si-ga-ta / kur-NE-ma a-gi$_6$ i-hu-luh-ha-ta / numun-gu-ti-um-ma še-sahar-ra-gim mu-bi-bi-re-a-ta / ša$_3$-ga-ni [URU$_5$. A. TIR] im-mi-in-su-a-ta / gil-sa-bi teš$_2$-e bi$_2$-in- tag-tag / ni$_3$-ga-kur-ra-ke$_4$ gu$_2$-AŠ im-mi-ra / gu$_4$-gi$_4$-a udu-gi$_4$-a-bi-a / mu-^{d}En-lil$_2$-la$_2$ i$_3$-mi-ib-pa$_3$-de$_3$ / mu-^{d}Nin-lil$_2$-la i-mi-ib$_2$-pa$_3$-de$_3$ "После того, как царь город уничтожил, крепость разрушил, Горы ? волной напугал, семя кутиев подобно семени ячменя развеял, в сердце своем [???] потопил, — все сокровища он насыпал, [все] имущество Гор собрал, на своих тучных быках [и] баранах имя Энлиля назвал, имя Нинлиль назвал" (Šulgi D 344—347, 349—353). Схема подношения даров Ниппуру полностью сохраняется, но еще более важно то, что царь здесь весьма напоминает мифического Зиусудру, приносящего подобные жертвы Уту по выходе из ковчега (210—211). В гимне царь равен потопу, поскольку отстаивает праведную, легитимную власть[28].

3. Вечная жизнь и остров Дильмун. После обязательного жертвоприношения (Зиусудра жертвует богам быка и овцу, 211) царь получает от Ана и Энлиля вечную жизнь. Последнее корре-

---

[28] См. имя собственное эпохи III династии Ура: lugal-a-ma-ru "царь-потоп" (Limet, L'anthroponymie sumerienne, 456); инверсия такого представления: nu-us bala-su$_3$ [...] a-ma-ru$_{10}$ na-an-na-ke$_4$ (var. ba-an-ag$_2$): li-i-pu ru-u$_2$-qu ša šar-ru-u$_2$-ti ze-ru na-aṣ-ru ša$_2$ la-am a-bu-bi "Наследник долгой царственности, семя, хранимое с допотопных времен" (JCS 21, 128). Вообще, следует особо отметить, что если в гимнах царям Ура последние прямо отождествляются с потопом, то в гимнах из Исина царь сам считается пережившим потоп. Не говорит ли это обстоятельство об исинском происхождении мифа (ведь исинский царь, стремившийся к легитимизации своей власти путем выведения родословной от именитых предков, наверняка не смог бы назвать себя потопом, поскольку тогда врагами, против которых он направлен, оказались бы цари-предки)? Список интертекстовых корреляций (см. в конце Приложения) показывает, что стилистически и лексически текст мифа наиболее тесно соприкасается с кругом текстов Ниппурской библиотеки, обработанных после III династии Ура. Однако мы не можем в настоящее время говорить о датировке текста по той причине, что в нем не имеется прямых отсылок к событиям какой-либо эпохи, а сама модель "потоп—спасенный от потопа" может иметь в своей основе такой же амбивалентный образ, как и "потоп—воюющий с потопом". На ранних ступенях сознания это всегда одно и то же лицо.

лирует со списком из Лагаша, в котором идет речь о первых людях, живших сто и более лет.

Список из Лагаша	Миф о потопе
u_4-ba lu_2 tur-dan$_3$-dan$_3$-na-ka mu 100 i$_3$-na$_3$ nam-bulug$_3$-ga-ni-ta mu 100[bi$_2$-in-na$_3$]	ti dingir-gim mu-un-na-ab-sum-mu zi-da-ri$_2$ dingir-gim u-un-na-ab-sum-mu u_4-ba Zi-u_4-sud-ra$_2$ lugal-am$_3$ kur-bal kur-Dilmun-na ki-^{d}Utu-e$_3$-še$_3$ mu-un-til$_3$-eš
В то время человек в беспечной юности 100 лет проводил, [и] после взросления своего [еще] 100 лет [проводил].	Жизнь, подобную [жизни] бога, ему даровали, Вечное дыхание, подобное [дыханию] бога, ему даровали. В те времена Зиусудру, царя, В стране перехода, в стране Дильмун, где Уту встает, они поселили.

У шумеров, как и у первобытных народов, представления о вечной жизни ассоциировались не с будущим, а с жизнью первых людей в незапамятном прошлом[29]. Считалось, что эти люди, хотя и не обладали божественной вечностью, однако жили гораздо дольше благодаря своей близости к началу времен и к своим создателям. В одном из шумерских мифов о сотворении мира говорится о пустынном острове Дильмуне, на котором сидели боги Энки и Нинхурсаг. Нинхурсаг требует, чтобы ее муж Энки сделал землю Дильмуна плодородной. Энки выводит из-под земли воду, а бог Солнца Уту превращает горькие источники в пресноводные (*a-du$_{10}$*). Так на пустынной земле Дильмуна зарождается земная жизнь. В мифе о потопе героя также поселяют (с женой?) на Дильмуне — очевидно, в расчете, что можно воссоздать жизнь с того же самого священного места. Список из Лагаша, который до этого говорил о самом потопе, теперь указывает на необычайное долголетие первых послепотопных поколений, поставив течение времени в зависимость от места, в котором это время однажды началось.

Кроме того, нельзя забывать о связи Дильмуна с восходом солнца[30]. Во всех мифологиях восток означает страну бессмертия,

---

[29] Ср. u_4-ul-li-a-ta "с древнейших времен" и u_4-ul-li-a-še$_3$ "на вечные времена", где *ul* — "древний".

[30] С восходом солнца связан и Нинурта, и можжевеловый лес, куда отправился герой Гильгамеш, и закономерно — место определения судьбы: nir-gal$_2$-ki-utu-e$_3$ "избранник места, [где] восходит Солнце" (Ninurta, SGL 1, 108, 78); kur-^{d}Utu-e$_3$-a (эпитет Ниппура, гимн Нунгаль 9); ^{d}Utu kur-šem-^{giš}eren-na-ta e$_3$-a-ni "Когда Уту выходит из ароматной можжеве-

воскрешения умерших душ. Что такое солнце, превращающее воды, как не акт воскрешения умершей души? И что такое вода изобилия, сладкая вода, как не начало плодородия и земной жизни? Дильмун, таким образом, — это и восток, и начало жизни, и вечная жизнь.

Можно сказать, что между царскими списками и мифом о потопе, при всей их идеологической близости, есть одно существенное различие: в списках речь идет о переходе царственности из города в город, между тем как в мифе говорится о сосредоточении власти в руках одного человека. Однако никакого различия здесь нет, поскольку речь идет о вечной царственности, приходящей в конце концов в руки царей III династии Ура (а следом — Исина). Переход царственности означает здесь смерть лишь для города, но не для государства. Зиусудра же и есть не кто иной, как носитель идеи государства, и закономерно, что власть, полученная им, имеет неограниченную протяженность в хронотопе древнего мира. Государство как форма вечной жизни народа — понятие, совершенно неведомое надписям ранних правителей Шумера, вплоть до Лугальзагеси. Едва наметилась тенденция к объединению городов под властью одного государя (а не одного священного города, как раньше), как тут же возникает и желание вечного правления, и мечты о прекрасной судьбе, и думы о пастырской заботе. Вот фрагменты первой надписи подобного рода, составленной при Лугальзагеси: ^{d}En-lil$_2$ / lugal-ni / Nibru^{ki}-a / nidba-gal-gal / e-na-su$_{13}$-de$_3$ / a-du$_{10}$ e-na-de$_2$-e / nam-ti-mu nam-ti ha-ba-dah-he / nam-ša$_6$-ga mu-tar-re-eš-a / šu na-mu-da-ni-bal-e-ne / sipa SAG GU$_4$ gal$_2$ / da-ri$_2$ he$_2$-me "Энлилю, царю своему, в Ниппуре хлеба великие я поднес, воду сладкую возлил... [К] жизни моей жизни пусть прибавит!.. Прекрасную судьбу, которую они судили, они не изменят! Пастырем, бычью голову носящим, вовеки пусть я буду!" (Luzag. 1, 3: 7—12, 19—21, 32—36). Не правда ли, знакомые формулировки: поднесение Ниппуру хлеба и сладкой воды (той самой, что упомянута в мифе об Энки и Нинхурсаг), а взамен — просьба о продлении срока жизни и неизменном определении судьбы, судьбою же является бессменное пастырство. Чего-то не хватает в этом рецепте вечной жизни. Чего же? Оказывается, потопа. В надписи Лугальзагеси вечная царственность дается просто за жертвы, а не за спасение своего народа от бушующей стихии, независимо от ее происхождения. Царь здесь — пастырь, но не герой.

Подведем итоги. На этапе объединения городов под властью одного государя возникает идеологическая модель вечной царственности, передаваемой Аном и Энлилем смертному. Ранее такой царственно-

ловой горы" (ZA 48:105, II, 27). Возможно, что место восхода солнца — место установления истины (т. е. справедливого определения судеб).

стью обладал только первородный сын Энлиля Нинурта. Теперь же (начиная с Лугальзагеси) государь получает царственность из рук Энлиля и обладает поэтому легитимной властью. При Саргонидах появляется тенденция к деификации царя, но без освящения царской божественности в Ниппуре (т. е. без ритуала определения судьбы с передачей власти от Нинурты) она признается обществом нелегитимной, и государство слабеет. Ослабленное государство подвергается нашествию диких горцев, под властью которых оно существует около столетия. Коллективным сознанием жителей юга натиск воинственных горцев, говорящих на непонятном языке, воспринимается как рокот пенящейся воды в половодье. Кутии связываются с потопом, а первый царь, ставший во главе страны после их разгрома — с богом Нинуртой, одолевшим враждебные камни гор. После нового объединения страны царь сливается с Нинуртой[31] и получает статус вечного пастыря, т. е. Зиусудры. Таким образом, Зиусудра как носитель вечной царственности — не что иное, как олицетворенное государственное сознание, государственность, отделенная от города-государства и признанная необъятной в рамках известного пространства и времени. Потоп же не более чем атрибут бога, оружие, карающее неправедную власть. Потоп восстает на богохульника Нарам-Суэна и помогает Ур-Намму победить кутиев.

Представляется, что идеология царских списков и связанного с ними мифа о потопе является продуктом политических кругов, напрямую связанных с дворцом и с царской властью. Это тем более вероятно, что существует и другое мнение о способности смертного получить вечную жизнь.

6. Ур и Гильгамеш (царственность и вечная жизнь)

Вскоре после гибели могущественного государства III династии Ура был составлен знаменитый впоследствии плач о разорении Шумера и Ура. Центральной частью текста является диалог Энлиля и Нанны о судьбе города. Нанна спрашивает Энлиля, почему гибнет его город, Энлиль ссылается на судьбу, определенную городу богами, и говорит о

---

[31] Урский вариант старшего сына — лунный бог Нанна — во многом противостоит Нинурте (он покровительствует скотоводам и отвечает за размножение животных, не отличается физической силой и может погибнуть в схватке (в Уре устраивали плач о жребии Нанны)), но общая идеологическая линия оказывается идентичной: урский царь рождается богами Ниппура по личной просьбе Нанны (Šulgi G, 15—19), а коронуется в трех городах — Уре (как Нанна), Ниппуре (как Нинурта) и Уруке (как наследник Лугальбанды и Нинсун Гильгамеш), о чем см. Wilcke, 1971, 182. При потопе Нанна ведет себя неадекватно: прячется в глубину небес, что сильно пугает людей (Ur Lament, 84).

неизменности божественных решений. Для нас ответ Энлиля тем более интересен, что некоторые его формулы прямо коррелируют с мифом о потопе:

Плач по Уру	Миф о потопе
di-til-la inim pu-uh$_2$-ru-um-ma-ka šu-gi$_4$-gi$_4$ nu-gal$_2$ inim-du$_{11}$-ga- An-^{d}En-lil$_2$-la$_2$-ka su-bal-e nu-zu Uri$_5^{ki}$-ma nam-lugal ha-ba-šum$_2$ bala-da-ri$_2$ la-ba-an-šum$_2$ u$_4$-ul kalam ki-gar-ra-ta zag un lu-a-še$_3$ [x....] bala-nam-lugal-la sag-bi-še$_3$ e$_3$-a a-ba-a igi im-mi-in-du$_8$-a nam-lugal-bi bala-bi ba-gid$_2$-e-de$_3$ ša$_3$-kus$_2$-u$_3$-de$_3$	numun-nam-lu$_2$-ux ha-lam-e[x....] di-til-la inim pu-uh-ru-[um...] inim-du$_{11}$-ga-An-^{d}En-[lil$_2$...] nam-lugal-bi bala-bi [x.....]
Решение Собрания неизменно, Слово Ана и Энлиля необратимо, Уру [лишь] царственность дана, [а] вечное правление не дано, С начала дней, от сотворения Земли до размножения людей, кто видел срок царственности [столь] превосходный? Долгий срок правления утомляет!	Семя человечества разрушить [...] Решение Собрания неи[зменно...] Слово Ана и Энлиля необратимо Долгий срок правления [x.....]

В мифе о решении Собрания говорит Зиусудре Энки, в плаче — Энлиль, обращаясь к своему сыну Нанне. Ситуация примерно одинакова, но, если в мифе Энки учит царя, как избежать неизбежной для всех участи, то в плаче Энлиль советует сыну смириться и покинуть гибнущий город. Следует обратить особое внимание на то, что в плаче, в отличие от мифа, царственность и "вечный срок" (жизни или правления) резко разделены. Называется и причина разделения: слишком долгая царственность утомляет сама себя. Глагол *sag-bi-še$_3$ e$_3$* "превосходить" лучше всего понимать здесь как "преимуществовать" — вечное преимущество в глазах Энлиля и Ниппура признается здесь невозможным. Ни вечная жизнь, ни вечное правление не считаются естественными в ритуальном порядке вещей.

Шумерская мифолого-историческая традиция, восходящая к первым векам третьего тысячелетия до нашей эры, знает человека, захотевшего вечной жизни ценой нарушения ритуального порядка вещей.

Это небезызвестный Гильгамеш, царь I династии Урука. В эпических песнях о деяниях этого честолюбивого правителя постоянно говорится о его напряженных отношениях с Энлилем и о покровительстве со стороны двух богов, опекавших в свое время и Саргонидов — Инанны и Уту.

В мифе о походе на Хумбабу содержится вся необходимая символика, позволяющая уяснить ритуальную значимость поступков Гильгамеша. То, что Гильгамеш имеет своим постоянным покровителем Уту, мы знаем. Но очевидно и то, что с Уту связана местность, в которую он хочет вступить. По-шумерски это *kur-eren*, что переводили раньше как "кедровая гора". Новое предложение по переводу высказано В. А. Якобсоном, считающим, что слово *eren* означает "можжевельник" и что поход был направлен на восток (а не на запад, как указано в аккадском эпосе). В пользу восточного направления похода говорит связь можжевеловой горы с восходом солнца. Так, в гимне Уту читаем: ^{d}Utu kur-eren-na kur-ha-šu-ra za-a-kam "Уту! Можжевеловая гора, гора "хашур" твои!" (35—36). В молитве к Уту есть следующие слова: kur-gal kur-idim-ta um-ta-e$_3$-na-zu-še$_3$: ištu šadî rabî šad nagbi ina aṣīka "Уту, когда ты появляешься из Горы Истока, когда ты появляешься из Святой Горы, где решаются судьбы..." (Borger, JCS 21, 3:2). В STT 197:59 читаем: kur-i-di-im-sikil-la-ta kur-eren-na-ta im-ta-e$_3$: ina šadê nagbe elli KUR erēni uṣūni "Они выходят из Горы Чистых Источников, из Можжевеловой Горы (*kur-eren*)". Наконец, в самом тексте мифа однозначно указано на Уту как на создателя Горы: kur ^{giš}eren-ku$_5$ dim$_2$-ma-bi šul-^{d}Utu-kam ^{d}Utu he$_2$-me-da-an-zu "Горы, где рубят можжевельники, — творение героя Уту. Уту пусть об этом знает!" (12). Согласно приведенным фрагментам текстов, kur-eren названа Горой Чистых Источников. Между тем богиня Инанна имела привычку в определенное время совершать омовение в чистом источнике горы Дильмуна: "Я омыла свою голову в источнике горы Дильмуна" (ASKT 127, 37). Таким образом, можно предположить, что kur-eren имеет прямое отношение к восходу солнца, поскольку оказывается связанной с Дильмуном. Хувава, сторожащий по приказу Энлиля можжевельники, назван в мифе *lu$_2$-ti-la* "человек жизни", что можно понять просто как "бессмертный". Выстраивается следующая цепочка: можжевеловая гора—гора чистого источника—гора Дильмуна—творение Уту—место бессмертного Хувавы. Все указывает на восточное направление похода, связанное с достижением бессмертия (в мифе знаками бессмертия являются семь волшебных блесков Хувавы, которыми пытается завладеть Гильгамеш). Победив и убив Хуваву, герой оказывается в конфликте с Энлилем, который лишает Гильгамеша нечестиво добытых им лучей. Конец текста разбит, и мы не знаем, как Энлиль мотивирует свой отказ. Зато до нас дошел другой миф, извест-

ный под названием "Смерть Гильгамеша", и в нем уже содержится полная мотивировка запрета на бессмертие: kur-gal-^{d}En-lil$_2$-le a-a-dingir-ri-e-ne-ke$_4$ / en-^{d}Gilgameš ma-mu-da ?-bal-da-bi / ^{d}Gilgameš nam-zu nam-lugal-še$_3$ mu-DU ti-da-re-eš nu-mu-un-DU "Великая Гора Энлиль, отец богов, — о Гильгамеш! — во сне ??? для царственности судьбу твою определил, для вечной жизни не определял" (33—35). Перед нами объяснение, абсолютно идентичное объяснению, данному Энлилем Нанне после разрушения Ура. Гильгамеш умирает, потому что, во-первых, вечно править нельзя (вспомним, что долгий срок утомляет царственность), а во-вторых, еще и потому, что поднял руку на хранителя бессмертия. Так говорит миф. А если взглянуть на ситуацию с исторической точки зрения?

Ни в одном из шумерских мифов Гильгамеш не назван царем (*lugal*). Всюду о нем говорят как о верховном жреце Кулаба (*en-Kul-aba^{ki}*). В песне о покорении Киша "Гильгамеш и Агга" содержится информация о том, что царем Гильгамеш был избран в родном Уруке для руководства военными действиями против Киша (35, 110). Избирали его взрослые мужчины, желавшие воевать. Старейшины от военных действий отказались, и неизвестно, были ли они согласны с избранием Гильгамеша. Непонятно также, был ли он избран только на время военных действий или же царь требовался Уруку постоянно.

Еще сложнее обстоит дело с происхождением Гильгамеша. Мифы называют его сыном богини Нинсун и человека Лугальбанды. Но царский список, определяя его пятым царем первой династии Урука, говорит, что его отец был *lil$_2$*, что в переводе значит просто "дух", "ветер", откуда, в свою очередь, "пустота"[32] . Значит ли это, что у Гильгамеша официально не было отца?

Один-единственный факт не подлежит сомнению, и на нем мы остановим пока рассуждения об исторической природе Гильгамеша. Этот факт — единая формула колофонов всех до единой шумерских песен о Гильгамеше: ^{d}Gilgameš en-Kul-aba^{ki}-ke$_4$ za$_3$-mi$_2$-zu dug$_3$-ga-am$_3$ "Гильгамеш, верховный жрец Кулаба! Хвала тебе сладка!" Исходя из этой формулы, Гильгамеш не являлся легитимным царем Урука (между тем как Агга назван в тексте царем Киша (81, 99)), а значит — просто был главой города, добивавшимся власти над всей территорией Шумера, что, надо понимать, и означало "получить бессмертие"[33] .

---

[32] Версию незаконнорожденности Гильгамеша разбирает К. Вильке: Wilcke, 1990, 562—563. В этом случае мы имели бы свидетельство сходного рождения у Нанны и Гильгамеша, общим предком которых является Энлиль.

[33] В шумерских текстах охват времени нередко соотносится с захватом пространства. Так, жалуясь Энкиду на неизбежность смерти, Гильгамеш в доказательство своих слов говорит: lu$_2$-sukud-da an-še$_3$ nu-mu-un-da-la$_2$ lu$_2$-dagal-la kur-ra la-ba-an-šu$_2$-šu$_2$ "Человек

Мы так долго говорили о Гильгамеше по двум поводам: во-первых, потому, что и плач по разрушенному Уру, и эпические песни о Гильгамеше несут одну и ту же идею — невозможности и преступности получения вечной жизни для смертного правителя (или не менее смертного города); во-вторых, по причине радикального расхождения таких представлений с концепцией царского бессмертия, существующей в царских гимнах Ура и Исина, а также в царском списке и примыкающем к нему мифе о потопе. Ясно, что перед нами — продукты совершенно разных исторических эпох. Песни о Гильгамеше (как и "Проклятие Аккаду", и плач по Уру) совершенно коррелируют с надписями и храмовыми гимнами, составленными до Лугальзагеси, в которых царь является функцией Нинурты без права на родство с богами. Это время городов-государств, в которых собственно царская идеология еще не могла выработаться ввиду зависимости царя от общинно-родовых авторитетов и традиций поздней первобытности (царь как шаман, обладающий креативной силой, "живящей страну"). Царские же гимны и списки как нельзя лучше демонстрируют преемственность от Лугальзагеси и Саргонидов, во многом повторяя надписи, составленные во время предыдущих попыток объединения страны. И миф о потопе является квинтэссенцией новых представлений о государственности (царь в родстве с богами судьбы, праведный пастырь, наделенный жизнью, равной жизни богов).

Наконец, еще одно чрезвычайно важное обстоятельство: Гильгамеша связывает с царями Ура сакральное родословие, согласно которому они являются братьями-близнецами, рожденными от Нинсун и Лугальбанды. В свою очередь, их более дальними предками выступают Инанна и Уту, Нанна и Нингаль, и наконец — Энлиль и Нинлиль. В то же время Инанна является сестрой Гильгамеша и урского царя... Система эта архаическая, восходящая к инцесту, и она уже достаточно разобрана в статьях М. Сивиля и К. Вильке. Мы же хотим обратить внимание читателя на самый факт возведения царской родословной к богам Нишура, а также на то, что в родословной не отыщется никаких сведений о родстве царя с Зиусудрой. Напротив, все те ассоциации, которые могли бы показать стремление царя походить на бессмертного Зиусудру, фигурируют при сравнении с Гильгамешем: Šul-gi a-e$_3$-a ki-bala-še$_3$ gu$_3$-nun-bi di-da / šeš-ku-li-ni en-^{d}Gilgameš (GIS. BIL$_2$. GA. MES) / sag-tab-ba-ni-im xx tu-da-gim teš$_2$-ba gu$_2$ bi$_2$-ib-la$_2$ / Šul-gi sipa-zi-Ki-en-gi-ra-da giri$_3$-a ba-da-an-du "Шульги, вода выходящая, на враждебную страну зарычал, брата [и] друга своего эна Гильгамеша,

высокий Неба не достигнет, человек широкий [всех] стран не покроет" (Gilg. & Huwawa, 28—29).

товарища, как xx рожденного, обнял, и] вместе с Шульги, праведным пастырем Шумера, он встал (?)" (Šulgi D 291—294). Следовательно, царская идеология Ура не знала Зиусудру ни как историческую, ни как мифическую личность, и вынуждена была довольствоваться Гильгамешем, совершавшим деяния отнюдь не праведные[34] . Гильгамеш подходил как герой старинных былин, воспевавших воинскую доблесть правителя, и самое главное — как один из древнейших царей Урука, прямой потомок Энлиля и Инанны, мечтавший о вечной жизни. Урский царь должен был чувствовать себя духовным преемником Гильгамеша в поисках вечной жизни и превосходства над менее сильными городами страны[35] .

Наше исследование подходит к концу, и частные выводы его в изобилии разбросаны по главам. Но название статьи обязывает нас перейти к более общему синтезу материала, в котором результаты предыдущего анализа шумерских текстов сплавляются с данными фольклористики и этнографии.

1). Миф о потопе возникает во всех ранних обществах только на земледельческой стадии их развития. Когда начинается ирригационный период освоения крупных рек, большой человеческий коллектив сознательно противопоставляет себя неуправляемой стихии, систематически организовывая ее и подчиняя своим нуждам. Дело здесь не только в том, что природа соревнуется с человеком в могуществе и умении повелевать. Существенно другое: борясь с наступлением стихии, человеческий коллектив максимально заботится о своем сплочении, и через некоторое время начинает понимать, что преодоление злой судьбы есть общее дело. Таким образом, стихийности противостоит организованность, а раздробленности — сплоченность. На этом реальном, событийном этапе потоп осмысляется как проверка земледельческого коллектива, испытание силы его трудового единения.

В Месопотамии потоп привязан к календарю и посвящен двум богам, один из которых (Энки) направляет креативную деятельность коллектива, а другой (Уту) отвечает за индивидуальную активность каждого человека. Как и у всех архаических коллективов, здесь возникает

---

[34] В гимне Šulgi P, обращенном к Гильгамешу как к другу и брату царя, в число подвигов Гильгамеша входят лишь победы над Аггой (расширение царства) и над Хумбабой (желание долгой жизни). Никакого упоминания о потопе и Зиусудре нет.

[35] В поздней традиции Гильгамеш и Зиусудра соотносятся как солнце в зените (V месяц) и солнце в падении (XI месяц Ниппурского календаря). Гильгамешу никогда не достичь заветного бессмертия Зиусудры (так в ниневийской версии эпоса). В раннее же время мифа о хожении Гильгамеша к Зиусудре, по-видимому, не существовало, а самый сюжет хожения за бессмертием выражен песней о войне с Хумбабой (иными словами, Хумбаба шумерского мифа является Зиусудрой аккадского, в аккадском же Хумбаба — олицетворение мирового зла, и потому живет на западе, в стране мертвых).

первообраз культурного героя, преодолевшего потоп с помощью смекалки и ремесленного навыка, и потому ставшего прародителем человеческого рода. В старошумерских текстах подобный прародитель не обнаружен, может быть, потому, что он воплощал идеал земледельческо-скотоводческой общины и совсем не отвечал завоевательной доктрине приближенных военного предводителя. Примеры других народов доказывают, что первая жизнь Зиусудры могла начаться именно тогда, когда возникла необходимость в идеальном патриархе.

2). Источником потопа выступает нумен неуправляемой природы, противоречивой в самой себе. Это и шквальный ветер, и бушующие волны разлившейся реки, способные (по настроению) принести или изобильный разлив, сулящий сытость в предстоящем году, или гибельный потоп, уносящий жизни сотен членов общины. Этот нумен противоречивой природы (Энлиль) является у ранних обществ действительным хозяином ландшафта, и вторжение человека на его территорию по всем законам первобытности чревато угрозой гибели для пришельца.

3). Поединок человека и природы как спор о превосходстве между Хаосом и Системой невозможен без посредников, поскольку прямой диалог бога и человека архаическое сознание в принципе отвергает. Поэтому между нуменом природы и человеком как нуменом разумного воспроизводства природы необходимо поместить посредника, обладающего чертами и бога, и человека. Такой посредник (Нинурта) обладал бы потопом по праву первородства, и потоп в его руках был бы орудием легитимной власти, данной хозяином места и закрепленной обрядом инициации.

В жизни общества это всегда означает, что жрец-вождь, получивший статус военного предводителя, стремится к установлению своего господства над всей территорией вверенного хозяином ареала. Однако, поскольку на раннем этапе развития общества правитель не может заявить собственных прав на первородство (община слишком хорошо знает, откуда он вышел), он довольствуется лишь близким знакомством с богом-посредником, у которого время от времени просит оружие потопа для защиты хозяйской территории.

4). В предыдущий период, о котором шла речь, государством ощущает себя каждая община, и коллективная память, опираясь на разрозненные изустные предания, неспособна восстановить начало жизни всего народа. Где нет единства, целостности, там нельзя говорить и о непрерывности, и, хотя мысль о вечной жизни присуща обществу на самых ранних этапах его развития, идея вечной царственности смертного не может возникнуть ранее первой, хотя бы и неудачной попытки объединения городов в единое государство (то же — объединения племен в народ). Поскольку же в сознании архаических народов начальный этап и будущее представляют по сути одно и то же, нельзя пред-

ставить вечную жизнь без предпрошедшей, которой не интересуются раздробленность и хаос.

В Месопотамии мысли о вечной жизни и царственности впервые появляются как раз в надписях Лугальзагеси и Саргонидов.

5). Происходит некое бедствие, внушительное по масштабам нанесенного ущерба. Ранняя древность не отличает стихийных бедствий от антропогенных, а Месопотамия так и вовсе заключает их в одну метафору. Но идеологическая модель общинного сознания пока безупречна: потоп пришел наказать неправедного владыку, поднявшего руку на Ниппур и пожелавшего избежать предначертанной судьбы (Нарам-Суэн). Естественно, что в рамках такой модели всякий желающий искупить вину своего предшественника на троне, всякий богобоязненный правитель будет считаться истинным владыкой, спасшим свой народ от потопа. Ничто так не сплачивает народ, как война и стихийное бедствие. Поэтому дальнейшее понятно: старая общинная идеология больше не работает, поскольку она неспособна адекватно оценить качество события (называть ли избавителя царем, жрецом или пастырем — этим не будет сказано ничего). Так начинается новый миф — миф государственности, сознающей себя вне пределов города-общины. Образом этой государственности в Месопотамии выступает благочестивый Зиусудра (как в Индии Ману, в Иране Има и т. д.) — воскрешенный из небытия изустных преданий, отвергнутый нечестивыми царями хранитель предвечного порядка. Отныне он выступает главным оправдательным аргументом реставрации.

6). Объединение страны под властью одного правителя рассматривается в ритуале всегда однозначно: хозяин места дал стране вечную царственность, которая с переходом от человека к человеку или от города к городу не утратит своего сакрального содержания. Умирает лишь носитель царственности, сама же она бессмертна и покидает землю лишь в случае потопа (что тоже понятно: потопом наказуют нечестивых, у которых царственность отнята a priori). И мифический Зиусудра, рассказ о котором призван обеспечить сакрализацию Царского списка, олицетворяет собой хорошо известный принцип монархии — "Король умер, да здравствует король!" Вечная жизнь и царственность Зиусудры становятся, таким образом, символом в полной мере монархического государства с образом священного царя по египетскому типу (случайно ли именно во время III династии Ура царям начинают строить мавзолеи?[36]). Ритуально это закрепляется просто: функции бога-посредника (в числе которых и потоп) переходят к обожествленному правителю, происходит породнение с богами, в результате которого праведность становится бесспорной, легитимность — полной, а

[36] История Древнего Востока, ч. I, с. 282. Имеется в виду комплекс подземных и наземных сооружений — склепы, где покоились представители царствовавшей династии.

статус государства — вечным и абсолютным. Окончательно эта идеология закрепилась в эпоху царей Исина, деификация которых подтверждала права пришельцев на царственность в чужой стране. Скорее всего, именно тогда миф о потопе появляется в своей окончательной ниппурской редакции, наряду с Царским списком и плачем о разрушении Ура.

8). В шумерских текстах постоянно фигурируют два представления о бессмертии. Согласно первому (и древнейшему), бессмертие находится в ведении богов, а боги не имеют общего со смертными. Правитель, желающий получить бессмертие, никогда не сможет сделать это легальным путем, через обряды Ниппура. Если же он захочет нарушить мировой порядок и изменить определение судьбы, его ждет потоп, с которым он не справится. Согласно второму, правитель может получить бессмертие, если справится с потопом, погубившим его нечестивого предшественника, и восстановит утраченный мировой порядок, объединив страну. Заметим, что во втором случае бессмертие достигается лишь в результате преодоления экстремальной ситуации, поскольку это преодоление уравнивает человека с богами. Однако милость, распространенная нуменом природы на одного правителя, по прошествии лет переходит и на каждого из потомков его династической ветви.

В этих двух представлениях мы видим идеи, исходящие от разных слоев общества, которых выдвигали разные исторические периоды. В первом случае это мировоззрение земледельческой общины с ее стремлением к равновесию сил в природе, ощущением мировой гармонии и всеобщего возвращения к началу. Во втором случае это идеология царского воинства с его всечасным стремлением к реализации личностного экспансионизма[37]. Историческое сознание пролегает где-то посредине — и потоп есть лучший его индикатор: всякая история, будь то история человека или народа, имеет в своей основе рассказ о возвышении личности, преодолевшей затруднения. И чем сильнее эти затруднения, тем легче пишется история.

---

[37] Иначе объясняет это Купер: "Оба взгляда — литературно-исторических текстов (то, что переход царственности произволен и неминуем) и царских надписей и гимнов (что правящий царь заслужил свое положение и может удерживать его неопределенно долго) — исходят от традиционных элитных кругов, примерно одних и тех же. Первый взгляд представляет собой идеологию, развившуюся в атмосфере особых исторических условий — подъема и падения двух великих империй — в особый вид идеологии. Второй — привязку этой идеологии к обычной пропаганде миссии царя, нечто вроде примирения идеологии с властью" (Cooper, 1990, 40 ff.). Вряд ли это можно считать полноценным объяснением, тем более что никаких аргументов не приводится. В частности, вряд ли нужно считать идеологию царских гимнов результатом чьего бы то ни было конформизма. Разумней предположить, что идеология возникает тогда, когда в ней заинтересовано большое число людей, ранее не задействованных в активной социальной жизни. Это значит, что не бывает одних и тех же кругов, порождающих разные идеологии, — напротив, смена идеологии как раз регистрирует смену доминирующего социального слоя.

Приложения

1. Сводная таблица превращений мифологемы

Образ потопа	Календарь (III тыс.)	Ранний Шумер (XXVI–XXIV)	Саргониды (XXIV–XXIII)	Ур и Исин (XXI–XIX)
Яростное сердце Энлиля вышло из берегов; птица Анзуд криком Небо и Землю расколола, и Ужасный Блеск в Небе установился; Южный Ветер покрывает Страну водой	ITI. ZIZ_2. AM_3: Пена разлившегося Тигра—пиво—полба—изобилие—долгая жизнь—благая судьба; Сезон Энки, месяц "Адада, льющего воду на чужую землю", Уту на воде	Нинурта, первородный сын Экура навеки: битва с камнями враждебных гор, жертвы трофеев Ниппуру — благое слово, благая судьба (священный выбор в Экуре)	Кутии как потоп Энлиля: наказание Нарам-Суэна за желание нарушить ниппурское определение судьбы	ITI. ZIZ_2: "месяц, когда кутии столкнулись со злом"; Царь-потоп: восстановление предвечного единства—вечная жизнь—Зиусудра

2. Шумерский "миф о потопе"[38]

(Библиотека Ниппура, XVII в. до н. э.)
CBS 10673 (PBS V 1)

I

38. "Уничтожение человечества моего [...] я хочу,
39. Нинтуре тварей моих [.....] вернуть я хочу,
40. Людей из нор их вывести (?) я хочу!
41. Города наши пусть строятся — под сенью их отдохнуть я хочу!
42. Кирпич городов наших на священном месте пусть укладывается!
43. *ki-eš* наши на священных местах пусть возникают!
44. Очищение огнем на священном месте (?) я в порядок привел,
45. Ритуалы и ME высокие — совершенными сделал,
46. Землю я оросил — благополучие я хочу установить!"

[38] Это первый комментированный перевод на русский язык. Литературный перевод наиболее значимых фрагментов текста дан В. К. Афанасьевой в издании: Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991, 156—158.

47. После того, как Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг
48. Черноголовых создали —
49. *ni₃-gil* с земли, с земли размножились,
50. Четвероногие звери — подобие степи — появились...[39]

II

88. [Когда скипетр (?)] царственности был спущен с Неба,
89. Корона высокая, трон ца[рстве]нности были спущены с Неба,
90. [.....бы]ли совершенны,
91. [...] го[рода...] были заложены,
92. Имена им были даны, KAB. DUG_4 определены:
93. Первый из городов этих — Эреду — вожаку Нудиммуду (=Энки) дал,
94. Второй — Бад-Тибиру — иеродуле (=Инанне ?) дал,
95. Третий — Ларак — Пабильсагу дал,
96. Четвертый — Сиппар — юноше Уту дал,
97. Пятый — Шурупак — Суду дал.
98. Городам этим имена дал, KAB. DUG_4 определил,
99. Проточную (?) воду не удерживал, глину мотыгой копал, воду добыл,
100. Малым каналам "омовение рук" их установил — прочистку установил[40].

III

140. Тогда Нинт[у по своим созда]ниям ст[енания начала],
141. Светлая Инанна по народу этому плакать ст[ала],
142. Энки с сердцем своим советовался,
143. Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг [...],

---

[39] Реконструкция Т. Якобсена: "Нинтур ухо склонила: / "Дайте мне подумать о моем человечестве, поскольку все оно забыто; / и помнящей о моих, Нинтуровых, тварях, дайте мне вернуть их назад, / позвольте мне увести их с их троп. / Пусть они идут и строят города и капища, чтобы могла я прохлаждаться в их тени, / пусть кладут они кирпичи для культовых городов в чистых местах, / и пусть они закладывают места капищ на чистых местах!" / Она дала направление ритуалам очищения, / и просила пощады вещам, остудившим [божественный] гнев, / улучшила службы и великие обряды, / и сказала [прилегающим] регионам: "Позвольте мне установить здесь мир!" / Когда Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг / создали черноголовых, / создали они и маленьких животных, которые [выходили] из-под земли, из-под земли во множестве, / и выпустили на свет, как подобает, газелей, [диких] ослов и четвероногих зверей степи" (Jacobsen, 1981, 514—515).

[40] Реконструкция Т. Якобсена: "Позвольте мне дать ему совет, / проверить его работу, / пусть он учит свой народ следовать безошибочно, как стадо... / Города эти, которым были даны имена и пожалованы полубушелевые корзины, / углубили каналы, сложенные из пурпурной глины, [и] они принесли воду. / При прочистке малых каналов установился рост изобилия" (Ibid., 85—88, 98—100).

144. Земные и небесные боги именем Ана и Энлиля поклял[ись...]
145. В те времена Зиусудра, царь, жрец-умаститель [Абзу],
146. [Статую] бога Саг-Нигина (?) создавал, [.....]
147. С почтением слова ловил [.....],
148. До захода Солнца постоянно находился он [.....],
149. Не сон это был — живая ре[чь.....],
150. Клятву именем Земли [и] Неба [он услышал][41] .

IV

151. К [Ки]уру боги у ст[ены....],
152. Зиусудра, в стороне стоящий, ухо на[вострил]:
153. "У стены с левой стороны встань! [.....]
154. У стены слово я хочу тебе сказать — слову [моему внемли!]
155. К совету моему при[слушайся!]
156. Все жилища (?), все KAB. D[UG_4] потоп сме[тет],
157. Семя человеков уничтожено будет [.....]!
158. Решение Собрания по делу жизни [неизменно]!
159. Приговор, вынесенный Аном и Эн[лилем, необратим]!
160. Долгий срок правления [утомителен]![42]

V

201. Все злые бури, злые ураганы вместе сошлись,
202. Потоп KAB. DUG_4 сметал.
203. После того, как семь дней, семь ночей
204. Потоп Страну разметал,
205. [А] Злой Ветер бил барку о Высокую Воду, —
206. Уту вышел, Небеса [и] Землю осветил;
207. Зиусудра щель в барке сделал,
208. И Уту [всеми] своими лучами в барку вступил.
209. Зиусудра, царь,
210. Перед Уту ниц пал.
211. Царь быка зарезал, овцу расчленил...[43]

---

[41] Реконструкция Т. Якобсена: "Ан, Энлиль, Энки и Нинхурсаг заставляли богов Неба и Земли клясться именами Ана и Энлиля. / В это время Зиусудра был царем и жрецом очищения. / Будучи провидцем, он изготовил статую бога головокружения (возбуждающего экстаз), / и стоял перед ней в страхе, вслушиваясь [в ее желания] со смирением. / Стоя там день за днем, / услышал он нечто непохожее на грезы сновидца — / клятвы Землей и Небом, [подтвержденные] прикосновением к горлу, / и богов, несущих свои шлюпочные банки к Киуру" (Ibid.,143—151).

[42] Реконструкция Т. Якобсена: "... / их царственность, их срок искоренить они задумали" (Ibid., 160—161).

VI

251. "Жизнью Небес [и] Земли поклялись вы там, что с вами он будет,
252. Ан [и] Энлиль! Жизнью Небес [и] Земли поклянитесь
и здесь, что с вами со всеми он будет!"
253. *ni$_3$-gil*, с земли вышедшие, к нему вышли;
254. Зиусудра, царь, перед Аном [и] Энлилем ниц пал.
255. Ан [и] Энлиль о Зиусудре по[заботились:]
256. Жизнь, подобную жизни богов, ему даровали,
257. Вечное дыхание, подобное [дыханию] богов, ему вывели.
258. В те времена Зиусудру, царя,
259. Имя *ni$_3$-gil*, семя человечества спасшего (?),
260. В страну перехода, на гору Дильмуна, в край,
где Солнце восходит, его поселили[44] .

Список непонятных слов и фраз:

AN. SAG. NIGIN — у Якобсена ^{d}Sag-Nigin "the god of giddiness (inducing ecstasy)" — "бог головокружения (побуждающий к экстазу)".

ki-eš — у Сивиля *ki-eš-<bar>* без перевода; Якобсен следует за чтением Сивиля и переводит "places for divination".

KAB. DUG$_4$(-GA) — у Сивиля "capitals" (немотивированное мнение: KAB-dug$_4$ "to preside"); у Якобсена "half-bushel baskets" ("корзины в 0, 5 бушеля (=18, 1 л); имеется в виду, что такие корзины являются символами распределительной экономики.

ni$_3$-gil (*-ma*) — у Сивиля "animals": PEŠ$_2$ kilim = nammaštu (Ea I, 99). Однако см. указанный им же пример: PEŠ$_2$-NI$_3$-GILIM-MA = aštikissu "грызун небольших размеров" (Harra XIV, 196; XI, 165).

za-zu-da he$_2$-em-da-la$_2$ / za-da-ne-ne im-da-la$_2$ — у Якобсена: ZU-DA = ramānika "you yourself" (MSL IV, 378), LAL = alālu "to ally" (CAD A/1, 329), E-NE-NE-NE = ka-lu-šu-u$_2$-nu "all".

Список интертекстовых корреляций:

стрк. 49—50 = EWO, 349: maš$_2$-anše an-eden-na mu-ni-lu-lu me-te-aš bi$_2$-ib-gal$_2$ = гимн Мотыге (UET VI, 26, 3): numun-kalam-ma ki-ta e$_{11}$-de$_3$

стрк. 88—89 = Ц. сп. (WB 444), 1 (см. гл. V).

стрк. 92—97 = WB 444, 2—32 (см. гл. V)

стрк. 99—100 = список из Лагаша (JCS 21), 22—23: I7 nun-dun-[na-am$_3$] / e-pa$_5$-re šu-l[uh] nu-na$_2$-[am$_3$]

---

[43] Реконструкция Т. Якобсена: "Царь быка зарезал, был щедр на овец, / ячменные лепешки, крендели вместе с .../... можжевельник — чистую траву гор — огнем он наполнил..." (211—212, 215).

[44] Реконструкция Т. Якобсена: "Вы здесь клялись дыханием жизни Неба, дыханием жизни Земли, что к себе его присоединили, / вы там, Ан и Энлиль, клялись дыханием жизни Неба, дыханием жизни Земли, что вы его к себе присоединили, / он выгрузит маленьких животных, что пришли с земли" (251—253).

стрк. 154—155 = Поучения Шуруппака (Mes. 2), 7—8, 10 (см. гл. IV)
стрк. 158—160 = Ur Lament, 364—369 (см. гл. VI)
стрк. 201—204 = WB 444, 39—41 = список из Лагаша, 1—2 = Enlildiriše, 120-121 (см. гл. V)

Библиография

Источники

AMT — Thompson R. C. Assyrian Medical Texts. London, 1923;
Angim — Cooper J. S. An-gim dim_2-ma. Roma, 1978
ASKT — Haupt P. Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte (Assyriologische Bibliothek 1, 1881)
Atr. — Atrahasis (Lambert W. G. and Millard A. D. Babylonian Flood-Story; Oxford, 1969)
ATU — Falkenstein A. Archaische Texte aus Uruk; Berlin, 1936
BFE — Krebernik M. Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. New York; Zürich; Hildesheim, 1984
BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BPO — Reiner E. and Pingree D. Babylonian Planetary Omens
CT — Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum
Curse of Agade — Cooper J. S. Curse of Agade. 1983
Ean. — Eanatum (= FAOS 5—6)
Enm. — Enmetena (= FAOS 5—6)
EWO — Benito C. A. Enki and Ninmah; Enki and the World Order. Ann Arbor, 1969
FAOS — Freiburger Altorientalische Studien (5 — Steible H. Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, 1982; 6 — Behrens-Steible. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften, 1983)
Gilg. Epic — Thompson R. C. The epic of Gilgamish. Oxford, 1930
Gilg. and Huwawa — Edzard D. O. (= ZA 88)
Gilg. Death — Kramer S. N. (= BASOR 94)
Gud. Zyl. — Thureau-Dangin F. Les cylindres de Goudéa (Textes cunéiformes du Louvre VIII, 1925)
Gud. St. — Découverts de Chaldee (Paris, 1894—1912)
King List — Jacobsen Th. The Sumerian Kinglist. Chicago, 1939
Lukin. v. Uruk — Lugalkingenešdudu (=FAOS 5—6)
Luzag. — Lugalzaggesi (= FAOS 5—6)
LuTAR — Lugal-TAR (= FAOS 5—6)
Ninkasi Hymn — Fs. A. Leo Oppenheim. Chicago, 1969
OECT — Langdon S. Oxford Editions of Cuneiform Texts (8— Jemdet-Nasr)
OIP — Oriental Institute Publications (99 — Biggs R. D. Inscriptions from Tell Abu-Salabikh. Chicago, 1974)
PBS — Publications of the Babylonian Section of Pennsylvanian Museum, Philadelphia (V, 1 — The Sumerian Flood Story)
Rit. Acc. — Thureau-Dangin F. Rituels Accadiens. Paris, 1921
SKIZ — Römer W. H. Ph. Sumerische "Konigshymnen" der Isin Zeit. Leiden, 1965
SRT — Chiera E. Sumerian Religious Texts. Upland, 1924

STT — Gurney O. R., Finkelstein J. J. The Sultantepe Tablets; London, 1957—1964
STVC — Chiera E. Sumerian Texts of Varied Contents (= OIP 16)
Šulgi Hymns — Klein J. Three Sulgi Hymns (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture, 1981)
TCS — Texts from the Cuneiform Sources (3 — Sjoberg A. W. and Bergmann E. Sumerian Temple Hymns. 1969)
UHF — Geller M. J. Forerunners to UDUG. HUL (= FAOS 12, 1985)
Ukg. — Uruinim(KA)gina (= FAOS 5—6)
Ur Lament — Michalowski P. The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (Mesopotamian Civilizations 1, 1989)
ZA — Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
ZATU — Green M. W., Nissen H. J. Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk (Archaische Texte aus Uruk 2, 1987)

Исследования

ГиЭ — Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду: (Эпические образы в искусстве). М., 1979
ЛГУ — Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990
МНМ — Мифы народов мира. Т. I—II. М., 1980-1982
Шумер — Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья: Шумер. М., 1959
Якобсон, 1988 — Якобсон В. А. Куда Гильгамеш ходил за кедрами? (Древний Восток. 8. Ереван, 1988)
Bab. Men. — Langdon S. Babylonian Menologies. London, 1934
Cooper, 1983 — Cooper J. Reconstructing history from ancient inscriptions: the Lagash-Umma border conflict (Sources from the Ancient Near East 2, 1983)
Cooper, 1990 — Cooper J. Mesopotamian Historical Consciousness and the Production of Monumental Art in the Third Millenium B. C. (Investigating Artistic Environments in the Ancient Near East. Washington, 1990)
Edzard, 1991 — Edzard D. O. Irikagina (Urukagina) (Fs. M. Civil. Aula Orientalis IX, 1991).
Jacobsen, 1943 — Jacobsen Th. Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia (JNES 2, 1943)
Jacobsen, 1957 — Jacobsen Th. Early Political Development in Mesopotamia (ZA 52, 1957)
Jacobsen, 1970 — Jacobsen Th. Toward the Image of Tammuz. Cambridge, 1970
Jacobsen, 1981 — Jacobsen Th. The Eridu Genesis (JBL 100/4)
Labat, Calendrier — Labat R. Un calendrier babylonien des travaux. Paris, 1965
Lenormant, 1874 — Les civilizations premiers. Paris, 1874
Michalowski, 1993 — Michalowski P. On the Early Toponomy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing (Raphael Kutscher Memorial Volume. Tel-Aviv, 1993)
Selz, 1992 — Selz G. Enlil und Nippur nach präsargonischen Quellen (Nippur at the Centennial, 1992)
Vanstiphout, 1980 — Vanstiphout H. L. J. The "Great Mortality" in the Sumerian City Lamentations (Death in Mesopotamia, 1980)
Wilcke, 1971 — Wilcke C. Zum Königtum in der Ur III-Zeit (Le Palais et la Royauté, 1971)
Wilcke, 1990 — Wilcke C. Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List.

Словари и справочники

LAK — Deimel A. Liste der archaischen Keilschriftzeichen. Leipzig, 1922
MEA — Labat R. Manuel d'épigraphie accadiénne. Paris, 1952
PSD — Pennsylvanian Sumerian Dictionary (A1 — 1993)
SL — Deimel A. Sumerisches Lexikon. Roma, 1935—1950 (Bd. I—IV)
Sum. Gl. — Ellermeier F. Sumerisches Glossar. Neukirchen-Vluyn, 1980 (Bd. I—II)

V. Emelianov.
The Deluge and Sumerian historiography

The article deals with the two text groups — literary-historical texts of the earliest Sumerian time and royal inscriptions and hymns composed during the Ur III and Isin I. Textual analysis of these two groups allows the author to establish very close connections between the rite of royal enthronization ("determination of royal fate" in Nippur) and the so-called Sumerian Deluge Myth. Very important role plays the Old Sumerian Nippur cultic calendar, especially for the problem of the real geographical and climatic season of the Deluge.

The present article includes also the translation into Russian of the Sumerian fragments about Deluge (PBS V, 1) with enclosed glossary of the unknown Sumerian words on the text and the list of intertextual correlation between the Deluge myth and the Nippur literary tablets, written during the Isin dynasty.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Некоторые аспекты личной неприкосновенности в период Тан

В. М. Рыбаков
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

I. Общие замечания

Под неприкосновенностью личности современная юридическая наука понимает право гражданина на государственную охрану и защиту от противоправных посягательств кого бы то ни было на его личную безопасность. Личная неприкосновенность подразделяется на физическую (жизнь, здоровье), нравственную (честь, достоинство) и духовную. Нет нужды доказывать, что за правовыми конструкциями, оформляющими личную неприкосновенность, стоит колоссальный комплекс представлений о личности как таковой, о ее месте в обществе, о структуре общества, его ценностях и т. д. Чтобы сформулировать ряд запретов на нанесение личности физического ущерба, нужно как минимум перечислить все возможные способы такого нанесения и все формы такого ущерба. Чтобы защитить честь и достоинство, нужно прежде уяснить, что такое честь и достоинство. Чтобы защитить духовную свободу во всех ее разрешенных государством проявлениях (ибо в тех или иных своих проявлениях духовная свобода в обществах определенного типа сама, в свою очередь, является уголовно наказуемой), нужно очень четко представить себе эту самую свободу. Следовательно, во всех трех своих ипостасях представление о личности и, следовательно, о ее неприкосновенности, помимо аспектов общечеловеческих, будет иметь и аспекты специфические, присущие только данной цивилизации, данной культуре на данном этапе ее развития.

Более того. Всякий юридический запрет, если он не является пропагандистской трескотней, должен быть подкреплен той или иной карательной санкцией. Это для всех времен и народов самый наглядный критерий, позволяющий отличить государство, всерьез старающееся защитить своих граждан, от государства, лениво делающего вид,

что оно их защищает. Следовательно, чтобы установить меру наказания, соответствующую данному запрету, нужно предварительно представить себе иерархию важности этих запретов. А она неизбежно окажется зеркальным отображением иерархии ценностей, этими запретами защищаемых. Строгость наказания является точной количественной характеристикой важности запрета, то есть важности защищаемого этим запретом объекта, социальной связи, поведения, проявления духовной свободы и т. д. Ясно, что голову возможной жертвы разбойного нападения право всегда будет защищать строже, чем, скажем, палец; это биологический аспект существования любого человеческого коллектива, не имеющий никакого отношения к свойствам и особенностям данной цивилизации. Но уже разница в наказаниях за одинаковое посягательство на две разные головы скажет многое о социальной иерархии общества, а разница в наказаниях за разные способы посягательства на одну и ту же голову скажет не меньше о том, какие типы агрессии общество по тем или иным причинам — тоже, мягко говоря, небезынтересным — считает более недопустимыми. Само перечисление способов нанесения духовного ущерба скажет много о том, что, собственно, понимается под духовным ущербом, а следовательно, и под духом как таковым; сопоставление же мер наказания, полагающихся за тот или иной возможный ущерб, продемонстрирует, какие аспекты духовной свободы индивидуума общество считает более ценными для себя, а какие — менее.

Понятно, что в рамках отдельной статьи, пусть сколь угодно пространной, рассмотреть всю проблему невозможно. Мы остановимся здесь лишь на наиболее простом ее элементе — физической неприкосновенности, и локализуем ее на защите от некоторых видов убийства и действий, которые танское право ставило с убийством в ряд.

Как и подобает развитому праву сложного, насквозь пропитанного идеологией общества, танское право, насколько это возможно, старалось наказывать не столько преступное деяние, сколько преступную волю. Танские юристы прекрасно понимали, что само по себе совершение неправомерного, социально нежелательного действия еще не свидетельствует об испорченности сознания совершившего это действие индивидуума; гораздо отчетливее характеризует меру такой испорченности осознанное желание совершить подобное действие. Правда, наличие этого желания менее явно и труднее доказуемо — поэтому максимума строгости наказания достигали в ситуациях, когда доказательно наличествовали оба компонента: и предварительное намерение нанести какой-то вред, и последующее реальное нанесение этого вреда. В зависимости от развитости, зрелости вредоносного намерения одно и то же вредоносное действие свидетельствовало, с точки зрения сос-

тавителей танского кодекса, о большей или меньшей испорченности сознания преступника.

В соответствии с этой концепцией танское право выделяло три основные стадии созревания криминального акта — полную, когда реальному совершению преступления предшествовал вполне сознательный, заранее разработанный план; промежуточную, когда наличествовало лишь желание нанести данный ущерб, но само преступное действие было спонтанным, импульсивным; и, наконец, нулевую, когда, хотя наказуемый ущерб и был нанесен, результатом осознанного намерения или желания он никоим образом не являлся, а возник в силу случайности, оплошности, непредвиденных последствий ненаказуемого действия и т. д. Одно и то же действие во втором случае наказывалось легче, чем в первом, а в третьем случае — легче, чем во втором. Более того, в первом случае определенное наказание могло быть применено еще до реального совершения преступления; наказанию подлежало уже само сознательное планирование преступного акта, если оно могло быть неопровержимо доказано. Именно поэтому — в видах вящей доказательности — кодекс "Тан люй шу и" обусловливает наказуемость нереализованного замысла участием в сговоре не менее двух человек. Впрочем, тут же делалась оговорка: если наличие преступного плана может быть доказано бесспорно, то под соответствующую статью может быть подведен и один-единственный злоумышленник.

Преступления первой группы танское право называет предумышленными (*моу* 謀), второй — преднамеренными (*гу* 故) и третьей — нечаянными (*гоши* 過失)[1].

II. Ситуационные градации

Средненормальный стандарт наказания предумышленного убийства дает статья 256 кодекса.

> Тот, кто умыслил убить человека, наказывается 3 годами каторги. Если уже было нанесено телесное повреждение (*шан* 傷) — удавлением. Если было совершено убийство — обезглавливанием. [В последнем случае] сообщники, принимавшие активное участие (*цун эр цзя гун* 從而加功), наказываются удавлением, а не принимавшие активного участия (*цун эр бу цзя гун* 從而不加功) — ссылкой на 3000 ли. Главарем

[1] Применительно к убийству (или нанесению телесных повреждений) выделялись еще две стадии: максимально невинное убийство при игре (*си ша* 戲殺) и убийство в драке (*доу ша* 斗殺).

(*шоу* 首) считается зачинщик (*цзаои* 造意), хотя бы он и не действовал (*бу син* 不行).

Это значит, что человек, замысливший убить другого человека, не находящегося с ним в отношениях родственной, административной или сословной субординации — то, что в кодексе обычно именуется термином "посторонний" (*фань* 凡) — и либо вовлекший в заговор другого или других, либо единолично составивший своевременно обнаружившийся и достоверно доказуемый замысел покушения, наказывался 3 годами каторги. С точки зрения тогдашней правовой теории подобный чисто ментальный преступник, не успевший принести никому реального вреда, еще мог быть вразумлен наказанием и не нуждался в смертной казни. Это же относилось и к его сообщникам, к тем, кого он вовлек в заговор и с кем вместе готовил покушение.

То же можно сказать и о второй стадии развития преступления — когда злоумышленники предприняли попытку реализовать свой умысел, но преуспели только частично, не убив жертву, а лишь нанеся ей какие-то телесные повреждения. Зачинщик наказывался здесь удавлением — остальные, как сообщники, получали наказание, на 1 степень меньшее.

Буде же замысел удавалось реализовать полностью, зачинщик подлежал обезглавливанию (даже если в решительный момент он отсиживался вдали от реальных событий), а сообщники подразделялись на две, а то и три группы: принимавших активное участие, не принимавших активного участия и не действовавших. Первых кодекс определяет как лиц, которые, "хотя и не дотрагивались[2] до убиваемого человека, в урочный момент бросились все вместе и, тесня и задерживая, не дали ему убежать"; тем более в эту первую группу входили те, которые "дотрагивались". Вторых и третьих текст не определяет столь точно, и об их отличиях от первых и, в особенности, друг от друга, можно лишь гадать. Но какие-то отличия явно были, ибо первые наказывались на 1 степень легче зачинщика, то есть удавлением (кодекс специально оговаривает: "безразлично, много [таких] сообщников или мало, все они подлежат удавлению"), вторые — на 1 степень легче первых, а третьи, как явствует из статьи 253 — еще на 1 степень легче. Аналогично распределялись роли и в том случае, если имел место не коллективный сговор, а использование наемного убийцы (или

---

[2] В тексте сказано *ся шоу* (下手) — так сказать, "рукоприкладствовать". Переводить этот термин как "наносить удары" кажется несколько неосторожным — ведь убийцы могли действовать не только ножами или кольем, но и, например, просто придушить жертву. *Ся шоу* — "дотрагиваться" — есть, а ударов нет.

убийц). Наниматель рассматривался как главарь, наймиты — как сообщники со всеми присущими им градациями.

Таким образом, если отрешиться от возможного коллективизма в совершении преступления и упростить картину, человек, сознательно строящий план умертвить другого, постороннего ему человека, подлежал наказанию 3 годами каторги. Если план удавалось частично реализовать, преступник наказывался удавлением. Обдуманно убивший постороннего человека наказывался обезглавливанием. Таков был ординар.

Понятие ординара предполагает возможность отклонений от него в ту и в другую стороны. И действительно, в определенных ситуациях правовая защита жизни человека от намеренного насильственного посягательства могла и усиливаться, и слабеть. Казалось бы, более интенсивную защиту чужой жизни, нежели угроза удавления или, тем более, обезглавливания, предусмотреть невозможно. И тем не менее, в танском обществе это удавалось без труда.

Абсолютных экстремумов подобная защита достигала в ситуациях, когда речь заходила о личностях уникальных, стоящих в центре мироздания и обеспечивающих его стабильность — то есть о личности Сына Неба и присных его. Но гораздо интереснее, что и на горизонтальных связях, в отношениях между статуционально равными личностями или, паче того, безотносительно к их равенству или неравенству в социальной иерархии, в зависимости лишь от чисто ситуационных флуктуаций, ценность личности жертвы, маркируемая строгостью наказания убийцы, могла колебаться в весьма широких пределах.

Статья 259 и комментарий к ней гласят:

> Все, кто убили трех членов одной семьи, ни один из которых не совершил наказуемого смертной казнью преступления,.. либо расчленили [убитого ими человека], наказываются обезглавливанием. Жены и сыновья [их] наказываются ссылкой на 2000 ли. ...[Преступление] квалифицируется как Бесчеловечность (*бу дао* 不道)[3] ... Если среди этих трех человек, убитых в одной семье, были буцюй или нуби[4] [преступление] не является [Бесчеловечностью].

---

[3] Пятое из Десяти зол (*ши э* 十惡) — десятки наиболее тяжких преступлений.

[4] *Буцюй* и *нуби* — категории лично зависимых. То, что в танское время *буцюй* рассматривались как самые младшие члены семьи, не новость. Но здесь мы видим, что и частные рабы (*нуби*), которые приравнивались правом то к лично свободным, то к имуществу лично свободных, в определенных ситуациях считались как бы членами семьи, владевшей ими. Вот лишнее свидетельство того, насколько сложно дать однозначную характеристику положения так называемого рабского сословия в традиционном Китае. *Буцюй* и *нуби* в обыденном сознании явно считались чем-то вроде членов семьи, потому что фигу-

Перечисленные в списке Десяти зол преступления, как правило, затрагивают ситуации, когда жертвой оказывался кто-либо из венценосных особ, прямых начальников или старших членов семьи по мужской линии. Другими словами — когда вектор преступления был направлен строго или почти строго вверх по социальной вертикали. Пожалуй, в данной статье упоминается единственная ситуация, когда понятие Десяти зол оказалось примененным к преступлениям, совершенным на социальных горизонталях. Более того, комментарий к статье еще отчетливее прорисовывает это положение.

> Вопрос: Допустим, имеется *буцюй* или *нуби*, убивший трех членов одной семьи *буцюй* или *нуби*, [принадлежащих] другому человеку. ...Должно ли это квалифицироваться как Бесчеловечность, или нет?
>
> Ответ: *Буцюй* и *нуби* отличаются от лично свободных людей, но когда дело доходит до [преступлений] подобного рода... нельзя принимать во внимание это различие. [В данном случае возлагается] такая же ответственность, как и [в случаях] с лично свободными людьми. [Указанное преступление] квалифицируется как Бесчеловечность.

Значит, и в самом низу, в, так сказать, подвале социального здания действовали в данном случае те же законы, если только вектор преступления был направлен строго по горизонтали. Ценность жизни жертвы резко повышалась здесь не в связи со статуциональными различиями, как это было столь часто, но исключительно в связи со своеобразием преступления. Повышенная правозащита — и кого! раба! правда, от раба же — выражалась прежде всего в применении к преступнику (или преступникам) норм общесемейной ответственности и в том, что, если убийц было несколько, среди них не выделялись главарь и сообщники, и, следовательно, все получали одинаковое, максимально строгое наказание.

Интересно то, что, если один из нескольких убитых членов одной семьи сам был повинен в совершении наказуемого смертной казнью преступления, действие статьи о Бесчеловечности сразу отключалось, и преступник (или преступники) подлежали ответственности как за ординарное предумышленное убийство одного человека. Думается, здесь имеет место косвенное признание некоторого права на

рирующая в данной фразе ситуация потребовала специального упоминания, да еще сформулированного подобным образом: "три человека, убитые в одной семье". Видимо, отнюдь не само собой разумелось, что если один из убитых —раб, то убийца не проходит по статье об убийстве трех. И в то же время они — не члены семьи, ведь убийца не проходит по статье об убийстве трех!

кровную месть или сходные с нею обычаи; если некая семья уже провинилась всерьез перед другой чем-нибудь вроде наказуемого смертной казнью убийства, вопиющая жестокость члена второй семьи по отношению к первой хоть и не имела оправданий, но Бесчеловечностью все же не являлась. Месть — дело человеческое. Однако это лишь предположение. Факты же таковы: если один из объектов преступления всерьез виновен перед законом, его правозащита, как и правозащита его братьев по несчастью, понижалась.

Аналогично наказывалось и другое из ряда вон выходящее горизонтальное проявление жестокости: произведенное тем или иным способом разрушение трупа жертвы. Даже если убит был один человек, но зато убийство сопровождалось расчленением, сожжением и т. п. тела (произведенным либо непосредственно после убийства, либо, наоборот, и послужившим причиной смерти), убийца или убийцы тоже подпадали под статью о Бесчеловечности. В первом случае ужесточение норм обусловливалось, видимо, тем, что убийство из рядового посягательства на жизнь индивидуума превращалось в посягательство на некую сердцевинку кровнородственного коллектива, чреватое серьезными, а, возможно, и необратимыми для этого коллектива последствиями в будущих поколениях. Семья же была под неусыпной защитой традиционного права Китая. Во втором случае — тем, что загробный комфорт душ целиком зависел, с тогдашней точки зрения, от посмертной целостности тел убиенных; следовательно, изуверский способ убийства индивидуума чреват был необратимыми последствиями для его семьи в потустороннем мире. Так что и здесь, правда, в весьма специфической форме, преступник затрагивал более чем индивидуальные интересы.

Ситуационная специфика совершенного на социальной горизонтали преступления могла давать и обратный эффект. В пределе она могла приводить к тому, что убийца вообще не подлежал ответственности.

Статья 269 гласит:

> Всякий, кто в ночное время беспричинно вошел в дом к [другому] человеку, наказывается 40 ударами легкими палками. Если хозяин в этот момент убил [вошедшего], это не квалифицируется, как преступление (*у лунь* 勿 論). Если же [хозяин] знал, что [вошедший] не [имел целью] овладение имуществом или совершение насилия (цинь фань 侵 犯), и, тем не менее, убил [его] или нанес [ему] телесное повреждение, он наказывается как за убийство или нанесение [данного] теле-

сного повреждения в драке с уменьшением на две степени[5]. ...Если же [хозяин] уже захватил [вошедшего], а затем убил [его] или нанес [ему] телесное повреждение, соответственно каждому данному случаю наказание определяется как за убийство или нанесение [данного] телесного повреждения в драке. Если дошло до смерти — [хозяин] наказывается ссылкой с дополнительными работами.

В комментарии разъясняется, во-первых, что под домом имеются в виду и жилые помещения, и внутренний двор. Во-вторых, раскрывается смысл слов "знал, что вошедший не имел целью овладение имуществом или совершение насилия". Это значит, хозяин имел возможность сразу достоверно заметить, что вошедший забрел к нему случайно, по недоразумению, по ошибке, утратив ориентировку по причине сильного алкогольного опьянения, либо очень стар и немощен, либо болен, либо относится к какой-либо из групп увечных, либо является женщиной. В этих случаях внезапное появление в чужом доме человека, нарушившего принцип неприкосновенности жилища, не могло заставить хозяина подозревать худшее — и, следовательно, не могло оправдать его отчаянной самообороны.

Не могло быть оправдано убийство незваного гостя и тогда, когда хозяин уже справился с ним — поймал, обезвредил, связал, запер и т. д. — а уж затем, когда ситуация внезапности и неизвестности отошла в прошлое, хладнокровно лишил жизни.

Однако даже в этих двух случаях первоначально криминальное поведение визитера делало его более уязвимым с юридической точки зрения; ценность его жизни хоть и не аннулировалась полностью (как в первые мгновения его появления), но оставалась пониженной, ущербной, как и подобает ценности жизни преступника[6]. Поэтому, даже если хозяин успевал заметить, что вошедший не имеет злого умысла и не представляет угрозы, либо если вошедший уже был связан хозяином, а затем, по зрелом, так сказать, размышлении, убит, то, хотя ни о какой реальной драке и речи быть не могло (что за драка, например, с увечным стариком или с уже связанным человеком), хозяин получал

---

[5] Для обоюдных столкновений, называемых "дракой" (*доу* 鬥), существовала своя, детально разработанная шкала наказаний. В зависимости от тяжести телесных повреждений или увечий, которые нанес один человек другому, строгость наказания постепенно возрастала, от 40 ударов легкими палками за простое, без применения посторонних предметов, нанесение побоев, от 1 года каторги за выбитый зуб или сломанный палец до удавления за преднамеренное убийство в драке без применения оружия. Если участники драки не были равны статуционально, наказания видоизменялись.

[6] Мы уже сталкивались с подобным подходом — когда один из трех убитых членов одной семьи был повинен в преступлении, наказуемом смертной казнью.

наказание уже как за убийство или нанесение соответствующих телесных повреждений в драке, причем в первом случае — еще и с уменьшением на 2 степени. И даже убив, он наказывался всего лишь ссылкой с дополнительными работами, а отнюдь не смертью.

Таким образом, представление о ценности жизни объекта преступления, даже если он был статуционально равен субъекту, отнюдь не было некоей единой и неделимой абстракцией, а являлось результатом взаимодействия целого ряда компонентов. Прежде всего это — виновен ли сам объект перед законом. Во-вторых — является ли объект индивидуальным или, так сказать, коллегиальным, представляя собою какой-то существенный элемент какой-то семьи. Здесь — и признаваемое всеми развитыми юридическими системами право на защиту себя и своего жилища, выражающееся в изначальном поражении права на неприкосновенность того, кто на это жилище посягал. Здесь и тщательный учет дееспособности объекта и его способности представлять реальную угрозу. Понятно, что все эти компоненты никак не могли быть константами — а, следовательно, и результат их взаимодействия был переменным в буквальном смысле слова до крайности: от максимально строгой защиты жизни объекта (даже с привлечением норм Десяти зол) до полного предоставления его своей судьбе (при объявлении убийцы невиновным).

III. Субординативные градации

Вторым основным фактором, приводившим к возникновению широкого разброса строгости наказаний за посягательство на физическую неприкосновенность личности, были возможные отклонения вектора преступления от социальной горизонтали. Однако о ситуациях, когда этот вектор отклонялся вниз, кодекс говорит мало, сжато и как бы не очень охотно, безо всякого пафоса; подобные ситуации не очень-то интересовали юристов. Главной их заботой было обезопасить высших от низших.

В таком подходе есть своя логика. Действительно, зачем высшему убивать или избивать низшего, если в его распоряжении есть масса других, куда более правомерных способов нейтрализовать его в случае необходимости? Действительно, зачем подробно расписывать грозящие высшим наказанием, если они все равно крайне невелики по сравнению с ординаром, и в пределе зачастую стремятся к нулю? Ведь максимальная виновность высшего в этих случаях может быть охарактеризована, в подавляющем большинстве ситуаций, всего лишь как чрезмерное усердие в приведении низшего к порядку, и не более того; вопиющего криминала тут, как правило, нет. Другое дело — по-

сягательства на высшего. Такие поступки с очевидностью демонстрируют чрезвычайно высокую степень виновности преступника. Преступление могло быть продиктовано здесь исключительно злостными, корыстными мотивами, строптивостью, нежеланием подчиниться идущим сверху справедливым требованиям и чувству долга; вдобавок у низшего нет (и не может быть, и не должно быть) никаких законных средств для воздействия на высшего (помимо ненавязчивого, мягкого увещевания) и, следовательно, любое желание оказать такое воздействие (уже и само по себе преступное) с неизбежностью должно было привести к какому-то покушению, то есть отклоняться вверх вектор преступления должен был, по всем вероятиям, куда чаще, чем вниз. А более вероятные ситуации следовало рассматривать прежде всего. Преступления, ориентированные вверх, статистически были более частыми, а идеологически — более недопустимыми. Ограничение свободы действий высшего относительно низшего, с тогдашней точки зрения, оборачивалось, в конечном счете, ограничением их способности управлять, претворять в жизнь текущие из социального зенита распоряжения и веяния; ограничение свободы действий низшего относительно высшего было жизненно важным и абсолютно неотъемлемым атрибутом стабильного, целостного общества, стремящегося избежать раскола и анархии.

Статья 252 гласит:

> Тот, кто умыслил убить императорского посланца (*чжи ши* 制 使), равно как начальника своего учреждения, своего округа или своего уезда, а также *ли цзу* (吏 卒)[7], умыслившие убить имеющего 5 ранг или выше начальствующего чиновника (*гуань чжан* 官 長) своего учреждения, наказываются ссылкой на 2000 ли. Если уже было нанесено телесное повреждение — удавлением. Если уже было совершено убийство — все наказываются обезглавливанием.

Из комментария явствует, во-первых, что слово "все" в последней фразе значит, как и прежде, что обезглавливанию в случае совершения убийства подлежат наравне все участвовавшие в сговоре, тогда как в случае, если покушение привело лишь к нанесению телесного повреждения, удавлением наказывался только главарь, зачинщик, а сообщники — на 1 степень легче. Во-вторых, комментарий

---

[7] Низшие государственные служащие — посыльные, тюремщики, привратники, исполнители телесных наказаний и пр. В статье 23 кодекс определяет *ли* как "служащих вспомогательного штата (*лювай* 流 外) и ниже", а *цзу* — как "рядовых бойцов ополчения или гвардии".

приравнивает к лично свободным *лицзу* казенных лично зависимых *гун*, *юэ*, *гунцзеху* и *нуби*. Если казенные лично зависимые той или иной из перечисленных групп умышляли убить кого-либо из начальства того учреждения, к которому приписаны, наказание им определялось по тем же нормам, что и *лицзу*, повинным в умысле убить кого-либо из своего начальства. Граница между лично свободными и лично зависимыми здесь аннулировалась; куда важнее оказывалась прямая подчиненность—принадлежность.

Если же объектом преступления был чиновник не того учреждения, в котором преступник служил и и к которому был приписан, начальник не того округа или уезда, в котором преступник жил и числился, ситуация кардинально менялась. В данной статье об этом нет ни слова, но нам не остается ничего иного, кроме как предположить, что чужой, посторонний высший здесь высшим быть как бы переставал. Повышенной правозащите подлежали только связи прямого подчинения. В средневековой Европе говаривали: "Вассал моего вассала — не мой вассал". Житель танского Китая мог бы парировать: "Чужой начальник — не мой начальник". Надо полагать, посягательство на жизнь постороннего начальника рассматривалось как посягательство на жизнь постороннего лично свободного человека, и только.

Колоссальное "государство-семья" (*гоцзя* 國家) подразделялось на множество "подсемей", среди которых реальная, родственная семья была лишь низовой, базовой ячейкой. Император являлся, разумеется, если чуть перефразировать знакомую нам по нашей собственной истории фразу, "отцом всех танских детей"; его правозащита всегда оставалась предельно интенсивной. Но рассматривать покушение на чужого начальника наравне с покушением на своего показалось бы тогда столь же нелепым, как покушение на чужого человека, даром что он глава какого-нибудь семейства, рассматривать, как покушение на собственного отца.

Однако лица, выполнявшие функции общеимперского значения, оказывались за рамками этих ограничений. Фактор наличия или отсутствия узко понимаемой субординативной связи уступал здесь место фактору наличия или отсутствия связи равного подчинения всех подданных равно распространяемому на всю страну воздействию. Подобное воздействие персонифицировали прежде всего императорские посланцы — и потому они были "своими" начальниками для всех подданных империи. В каком учреждении служит покусившийся на посланца человек, и служит ли он вообще, роли не играло. Тот (или те), кто умыслил убить представителя Сына Неба, и, тем более, в той или иной степени преуспел в этом, подлежал ровно тому же наказанию,

какому подлежал государственный служащий (или служащие), умысливший покуситься на кого-либо из своего непосредственного высшего начальства, или жители какой-либо административной единицы, составившие заговор на ее главу.

Аналогичный подход проявлялся и в обратной ситуации — при защите лиц, выполнявших функцию не передачи императорского вливания населению, а, напротив, изъятия из населения тех, кто продемонстрировал свою неподверженность этому влиянию, свою, так сказать, к нему иммунность. Социально эти лица были куда ниже посланцев. Они никак не могли быть поставлены в ряд со "своим" начальством. Они не могли быть поставлены и в ряд с императорскими представителями, являвшимися "своим" начальством для всех. И, тем не менее, правозащита их от определенного вида посягательств была абсолютно идентична правозащите указанных персон, то есть ценность их жизни в определенных случаях приравнивалась к ценности жизни посланцев и "своих" начальников — благодаря тому, что значимость выполняемой ими социальной фукции приравнивалась к значимости функций посланцев и "своих" начальников. Воздействие ситуационного фактора оказывается равным воздействию фактора субординативного.

Статья 257 гласит:

> Всякий, кто [участвовал в] отбитии [у стражи] арестанта, наказывается ссылкой на 3000 ли. Если вследствие отбития совершившего легкое преступление арестанта [какому-нибудь] человеку было нанесено телесное повреждение, или если был отбит арестант, совершивший наказуемое смертной казнью преступление, [виновный] наказывается удавлением. Если человек был убит — все наказываются обезглавливанием. Чтобы подлежать [указанной] ответственности, достаточно самой лишь попытки отбития. Не обязательно, чтобы арестант был отбит.

В тексте сказано "человек", но надо полагать, речь в данном случае идет об охране, о низовых государственных служащих, функционально связанных со вверенным им преступником. Если бы при нападении был ранен или убит некий случайный, посторонний человек — это было бы, вероятно, квалифицировано, как убийство в драке или даже нечаянное убийство.

Для нас здесь интересно то, что наказание преступников, пытавшихся силой освободить своего сотоварища и при этом ранивших или убивших кого-либо из охраны, идентично наказанию тех, кто в ходе реализации заговора ранил или убил императорского посланца

или кого-то из "своих" начальников. За нанесение телесного повреждения — удавление главарю, остальным — на I степень легче. За убийство — всем участникам акции, и главарю, и сообщникам, обезглавливание. Причем тяжесть наказания никак не связывались с успешностью попытки освободить арестанта. Наказание было лишь следствием совершенного в строго определенной ситуации посягательства на жизнь охранника.

Прозвучавшее чуть выше уподобление "своего" начальника старшим родственникам — отнюдь не метафора и не фигура речи. Если перейти к рассмотрению покушений, вектор которых отклонялся вверх внутри семейной иерархии, в этом убедиться несложно.

Статья 253 гласит:

> Те, кто умыслил убить кого-либо из старших родственников (*цзунь чжан* 尊 長) близости *ци*[8], или кого-либо из родителей матери, или мужа, или кого-либо из родителей отца мужа по мужской линии, или кого-либо из родителей мужа, все наказываются обезглавливанием.

В комментарии разъясняется, что если жена и наложница умыслили убить мужа вместе, то также не выделяют зачинщицу и сообщницу — все равно наказываются обезглавливанием. Во-вторых, если мужа убил любовник жены или наложницы, то, даже если развратница знать не знала о намерениях и действиях своего партнера по преступной связи, она наказывалась так же, как и он.

Далее.

> Тот, кто умыслил убить старшего родственника близости сыма или ближе наказывается ссылкой на 2000 ли. Если уже было нанесено телесное повреждение — удавлением. Если уже было совершено убийство — все наказываются обезглавливанием.

В комментарии разъясняется, что, опять-таки, в случае нанесения телесного повреждения удавлением наказывается главарь, а сообщники на 1 степень легче, то есть ссылкой на 3000 ли. В случае полного успеха заговора главарь и сообщники не выделяются, и обезглавливанию равно подлежат все заговорщики.

Показательно, что последние фразы данной статьи абсолютно идентичны соответствующим фразам статьи, трактующей о покуше-

---

[8] В кодексе выделяются 4 основные степени родственной близости, маркируемые сроками траура, который должен был бы носить субъект преступления по его объекту в случае смерти последнего: *ци* — 1 год и более, *дагун* — 9 месяцев, *сяогун* — 5 месяцев и *сыма* — 3 месяца. Чем короче траур — тем дальше родство.

ниях на императорских посланцев и "своих" начальников. Предписываемые этими статьями карательные санкции одинаковы, лишь правозащита самых близких старших родственников (близости *ци* и приравненных к ним) более интенсивна. Правозащита старших родственников групп *дагун*, *сяогун* и *сыма* совпадает по интенсивности с правозащитой императорских посланцев и "своих" начальников: за умысел — ссылка на 2000 ли, за нанесение в ходе реализации умысла телесного повреждения — удавление главарю, ссылка на 3000 ли сообщникам, за убийство — обезглавливание всем участникам заговора. Таким образом, наказания были существенно ужесточены по сравнению с ординаром (ссылка вместо каторги за умысел, одинаковое наказание всем убийцам вместо деления их на главаря и сообщников с их сложными градациями), причем ужесточены в одинаковой степени. Интенсивность связи "подданный — посланец" и "служащий — начальник" явно приравнивалась к интенсивности "младший родственник — старший родственник близостей *дагун*, *сяогун* и *сыма*". В дальнейшем нам еще предстоит не раз встретиться с подобными совпадениями.

Далее в статье 253 говорится:

> Если же кто-либо из старших родственников умыслил убить младшего родственника (*бэйю* 卑幼), он получает наказание, уменьшенное на 2 степени по сравнению с наказанием, полагающимся за преднамеренное убийство. Если уже было нанесено телесное повреждение, наказание уменьшается на 1 степень. Если уже было совершено убийство, наказание определяется по закону о преднамеренном убийстве.

Комментарий, поясняя это положение, переводит степени в реальные величины. В качестве наказания за умысел убить младшего родственника близости *ци* фигурируют 3 года каторги. За нанесение в ходе реализации умысла телесного повреждения главарь наказывался ссылкой на 3000 ли. Если заговор завершался убийством, главарь наказывался удавлением. Для всех стадий осуществления сговора наказание понижено по сравнению с ординаром. Это естественно — ведь в данном случае вектор преступления отклонен вниз.

Мы уже видели, что в ситуациях с умыслом убийства муж для жены и наложниц приравнивался к родственникам близости *ци* — равно как родители мужа и родители отца мужа. За один лишь сговор с целью покушения на жизнь этих лиц все преступницы подлежали обезглавливанию. Субординативная связь между семьей мужа и его женой и наложницами считалась, очевидно, куда более важной, чем

даже связь между императорским посланцем и подданными, и, естественно, правозащита мужа и его прямых предков была интенсивнее (напомним, что за умысел убить императорского посланца заговорщики наказывались лишь ссылкой на 2000 ли, и только за реально совершенное убийство им полагалось обезглавливание). Социальная значимость и, в определенном смысле, нерасторжимость этой связи выражалась, вдобавок, в повышении относительно ординара правозащиты ближайших прямых предков мужа от возможных посягательств со стороны жены и наложниц даже в ситуации, когда муж погиб или умер, а бывших его спутниц жизни судьба уже разбросала по другим, новым бракам. Статья 255 гласит:

> Жена или наложница, которая умыслила убить [кого-либо из] родителей отца прежнего мужа или [кого-либо из] его родителей, наказывается ссылкой на 2000 ли. Если уже было нанесено телесное повреждение — удавлением. Если уже было совершено убийство — все наказываются обезглавливанием.

Опять знакомая картина. Императорские посланцы, "свое" начальство, старшие родственники групп *дагун—сыма*, а теперь и прямые предки бывшего мужа, оказались в одном ряду. При всей, с нашей точки зрения, качественной разнородности этих социальных связей для танских юристов по интенсивности они были равны.

Нас ожидает здесь еще один сюрприз.

Все разнобранные выше ситуации диагональных покушений в качестве субъектов и объектов преступления имели лиц, относящихся к сословию лично свободных. Разумеется, связи социальной субординации существовали и между лично свободными и лично зависимыми людьми, пересекая главную, по современным представлениям, границу, разделявшую общество и определявшую его формационную принадлежность. Однако интенсивность функционирования этих связей внутри "семьеобразных" структур и вне их была различной. Как "свой" начальник отличался по значимости от просто начальника, как "свой" отец отличался от просто какого-то отца, так и "свой" лично свободный отличался для лично зависимого человека от просто какого-то лично свободного вообще.

Статья 254 гласит:

> *Буцюй* или *нуби*, который умыслил убить хозяина, наказывается обезглавливанием. Если умыслил убить [кого-либо из] родственников хозяина близости *ци*, или же [кого-либо из] родителей матери [хозяина], наказывается удавлением.

Если уже было нанесено телесное повреждение — все наказываются обезглавливанием".

В комментарии разъясняется, во-первых, что под хозяевами следует понимать всех лично свободных членов семьи, владеющей данными *буцюй* или *нуби*, зарегистрированных в одном подворном списке, которым при разделе семейного имущества полагалась бы какая-то доля. Все лично зависимые участники заговора на жизнь кого-либо из хозяев, без разделения на главаря и сообщников, подлежали обезглавливанию. Если же заговор составлялся на родственника близости *ци*, или на кого-либо из родителей матери одного из хозяев, то главарь наказывался удавлением, а его сообщники по заговору — на I степень легче; если же эти преступники уже начали реализовывать свой умысел и преуспели хотя бы частично, нанеся жертве телесное повреждение — они все, опять-таки без разделения на главаря и сообщников, подлежали обезглавливанию. Наконец, подчеркивается, что наложницы любого из хозяев, поскольку при возможном разделе семейного имущества доли им не полагалось, не относились к хозяевам и, следовательно, под защиту этой статьи не подпадали.

Связь "хозяин—лично зависимый" считалась столь же существенной и нерасторжимой, сколь и связь "муж—жена", причем не только по качественным, но и по количественным характеристикам. Уже цитировавшаяся нами статья 255, трактующая об умысле убить кого-либо из прямых предков покойного мужа, далее добавляет:

Буцюй или *нуби*, умысливший убить прежнего хозяина, наказывается так же [как прежняя жена или наложница]... Прежний хозяин — имеется в виду, что хозяин отпустил [данного *буцюй* или *нуби*] на волю".

В комментарии разъясняется, что под действие этой статьи подпадают только те жены и наложницы, которые овдовели, и только те лично зависимые, которым хозяин дал вольную или которые выкупились деньгами. Развод в первом случае и перепродажа хозяином другому лицу во втором разрывали все связи. В этих случаях родственники мужа и прежние хозяева приравнивались к посторонним людям — со всеми вытекающими отсюда правовыми последствиями.

Таким образом, здесь, на социальных диагоналях, мы вправе говорить о втором стандарте, втором, так сказать, ординаре, несколько ужесточенным по сравнению с первым, основополагающим. На случай предумышленного убийства в одной и той же мере защищены императорские посланцы от всех подданных, "свои" начальники — от своих подчиненных (лично свободных и лично зависимых — безразлично),

старшие родственники групп *дагун*, *сяогун* и *сыма* — от своих младших родственников, ближайшие прямые предки умершего мужа от бывшей жены и бывших наложниц (ставших бывшими благодаря смерти мужа, а не из-за того, что он успел при жизни дать им развод) и прежние хозяева от своих получивших свободу (а не нового хозяина) лично зависимых. Семейные и суперсемейные структуры виделись тогда настолько изоморфными — вроде вложенных одна в другую матрешек — что вектор преступлений, направленных против столь разнородных с нашей точки зрения объектов, уходил из точки "эго" — от самой маленькой матрешки, уже неспособной к дальнейшему дроблению — под одним и тем же углом. Другими словами, степень нарушения моральных обязательств, выразившаяся в умысле убийства и в частично или вполне успешных попытках его реализации считалась во всех этих случаях одинаковой. Следовательно — коль скоро способ нарушения был одним и тем же (умысел, телесное повреждение, убийство), и одной и той же была карательная реакция государства — остается предположить, что и сама интенсивность моральных обязательств, степень уважения-подчинения, равно считалась одной и той же.

Отклонения вектора преступлений от этой средненормальной диагонали приводили к отклонениям наказаний от сформулированного для нее второго ординара. Если вектор уходил вверх еще круче, наказание ужесточалось еще сильнее — мы видели это, например, в случаях с посягательствами на жизнь "своих" нынешних хозяев и "своих" старших родственников близости *ци*. Если же вектор, наоборот, проворачивался в противоположную сторону и уходил ниже социальной горизонтали, строгость наказания уменьшалась даже относительно первого, горизонтального ординара — мы видели это на примере защиты младших родственников близости *ци* от их старших родственников.

Безусловно, вектор преступления мог устремиться вниз еще круче — если, например, лично свободный посягал на жизнь лично зависимого или хозяин посягал на жизнь своего лично зависимого. Однако сговор лично свободных с этой целью или, паче того, сговор хозяев, либо даже явно доказуемый, заранее разработанный умысел одного из хозяев убить своего *буцюй* или своего *нуби* казался, видимо, танским юристам делом столь невероятным, столь абсурдным, что в статьях о предумышленном убийстве он даже не рассматривался.

IV. Специфические способы покушений

Не нужно обладать большим воображением или каким-то особо обширным жизненным опытом, чтобы понимать: всевозможные *ся шоу*, нож да дубина — отнюдь не единственный способ извести не-

друга или притеснителя. Человек Разумный издревле проявлял удивительное хитроумие в этом вопросе и пускал в дело самые разнообразные средства — как объективно способные привести к цели, так и считавшиеся таковыми лишь субъективно, на определенном уровне представлений о мире и взаимосвязях в нем. Хоть сколько-нибудь тщательно разработанный свод законов никак не мог отмахнуться от этих изощренных правонарушений. Тем более это оказалось невозможным для столь разработанного права, каким было танское.

При разборе неординарных посягательств на жизнь и здоровье индивидуума прежде всего надо иметь в виду, что все ситуации, когда они осуществлялись по заранее разработанному плану (тем более, если в разработке и осуществлении плана участвовали несколько человек), охватывались, по всей вероятности, статьями об умысле убийства. Во-вторых, что, если объектами преступлений оказывались не посторонние люди, а родственники, начальники, хозяева (относительно лично зависимых) и пр., сразу начинали действовать обычные для данных отклонений вектора преступления от социальной горизонтали коррективы — ужесточения или смягчения. И в-третьих, что отнюдь не случайно эталонной мерой наказания некоторых специфических способов убийства было выбрано наказание убийства в драке, совершенного без применения оружия[9]. Видимо, эти способы считались не столь фатальными для жертвы, как, например, вульгарное и неотразимое *ся шоу* кистенем; они оставляли жертве некий шанс выкарабкаться из гибельной ситуации, и, следовательно, тот, кто не реализовал этот шанс, с тогдашней точки зрения в какой-то степени "сам себя высек". И ровно в той же степени преступник оказывался чуть меньше виноват, чем оказался бы, избери он какой-то более неотвратимый способ расправиться с неприятелем.

Статья 261 гласит:

> ...Тот, кто преднамеренно лишил человека одежды, используемых [им в данной ситуации] предметов, питья или

[9] Убийство в драке без применения оружия наказывалось, согласно статье 30б, удавлением. Преднамеренное же убийство, как и предумышленное, наказывалось обезглавливанием; разница состояла лишь в том, что во втором случае умысел (*моу*) уже сам по себе был наказуем, тогда как намерение (*гу*), пока оно не начало претворяться в жизнь, не давало возможности привлечь человека к ответственности. Убийство же в драке с применением оружия наказывалось обезглавливанием тоже. Во-первых, потому, что, взявшись за оружие, преступник однозначно демонстрировал, как считалось тогда, желание убить. Во-вторых, потому, что у его жертвы в этом случае сразу резко падали шансы на равную, хотя бы формально, борьбу, шансы на действенную самооборону. Как только в руках у одного из дерущихся, имеющего, вдобавок, намерение убить, появлялся, скажем, меч, жертва становилась беспомощной и была обречена; убийство практически делалось неотвратимым.

пищи, и по этой причине произошли смерть или телесное повреждение, соответственно каждому данному случаю наказывается как за убийство или нанесение [данного] телесного повреждения в драке.

Комментарий уточняет:

...Имеется в виду, что в холодные месяцы лишил [человека] верхней одежды, либо, когда [тот] поднимался на повозку или садился на лошадь, скрытно убрал подставку или поводья, либо испытывающего голод или жажду человека лишил питья или пищи, ...либо ввел в [какое-либо] отверстие человека [какой-либо] предмет, и подобным образом убил или нанес телесное повреждение.

Далее:

"Тот, кто перепугал человека так, что вследствие испуга произошли смерть или телесное повреждение, во всех случаях соответственно обстоятельствам наказывается как за убийство или нанесение [данного] телесного повреждения преднамеренно, в драке или при игре.

Комментарий к последней фразе разъясняет, что имеются в виду ситуации, когда, например, некто находится в угрожаемом или опасном положении (скажем, на краю обрыва или на берегу реки), а пребывающий с ним рядом человек неожиданно пугает его или чем-то ему грозит. При этом общий расклад обстоятельств имел для определения степени виновности и, следовательно, строгости наказания, значение первостепенное. Применительно к убийству, если, например, преступник привел жертву на обрыв сознательно и вполне преднамеренно рявкнул на нее погромче в опасный момент — он наказывался, как за преднамеренное убийство, то есть обезглавливанием. Если, скажем, двое дрались неподалеку от края обрыва, потом один вдруг потянулся за валявшимся неподалеку камнем, а другой с перепугу сверзился вниз — субъект преступления наказывался, как за убийство в драке, то есть удавлением. Если же эти двое всего лишь играли, и один просто сделал некое вынужденное неловкое движение — представим, что он, скажем, отшатнулся от слишком сильно пущенного в его сторону мяча — и, свалившись, расшибся насмерть, субъект преступления наказывался, как за убийство при игре, то есть на 1, или даже на 2 степени легче, чем за убийство в драке. Понятно, что во втором случае непроизвольное соучастие объекта преступления в происшедшей трагедии выше, чем в первом, а в третьем — выше, чем во втором. Таким

образом, ценность жизни жертвы не в последнюю очередь определялась тем, насколько сама жертва оказалась неспособна эту жизнь сберечь.

Однако специфические способы убийства могли быть и более действенными.

Статья 263 гласит:

> Всякий, кто отравил человека ядовитым зельем, а также тот, кто продал [ему это зелье], наказывается удавлением.

Комментарий разъясняет:

> Имеются в виду всевозможные отравы[10], или ядовитый сумах, или аконитЫ — все то, что пригодно для убийства человека. ...Если же зелье пригодно для лечения болезней, но куплено было для отравления человека, [купивший его] наказывается так же, а продавший, который не знал об обстоятельствах..., ответственности не подлежит. Если покупка совершена, но [зелье] еще не использовано — имеется в виду, что купивший ядовитое зелье намеревался убить человека, а продавший зелье знал об истинных намерениях [покупателя]. Если [зелье] еще не использовано — [и тот, и другой] наказываются ссылкой на 2000 ли.

Очевидно, в данном случае речь идет о предумышленном (*моу*) убийстве, причем отравитель, очевидно, имеет сообщника — того, кто это зелье ему продал (то ли изготовив его сам, то ли, в свою очередь, купив где-то для последующей перепродажи). На то, что убийство совершается сознательно, по плану, указывает сам факт покупки яда — после покупки умысел совершить отравление становится достоверно доказуемым, и именно поэтому, в отличие от всех иных рассмотренных нами ситуаций, кроме ситуации *моу ша*, преступник и его сообщник подлежали наказанию уже за самый умысел, еще до того, как преступление было реально осуществлено. Причем отвратительность, исключительная подлость данного способа убийства, не оставляющего жертве ни малейшей возможности защититься, исключительная социальная опасность отравительства вынудила танских юристов даже ужесточить меры наказания по сравнению с ординарным *моу ша*. Во-первых, с того момента, как умысел стал доказуемым, наказание готовя-

---

[10] В тексте здесь сказано *чжэнь ду* (鴆毒), где *чжэнь* первоначально обозначало некую мифическую темно-красную выпь, перья которой содержали яд — видимо, потому, что питалась эта милая пташка исключительно ядовитыми змеями. *Чжэнь ду* надо, видимо, понимать, как разнообразные производные этих перьев — их можно было выварить, истолочь и пр.

щемуся к покушению злодею определялось как ссылка на 2000 ли (против 3 лет каторги в обычной ситуации). И во-вторых, продавец зелья, фактический сообщник, пусть даже не знавший, против кого конкретно будет применен купленный у него яд, подлежал одинаковому с отравителем наказанию (а не на 1 степень меньшему) и в период между совершением сделки и убийством (ссылка на 2000 ли), и после осуществления злодейского умысла (удавление). Ответственности он избегал лишь если проданное им зелье не являлось, собственно говоря, ядом, а было лекарством, которое каким-то образом — при неправильной ли дозировке, при неправильном ли употреблении — способно было умертвить человека, и продавец мог как-то доказать, что продавал он свой препарат именно в качестве лекарства, знать не зная о замыслах отравителя.

Остается только недоуменно гадать, почему при всех этих ужесточениях наказание за успешно осуществленное отравление было на степень понижено относительно наказания за реализованный умысел ординарного убийства. Как мы помним, главарь осуществленного *моу ша* наказывался обезглавливанием.

Попытка отравления могла быть и не столь злокозненной. В первую очередь это мог продемонстрировать тот факт, что отравитель не покупал у соответствующего негодяя настоящий яд или ядовитое лекарство, а просто использовал какое-то подручное средство, например, испорченное мясо. Если становилось известно, что человек, использовавший в пищу какое-то мясо, получал отравление или заболевал, остатки этого мяса подлежали сожжению. Владелец этих остатков — мясоторговец ли, хлебосольный ли хозяин, человек ли, купивший мясо — наказывался 90 ударами тяжелыми палками, если не выполнял этого требования.

Если же некий человек, уже зная, что мясо в пищу непригодно, преднамеренно продавал его другому человеку, или угощал его им, с целью нанести этому человеку вред, он, согласно той же статье 263, наказывался 1 годом каторги. Поскольку подобное отравление не могло рассматриваться однозначно смертельным, этот умысел, хоть он и был достоверно доказуем фактом нарочитой продажи или нарочитого угощения, не мог быть приравнен к умыслу убить. Поэтому в кодексе сказано лишь: "преднамеренно дал есть или продал [другому] человеку, чтобы вызвать у него болезнь". Умысел был зловреден и подл — но не фатально жесток. Поэтому наказание за умысел ограничивалось лишь 1 годом каторги — против 3 лет, полагающихся за умысел ординарного убийства, и против ссылки на 2000 ли, полагающихся за умысел настоящего отравления. Однако если отравленный испорченным мясом

человек умирал, не в силах справиться с болезнью, отравитель подлежал удавлению — точь-в-точь как за убийство в драке без применения оружия — даже если он не имел первоначального намерения отравить жертву до смерти и никак не предполагал, что его подленький поступок приведет к столь печальным последствиям[11]. Защита жизни жертвы отравления оставалась практически максимально интенсивной, хотя само отравление не считалось безысходно смертельным — в отличие, например, от защиты жизни неловкого игрока на краю обрыва. Следовательно, неспособность человека не справиться с болезнью, в отличие от неспособности не испугаться до дрожи в коленках какого-то пустяка, не вменялась этому человеку в некое подобие косвенной вины и не приводила к смягчению наказания виновника трагедии.

Зато этот виновник отвечал за свое недоброкачественное мясо и в тех случаях, когда вообще не строил никаких козней. Мы не раз уже видели, что, если субъект убийства до своего плачевного конца сам как-то нарушил закон (например, вошел во двор чужого дома ночью), правовая защита его личной безопасности сразу понижалась. Виновный перед законом — это чрезвычайно важно усвоить — уже не был перед законом полноценным человеком. В данном случае невольный отравитель был изначально виновен в том, что не выполнил предписанного законом требования — не сжег недоброкачественного мяса сразу после того, как эта недоброкачественность стала очевидной. Поэтому, если кто-то травился этим мясом насмерть по собственной вине — в кодексе по этому случаю лаконично, но не очень внятно сказано "человек съел сам, и это привело к смерти" (*жэнь цзы ши чжи сы* 人自食致死), виновный в неуничтожении мяса наказывался как за нечаянное убийство, хоть он и пальцем о палец не ударил[12]. Только если умерший не просто "съел сам", а "украл и съел" (*дао эр ши* 盜而食), вина вора перевешивала вину своевременно не уничтожившего мясо невольного отравителя, и последний не нес за смерть человека, жизнь которого была резко обесценена его посягательством на чужую собственность — каковое и оказалось для него фатальным, — ника-

---

[11] Это опять-таки очень похоже на наказание за нанесение побоев, приведшее к смерти. Согласно ст. 307, если один человек изрядно поколотил другого, а тот вследствие полученных травм или ранений взял да и умер в течение так называемого срока сохранения ответственности (*бао гу* 保辜) — для различных типов избиения сроки устанавливались различные — то драчун наказывался как за убийство в драке, даже если убивать совершенно не собирался.

[12] Обычно под статью о нечаянном убийстве подпадали такие действия, как, например, случайное попадание при стрельбе или бросании — то есть все-таки в начале имел место поступок, который вызвал смерть. В данном случае этим поступком считалось невыполнение закона о сожжении дурного мяса, и только оно.

кой ответственности. Наказывался он в этом случае лишь за то нарушение закона, которое совершил сам — так, как если бы неуничтожение им недоброкачественного продукта стало явным любым иным, никому не повредившим образом, то есть 90 ударами тяжелыми палками.

Очень показательна в плане тонкого понимания внутрисемейных иерархических отношений последняя фраза комментария к статье 263.

> Если, имея намерение нанести вред, преднамеренно дал съесть кому-либо из старших родственников, желая вызвать смерть, то наказание определяется соответственно статье о предумышленном убийстве (*чжунь моу ша тяо лунь* 準謀殺條論). Если дал младшему или [своему] лично зависимому, и это привело к смерти, наказывается как за преднамеренное убийство (*и гу фа ша* 依故法殺)[13].

В статье 253 мы уже сталкивались с этим, с нашей точки зрения, парадоксом: если старшие умыслили убить кого-либо из младших, то точкой отсчета для определения им наказания являлось не предумышленное, а всего лишь преднамеренное убийство; наказание определялось как за преднамеренное убийство даже если заговор удался. Здесь еще интереснее: младший подлежал наказанию соответственно статье о предумышленном убийстве старшего родственника с того момента, как покормил этого старшего опасным мясцом, даже если это не имело гибельных последствий — поступок демонстрировал "намерение нанести вред", "желание вызвать смерть" (если только этот младший не ухитрялся доказать, что знать не знал о недоброкачественности мяса). За умысел убить старшего близости *ци* полагалось обезглавливание; отсылка "соответственно" снижала наказание до ссылки на 3000 ли. За умысел убийства старшего близости *дагун—сыма* полагалась ссылка на 2000 ли, и наказание выносилось соответственно этому, без коррективов.

---

[13] Довольно неуклюжие формулировки "определяется соответственно" и "определяется как за" отнюдь не случайны. В разделе кодекса "Общие положения", в статье 53, они точно определены и разъяснены. Когда наказание за какое-то преступление определялось "соответственно чему-то", следовало заглянуть в статью об этом "чем-то" и определить приговор по ней, но с ограничениями: рост наказания при его последовательном увеличении по степеням (например, в зависимости от размера хищения) не мог превысить ссылки на 3000 ли, нельзя было применять, даже если они фигурировали в соответствующей статье, ссылку с дополнительными работами, должностные наказания, требование о двойной компенсации похищенного и об увеличении наказания полномочным и заведующим чиновникам за совершение ими преступлений в сфере их административной ответственности. Отсылка же "как за" предписывала следовать соответствующей этому "за" статье в точности, безо всяких ограничений и коррективов — как за фактическое совершение преступления, указанного в той статье, на которую отсылка делалась.

Но если, скажем, дедуля угостил внучка недоброкачественным мясом, вне зависимости от того, сделал он это умышленно, или нет, вопрос об умысле даже не ставился; внук мог заболеть или тяжко отравиться — закон и тут не встревал в дела семейные. Только смерть младшего вызывала неохотную реакцию права — и опять-таки действия старшего квалифицировались, если удавалось доказать их осознанность, как преднамеренное, а не предумышленное убийство.

Ну, и в качестве последнего штриха — упоминание в одном ряду с младшими своих лично зависимых (*цзянь* 賤). Характерно, что здесь не делается даже намека на разграничение "буцюев" и так называемых рабов — *нуби*. "Подлые" (так дословно переводится *цзянь*) — и все. За отравление, скажем, внука глава семьи нес ту же ответственность, что и за отравление принадлежащего семье раба.

Следующая статья кодекса посвящена еще более экстравагантному способу покушения на убийство — ворожбе и колдовству из ненависти. Статья 264 гласит:

> Всякому, кто из ненависти творит ворожбу или колдовство, или же изготовляет магические надписи, [применяет] наговоры или заклинания с тем, чтобы убить человека, наказание определяется как за умысел убийства с уменьшением на 2 степени. Если [указанные действия осуществляются] в отношении старших родственников близости *ци*, или кого-либо из родителей матери, или мужа, или кого-либо из родителей отца мужа, или кого-либо из родителей мужа, во всех [этих] случаях [полагающееся наказание] не уменьшается.

Исчерпывающе определить, какие именно действия могут быть подведены под эту статью, составители кодекса воздержались, скромно отметив лишь, что "дело это разнообразно" и приведя несколько типичных примеров: рисование изображений жертвы или вырезание ее фигурки с последующим прокалыванием сердца, вбиванием гвоздей в глаза, связыванием рук и ног и т. д. Зато совершенно точно определено, с какого именно момента преступник может рассматриваться как умысливший убийство: с момента акта ворожбы. Соответствующие магические действия доказывали наличие у него преступных намерений с полной достоверностью.

Правда, рационалистичные танцы, отдав должное существовавшим тогда представлениям о способах воздействия на окружающий мир, все же расценили колдовство как менее грозный для жертвы признак, чем, скажем, покупка перьев ядовитой выпи или составление заговора на ординарное убийство дубиной. Купивший яд, но не успев-

ший его применить, наказывался, как мы помним, ссылкой на 2000 ли. Участник заговора на ординарное убийство наказывался 3 годами каторги. Зловредный колдун наказывался на две степени легче последнего — 2 годами каторги.

Но вот если указанные действия производились в отношении старшего родственника — тут уж никаких послаблений быть не могло. Неуместно показалось бы даже задаваться вопросом, насколько велика та реальная опасность, которую может представлять данная ворожба. Умысел убить старшего налицо! И статья об умысле убийства тут же начинает работать во всей своей суровой, но справедливой полноте. Обезглавливание.

Можно сказать, что в этой ситуации ценность личности старшего превышала ценность его жизни как таковой. Разница между угрозой жизни просто человека и угрозой жизни персоне старшего родственника близости *ци*[14] составляла ни много ни мало четыре степени каторги, три степени ссылки и одну степень смертной казни.

Ситуация менялась, разумеется, в том случае, если человек, прибегнувший к вредоносному колдовству, ухитрялся преуспеть в своем злодейском умысле. Человек в результате магического воздействия умер — и следствие сумело это доказать — и тут уж было неважно, как смотрят рационалисты на самую возможность убить человека посредством протыкания сердца символизирующей этого человека фигурки. Виновный подлежал смертной казни — правда, через удавление.

Целью колдовства могло и не быть убийство. Злоумышленник мог хотеть всего лишь наслать болезнь, напустить порчу, заставить испытывать страдание или боль. Если колдун оказывался в состоянии доказать, что не имел целью лишение человека жизни, наказание ему уменьшалось еще на 2 степени. В тексте это существенное положение, к сожалению, детально не разъяснено, однако, надо полагать, в случае, пока умысел еще не привел к болезни жертвы, наказание уменьшалось по сравнению с умыслом чародейного убийства на 2 степени, то есть по сравнению с умыслом ординарного убийства на 4 степени (до 1 года каторги), а если болезнь воспоследовала — на 2 степени относительно реально совершенного убийства (до ссылки на 2500 ли).

Значительно тщательнее разъясняется, как и следовало ожидать, возможная насылка порчи на старших родственников. Статья гласит:

"Если сын или внук [хотел причинить болезнь или страдание кому-либо из] родителей отца или [кому-либо из] роди-

[14] Умысел убить старшего родственника более далеких степеней близости *дагун—сыма* наказывался, как мы помним, ссылкой на 2000 ли.

телей, равно как если *буцюй* или *нуби* [хотел причинить болезнь или страдание кому-либо из] хозяев, во всех этих случаях [наказание на 2 степени] не уменьшается[15].

Комментарий разъясняет:

"Если [указанные действия были предприняты в отношении кого-либо из] старших родственников близости *ци*, или [кого-либо из] родителей матери, или мужа, или [кого-либо из] родителей отца мужа, или [кого-либо из] родителей мужа, [наказание] уменьшается только на 2 степени. Если [они были предприняты в отношении кого-либо из] родителей отца, или [кого-либо из] родителей и ниже[16], пусть бы даже они предназначались для того лишь, чтобы причинить болезнь или страдание, все равно следуют закону о предумышленном убийстве. Все [виновные] подлежат обезглавливанию. Норма уменьшения наказания (*цзянь ли* 減例) не действует.

Таким образом, чем более отклоненный вверх вектор преступления приближался к социальной вертикали, тем большее значение для определения виновности приобретал по сравнению с реальным криминальным результатом криминальный умысел, причем в пиковых ситуациях — даже не очень важно, какой именно: то ли убить, то ли просто помучить.

Если убийственное колдовство совершалось в отношении постороннего человека, наказание колдуну уменьшалось на 2 степени по сравнению с умыслом ординарного убийства; если оно совершалось в отношении старших родственников близости *ци*, уменьшение не действовало. Если целью колдовства было лишь причинение болезни, то, когда оно предпринималось в отношении посторонних, наказание уменьшалось по сравнению с наказанием за умысел ординарного убийства уже на 4 степени, а когда оно предпринималось в отношении старших родственников близости *ци* и приравненных к ним — на 2 степени. Если же такое колдовство предпринималось в отношении кого-либо из прямых предков, или, в случаях с лично зависимыми, в отношении кого-либо из хозяев, то, вне зависимости от того, удалось реально наслать болезнь, или нет, и безотносительно к тому, что продемонстрированный актом совершения неких магических операций умысел ограничивался лишь стремлением причинить болезнь, он прирав-

---

[15] Опять домашние лично зависимые попали в один ряд с прямыми младшими родственниками!

[16] То есть если *буцюй* или *нуби* предприняли указанные действия в отношении кого-либо из хозяев.

нивался к умыслу убийства, и наказание не уменьшалось совсем. Умысел причинить вред прямому старшему приравнивался к умыслу убить постороннего. Ценность здоровья прямого старшего для прямого младшего (шла ли речь, по нашим градациям, о внутрисемейной иерархии, или о сословной — все равно) приравнивалась к ценности жизни постороннего для постороннего.

Вдобавок, если болезнь таки возникала реально, виновные в совершении вызвавшего ее колдовства подпадали под действие статьи о Раздоре (*бу му* 不睦) — одного из Десяти зол. В тексте комментария специально отмечается, что причинение болезни и страданий посредством колдовства приравнивается к нанесению телесных повреждений посредством избиения — а избиение старших родственников близости *дагун* и ближе, либо родственников старших поколений близости *сяогун* и ближе фигурирует среди квалифицируемых как Раздор деяний.

Очень интересно последнее предписание данной статьи.

> Если же в отношении [кого-либо из] родителей отца или [кого-либо из] родителей, или [кого-либо из] хозяев [кто-либо] творит ворожбу или наговоры всего лишь с целью добиться благорасположения (*аймэй* 愛媚), он наказывается ссылкой на 2000 ли.

Вот, наконец, нам встретилась норма права, прямо защищающая не физическую, а духовную неприкосновенность личности — естественно, личности старшего относительно младшего; о защите духовной неприкосновенности личности младшего от посягательств старшего нелепо было бы и вспомнить. С другой стороны, упоминание о посягательстве на духовную свободу в ряду с посягательствами на жизнь и здоровье показывает, что искусственно вызванная любовь старшего к младшему рассматривалась чем-то вроде вызванной аналогичным образом болезни, то есть не слишком отличалась от нанесения телесных повреждений посредством избиения. И даже если реальный результат не был еще достигнут, даже если силком вбиваемое в сердце старшего *аймэй* еще никак не дало о себе знать, уже сама попытка приворожить к себе родителя или хозяина, не оставляя ему свободы выбора (любить или же не любить), то есть принудить старшего любить себя вместо того, чтобы искать его расположения должным образом, угождая и прославляя, наказывалась ровнехонько так же, как, например, умысел убить императорского посланца (ссылка на 2000 ли). Получение возможности прямо и непосредственно влиять на умонастроение старших — и даже самое стремление получить такую возможность — заслуженно считалось весьма и весьма опасным, так как гро-

зило поставить с ног на голову всю систему социальных стимулов. Поэтому оно не могло не пресекаться сурово и в самом зародыше. Но, с другой стороны, юриспруденция оставалась юриспруденцией, свод законов — сводом законов, а не бесконечным устрашительным перечнем не одобряемых государством поступков, построенным по принципу "чуть что не так — расстрел". Поэтому, коль скоро реальный результат не был достигнут, реальный вред не был нанесен, а стремление нанести именно вред у виновного отсутствовало, применение высшей меры наказания выглядело бы здесь неуместным, неоправданным, даже можно сказать — несправедливым[17] .

Разумеется, если кто-то пытался магическим образом добиться благорасположения к себе не просто своего отца, а "отца всех танских детей" — Сына Неба, тут уж никакого снисхождения быть не могло. Являлось ли целью направленной на императора магической операции убийство, причинение болезни или внушение любви — преступления эти равно подпадали под действие Десяти зол и наказывались обезглавливанием. Попытка повлиять насильственно на течение мыслей ретранслятора благих небесных влияний была столь же вопиюще кощунственной и опасной для мира людей, как и попытка насильственно повлиять на биение его сердца, на ток крови в его жилах. Духовная свобода императора был сродни духовной свободе солнца вовремя появляться из-за горизонта и в равной мере изливать потоки тепла и света на всех жителей Поднебесной. Тот, кто вздумал задержать светило над своим жалким наделом, демонстрировал этим вожделением свою запредельную антисоциальность; никаким не убийственным наказанием такого человека вразумить, очевидно, было нельзя — оставалось лишь очистить общество от него и его ближайших родственников.

V. Посмертная неприкосновенность

Озабоченность посмертной судьбой индивидуума была одним из краеугольных камней традиционной китайской культуры. Прямым и основным выражением этой озабоченности можно считать сложные, ответственные, детально разработанные ритуалы жертвоприношений предкам, строительство храмов предков, фамильных усыпальниц и склепов, должным образом организуемые похороны и тому подобные положительные акции, позволявшие продолжать поведенческое осуществление императивов сыновней почтительности и тогда, когда объ-

[17] К великому сожалению, в кодексе нет ни слова относительно ситуации, когда преступнику и впрямь удалось бы приворожить старшего.

ект *сяо* уже не пребывал более среди живущих. Для мало-мальски воспитанного человека осуществление подобных ритуалов было такой же моральной потребностью, как и соблюдение норм почтительности по отношению к живущим старшим. Нормальному человеку их соблюдение приносило удовлетворение, духовный комфорт типа "я все делаю правильно", "я хороший", и окружающими воспринималось как норма; несоблюдение демонстрировало, что с человеком что-то не в порядке. Сознательное нарушение этих норм и, тем более, активные действия, идущие с ними вразрез, не могли не получить статуса криминальных актов (коль скоро государство взяло на себя труд подкреплять моральные обязательства правовыми запретами на уклонение от них) и, следовательно, требовали силового вмешательства со стороны.

Заботясь обо всех подданных, как о детях своих, государство взвалило на себя бремя вразумления, а при необходимости — и наказания тех из них, кто нарушал эти нормы по отношению к "не своим" старшим. Тем более карательные санкции становились необходимыми, когда объектами правонарушений оказывались свои старшие. Причем поскольку действие норм сыновней почтительности распространялось и на почивших предков, нарушение их в отношении тех, кто уже ушел в мир иной, мало чем отличалось от нарушений в отношении ныне здравствующих. Право, обеспечивая физическую неприкосновенность живых от живых и уделяя повышенное внимание защите живых старших от младших, не могло не предусмотреть каких-то санкций в целях обеспечения физической неприкосновенности мертвых от живых и, тем более, мертвых старших от живых младших.

Статья 269 гласит:

> Тот, кто причинил вред мертвому телу, а также сбросил его в воду, соответственно каждому данному случаю наказывается на 1 степень легче, чем за убийство в драке. В случаях со старшими родственниками близости *сыма* и ближе [наказание] не уменьшается.

Комментарий уточняет:

> Под нанесением вреда мертвому телу имеется в виду расчленение туловища, отрезание или отрывание костей или членов, а также сожжение и [прочие действия] такого рода. ...Если за убийство в драке полагалось бы наказание смертью, наказание уменьшается на 1 степень от высоты смерти, если полагалось бы наказание ссылкой — наказание уменьшается на 1

степень от высоты ссылки[18]. В случаях со старшими родственниками близости *сыма* и ближе [наказание] не уменьшается. Имеется в виду, что причинение вреда и сбрасывание в воду во всех [подобных] случаях, как убийство в драке, наказывается обезглавливанием.

Таким образом, прежде всего подразумевается, что перечисленные насильственные действия в отношении мертвого тела не могли быть нечаянными; ясно, что намерение нанести вред было сознательным. Однако, с другой стороны, не рассматривается и ситуация *моу* — умысла. Заговор нескольких или заранее спланированная акция некротеррориста-одиночки, видимо, выводились за рамки вероятных ситуаций[19].

Во-вторых, подразумевалось, что все повреждения, охваченные термином "вред", безусловно смертельны. В тексте не сказано "наказывается как за убийство или нанесение соответствующих телесных повреждений в драке" — однозначно заявлено "как за убийство". Посягательство на целостность мертвого тела и его должное пребывание в должном месте (а как иначе интерпретировать "сбрасывание в воду"? — ведь это действие само по себе целостности тела не нарушало, и физически последующее растворение тела в воде, или даже его употребление в пищу водяными обитателями мало чем отличалось от его гробовой судьбы и взаимоотношений с обитателями земляными) привязывались именно к лишению жизни.

Несмертельные телесные повреждения усопшего, однако, тоже были возможны. В той же статье далее говорится:

Сбрасывание [в воду] без утраты [тела], а также бритье волос, равно как нанесение телесного повреждения соответственно каждому данному случаю наказываются еще на 1 степень легче[20]. Если же сын или внук по мужской линии совершил [какое-либо из этих действий в отношении кого-либо из] родителей отца или [кого-либо из] родителей, либо если *буцюй* или *нуби* [совершил какое-либо из них в отношении ко-

---

[18] Здесь имеются в виду ситуационные градации наказаний, полагающихся за убийство в драке. Подробное их рассмотрение выходит за рамки данной статьи.

[19] Рассматривались под этим углом зрения лишь возможные покушения на посмертный покой особ императорского рода. Подобные акции подпадали под действие Десяти зол и безусловно карались смертью, отягощаемой применением норм общесемейной ответственности и т. д.

[20] То есть уже на 2 степени легче, чем полагалось бы за нанесение данного телесного повреждения в реальной драке. Относительно же сбрасывания в воду или бритья остается предположить, что они наказывались на 2 степени легче убийства в драке, то есть ссылкой на 2500 ли.

го-либо из] хозяев, во всех этих случаях наказание не уменьшается.

Комментарий разъясняет:

Тело было сброшено в воду, но возвращено и не утрачено. ...Под телесным повреждением имеется в виду преднамеренное нанесение повреждения телу. Телесные повреждения не разделяются [здесь] на тяжелые и легкие, достаточно лишь, чтобы они не были такого рода, как расчленение. ...В случаях со старшими родственниками близости *сыма* или ближе [наказание] уменьшается только на 1 степень[21]. ...Если же сын или внук по мужской линии совершил [какое-либо из этих действий в отношении кого-либо из] родителей отца или [кого-либо из] родителей, либо *буцюй* или *нуби* совершил [какое-либо из них в отношении кого-либо из] хозяев, во всех этих случаях [наказание] не уменьшается, и всегда приравнивается к наказанию за убийство в драке. [Действия] сына или внука по мужской линии квалифицируются как Злостное непокорство[22].

Комментарии, в общем-то, излишни — текст говорит сам за себя. Нанесение телесных повреждений, не нарушающих целостности мертвого тела, наказывалось всего лишь на 2 степени легче, нежели нанесение соответствующих повреждений в реальной драке — да и то лишь, если субъект и объект преступления не находились в отношениях внутрисемейной субординации. Если объект был старшим родственником субъекта, наказание уменьшалось лишь на 1 степень, а если он был прямым старшим родственником или хозяином преступника — вообще не уменьшалось и наказывалось, как реальное убийство. Сбрасывание в воду, не приведшее к фатальным для тела последствиям, а также осуществление над беззащитным покойником столь унизительной процедуры, как полное или частичное насильственное лишение волосяного покрова, привязывались также к реальному убийству, и в ситуациях с прямыми старшими родственниками и хозяевами наказывались как убийство безо всяких послаблений.

В конце статьи оговаривается наконец:

---

[21] Стоит напомнить, что в ситуациях с расчленением и пр. трупа наказание постороннему уменьшалось относительно убийства в драке на 1 степень, а если объект преступления приходился преступнику родственником близости *сыма* или ближе, наказание не уменьшалось вообще.

[22] Одно из Десяти зол.

Имеется в виду, что помыслы [преступника] направлены [были] к злу".

Но доказать отсутствие злых намерений, кинув труп в костер или в речку, разрезав его на куски или наголо обрив, было, мягко говоря, весьма затруднительно. Подобная проблема и не возникала. Все зависело от волеизъявления самого покойного, а вовсе не от уловок преступника. Отсутствие злых намерений исчерпывающе и легко доказывалось тем, что усопший — еще до того, как покинул юдоль скорби — сам завещал сжечь свое тело, похоронить в воде и т. д. Право распоряжаться своим будущим трупом принадлежало лишь самому умирающему — его родственники или посторонние друзья никакой инициативой в этой сфере не обладали. В сущности, это нормально; но довольно специфическим именно для танского права моментом было то, что любая подобная инициатива рассматривалась как злой умысел в отношении покойного и, следовательно, ее реализация — как уголовное преступление. Здесь мы снова сталкиваемся с опосредованной формой столь характерной для традиционного китайского права презумпцией виновности. Если человек ведет себя как-то не так — можете не сомневаться, он замыслил нечто недоброе.

Таким образом, сознательное причинение физического ущерба мертвому телу рассматривалось как преступление, лишь немногим менее тяжкое, чем нанесение того же ущерба живому человеку. Если этот ущерб наносился старшему родственнику, разница становилась еще менее заметной. Посягательство же на тело прямого предка или хозяина вообще не отличалось от посягательства на живое тело данной персоны — и наказывалось максимально строго, да еще и с привлечением норм Десяти зол. Посмертная неприкосновенность обеспечивалась правом ничуть не менее неукоснительно и строго, чем неприкосновенность прижизненная.

И поэтому ровно так же, как не могло право пройти мимо разнообразных ситуаций причинения нечаянного вреда живому, не могло оно и отмахнуться от возможных ситуаций, когда нечаянный вред наносился уже умершему. Однако наиболее вероятные из подобных ситуаций (а в праве только наиболее вероятные и фигурируют, для редкостных есть ум судей, суждения по аналогии и опора на прецеденты) опять-таки были весьма специфичными. Им посвящена специальная статья, анализирующая, как это уже не раз бывало в рассмотренных выше текстах, не столько общебиологические коллизии, сколько особые социокультурные, обусловленные теми или иными особыми реалиями тогдашней жизни.

Статья 267 гласит:

Тот, кто, копая землю, обнаружил мертвеца и не закопал его снова, а также тот, кто, выкуривая на [чьей-либо] могиле лисицу (*юй чжунму сюнь хули* 於冢墓燻狐狸)[23], сжег гроб и саркофаг, наказывается 2 годами каторги. Если было сожжено мертвое тело — 3 годами каторги. [В случаях] со старшими родственниками близости *сыма* и ближе соответственно каждому данному случаю наказание последовательно увеличивается на 1 степень[24]. [В случаях] с младшими родственниками соответственно каждому данному случаю наказание последовательно уменьшается на 1 степень по сравнению с наказанием, [полагающимся за данные действия] постороннему человеку.

Комментарий уточняет, во-первых, что на строгость наказания никак не влияет то, насколько давно был похоронен человек, чей покой был непреднамеренно нарушен лопатой или огнем. Во-вторых, для облегчения задачи судей степени переводятся в конкретные наказания; указывается, например, что человек, оставивший под открытым небом случайно раскопанного старшего родственника близости *ци*, или нечаянно подпаливший его гроб и саркофаг, наказывается ссылкой на 2500 ли, а совершивший аналогичные действия в отношении безвременно усопшего младшего родственника той же близости *ци* — всего лишь 90 ударами тяжелыми палками. Разброс, как мы видим, огромный. Если же огонь повредил не только гроб и саркофаг, но и самое тело покойного, весь веер возможных наказаний сдвигался на 2 степени вверх, в силу того, что точкой для отсчета последовательного увеличения или уменьшения наказаний становились не 2, а 3 года каторги, полагающиеся за нечаянное сожжение трупа постороннего человека. Следовательно, человек, в меру своего разумения боровшийся с оборотнем и сжегший тело младшего родственника близости *ци*, наказывался 1 годом каторги. Сожжение тела старшего родственника близости *ци* должно было бы наказываться, если считать по степеням, удавлением. Однако здесь закон демонстрирует известную мягкость — возможно, учитывая, что нанесение вреда не было преднамеренным, а возможно, и то, что на могиле безупречного человека оборотень не заведется и перекладывая, как это мы не раз уже видели в ситуациях с

---

[23] Вряд ли есть нужда напоминать, что обитавшие среди могил лисы почти наверняка были оборотнями женского пола, иногда привечавшими талантливых юношей, но чаще, разумеется, вредившими людям. Описаниями подобных драм полна тогдашняя художественная литература.

[24] То есть в случае с родственником близости *сыма* наказание увеличивалось по сравнению с означенными в предыдущих фразах на 1 степень, в случае с родственником близости *сяогун* — на 2 степени, близости *дагун* — на 3 степени, близости *ци* — на 4 степени.

живыми, некую толику вины за случившееся на покойного. Увеличение наказания ограничивалось ссылкой на 3000 ли, полагавшейся за нечаянное сожжение тела старшего родственника близости *дагун*.

Однако никакие смягчающие наказание соображения не могли иметь места, если нечаянный вред наносился прямому старшему. Уже сама борьба с оборотнем, который завелся на могиле, например, прадеда или хозяина, демонстрировала, по всей видимости, высочайшую степень непочтительности и была уголовно наказуема. Прямой младший должен был благоговейно сносить от прямого старшего все, что угодно — и при жизни его, и после его смерти. Воспротивившись, он сразу ставил себя в уязвимое перед законом положение со всеми вытекающими из этого последствиями.

В той же статье 267 далее говорится:

> Если сын или внук выкуривал лисицу на могиле [кого-либо из] родителей отца или [кого-либо из] родителей, либо *буцюй* или *нуби* [делал это] на могиле [кого-либо из] хозяев, он наказывается 2 годами каторги. Если были сожжены гроб и саркофаг — ссылкой на 3000 ли. Если было сожжено мертвое тело — удавлением.

Комментарий уточняет:

> Когда говорят о сыновьях или внуках относительно родителей отца или родителей, правнуки, праправнуки, прадеды и прапрадеды по мужской линии приравниваются к ним[25]. К *буцюям* и *нуби* приравниваются находящиеся при них *кэнюй*.

Очевидно, что обеспечение посмертной неприкосновенности в танском праве ничем принципиально не отличалось от обеспечения неприкосновенности прижизненной — ни в качественном, ни, по сути дела, в количественном аспекте. Оформлявшие прижизненную и посмертную неприкосновенность нормы права строились по одной и той же схеме, с учетом одних и тех же факторов (намеренность, субординация и т. д.) — и остается еще раз восхититься железной последовательностью и безупречной логичностью тогдашних правотворцев. Раз решив, что посмертное бытие не слишком-то отличается от бытия прижизненного и, во всяком случае, смерть одного из членов той или иной субординативной пары разрывает существующие между ними иерархические связи не в большей степени, чем, например, развод (а скорее даже в меньшей), то есть в смысле теоретическом оставаясь, в

---

[25] Терминами "внук", "прадед" и пр. охватывались и соответствующие родственницы женского пола — внучки, прабабки и пр.

общем-то, вполне в рамках общечеловеческих представлений, они, однако, оказались непревзойденными мастерами претворения этой теории в конкретную юридическую практику.

Ценность личности, в том числе и посмертная, всегда могла быть только относительной. Она не могла быть измерена сама по себе, она не могла быть измерена раз и навсегда. Она в сильнейшей степени зависела, во-первых, от того, кто именно на эту личность посягал — то есть от того, каковы отношения между субъектом и объектом посягательства. Во-вторых, она зависела от способа посягательства — то есть от того, какие именно этические нормы при посягательстве нарушались, насколько пагубен был данный способ посягательства для морального климата в обществе в целом. В-третьих, она зависела от предыдущего поведения самой личности, ставшей объектом посягательства — то есть от того, нарушил ли этот объект сам когда-либо в прошлом закон, от того, спровоцировал он своими поступками данное посягательство, или нет, и т. д. В-четвертых, она зависела от текущего поведения объекта — то есть от того, обладал или не обладал объект возможностью защититься от посягательства сам, и если обладал, то в какой степени он имеющуюся возможность реализовал. Эти объективные и субъективные факторы, взаимонакладываясь, взаимодополняя, а подчас и взаимоподавляя друг друга, создавали сложнейшую динамическую картину, описать которую можно было лишь посредством целого ряда переменных характеристик, целого ряда, так сказать, уравнений, в каждое из которых надлежало подставлять диктуемые ситуацией конкретные величины.

V. M. Rybakov.
Some Aspects of Personal Security in T'ang China

This work continues the cycle of articles, researching the most important and most interesting components of the famous T'ang Law from the culturological point of view. As usual, precise translation of the T'ang Code is complemented by the careful and deep interpretations. Now the main subject is the security of person. The author consistently regards the variety of law sanctions against killing or attempts to kill in different situations. Firstly, the variety of sanctions when the victim and the criminal are of equal social status. Secondly, when they belong to the different statuses, including the ones within the family. Thirdly, when the way of encroachment is unusual, such as poisoning, witchcraft etc. Finally, the article considers the question of post-mortal security of person.

Татарская часть "Казанского фонда" книг бывшего Азиатского Музея

Я. С. Янбаева (Ахметгалеева)
(Иерусалим)

"Казанский фонд" — это один из фондов татарской книги, хранящейся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук, в котором собраны монографии, издававшиеся на территории Российской империи с 1800 по 1931 гг. Коллекции татарских книг, издававшихся в дореволюционной России, хранятся во многих библиотеках мира[1], многие из них снабжены печатными каталогами и указателями[2]. Основной базой для изучения татарской книги в России служат собрания Петербурга. "Казанский фонд" является одним из них[3]. Однако книги этих фондов до сих пор не имеют печатных каталогов, что представляет практические неудобства для тех, кто обращался или хотел бы к ним обратиться. Настоящий обзор фонда может частично восполнить этот пробел.

Татарские книги нашей коллекции поступали в Азиатский Музей (Институт востоковедения — его преемник) в течение ста с лишним лет из различных типографий России[4]. Кроме того, коллекция пополнялась личными библиотеками востоковедов нескольких поколений. К сожалению, материалы, регистрировавшие книжные поступления "Казанского фонда", отсутствуют, и пометок на самих книгах, за редким исключением, нет.

"Казанский фонд" представляет собой коллекцию арабографичных изданий и литографий, насчитывающую около пяти тысяч единиц, главным образом на старотатарском языке. Фонд возник как отдельная библиотека в 1931 году, когда единый общий Мусульманский фонд Азиатского Музея, преобразованного в Институт востоковедения АН СССР, был разделен по языковому принципу. Мусульманский фонд объединял арабографичные издания народов, исповедующих ислам: сюда входили персидские, арабские, турецкие и другие тюркоязычные книги. Издания на татарском языке, поступавшие в Институт востоковедения после 1931 года, составили другой фонд татарских книг — Волжско-татарский.

Коллекции Мусульманского фонда первоначально подбирались по месту издания. Татарская книжная продукция до середины прошло-

го века печаталась в Казани[5], поэтому за собранием сохранилось традиционное название "Казанский фонд". Позже в коллекцию поступали издания типографий многих городов России, где жили татары, например, из Астрахани, Бугульмы, Малмыжа, Москвы, Оренбурга, Самары, Симбирска, Стерлитамака, Троицка, Уфы и др.

Прежде чем перейти к характеристике фонда в его нынешнем состоянии, небезынтересно кратко ознакомиться с путями его формирования. История создания коллекции неразрывно связана с историей комплектования всего Мусульманского фонда. Издания на старотатарском языке поступали в Азиатский Музей в составе коллекций, содержащих литературу на персидском, арабском и тюркских языках.

Основу фонда составляют издания, полученные Азиатским Музеем в качестве обязательного экземпляра. Можно бы предположить, что в коллекции представлены все экземпляры выходившей в России печатной продукции на старотатарском языке. Но это не так, и тому есть причины. Не всегда точно работали чиновники по высылке обязательного экземпляра[6]. Административные преобразования 20—50-х годов XX века по переводу Института востоковедения в Москву и с реорганизацией его в Ленинграде в сектор восточных рукоисей привели к потере части книг. После небольшого перерыва, в 1956 году, Институт возобновил свою работу в статусе Отделения. В начале 60-х годов в библиотеке была проведена работа по отбору так называемой профильной литературы, и она коснулась в первую очередь тюркских фондов. Образовались лакуны и в собрании, и в карточном каталоге. Таким образом, не все книги, изданные на старотатарском языке в Казани и других татарских центрах, сохранены в коллекции. Но с другой стороны, в ней есть экземпляры книг, имеющих отношение не только к татарской культуре, но также и к культурам других тюркоязычных народов, так как старотатарский язык служил, как известно, литературным языком татар, башкир, отчасти казахов и киргизов. Кроме того, известно устойчивое сходство литературных традиций и взаимовлияний между Поволжьем, Средней Азией, Кавказом.

Что касается литературы на арабском языке, которая выходила в свет в Казани и составляла часть духовной культуры татар и других мусульманских народов России, то она отделена в другой большой фонд — арабский — там хранится и показана в соответствующих карточных каталогах. Исключение составляют молитвы, хадисы и другие произведения, опубликованные с параллельным переводом: они хранятся в "Казанском фонде", в его татарской части.

Появлению "Казанского фонда" и составлению рукописного каталога предшествовала почти столетняя работа по накоплению, в ко-

торой принимали участие все виднейшие русские тюркологи, иранисты, арабисты: Х. Д. Френ, Б. А. Дорн, К. Г. Залеман, В. В. Радлов, В. А. Жуковский, В. В. Бартольд, Н. К. Дмитриев, А. С. Тверитинова. Много сил и времени отдали упорядочению и сохранению тюркоязычных фондов Л. Я. Медведева, И. П. Лемешева. Остановимся на некоторых из этих имен. Первый — академик Х. Д. Френ. "С первых месяцев своего существования (XI—XII 1818) Азиатский Музей приковывает к себе внимание знатоков и любителей Востока, которые чуть ли не ежедневно приносили в дар Музею разные предметы, книги и рукописи. Правда и директор (Х. Д. Френ— *Я. Я.*) с первых же дней начал энергично действовать для пополнения собраний вверенного ему учреждения"[7]. Через год Х. Д. Френ опубликовал первый отчет о работе Азиатского Музея, из которого видно, что уже были заложены основы библиотеки по востоковедению — более 400 томов. Х. Д. Френ был первым директором и организатором Азиатского Музея. В Петербург он приехал из Казани, где прожил 10 лет, преподавал в молодом Казанском университете, изучал татарский язык. Совместно с Ибр. Хальфиным он издал "Родословное древо тюрок Абулгази Багадурхана" (Казань, 1825), значение которого для науки трудно переоценить. Х. Д. Френ хотел, чтобы после его смерти его библиотека была приобретена для Музея. "Академия исполнила завещание знаменитого своего сочлена, и книгохранилище Азиатского Музея обогатилось полутора тысячью книг и рукописей, большей частью редких или недостававших в Музее"[8]. В октябре 1917 года была куплена библиотека бывшего директора II Отделения Библиотеки Академии наук академика К. Г. Залемана, состоящая из двух тысяч томов также преимущественно историко-филологического содержания. Как известно, К. Залеман по предложению Британского библейского общества сделал перевод на татарский язык Евангелия от Матфея (Казань, 1882; 2-е изд. 1890) и Евангелия от Марка (Казань, 1886)[9]. К. Залеман опубликовал и снабдил историко-филологическими примечаниями рукопись Азиатского Музея на "чагатайском" языке, названную им "Легенда про Хакимата". Книги из библиотеки академика В. В. Бартольда поступили в "Казанский фонд" в 1928—1930 гг., когда для вновь организованного Туркологического кабинета, который впоследствии влился в виде составной части в Азиатский Музей, Бартольд предоставил две комнаты в своей квартире и свою личную библиотеку[10]. Книги из библиотеки просветителя Ризы Фахретдинова поступили в фонд вместе с архивными документами, которые он выслал из Уфы в Ленинград в 1935 г. "для лучшей сохранности"[11]. Р. Фахретдинов — составитель и издатель знаменитого биобиблиографического словаря татарских деятелей "Асар",

представлен своими работами в собрании. В годы войны коллекции пополнялась библиотеками погибших ученых, например, А. Н. Самойловича, Б. Я. Владимирцова, С. Г. Вахидова и др.

Сейчас трудно проследить историю каждого издания, попавшего в коллекцию. К сожалению, книжные поступления в Азиатский Музей, в отличие от рукописей и ксилографов, фиксировались нерегулярно. Составлявшиеся позже инвентарные книги утрачены. Во всяком случае, сегодняшние 35 метрополок библиотеки "Казанского фонда", содержащие около пяти тысяч единиц, составлены в основном из обязательных экземпляров. На многих из них рукой библиотечного работника проставлена дата, близкая к дате выхода из печати, то есть дата поступления в коллекцию. Надо полагать, что это и есть обязательный экземпляр. Помимо этого, безусловный интерес представляют владельческие записи, экслибрисы, которые указывают источник коллекции. Приведем здесь их перечень: Абубакиров Хусаин, г. Сарапул; Адотов Якуб Мустафа; Альшев Фатхулла Файзуллин; Амирханов Абдулла, указный имам в Казани; Амирханов Закарья; Амирханов Г.; Апанаева Фатима; Бартольд В. В.; Батыршин Дзиганша; Башаев Абдрахман бен Гилязетдин; Библиотека Главного управления по делам печати; Библиотека медресе Расулие; Библиотека-читальня мусульманского общества г. Астрахани; Библиотека-читальня Оренбургского мусульманского благотворительного общества; Библиотека-читальня учащихся накшбандия; Бякишев И.; Вахидов С. Г.; Габдулгафаров; Габдулсафаров, указный мулла в Казани; 2-е городское мусульманское мужское училище, г. Троицк; Довутов Х. Г.; Давыдов-Давидов С. З. (он же Сулейман бен Зульфикар бен Дауд аль-Астархани); Залеман Карл; Зигангареев Г.; Исхаки С.; Карташев И. И.; Каримовы, братья; Кадиров З. Х.; Кадыров Ш.; Махмудов Хабибрахман; Маматов М.-Г.; Мусульманская библиотека-читальня имени Лутфуллы Исхакова, г. Ленинград; Мусульманское благотворительное общество в Санкт-Петербурге; Мухамедов Мухамед-Шакир; Музей им. Л. Н. Толстого; Нигматуллин Шакирджан бен Латиф, г. Троицк; Нигмати Файзулла; Общество "Хедмет", г. Троицк; Рахманкулов, ахун, г. Троицк; Сагид Карим (Сагидов); Саидкулов Галяутдин; Смирнов В. Д.; Сулейманова Биби-Сагида бинт Хусаин; Фахретдинов Р. Ф.; Френ Х. Д.; Халитов М.

Несколько слов о составе фонда. В процессе проведенной инвентаризации выяснилось, что состав коллекции весьма разнороден. Она составлена как бы из двух различных коллекций, в ней представлены издания двух различных периодов истории татарской книги. Первый период — это с начала татарского книгопечатания в России до 60-х годов прошлого века, период, который специалисты считают ин-

кунабульным периодом. Второй период в истории татарской книги начинается с этого времени, т. е. с 60-х годов XIX века. Такой разнородный состав коллекции затрудняет работу по систематизации литературы. Книги первой группы логично было бы распределить по иерархии областей знаний и видов литературного творчества, свойственной средневековью, то есть: коран и коранические науки, хадисы, догматика, ритуал, философия, грамматики, история, биография, география и так далее. Но с другой стороны, книги второго периода уже не могут быть систематизированы по этим рубрикам, здесь больше подходит современная предметная классификация, т. е. история и исторические науки, филология, художественная литература, география и краеведение и так далее. "Казанский фонд" всего богаче книгами, отражающими духовную культуру, интеллектуальную жизнь, учебной и научной литературой Поволжья и других областей Российской империи, где жили татары и издавали книги. Значительную часть коллекции составляют учебные и методические пособия по различным предметам, преподававшимся в медресе и мектебах разных уровней. Это учебники по татарскому, персидскому и арабскому языкам; богословская мусульманская литература, использовавшаяся в качестве учебников, хадисы, теджвид и тефсиры; памятники средневековой литературы и языка, служившие книгами для чтения, такие как "Кисекбаш китабы", "Кысса-и Йосыф" и др., а также специально составленные хрестоматии; учебники географии, химии, физики, математики, биологии, истории.

По общему составу уже опубликованных каталогов арабографичной тюркской книги[12] определяется, что преобладающая часть их — это религиозная, кораническая, теологическая литература. Не составляет исключения в этом отношении и "Казанский фонд". Также здесь хранятся и издания памятников языка и литературы, исторические труды и географические описания, произведения художественной прозы и поэзии, драматические произведения, переводы с различных языков, главным образом с арабского и русского, каталоги изданий типографий и книжных магазинов, прижизненные издания произведений видных татарских деятелей общественной и философской мысли М. Бигиева, А. Баязитова, многие из работ К. Насыри, Р. Фахретдинова, Ф. Карими.

Кратко остановимс на содержании нескольких тематических разделов предметно-систематического указателя "Казанского фонда".

Теология. Сюда входят переводы корана и его частей, многотомное сочинение Г. Баруди "Магариф-и исламия", переиздававшееся неоднократно. Сборник Ахмадхади Максуди "Гыйбадат-и исламия маджмугасы", хадисы, сборники молитв, легенды о пророках, в том

числе "Кысас аль-анбия" Насреддина Рабгузи (1311 г.), известное еще под названием "Кысса-и Рабгузи". Сюда же относятся "Рисале-и вафийя фи иглял аль-анбия", "Рисале-и Мухаммад эфенди" и др.

Художественная литература тюркоязычных народов, и проза, и поэзия, долгое время создавалась под влиянием идей мусульманства. Из важных и известных поэтических произведений средневековья в коллекции есть "Хикматы" Ахмеда Ясави (ум. в 1166); сборник поэтических молитв, наставлений, библейско-кораних легенд Сулеймана Бакыргани (ум. в 1166 или 1186) под названием "Бакырган китабы"; знаменитая романтическая поэма "Кысса-и Йосыф" поэта Кул Гали; "Кысса-и Джумджума" Хисама Катиба; "Кисекбаш китабы" анонимного автора; поэма "Мухаммадия" или "Рисалат аль-Мухаммадия", составленная поэтом Языджи углы в 1449—1450 гг.; произведение Вафаи "Равнак аль-ислам", считающееся мусульманским катехизисом в стихах[13]; "Кысса-и Сейфульмулюк" — романтическая поэма поэта Маджлиси Бухари; популярное религиозно-дидактическое сочинение Суфи Аллаяра (ум. в 1721 или 1723) под названием "Сабат аль-гаджизин" и прозаический комментарий к этой поэме, выполненный Ялчыгулуглы Таджеддином, который называется "Рисале-и газиза. Шерх Сабат аль-гаджизин"; популярная поэма Утыза Имени "Бедавам китабы"; поэма "Кырк фарыз" неизвестного автора.

Сохранились в фонде ценные прижизненные издания произведений татарских поэтов и писателей начала XX века, например, Г. Тукая, Г. Исхаки, Г. Ибрагимова, Г. Камала. Ценной частью раздела можно считать переводы художественных произведений восточной и русской литературы: "Месневи" Джалаладдина Руми, "Лейла и Меджнун", "Калила и Димна", переводы Фаридэддина Аттара, "Гулистан" Саади, проза А. С. Пушкина, "Ревизор" Н. В. Гоголя, повести Л. Н. Толстого, А. И. Куприна.

История. Украшением раздела является работа Ш. Марджани "Мустафад аль-ахбар" — двухтомная история татар Поволжья, в которой основное внимание уделено истории древнего Булгара и Казани. Сборник трактатов по истории, географии, астрологии, объединенных под названием "Рисале-и таварих-и Булгария ва зикр-и мавляна хазрат-и Аксак Тимур ва хараб-и шехр-и Булгар" Шарафеддина ибн Хисамеддина аль-Булгари. В основу издания положен один из старых и наиболее полных списков известного произведения, имеющего большое значение для изучения истории, на что указывал в свое время И. Н. Березин, издавший его в выдержках в своей хрестоматии. В целях изучения истории родного края Ибр. Хальфин издал "Ахваль Джингизхан ва Аксак Тимур ва таватихлара махсус багъз кысым кат-

галар", экземпляр которого хранится в коллекции. В переводе Наджиба Хальфина была издана безавторская (Салихи?) "Булгар харабалары хэм борынгы булгарлар". В фонде есть работы известного историка Ахмедзаки Валиди: "Тюрк ва татар тарихы" т. I. 1912 г.; "Фетна вакытында хэм Михаил Федорович Романовны сайлау эшляренда мосельманлар", 1913 г.; "Худояр ханнын сонгы кенляре", 1915 г. Здесь есть издания обзоров истории России в связи с трехсотлетием дома Романовых.

Интересен для изучения истории раздел **отчетов** различных учреждений, общественных организаций, мусульманских благотворительных обществ, решения и резолюции съездов и конференций, будь то земских, религиозных или учительских.

С изучением истории также связаны книги, входящие в раздел **Биографии.** Сюда входят работы Р. Фахретдинова — тома знаменитого "Асара" и отдельные издания из серии "Мешхур ирляр" и "Мешхур хатынлар". Кроме того, здесь и перевод К. Насыри "Абу Гали Сина хикаясе", и биография Гильмана Каримова, и описание жизни и деятельности издателя Харитонова, востоковеда В. В. Радлова.

Широко представлены в собрании **грамматики татарского языка**, книги для чтения и учебники родного языка для различных татарских медресе и мектебов. Есть грамматика К. Насыри "Энмюзедж", Синтаксис и Морфология Г. Ибрагимова, "Татар теле" Фаизханова, "Ана теле" М. Курбангали и других.

В коллекции есть некоторое количество **христианской миссионерской литературы** арабским шрифтом и кириллицей. Это переводы Евангелия, книга о христианских праздниках, жития православных святых, часослов.

Примечания

1. См. Каримуллин А. Г. Татар китаплары кайда саклана. — Казан утлары. 1985. № 7.
2. Halen. Harry. Handbook of Oriental Collection in Finland. Bangkok, 1977. Он же: Addenda to the Handbook of Oriental Collection in Finland. — Studia Orientalia. Helsinki, 1988, v. 64, p. 327—351; Mahmut Tahir. Garap harfleri bilen basilgan Tatar neşriyatinin bibliografiyasi. Ankara, 1976; Sarkiyat kütuphanesi Türkçe ve Osmanlica kitaplar katalogu. Tokyo, 1985
3. Помимо нашей коллекции в Санкт-Петербурге татарские книги хранятся в Российской Национальной библиотеке и в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Печатных каталогов нет.
4. См. Dorn D. Das Asiatishe Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. St. Petersb., 1806; Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972; Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. М., 1963.
5. Dorn D. Chronologisches Verzeichniss der seit dem Jahre 1801 bis 1866 in Kazan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der in dem asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art. — Mélanges asiatiques, tirés du Bulletin

de l'Académie Imperiale des sciences de St.-Petersbourg, tome V. 1864—1868, p. 533—649 (=Bulletin XI, 1867, pp. 307—385); [Смирнов В. Д.]. Мусульманские печатные издания в России. За 1885—1887. [СПб]., 1888, 18 с. То же. За 1888 г. (Продолжение). Спб., 1889, 4 с; То же за 1889 г. (Продолж.), СПб., 1890. 7 с; То же за 1891 г. СПб., [1892]. 5 с; То же за 1893. [СПб], [1894]. 6 с.

6. См., например, Архив СПб Ф Института востоковедения РАН, фонд 152, оп. 1, ед. хр. I, л. 34 за 1820 г.; фонд 152, оп. 1, ед. хр. 26, л. 9 за 1831 г.

7. Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 16.

8. Савельев П. С. О жизни и ученых трудах Френа. СПб., 1855. с. 77.

9. Кононов А. Н. Тюркология. — Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. С. 409

10. То же, с. 413

11. Архив СПб Ф Института востоковедения РАН, фонд 131.

12. См. примечания 1, 2.

13 Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. III. М., 1980, с. 40.

Summary

The Library of the Institute for Oriental Studies has special collections of printed material in various turkey languages: Aseri, Bashkir, Chuvash, Kazakh, Kirgiz, Tatar, Turkmen, Modern Ujgur, Yakut. They were published in the Russian Empire mainly during the period of 1807—1920 and sent to the Asian Museum (former name of the St-Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies) as deposit copies. Originally, the Asian Museum was a part of the Library of the Academy of Russia. The director of the Asian Museum often served as the director of the Foreign section of the Library simultaneously.

Our collection contains tatar books printed in Arabic characters. Tatar books published in Russia before 1917 kept in many libraries all over the world. There are two collections of tatar books in St-Petersburg: in the University and in the National Library. The most complete collection is the collection of the National Library.

Our collection was founded in 1931 as a new library with a special symbol when the common Muslim collection of the Asian Museum was divided according to language. Tatar books acquired after 1931 formed another collection — the Volgo-Tatar.

Nowadays it's difficult to trace the history of every edition of the collection because the new books coming to the Asian Museum were not registered as was always done with manuscripts and xylographs. Our collection keeps books published in Astrakhan, Bugulma, Malmysh, Moscow, Orenburg, Petersburg, Samara, Simbirsk, Sterlitamak, Troitsk, Ufa. Nevertheless it's traditionally called "The Kazan collection," because originally the books of the Muslim

collection of the Asian Museum were grouped according to the place of their publication.

Before the Kazan collection created and the hand-written catalogue was made, for nearly 100 years much work done by many famous Russian orientalists: Fraehn C. M., Dorn B., Salemann K., Radloff W., Barthold W., Zhukovski V., Dmitriev N. K., Medvedeva L. and Lemesheva I. worked very hard to put in order all of collections of Turk books.

It is important, that the first director Fraehn, who organised the Asian Museum, came to St-Petersburg from Kazan. He lived in Kazan for about 10 years. He studied tatar language and collected tatar books and manuscripts. Together with Ibrahim Halfin he published "The Genealogical Tree of Turks" by Abulgazzi Bakhadurkhan (Kazan, 1825). The Asian Museum received his library according to his testament. Many specialists in oriental studies bequeathed their libraries to the Asian Museum.

In the early 1950s, the Institute for Oriental Studies in Leningrad was closed. Afterwards, in was opened in Moscow. Soon the Leningrad Branch of the Institute for Oriental Studies was reopened in Leningrad. In the 1960s they selected a special type of literature. Consequently, our collection is incomplete. In any case, the present Kazan collection (35 metres of bookshelf, about 5000 copies) contains deposit copies and books of the late orientalists, but it does not represent all of the tatar printed publications. Thus, the list of owners' marks, ex libris is of special interest: Abubakirov, Alishev Fatkhulla, Amirkhanov Abdulla, Amirkhanov G., Amirkhanov Zakarva, Apanaeva Fatima, Barthold W., Bashaev Abdrahman ben Gilazeddin, Batyrshin Ziganshah, Beraderan Karimie, Bickashev J., The Central Board of Press, Davidov Suleyman ben Zulfikar ben Daud al-Astarkhani, Dovutov H. G., Fahreddinov R., Gabdulgafarov, Gabdulsafarov, Halitov M. in Troitsk, Iskhaki S., Kadirov Z., Kadyrov Sh., Kamaleddinov — imam in Ufa, Kartashov J., Mahmudov H., Mamatov M-G., Medresse "Rasulie", Muhamedov M-Sh., Museum named after L. Tolstoj, Muslim Library named after Lutfulla Iskhakov in Leningrad, Muslim Society of Astrakhan, Nigmati Fayzulla, Nigmatullin Shakirzan ben Latif, Philantropy Society of Orenburg, Rahmankulov, Saidkulov G., Salemann K., School for boys N 2 in Troitsk, Smirnoff W., Society "Hedmet in Troitsk, Zigangareev G.

In fact, the collection consists of two different parts — the library of the Middle Ages (books published before 1860) and books published after 1860. The first group contains mainly religious

books — the Koran, Hadith, books of theology, philosophy, history of Islam and the Prophets, religious poetry, prayers. The second group contains numerous text books on different subjects taught in medresses and mectebs of all levels, books on history, fiction of the XX century, secular literature, plays, books of songs and biographical encyclopaedias. For instance, there are works by writers and poets, such as G. Tukay, G. Iskhaki, G. Ibrahimov, Z. Bigiev, Derdmend, Q. Nassyri, R. Fahreddinov, F. Karimi. On the other hand, there are also "Hikmats" by Akhmet Yasevi, "Baqyrgan kitaby" by Suleyman Baqyrgani, the famous poem "Qissa-i Joseph", "Qissa-i Jumjuma" by Hissam Katib, "Kisekbash kitaby", a poem "Muhammadiya" by Yaziji-ugly, a work "Ravnak al-islam" by Vafai, "Qissa-i Seyfulmilük" by Majlisi Bukhari, "Sabat al-gajizin" by Sufi Allayar and a sherh to "Risale-i gaziza" by Yalchigul-ugly, a poem "Bedavam kitaby" by Utyz Imeni, "Siraj al-kulub" by Tibrizi, "Qyrq faryz" by an unknown author etc. These two levels can be found in all the subject groups of the Kazan collection. Nevertheless the collection is divided into 38 main groups according to subject.

Our collection contains some books in Christian religion printed in Arabic and Cyrillic characters. They are translations of the Gospel, hagiography, prayer-book.

My main interest is directed to the tatar linguistics. I am able to say, that there are many important books in tatar grammar. For example, "Tatar telega qysqacha gilmi saryf" by Faizkhan ugly Gabdelgalam (1887), "Anmüzadj" by Qayum Nassiri (1895), "Yanga imlä mugallimi" by Shakirjan Sagdi (1912), "Tatar sarfi" (1911), "Tatar nahve" (1917) and "Tatar imläsy" (1914) by Galimjan Ibrahimov; "Tatar teleneng imlä häm saryf vä nahve qagydalare (1915), "Tatar teleneng grammatikasy" (1918, the 2-nd edition 1920), "Tatar teleneng qagidalare" (1918) by Jamaleddin Validi. I think, that nearly all of them are rare, bacause books preserved by small tatar libraries or individuals in the Soviet Union were destroyed.

Pashto (Afghan) Manuscripts from the State Library of Berlin

Mikhail S. Pelevin
(St. Petersburg State University)

One of the richest world collections of oriental manuscripts of the Prussian Cultural Foundation has not been investigated in full till now. Since 1958 a special project "Cataloguing of oriental manuscripts in Germany" ("Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland") has been financed by the German Society of Scientific Research (Die Deutsche Forschungsgemeinschaft). It is intended to support the publication of the new catalogues of all the oriental manuscripts in the German libraries which were not included in the formerly published catalogues and are hitherto unknown. The result of the activities on this project is a series of volumes with detailed, in due form composed description of oriental manuscripts pertaining to various epochs and language cultures.

Pashto manuscripts from the German collections have been disregarded up to the present although in 1888 W. Pertsch introduced in his catalogue of Persian manuscripts of the Berlin Royal (now State) library a historical work in the Afghan language "Tārīkh-i Raḥmatkhānī"[1]. This was in one volume with a XIIth century Persian historical and geographical treatise on India and thus found its way to the catalogue.

The next testimony about Pashto manuscripts in Germany goes back to 1959 when Prof. Abd ul-Qadir, the Head of the Pashto Academy founded in 1955 within the Peshawar University, was on a visit to Europe. In accordance with the scientific programme of the Pashto Academy he had to look for some rare and old Afghan manuscripts in the European (above all British) book depositories and archives. The searches eventually brought him to Tübingen where the main oriental funds of the Berlin State Library were being preserved from the time of World War II. Assisted by the scholars of the University library of Tübingen, Abd ul-Qadir became acquainted with five manuscripts of uncertain origin, presumably

[1] Pertsch W. Verzeichniss der persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. B., 1888, pp. 459—460. About the work itself see: Blumhardt J. F., Mackenzie D. N. Catalogue of the Pashto manuscripts in the libraries of the British Isles. L., 1965, p. 49; Kušev V. V. Afganskaja rukopisnaja kniga (očerki afganskoj pismennoj kultury). M, 1980, pp. 66—67.

in Pashto. Among them were the notorious copy of "Khayr ul-bayān" and the *diwan* of Kāẓim-khān Shaydā.

Afterwards Abd ul-Qadir described in every detail his travels in Europe and his long searches[2], but for some reason he considered it unnecessary to satisfy our natural curiosity about three other undefined manuscripts from Tübingen. Perhaps, they were less significant in his opinion than the unique copy of "Khayr ul-bayān" and deserved no mention, or their language was not Pashto. Anyway, "Khayr ul-bayān" pushed into the background all the other Afghan manuscripts of the German collection, which were left unknown for 30 years.

In 1968 the oriental funds came back to Berlin again, and Pashto manuscripts took their place in the depots of the State Library. According to its officials, nobody has ever been interested in them since that time. Probably, the reason for this is the small number of available copies that would be insufficient for the publication of a separate catalogue within the above-named project. However, they are worthy of being put into scholarly use since the total number of Pashto manuscripts catalogued and known today is not too large: about one hundred and a half titles represented by approximately five hundred copies. Certainly, as things now stand, every new manuscript, even more so a work, arouses interest. One must also take into account the modern state of Afghan studies as a still developing oriental discipline, which needs a more solid source base.

The State Library of Berlin has at its disposal now nine not catalogued Pashto manuscripts, seven of which were defined as Afghan before my acquaintance with them in August 1990 during my two-week stay in Berlin. These manuscripts contain six various titles: three religious and theological works, and three poetical collections. One of them is, apparently, unequal. It is not known from the available catalogues[3], and no information about it exists anywhere.

1. **"Khayr ul-bayān"** ("Best manifest") [Ms. or. fol. 4093] — the above m e n t i o n e d copy of the Bāyazīd Anṣārī's (1524/25—1572/73) work where his credo as the founder of the Roshani movement is expounded. This is the oldest of all the works in Pashto preserved up to the present day. The manuscript is famous for its "mysterious" wanderings in

---

[2] `Abd ul-Qādir. Pezhandgalu. — Khayr ul-bayān. Taṣnīf: Bāyazīd Anṣārī. Tartīb, tadwīn aw ḥawāshī: Ḥāfiẓ Muḥammad `Abd ul-Quddūs Qāsimī. Peshawar, 1967, pp. 3—8.

[3] Our information is based on two sources: the summary catalogue of all Afghan manuscripts (known up to 1980), compiled by V. V. Kushev (Kušev V. V. Afganskaja rukopisnaja kniga... pp. 137—179) and the catalogue of Pashto manuscripts from Indian collections (Hewādmal Zalmay. Də Hind də kitābkhāno pashto khaṭṭī nuskhe yā də Hind də dzīno kitābkhāno də pashto khaṭṭī nuskho fihrist. Kabul, 1363/1984).

Europe. In 1926/27 it was in the hands of G. Morgenstierne, who published later his notes on it together with some extracts from the text[4]. According to Morgenstierne, the manuscript was given to him by E. D. Ross, Head of the School of Oriental and African Studies of London University, who had received it before from a British military officer[5]. Then the copy was returned to E. D. Ross again, and thereupon the Berlin State Library acquired it from him.

The second "discovery" of "Khayr ul-bayān" in 1959 in Tübingen caused great animation among the specialists in Afghan literature and language. The first essays on this source containing some short data about the manuscript itself were published in Afghanistan and Europe[6]. Soon the Peshawar edition of "Khayr ul-bayān" with the commentaries of Abd ul-Quddus Qasimi appeared[7], and later on the manuscript's facsimile was printed in Kabul[8]. Of the numerous papers dealing with Bāyazīd Anṣārī and his "Bayān" I would mention the works of the Russian scholars: the thesis and article of A. M. Mannanov[9] and the summarising notes of V. V. Kushev[10].

The manuscript numbers 168 folios with the text up to fol. 167b. One page contains 11 lines written in calligraphic *nasta`liq*. Everywhere in the margins or between the lines additions in Persian are made by a careless hand. These are usually translations of Arabic phrases, which are always vowelled. Up to fol. 34 the paper is of different sorts, sometimes parti-coloured, with patterns and gilding that make reading difficult. Besides, the manuscript is badly eaten by worms. Hence misunderstanding of the text is possible (as it was already) when working not with the original itself.

---

[4] Morgenstierne G. Notes on an old Pashto manuscript, containing the Khair-ul-bayān of Bāyazīd Ansārī. — New Indian Antiquary, Vol. II, 1939—1940, pp. 566—574.

[5] See also: `Abd ul-Qādir. Pezhandgalu... p. 4.

[6] Ḥabībī `Abd ul-Ḥayy. Də pashto ādabīyāto tārīkh. Dwahəm ṭok. Kabul, 1342/1963, pp. 250—367. Mackenzie D. N. The Khayr ul-bayān. Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Wiesbaden, 1964, pp. 134—140.

[7] Khayr ul-bayān. Taṣnīf: Bāyazīd Anṣārī. Tartīb, tadwīn aw ḥawāshī: Ḥāfiẓ Muḥammad `Abd ul-Quddūs Qāsimī. Peshawar, 1967.

[8] Khayr ul-bayān də Bāyazīd Anṣārī. Sarīza: puhānd `Abd ul-Ḥayy Ḥabībī. Də Bāyazīd Roshān yādawəna: `Abd ur-Ra'uf Benawā. Də Khayr ul-bayān līkdod aw lughatnāma: puhānd `Abd ush-Shukūr Rashād. Kabul, 1353/1975.

[9] Mannanov A. M. Sufijsko-panteističeskoje napravlenije v afganskoj literature XVI—XVII vv. (Po proizvedenijam Bajazida Ansari i Mirza-chana Ansari) / Synopsis of thesis. M., 1970; and his "Khajr ul-bajan" Bajazida Ansari / Klassičeskaja literatura Vostoka. M., 1972, pp. 32—41.

[10] Kušev V. V. Afganskaja rukopisnaja kniga... pp. 29—34, 103—106, 120—121.

In the manuscript an introductory part with the explanations of the graphical system used by the author (foll. 1b—8a) is distinctly seen since right after it, on foll. 8b-9a, a blank follows (but not lacuna), and then from fol. 9b the general text begins with *basmalla*. The introduction is written simultaneously in four languages: Arabic, Persian, Pashto and Panjabi(?)[11], in the latter not in its entirety. The main text is given only in Pashto with Arabic insertions. Its contents are characterised by A. M. Mannanov[12].

The colophon informs us that the manuscript was finished on 20 Ramazan, 1061 A. H. (6 September, 1651) and intended for a certain Bībī Khar-Khātūn[13]. Copyist: [Faqīr] Bahār Toy (Tūsī?), a follower of Bāyazīd Anṣārī[14]. As it has often been remarked, "Khayr ul-bayān" is written in rhymed prose, *saj`*, with the rhyme on [-ān, -ām] modelled on the 55th *sura* of the Quran. I should note that it was realised by the copyist for he marked in cinnabar the words of the refrain "`ayān", "ādamiyān", "bayān" etc., and in the same way the name "Bāyazīd" and the word "Khudāy" (God).

On the last page (168b) there are two attached stamps with explanatory inscriptions in English: "old Pushtu M. S. 1061 A. H. "Khair ul Bayan" and "...(illegible) on the Roshaniya sect by a disciple of Pir Roshan Bahar Tusi unpublished"[15].

Till recently it has been commonly considered that the present copy of "Khayr ul-bayān" is at the same time the only one and the oldest of all Afghan manuscripts. However, after the catalogue of Pashto manuscripts from Indian collections was published in 1984 by Zalmay Hewadmal, now we must renounce both points. One more copy of the Bāyazīd Anṣārī's work dated from 1668 was discovered in the library of Salarjang Museum in Khaidarabad. This manuscript copied a bit later is complete in comparison with the first one. The text in it is given from beginning to end in all four languages in the same succession (but without interchange): Arabic, Persian, Pashto and Panjabi(?). All the variants, except Persian, are vowelled[16]. This important find may, undoubtedly, widen in the future

---

[11] The fourth language of "Khayr ul-bayān" has not been exactly defined till now.

[12] Mannanov A. M. "Khajr ul-bajan" Bajazida Ansari... pp. 34—40.

[13] A. M. Mannanov commits a strange error, naming a copyist as Bībī Khayr(sic!)-Khātūn and not noticing the real name of the scribe at all (Mannanov A. M. "Khayr ul-bayan" Bayazida Ansari... p. 34).

[14] "...Murīd-i Pīr-i Roshān" ("disciple of the Light Master") as he calls himself.

[15] Here we should remember the "English" period in the history of the manuscript when it was in the hands of E. D. Ross and an unknown military officer.

[16] Hewādmal Zalmay... pp. 9—10.

our knowledge about "Khayr ul-bayān" and the Roshani doctrine as a whole.

As regards the antiquity of the Berlin copy of "Khayr ul-bayān", the older manuscript of another theological treatise, "Makhzan ul-islām" dated from 20 Safar, 1059 A. H. (5 March, 1649), was found by Z. Hewadmal in the same Salarjang Museum[17].

2. **"Makhzan ul-islām"** ("Treasury of Islam") [Ms. or. fol. , 219, Ms. or. Minut. 189, Ms. or. fol. 4101] — the theological and at the same time antiroshani work of Akhūnd Darweza (1533—1638) written in coauthorship with his son `Abd ul-Karīm and subsequently supplemented and edited by his other descendants. It seems to have acquired its final form at the end of the XVII century, but its manuscript variants strongly differ from each other in size and structure.

The number of the available copies of "Makhzan ul-islām" is great: 21 in Great Britain, 18 in Indian libraries, 10 in the Peshawar University, and three each in Kabul, St. Petersburg and Berlin (61 in all). Many of them are, probably, being kept in private libraries of Pashtunistan. Z. Hewadmal says that the total number of manuscripts presumably approaches a hundred, and the treatise itself is used now as a manual of Moslem theology[18].

Such popularity of "Makhzan ul-islām" in comparison with the other similar works in Pashto one can easily explain by its contents. At least on a third consisting of the translations of classical Arabic works it includes the information which is necessary for every ordinary Moslem: about the principal duties of believers, the directions of *shariat* (Moslem law), correct performance of prayer and ablution, and so on. The interpretation of different Moslem conceptions in the form of ABC-books of religious terms (one term for every Arabic letter) can be well used for educational purposes, and the numerous poetical passages of not only theological but of amorous and didactic character, which are plenty in later versions of the work, certainly, make its reading more pleasant. However, the reasons for the popularity and the general prevalence of "Makhzan ul-islām" in Pashtunistan, obviously, run deeper. They should be also looked for in the historical process of the formation of the Afghan state, and the concomitant ideological and political struggle mixed together with tribal conflicts. Probably, the role of Akhūnd Darweza in that struggle determined the destiny of his work.

---

[17] Ibid., pp. 34—36.

[18] Ibid., p. 227.

As a source "Makhzan ul-islām" has been known and used since the beginning of the XIX century. J. Leyden was the first European scholar who investigated the Roshani movement and translated into English one of the chapters of this treatise containing the data about Bāyazīd Anṣārī's life[19]. Some parts of the work were published first by B. Dorn in his Pashto Chrestomathy[20]. The modern complete edition with a vast introduction appeared in 1969 in Peshawar[21].

Ms. or. fol. 219 — the most complete volume of "Makhzan ul-islām" (foll. 219) by size and structure almost entirely corresponding to the copy from the St. Petersburg collection of the Oriental Institute (B 2483), of which the detailed description was accomplished by V. V. Kushev[22]. The Berlin variant lacks some small sections about ablution and *namaz*, one *mukhammas* ("Mukhammas-i Afghānī"), and the Persian text of the VIIIth chapter (*bayan*) dedicated to life and activities of Bāyazīd Anṣārī. There is also a slight difference in the appendices made by `Abd ul-Karīm and `Abd ul-Ḥalīm, Darweza's grandson (foll. 190a-199b).

On the whole the manuscript is in perfect condition and reads well. It is copied in large *naskh*, 12 lines on a page. Arabic text, titles of the chapters, and names are written in cinnabar. A short colophon (fol. 219a) gives the book title and the name of the scribe — Sayid `Abdullāh.

The laconicism of the colophon is somewhat compensated for by a pencil record in English (fol. 1a), apparently, made by a purchaser of the manuscript. It says: "The Treasury of Islamism or Religious Customs and Ceremonies used by the Moslems written originally by Abdul Kareem (son of Arkhoon Darveiza said by the Natives of Roh to be converted them to Islamism). It was written in that country for the use of the Natives and this book was copied in Roh by one of them in the Pushto language (in which the original was compiled) and purchased from a Native Rohillah from Roh at Agra in 1796."

Ms. or. Minut. 189 — the shortened variant of the work without Persian text. It differs considerably from the previous copy by the chapters' arrangement, and begins with the Pashto translation of the Arabic treatise of `Umar un-Nasafī on the twelve heretical sects (fol. 1b). Absent are the proper beginning of the work, the first two Darweza's chapters

---

[19] Leyden J. On the Roshenian sect and its founder Bayezid Ansari. — Asiatic researches, Vol. XI, L., 1812, pp. 363—370.

[20] Dorn B. A chrestomathy of the Pushtu or Afghan language, to which is subjoined a glossary in Afghan and English. SPb., 1847, pp. 24—78.

[21] Makhzan. Taṣnīf: Akhūnd Darweza Bābā. Muqaddama: Sayid Taqwīm ul-ḥaqq Kākākheyl. Peshawar, 1969.

[22] Kušev V. V. Opisanije rukopisej na jazyke pašto Instituta vostokovedenija. M., 1976, pp. 83—92.

(*bayan* I, II), some sections about ablution[23], chapters with the commentaries on the Quran and the rules of its recitation, almost all additions of Darweza's descendants, and the final part about the peculiarities of the Afghan graphic system and the shortcomings of Pashto versification.

The manuscript with a soft cover of light leather looks like a notebook worn enough. It should have been in a long and active use. It contains 130 folios (15 lines to a page). The lower parts of foll. 91 and 130 are torn off and glued. The last 20 folios are very spoiled, and it seems as if something were spilled on them[24]. The handwriting is *naskh*. The text is written not too accurately, and the mistakes of the copying are evidently seen. The names, sometimes the beginnings of the chapters, and up to fol. 12 the 1st (upper), the 8th (middle) and the 15th (lower) lines are written in cinnabar. Often verbose remarks in Arabic appear in the margins and blanks. There is no colophon as such except the phrase "tammat tamām shud" (fol. 130a).

Fol. 25a bears an oval seal impression with an indistinct inscription where I could make out only the word "imām" and the year, 1117 (1705/06).

Ms. or. fol. 4101 (136b-167a) — the fragments of "Makhzan ul-islām" introduced in the Arabic-Persian manuscript with the texts of several theosophical treatises well-known in the Moslem world: "Risālat ul-anwār" of Ibn ul-`Arabī, "Irshād" and "Kīmīyā-yi sa`ādat" of Muḥammad ul-Ghazzālī.

This variant of the work includes the following parts: explanation of some Moslem ideas by Karīmdād (`Abd ul-Karīm), two of his poetical passages, short ABC-book of religious terms of `Abd ul-Ḥalīm, and a more detailed one of Karīmdād. These are followed by four chapters of Akhūnd Darweza (*bayan* IV—VII) arranged in the wrong order (V, VII, VI, IV) with two of them (V, VII) being incomplete. The last chapter, which contains the shortened translation of the Arabic treatise "Khulāṣa" of Lutfullāh Kaydānī, ends in fol. 161b with a colophon where the copyist, a certain Muḥammad Amīn, tells about the finishing of the book "Khulāṣat ul-Kaydānī" in the Afghan language.

In the next folio the Karīmdād's ABC-book of terms (from "`ayn") continues, and then go his and `Abd ul-Ḥalīm's poems. The work closes with two small sections which are not represented in other copies of "Makhzan ul-islām". The first contains five questions of `Abd ul-Ḥalīm

---

[23] The same sections as in the previous copy (in comparison with a St. Petersburg one), which treat of full ablutions and woman periods.

[24] It is interesting that namely these pages narrate about apostate Bāyazīd Anṣārī and his deeds.

and the answers to them by Karīmdād. Some parts of these texts coincide with the separate, not rubricated additions of the same authors in the main copies of the treatise. In the second a few of Karīmdād's enigmas or secrets (*ramz*), his admonitions (*pand*) and advice (*nasihat*) are put together. Then the text breaks off.

The total number of folios is 31 (27 lines on a page). The handwriting is *naskh*. The names and the initial words of chapters are written, as usual, in cinnabar. Corrections and insertions of skipped words are in cinnabar too. The scribe seems to have had a bad knowledge of Pashto (or he was not aware of it at all) and had not the slightest idea about the work itself and its authors.

It is interesting that "Makhzan ul-islām" was placed in the manuscript between two parts of "Kīmīyā-yi sa`ādat" both of them having their own colophons. The copying of the first part was finished in 1115 A. H. (1703/04) by the same Muḥammad Amīn, while "Makhzan" and the second part of ul-Ghazzālī's work were accomplished in the next year, 1116 A. H. (1704/05). Judging from the known dates of the other manuscripts of "Makhzan ul-islām" we can consider the two Berlin copies (Ms. or. Minut. 189 and Ms. or. fol. 4101) to be the most ancient after the above mentioned manuscript from Khaidarabad (1649) and one from Kabul (1703).[25]

3. **"Fawā'id-i sharī`at"** ("Benefits of *shariat*") [Ms. or. oct. 1251] — the theological work of Akhūnd Qāsim Shinwārī with the account of the fundamentals of Moslem dogma and law. At present we know about 17 copies of the treatise: 8 of them are being kept in India, 5 in Great Britain, 2 in Kabul, 1 in St. Petersburg and 1 in Berlin.

Scant information about the author reported by H. G. Raverty in the middle of the last century[26] has not been enlarged since that time. But there were numerous editions of the treatise itself starting from B. Dorn's publication of some parts in his Chrestomathy of the Afghan language[27].

The Berlin manuscript of "Fawā'id-i sharī`at" (foll. 263) contains complete copy of the work. It opens with a preamble (foll. 1b-3a) with the praises to sheikh `Alī Tirmizī and Akhūnd Darweza, who was the author's spiritual guide. Then the enumeration of the chapters goes on foll.

---

[25] See: Kušev V. V. Afganskaja rukopisnaja kniga... p. 172.

[26] Raverty H. G. A grammar of the Puk'hto, Pus'hto, or language of the Afghans. Second edition. L., 1860, p. 33.

[27] Dorn B. A chrestomathy... pp. 79—148.

3a—5a where their number is listed as 73, but actually they are 81.[28] There is given also the name of a person who composed this list of chapters — mawlānā Jāmī. After that the main introduction to the book begins with a eulogy to the prophet and common speculations on the religious duties of a believer (foll. 5a—9b).

The text of "Fawā'id-i sharī`at" includes 81 chapters (*bab*), which, according to the title of the work, deal with all aspects of the religious daily rounds of a Moslem. The explanations presented there concern the nature of the faith, directions of law and morals, performance of ritual ceremonies, and so on[29] . The last twelve chapters narrate about the life and activities of the prophet Muḥammad. In the 81st chapter being absent in other copies[30] the author develops the theme of the prophet's demise up to general philosophical reflections about death as it is and the purport of life. In fol. 262a his thoughts are even illustrated with a diagram.

The manuscript is copied in calligraphic *naskh*, 14 lines to a page. Headings and subheadings are written in cinnabar. Some additions are made in the margins, and in foll. 92b-93a all the margins are dotted with identical writings as if someone were trying out *qalam* or practicing handwriting. In fol. 1a there are many Arabic and Persian records, some of them poetical, and two seal impressions. The small one is not clear. In the centre of the large round one the name "Shāh `Ālam Bādshāh" and the year, 1116 (1704/05), can be distinctly read.

A conclusion suggests itself that the manuscript belonged to Shāh-`Ālam (Mu`aẓẓam), the eldest son of the famous Mogul emperor Aurangzeb. The date on the seal corresponds to the fact that in 1707 after his father's death Shāh-`Ālam was crowned under another name: Bahādurshāh. If the manuscript of "Fawā'id-i sharī`at" was in his library already in 1705, it refutes the opinion expressed by H. G. Raverty and currently held today about the date of the work's composing (1713)[31] and confirms the supposition of V. V. Kushev.[32]

There are some pages in the biography of Shāh-`Ālam connected with his stay in Pashtunistan. Thus, in 1676 for the purpose of concluding a peace agreement with the chiefs of rebel Afghan tribes he came to Pe-

---

[28] This list in the St. Petersburg copy of the treatise (B 2450) includes 74 chapters (Kušev V. V. Opisanije... p. 96).

[29] For more detailed information about the contents of the work see: Kušev V. V. Opisanije... p. 97.

[30] Z. Hewadmal remarks that the number of chapters in different manuscripts of the work varies from 57 to 82 (Hewādmal Zalmay... p. 222).

[31] See, for example: Hewādmal Zalmay... p. 25.

[32] Kušev V. V. Opisanije... p. 96.

shawar where, by the way, Akhūnd Qāsim, the head of the local Moslem clergy and the author of "Fawā'id-i sharī`at", conducted his activities. Shāh-`Ālam seemed to be more disposed to contacts with Afghan tribes than his father, and displayed his interest not only for the military and political situation in Pashtun society, but also for their cultural and social traditions. However, there is no ground, of course, for maintaining that exactly at that time he became acquainted with the work of Akhūnd Qāsim, or, more so, acquired the manuscript.

4. **Dīwān of Raḥmān** [Ms. or. oct. 2100] — collected lyrics of the most popular and respected poet in Pashtunistan `Abd ur-Raḥmān Momand (circa 1650—1712). The best evidence of his popularity is the number of the copies of his *diwan* discovered up to the present time and being kept now in India (12), Great Britain (9), Afghanistan (3), St. Petersburg (3), Paris (3), Princeton (1), and Berlin (1), totalling 32. This exceeds the number of manuscript *diwan*s of any other Pashto poet.

The study of `Abd ur-Raḥmān's poetry was initiated by B. Dorn who published a few papers[33] and the poet's selected verses.[34] Later H. G. Raverty presented some valuable, though not numerous, biographical data about the poet.[35] Subsequently more than ten lithographic editions of Raḥmān's *diwan* appeared in India and Pakistan. Among the works of past decades the Peshawar edition of the *diwan* of 1960,[36] and the thesis of G. D. Lebedeva dedicated to `Abd ur-Raḥmān and his heritage[37] are worth mentioning. Structurally Raḥmān's *diwan* consists of two volumes (*daftar*) and numbers over 350 poems of various genres.[38] The Berlin copy is incomplete and contains 181 verses including 176 *ghazal*s, 4 *qasida*s and one *rubai*. This is either one of the volumes or selected poetry from both. Only thorough collation of the copy with the other manuscripts (or editions) can give the definitive answer.

---

[33] Dorn B. Auszüge aus afghanischen Schriftstellern, eine erläuternde Zugabe zu den Grammatischen Bemerkungen über das Pushtu. — Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. VI-me ser., T. 5, /1845/, pp. 581—643; and: Proben aus dem Diwan des Afghanischen Dichters Abdurrehman. — Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg. T. I, 1836, N 7.

[34] Dorn B. A chrestomathy... pp. 285—353.

[35] Raverty H. G. Selections from the poetry of the Afghāns from the sixteenth to the nineteenth century. L., 1862, pp. 1—4.

[36] Dīwān-i `Abd ur-Raḥmān Sarbanī Mohmand. Sara də muqaddame də mawlānā `Abd ul-Qādir-khān Ṣāḥib aw farhang də Dost Muḥammad-khān Kāmil Mohmand. Peshawar, 1960.

[37] Lebedeva G. D. Afganskij poet XVII veka Rachman Baba (biografija i literaturnoje nasledije). Synopsis of thesis. Leningrad, 1971.

[38] G. D. Lebedeva gives the figure 376 (Lebedeva G. D... p. 17). The number of Raḥmān's poems differs in various manuscripts and editions.

The sequence in the arrangement of the poems here is not alphabetical. The manuscript begins with a *ghazal* rhymed on [-əlay] (hase ḍob yəm stā də ġham pə daryāb tlələy — chə māhī ġhunde ye tegha(?) yəm kutələy) having as its final letter "ya", the last in the Arabic alphabet. The *ghazal* which opens usually the first or in other variants the second volume is in fol. 35a (hase yād.... hamesha mudām dzəmā — chə awrād ye pə har ṣubəḥ shām dzəmā).

The manuscript contains 128 folios, which are in rather decrepit condition. The text (12 lines on a page) is written in *nasta`liq*. *Takhallus* "Raḥmān" is marked in red. Often slips and lapses are encountered as in the above-cited couplet: "hase yād [ye] hamesha...". The copyist, Ṣāliḥ Muḥammad Peshāwarī, who gave his name in the colophon (fol. 128b), did not work professionally or, probably, he was not of Pashtun origin.

The date of finishing the manuscript is slightly spoiled in the colophon: the last two figures of the year are blurred, presumably, 20 Muharram, 1175 A. H. (21 August, 1761). Anyhow, it is one of the most ancient dated manuscripts of `Abd ur-Raḥmān's *diwan*. The earliest one kept in Princeton dates from 1752.

5. **Dīwān of Shaydā** [Ms. or. fol. 308] — collected poems of another prominent Pashto poet Muḥammad Kāẓim-khān Shaydā (1725—1778), descendant of the illustrious Khushḥāl-khān Khaṫak. Shaydā is known for his peculiar poetical style characterized by a certain complexity of language and images. On the analogy of Persian poetry this style is sometimes referred to as "indian". Note should be taken of the fact that the poet spent most of his life in Rampur.

The first reports about Shaydā belonged to H. G. Raverty, who had at his disposal the unique copy of the *diwan* with author's remarks[39] (now this is being preserved in the British Museum). Raverty included some specimens of Kāẓim-khān's poems in his Pashto chrestomathy[40], and then published their translations[41].

Today we have information about 17 manuscripts of Shaydā's *diwan*. At the least four of them are late copies of earlier ones (three volumes appeared in the first half of the XX century). Two autographs date from 1773. Most of the other manuscripts were copied at the end of the XVIII and the beginning of the XIX century (1776—1801).

---

[39] Raverty H. G. A grammar... p. 29.

[40] Raverty H. G. The Gulshan-i-Roh: being selections, prose and poetical, in the Pus'hto or Afghān language. L., 1860, pp. 133—148.

[41] Raverty H. G. Selections... pp. 305—325.

The Berlin copy of the *diwan* has in fol. 1a a pencil record of the same kind as that from a copy of "Makhzan ul-islām" (Ms. or. fol. 219). It runs: "Dewan Shida, a collection of poems written in the Pushto language originally by Mohammad Kazim Shida and copied by Fyze Aley of Delhi, purchased at Agra 1796. Shida was of the pushtun tribe called Khurtuck — the collection was composed in <...> — and is original".

There is also an indistinct impression of a small oval seal here. The name of the copyist is given in the colophon (fol. 237a): Fayḍ `Alī, son of Qāsim-bek, resident of Shāhjahānābād.[42] The manuscript is not dated, but, judging from the time of its acquisition, was copied no later than the beginning of the last decade of the XVIII century. Three more copies of the Shaydā's *diwan* are known to belong to the hand of Fayḍ `Alī. Two of them are being kept in Rampur (1778 and 1800) and one in the British Museum (beginning of the XIX century).

The manuscript numbers 237 folios (9 lines on a page). The handwriting is large calligraphic *nasta`liq*. Here the "khattak" system of writing was applied: cerebral consonants [ṫ, ḋ, ṙ, ṅ] are marked with the overline *hamza*, besides [ṫ] being written with "ṭa-yi mu'allaf"; affricates [ts] and [dz] are marked with the underline hamza and dots ([ts] with two, [dz] with one); cerebral [sh] and [zh] are written as non-cerebral [sh] and [zh] because of the phonetic peculiarities of the Khattak dialect.

The *diwan* includes the author's introduction and seven sections. In the introduction (foll. 1b—10a) written in Pashto prose with numerous quotations from Persian poetry Kāẓim-khān presents himself and his literary work. The sections correspond to the genre structure of the *diwan*. The first one (foll. 11a—34a) contains panegyric *masnawi*-odes belauding God, divine love, the prophet Muḥammad, four righteous caliphs, Bahā ud-dīn Naqshbandī, the famous sheikh of a sufi brotherhood, of which Kāẓim-khān was a member, sheikh Aḥmad Sirhindī, and the poet's personal spiritual guide Ghulām Ma`ṣūm. The last *masnawi*-poem outlines the history of Pashto poetry and characterises its features. The margins in foll. 11a-11b where Allah is praised have many notes explaining that the author's words are based on certain *ayat*s from the Quran.

The big section of alphabetically arranged *ghazal*s comes next (foll. 34b—149a). Then follow *qasida*s (from fol. 149b), two of them being entitled "Qaṣīda-yi āḥarīya" and "Qaṣīda-yi bahārīya", *rubai* (fol. 166b), *tarikhat* — "Tārīkh-i nawāb-i `Alī Muḥammad-khān" (fol. 209a), and *qita`at* (fol. 212b) where the poem of praise to Kashmir is subtitled "Qit`a dar waṣf-i ghanā-yi Kashmīr".

[42] The northern part of old Delhi where the emperor's residence La`l-qal`a was built by the order of Shāhjahān.

The *diwan* ends with a section of strophic poems (foll. 221b—237a) which include three *musaddas* and four *mukhammas*. In some of them *tazmin*[43] is used with citations from `Abd ur-Raḥmān, `Abd ul-Qādir and, seemingly, Khushḥāl-khān.

6. **"Majma` ul-ash`ār"** ("Collected poetry") [Ms. or. oct. 1262/Vol. 1, Ms. or. oct. 1263/Vol. 2] — poetical anthology containing poems in the Afghan and Persian languages written by poets of the first half of the XVIII century. Up to the present time there has been no information in literature either about the manuscript or the anthology itself. Apparently, only a single copy of it was composed.

Originally the manuscript represented one voluminous book (fol. 643),[44] but on coming to Europe it was divided into two volumes (foll. 301 and 342) bound anew so that one *ghazal* turned out to be "torn": its beginning is in the first volume (fol. 301b), the end in the second one (1a). The title "Majma` ul-ash`ār" does not seem to be original for it is not found in the text of the anthology, but only stamped on the back of a new binding.

The handwriting is *nasta`liq*. The number of lines on a page is 15. The colophon is absent. In fol. 1a (Vol. 1) besides some illegible records there is an imprint of a big royal seal belonging to the Mogul emperor Muḥammad-shāh (1719—1748), whose reign concurred with the decline of the former mighty power of the Great Moguls. The seal bears a date, 1138 (1725/26). Above it a pencil note is made with another date, 1153 (1740/41), and, probably, a toponym indistinctly written in Latin letters (A...kor).

In the second volume in fol. 228a one finds the *ghazal* of a certain Yakdil dedicated to the building of a mosque in honour of *miyan* Muḥammad Ṣāḥib-zāda. Here the year is added to, 1176 (1762/63), though it is not clear by whose hand: the scribe's or someone else's.

Thus, we have available three different dates with time intervals between them of about 20 years. However, the conjectured birth and death years of some authors of the anthology do not conform to the dates stated (especially the first two). All this impedes fixing the more or less exact date of both manuscript's and anthology's composition. The answer could be given only after circumstantial acquaintance with the contents of the poetical texts.

---

[43] Taḍmīn — direct citation of the rhymes of other poet in one's own verses with reference to the original.

[44] This is also confirmed by the original pagination of the manuscript.

The anthology is composed mainly of the poems of little known or absolutely unknown authors who were, evidently, not too eminent in their own times. To all appearances many of them could hardly be considered as professional poets. Thus, even the authorship of one *ghazal* is indicated not by the poet's name but his position — "wazīr of a Qashqār's ruler" (Vol. 2, fol. 135a).

Most of the anthology's authors originated from Eastern Pashtunistan. This is confirmed in particular by the tribal descent of many Pashto poets: Orakzays, Khattaks, Afridis, Halils. Apparently, the anthology was compiled in Peshawar, the old cultural centre of Eastern Pashtunistan.

Its structure consists of two parts. *Ghazals*, *qasidas*, strophic poems (*mukhammas*, *musaddas* etc.) are collected in the first one (Vol. 1; Vol. 2, foll. 1a—318b). The second part is considerably smaller (Vol. 2, foll. 318b—342b), and contains quatrains and enigmas (*mu`amma*). The poems are arranged in strict alphabetical order, Pashto verses usually preceding Persian.

Almost all the poems have headings written with cinnabar where, as a rule, the author's name or the name of the genre-form is given. These headings are often wordy and explain the form and contents of a poem, for example: "Ghazal-i yak ḥarf-i nuqṭadār wa digar ghayr-i nuqṭadār" — "*Ghazal* where the letters with or without dots alternate in words" (Vol. 1, fol. 13a); "Musaddas-i `Alī-khān Akhūnd-zāda bar ghazal-i khāja Ḥāfiẓ-i Shīrāzī" — "*Musaddas* of `Alī-khān on a *ghazal* of Ḥāfiẓ Shīrāzī" (Vol. 1, fol. 58a); "Jawāb-i ghazal-i Najīb az Sa`īd Spīn Oṙay" — "Reply of Sa`īd Spīn Oṙay on a *ghazal* of Najīb" (Vol. 1, fol. 111b); "Nigāristān-i shi`r-i bīnuqaṭ" — "Representation of a verse where all the letters of words are without dots" (Vol. 1, fol. 283b); "Ghazal-i Khasta Sa`īd dar tatabbu`-i ghazal-i `Abd ul-Qadīr" — "*Ghazal* of Khasta Sa`īd in imitation of `Abd ul-Qadīr's *ghazal*" (Vol. 2, fol. 189b); "Dar madḥ-i Sarfarāz-khān Dādīn guyad... " — "Dādīn speaks in laudation of Sarfarāz-khān" (Vol. 2, fol. 302b); "Aḥmad Akhūnd-zāda dar ma`zirat gufta..." — "Aḥmad Akhūnd-zāda said in excuse..." (Vol. 2, fol. 307b). The most lengthy heading occurs in the second volume in fol. 294a saying in Pashto: "This is an epistle of Akhūnd-zāda to Ṣāḥib Ghulām, who sent it to Akbar-shāh asking for [the explanation of] its meaning, and he gave him a complicated interpretation; this complicated interpretation runs as follows..."

Only by the headings, without scrutinising the contents, one can judge how vivacious was the literary life of Peshawar and Eastern Pashtunistan in the first half and in the middle of the XVIII century.

It is noteworthy that many authors of the anthology have poems written in the form of respectful salutation (*`arzi*) to *miyan* Muḥammad

Ṣāḥib-zāda, whose *ghazals* are also represented in the anthology. In the headings of such panegyric addresses miyan Muḥammad is always being referred to with the title *hazrat* accompanied by a formulaic greeting "Dāma fuyūḍātuhu" ("Prolonged be his favours"). There was already mentioned above the *ghazal* of Yakdil to the erection of a mosque in honour of *hazrat* Ṣāḥib-zāda. *Miyan* Muḥammad was likely a spiritual leader of the Moslems of Eastern Pashtunistan, and, by cursory observations, he maintained the hard line of Akhūnd Darweza directed at the complete expulsion of tribal customs and laws by the *shariat* regulations. Obviously, for this reason the anthology comprises verses of poets who wrote particularly in a traditional and emphatically pious manner. A superficial look could only discern rather hackneyed motives and figures of love-mystical and philosophical-didactic lyrics. Besides that, many poets were themselves Moslem clergymen or their descendants. Honorary titles before their names: *miyan*, *mulla*, *akhund-zada*, point to this fact.

In view of the uniqueness of the manuscript it makes sense to present the total list of the anthology's authors with an indication of the number of poetical works belonging to each of them. The list is composed in alphabetical order according to Arabic, and includes all the names in the forms as they are given in the headings (occasionally by *takhallus*). The cases of repeats are possible since a copyist seemed to have written sometimes the same names in different ways. Only in two cases (№№ 11, 74) I combined such variants in one on account of the rarity of the names. Identification of the authors and commentaries on the names known to us are not supplied for it will be a subject of a separate investigation.

The list consists of two parts (both in alphabetical order). The first part includes the names of Pashto poets, the second one presents those who wrote in Farsi. Bilingual poets are distributed according to the number of verses in one or the other language, or on the ground of available data about them (eg. № 52).

Pashto poets

1. Abū-l-Qāsim (g-9, q-1)[45]
2. Aḥmad Akhūnd-zāda (g-14, q-1)
3. Aḥmad-shāh (g-1).
4. Asīr (g-1)
5. Akbar (g-8, mkh-1, r-1)
6. Akbar Akhūnd-zāda (g-64, g/f-1, q-2, mkh-2)

[45] In brackets: g — number of *ghazals*, q — *qasidas*, r — *rubai*, mkh — *mukhammas*; f — in Farsi (for Pashto poets), p — in Pashto (for Farsi poets), a — in Arabic.

7. Akbar-shāh (g-28, q-1)
8. Ilyās (g-2)
9. Bakhsho (g-46, mkh-1)
10. Banāras-khān (g-4, mkh-1)
11. Pasham [-khān] (g-40, g/f-1)
12. Jamāl (g-1)
13. Ḥājī (g-14, q-2, mkh-1)
14. Ḥāfiẓ Sa`īd (g-44, q-1, *tarji`band*-1)
15. Ḥāfiẓ Gul-Muḥammad Marghazī (Marghandī?) (g-11, g/pf-1)
16. Ḥasan (g-1)
17. Ḥamīd (g-1)
18. Khasta Sa`īd (g-3)
19. Dādīn (g-131, g/f-11, q-1, r-12)
20. Darwesh (g-3)
21. Dost Muḥammad-khān Khalīl (g-7, g/f-1)
22. Zū-l-qadr (g-2)
23. Rustam Orakzay (g-4)
24. Sarandāz (g-2)
25. Sardār (g-1)
26. Sa`īd (g-4, mkh-2)
27. Sa`īd Khaṫak (g-2)
28. Sa`īd Durānī (g-2)
29. Sa`īd Spīn Oṙay (g-11)
30. Salīm Akhūnd-zāda (g-1)
31. Sayid Akbar-shāh (g-4)
32. Sayid Pīr-i Kheyl-i Khaṫakān (g-51, g/f-12,mkh/f-1, r-1)
33. Sayid Ḥusayn (g-41, r-4)
34. Sayid Nūr (g-1)
35. Sayid Nūr Akhūnd-zāda (g-1)
36. Sharāfat-khān (g-1)
37. Shafīq (g-8)
38. Shams ud-dīn (g-5)
39. Shamsher Bangash (g-36, mkh-1, r-4).
40 Shahbāz-khān (g-1)
41. Shaykh Muḥammad (g-4)
42. Shaykh Muḥammad Afrīday (g-1)
43. Sher Muḥammad (g-1)
44. `Abd ur-Raḥmān (g-1)
45. `Abdullāh (g-3)
46. `Ubayd (g-74, r-25, *mu`amma*-18)
47. `Ubaydullāh (g-11)

48. `Azīz Muḥammad (g-3)
49. `Iṣām (g-11)
50. `Alam Afrīday (g-7, q-1)
51. `Alī Aṣghar (g-1)
52. `Alī Akbar Orakzay (g-1, g/f-11)
53. `Alī-khān (g-74, q-2, *musaddas*/f-1, r-2)
54. Fatḥ `Alī Orakzay (g-12)
55. Faqīr (g-5)
56. Fahīm (g-2)
57. Fayḍ ul-ḥaqq (g-49, q-7)
58. Qāsim (g-8, g/f-1)
59. Qāsim-khān (g-35, g/f-1, mkh-1)
60. Qāsim-khān Orakzay (g-1)
61. Qāsim-khān Khaṫak (g-10, q-1)
62. Qāḍī Rasūl (g-9, g/f-2)
63. Qambar `Alī Orakzay (g-1, mkh-1)
64. Kāẓim-khān Khaṫak (g-1)
65. Gul-Ḥasan (g-2)
66. Gul-Muḥammad (g-1)
67. Lālā (g-34, q-1, r-8)
68. Lashkar (g-1)
69. Maḥabbat (g-2, r-1)
70. Muḥammad Sa`īd (g-1)
71. Muḥammad `Aẓīm (g-2)
72. Maḥmūd-Gul (g-27)
73. Mu`izullāh Orakzay (g-2)
74. [Mullā] Ḍābiṭa [-khān] (g-7)
75. Mullā Ghulām (g-6, mkh-1, r-1)
76. Mullā Ghulām Akhūnd-zāda (g-2)
77. Mullā `Abdullāh-khān (g-1)
78. Mullā `Abdullāh-khān Dawuzay (g-2)
79. Mullā Muḥyi ud-dīn (g-8, r-1)
80. Miyān Akbar (g-29, r-1)
81. Miyān Akbar-shāh (g-21)
82. Miyān Muḥammad Ṣāḥib-zāda (g-11)
83. Mīrbāz-khān (g-4)
84. Mīrbāz-khān Khaṫak (g-1)
85. Mīr Muḥammad (g-3)
86. Nāṣir-khān (g-1)
87. Najm ud-dīn (g-1)
88. Najīb (g-19)

89. Nasīm (g-5, g/a-1, g/af-1)
90. Naṣrullāh Orakzay (g-20)
91. Naṣrullāh-khān (g-1)
92. Naṣrullāh Qāḍī-zāda (g-16)
93. Nuṣrat Orakzay (g-1, g/f-2)
94. Nūrullāh (g-13, mkh-1)
95. Yaḥyā (g-18)
96. Yaḥyā-khān (g-1)

Farsi poets

97. Aḥmad (g-2, g/p-1)
98. Aḥmadī (g-1)
99. Amīn ud-dīn (g-1)
100. Ḥāfiẓ (g-3)
101. Ḥāfiẓ Muḥammad (g-2)
102. Ḥaydar `Alī (g-1)
103. Sa`d ud-dīn (q-2)
104. Shāṭir (g-1)
105. Shākir (g-4)
106. Shaykh Aḥmad (g-122, mkh-4, ıkh/fpa-1, q-1, *musallas*-1, *musaddas*-1, r-34)
107. Ṣāliḥ (g-1)
108. `Ājiz (g-2)
109. `Ishrat (g-30, q-1, r-79)
110. Ghulām Aḥmad (g-1)
111. Fidawī (g-1)
112. Qāsim Jahānābādī (g-43, q-9, r-30)
113. Karam `Alī (g-1)
114. Muḥammad Sa`īd Sākin-i Kunj-i Kuhna-yi Peshāwar(g-9)
115. Muḥammad `Ajīb (g-2)
116. Mirzā Jalāl ud-dīn (g-1)
117. Miskīn Kashmīrī (g-3, q-1)
118. Na`tī (g-10, mkh-1, *mustazad*-1, r-5)
119. Wazīr-i pādshāh-i Qashqār (g-1)
120. Yakdil. (g-13)

Anonymous verses

g/p-21 (1 - Orakzay)
g/f-4 (2 - Muḥammad)
g/af-1 (Ṣāḥib-zāda?)

r/p-7
r/f-2

The compilers of the anthology should have gathered and looked through a fair amount of various *diwans*, *bayaz*es, other records and writings so that their efforts could result in a manuscript of such a bulky book. Probably, they met with poets themselves, unless they were of their number. It was a rather complicated task to choose necessary pieces from a plenty of sources and alphabetically arrange them. Obviously, the compilers pursued a definite goal. It was already told above about the general pious and moderate character of the poems. One may only surmise if this book were made to somebody's order or served as a present to some high-ranking persons.

It remains to be said that the manuscript of the anthology was being revised both in the process of copying and after its completion. The traces of this revising are found everywhere in the manuscript: skipped *bayt*s, i. e. blanks left for them (Vol. 1, fol. 202b — first two and last seventh, fol. 264b — last 4 of 6 supposed; Vol. 2, fol. 19b — last 2, and so on); unfinished lines (Vol. 1, fol. 6b — 1st of the last *bayt*; Vol. 2, fol. 9a — 1st *misra`* of 4th *bayt*, fol. 114a — 2nd of the 1st *bayt*); crossed out *bayt*s (Vol. 2, fol. 202b); expunged *ghazal*s (Vol. 1, 189b-190a; Vol. 2, fol. 244b); expunged *ghazal*s with headings remaining (Vol. 1, foll. 23b, 162a); corrections of the names in headings (Vol. 2, foll. 171a, 199b, 282b); erased names (Vol. 2, fol. 164b (but *takhallus* "Dādīn"), fol. 202b); verbose commentary in the margins (Vol. 1, fol. 129a). In the first volume in foll. 221a-222b the alphabetical order is broken: there are seven *ghazal*s rhymed on "ya" in the section of rhymes on "sin". In the second volume foll. 245-246 are empty.

As concerns the circumstances of how these Pashto manuscripts had found their way to the Berlin State Library, I could obtain some information about that from the old accession journals which report the time of the manuscripts' acquisition and the names of the sellers. Two volumes, Ms. or. fol. 219 and Ms. or. fol. 308, were acquired in 1833 from Treutel and Würz, London booksellers, and before this, in 1796, as we already know from the pencil records, somebody had purchased them at Agra. On 11th July 1913 three more manuscripts, Ms. or. oct. 1262/63, Ms. or. oct. 2100 and Ms. or. oct. 1251, were acquired through the catalogue "Bibliotheka Orientalis XII" from Luzac and Co., London W. C. 46 Great Russel Av., for 20, 9, and 3.3 pounds accordingly. In 1926/27 two manuscripts were purchased: Ms. or. fol. 4093 from Denison Ross (see above), and Ms. or. fol. 4101 from a certain Rescher.

Certain suppositions may be offered about the manuscript Ms. or. Minut. 189 if proceeding from the press-mark itself. It was likely to be acquired by Johann Friedrich von Minutoli, the son of celebrated General Johann Heinrich von Minutoli, who did much for enlarging the manuscript funds of the Royal Library. In 1860/61 Johann Friedrich journeyed to the Middle East and Persia where he brought from and sold to the Berlin Library over 550 Egyptian, Arabic, and Persian manuscripts. Probably, a copy of "Makhzan ul-islām" which is of interest to us was among them.

Only four manuscripts (Ms. or. fol. 219, Ms. or. fol. 308, Ms. or. oct. 2100 and Ms. or. Minut. 189) bear the seal of the Royal Library.

* * *

In conclusion I would like to express my great acknowledgement to Dr. V. Kushev whose amiable advice made this paper possible, and also to the German colleagues — Drs. Feistel, Kurio and Weinreich who rendered all kinds of assistance to me during my work in the Berlin library.

Рукопись "Повести о некоторых влюбленных прошлого" из собрания Восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного университета

А. А. Садыхова
(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Рукопись № 734 "Повести о некоторых влюбленных прошлого" (XVIII в.) из собрания восточного факультета СПбУ попала в библиотку в составе коллекции рукописей шейха Ṭанṭāвӣ (1810—1861), египтянина, переселившегося в Россию и преподававшего с 1847 г. в Петербургском университете.

Рукопись подробно не изучалась. О ней имеются краткие сведения в работе И. Ю. Крачковского "Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810—1861)" и упоминание в статье В. И. Беляева и П. Г. Булгакова "Арабские рукописи собрания ЛГУ" как о малоизвестной. Однако сохранились два листа бумаги, вложенные в рукопись, на которых рукой В. И. Беляева перечислены рассказы, вошедшие в рукопись, и можно предположить, что он придавал определенное значение этой рукописи и собирался исследовать ее в будущем.

Полное название рукописи № 734 —

كتاب ذكر فيه اخبار بعض العشاق السالفين

"Книга, в которой упомянуты известия о некоторых влюбленных прошлого".

Рукопись содержит повести о знаменитых влюбленных поэтах: Ḳайсе б. ал-Мулауваḥе (Маджнӯне, ум. 689), Таубе б. ал-Ḥумаййире (VII—VIII вв.), поэтессе Лейле ал-Ахйалиййе (ум. 704), Ḳайсе б. Зарӣḥе (ум. 687), Джамӣле б. Маᶜмаре (ум. 701), ал-ᶜАббāсе б. ал-Аḥнафе (750—808), ᶜУрве б. Ḥизāме (VII—VIII вв.) и Куṣаййире (ум. 723); любовные истории, связанные с халифами Сулаймāном б. ᶜАбд ал-Маликом (VIII в.), Хāрӯном ар-Рашӣдом (VIII в.), везиром Джаᶜфаром ал-Бармакӣ (VIII в.) и другими.

В рукописи 137 листов форматом 20×15 см; конец утерян. Текст выполнен черными и красными чернилами и довольно хорошо читается. Почерк — крупный *насḫ*, имеющий следующие особенности: иногда переписчик ставит огласовки, зачастую не выписывает сере-

динную и конечную *хамзу* (مؤمنين – مومنين), *алиф маḳсура* заменяет *алифом мамдӯда* (جرى – جرا ؛ حصىً – حصا), всегда ставит точки под *алифом маḳсурой* (حتي – حتى); если подставкой для *хамзы* является буква ى, то переписчик также ставит под нею точки (سائل – سايل). Бумага восточная, переплет бумажный, более поздний.

На листе 75б сохранился колофон переписчика, в котором указана датировка рукописи — 1118 г. хиджры (1706 г.). На титульном листе надписи владельцев и даты: Аḥмад ал-Бāбилӣ — 1203 г. хиджры (1787 г.) и ат-ṬанṬāвӣ — 1254 г. хиджры (1838 г.). Имя составителя рукописи нигде не указывается.

Таким образом, рукопись представляет собой антологию повестей об известных в арабской литературе и фольклоре героях, в которые включено много стихов. (Некоторые из них имеют лексический и грамматический комментарий). Начало, принадлежащее составителю, написано рифмованной прозой.

I. лист 1б. Начало

الحمد لله الذى حكم على المحبين بلواعج الشوق والغرام

Повести распределены следующим образом.

II. листы 3а — 52б

فصل في نسب قيس بن الملوّح وهو مجنون

История Ḳайса б. ал-Мулауваḥа (Маджнӯна). Между листами 29б и 30а пропуск.

III. листы 53а—75б

فصل والتلوح بذكر ليلى الاخيلية وما جرا لها بتوية

Рассказ о Лейле ал-Аḫйалиййе. В конце рассказа о Лейле — колофон переписчика, в котором указана датировка рукописи:

وكان الفراغ من كتابته يوم الخميس المبارك عاشر جماد الاول الذى هو من شهور سنة ثمانية عشر ومايةٍ والف

IV. листы 76б—83а

ومما يتدرّج في سلك ذلك ما جرى لقيس بن ذريح مع لبنا

Повесть о Ḳайсе б. Зарӣḥе и его возлюбленной Лубне. Лист 83б — колофон переписчика завершает повесть о Ḳайсе и Лубне:

وهذا ما انهى الينا من حديث قيس ولبنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمعا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

V. листы 83б—86б

Рассказ о Джамīле и Буṣайне. ومن ذلك جميل وبثينة

На листе 86б — колофон составителя:

وهذا ما انتهى الينا من قصة بثينة وجميل الخ

VI. листы 87а—90б

ومن المشهورين بالعشق عروة بن حزام

История любви ᶜУрвы б. Ḥизāма и ᶜАфры.

VII. листы 90б—92а

ومن المشهورين بالعشق العباس بن الاحنف

Приводятся стихи ᶜАббāса б. ал-ᶜАхнафа; прозаического текста очень мало.

VIII. листы 92а—133б и 134б—137б

Рассказы о других людях и любовных приключениях.

92а—94б со слов аṭ-Ṭуфайла б. ᶜĀмир ал-ᶜĀмирī повесть о двух влюбленных.

94б—95б рассказ о смерти Сулаймāна б. ᶜАбд ал-Малика.

95б—96а со слов ал-Аṣмаᶜī рассказ о Хāрӯне ар-Рашīде и его невольнице.

96а—96б со слов Ḥаммāда б. Исḥāḳа похожая история о Хāрӯне ар-Рашīде и его рабыне.

96б—97б со слов ᶜАлī б. ал-Джахма рассказ о халифе ал-Мутаваккиле и подаренных ему невольницах.

97б—98а рассказ об ар-Рашīде и хитрой невольнице.

98а—98б история о халифе ал-Ма'мӯне и его рабыне.

98б—99б история о халифе ар-Рашīде и его рабыне.

99б—102а рассказ о халифе ал-Ма'мӯне и его остроумном собеседнике.

102—106а рассказ Ибрāḥӣма б. ал-Махдī об ал-Ма'мӯне.

106а—107а история об ал-Ма'мӯне и хитром арабе.

107а—108а со слов ал-Джāḥиṣа рассказ о двух влюбленных.

108а—112а история о Маᶜмаре б. ᶜАбдаллāхе ал-Ḳайсī, эмире Запада.

112а—113а рассказ о Джаᶜфаре ал-Бармакī и Хāрӯне ар-Рашīде.

113а—114б со слов б. ал-Джаузī рассказ о влюбленном юноше.

114б—115а со слов аш-Шāфаᶜī истории о Маḥмӯде ал-Варрāḳе и Зӯ-р-Румме.

115а—115б со слов аṣ-Ṣӯлī рассказ об ар-Рашīде.

115б—116а история об ал-Ма'мӯне и рабыне.
116а — подобные рассказы об ар-Рашӣде и ᶜАлӣ б. ал-Джахме.
116а—117а рассказ о неизвестном царе.
117а—119б рассказ о певце Маᶜбаде.
119б—124а рассказ о приключении халифа ал-Мансӯра.
124а—125а повесть о Муᶜāвийе б. Абӣ Суфйāне.
125а—129а рассказ об Абӯ-л-ᶜАббāсе ас-Саффāḥе.
129а—131б со слов Исḥāḳа ал-Мауṣилӣ история о певице.
131б—133б рассказ из книги Шихāб ад-Дӣна б. Фадлаллāха "Маṣāлик ал-Абṣāр".
133б — со слов Исḥāḳа б. Ибрāхӣма о Йаḥйе б. ,Хāлиде ал-Бармакӣ.

IX. листы 133б—134б ومن المشهورين بالعشق كثير عزة

Эпизоды, касающиеся поэта Куṣаййира.
X. листы 134б—136а рассказ о Джаᶜфаре ал-Бармакӣ и Хāрӯне ар-Рашӣде.
136а—137а повесть об ал-Амӣне и ал-Ма'мӯне.
137а—137б со слов б. Ḥамдӯна — рассказ обрывается, конец отсутствует.

Как видно, составитель рукописи основное внимание уделил повестям о наиболее известных влюбленных поэтах-бедуинах VII—VIII вв. — Маджнӯне и Лейле (49 листов), Таубе и Лейле ал-Аḫйалиййе (23 листа), Ḳайсе б. Зарӣḥе и Лубне (7,5 листов), Джамӣле и Буṣайне (3 листа), ᶜУрве и ᶜАфре (3,5 листа), Куṣаййире и ᶜАззе (1 лист); всего 87 листов из 137, т. е. больше половины. Поэтому, вполне естественно, нам показалось интересным попытаться оценить значение данной рукописи для истории текста повестей о влюбленных поэтах; а для этого необходимо сопоставить ее текст с вариантами повестей, известных по другим источникам. Для такой работы были привлечены:

1. "Книга о поэзии и поэтах" Ибн Ḳутайбы (IX в.) как самый ранний источник.
2. "Книга песен" Абӯ-л-Фараджа ал-Исфахāнӣ (X в.) — наиболее полное собрание стихов и биографических сведений о поэтах V—X вв. Составленная еще в X веке, эта антология до сих пор продолжает оставаться для исследователей одним из самых надежных и полных источников по средневековой арабской литературе.
3. Антология "Украшение рынков подробными рассказами о влюбленных" Да'ӯда ал-Антāкӣ (XVII в.), также довольно известное

позднесредневековое собрание рассказов о влюбленных, но, к сожалению, не имеющая иснадов. Зато антология ал-Антāкӣ интересна как самый близкий к рукописи по времени источник.

4. Кроме того, для исследования повести о Маджнӯне и Лейле был привлечен комментированный диван стихов Маджнӯна, составленный Абӯ Бекром ал-Вāлибӣ (XI в.), который так же как Ибн Ḳутайба и ал-Антāкӣ не дает ссылок на передатчиков.

Поскольку истории о несчастных, насильно разлученных влюбленных, героями которых и являются вышеупомянутые поэты-бедуины, широко известны не только в арабском мире, но и за его пределами, мы не сочли нужным пересказывать здесь содержание этих повестей. Тем более, что биографические сведения обо всех шести поэтах, а в связи с этим и истории их любви можно прочесть в любом своде по средневековой арабской литературе[1] .

Остановимся вначале на исследовании содержания и композиции повести о Маджнӯне и Лейле, самой большой по объему. Общая структура этой повести в рукописи та же, что и в "Книге песен": цепочка отдельных, часто не связанных между собой логически эпизодов со стихами; каждый эпизод имеет свой иснад — ссылку на передатчиков. Иснады рукописи даже в сходных по содержанию эпизодах очень часто отличаются от *иснадов*, имеющихся в "Книге песен". Обычно в каждой цепочке совпадают всего одно-два имени. Наиболее часто на страницах рукописи встречаются шесть общих с "Книгой песен" имен: Аййӯб б. Абāйа (VII—VIII вв.), ʿАвāна б. ал-Хāḳāм (VIII в.), Ибн Да'б (VIII в.), ал-Аṣмаʿӣ (VIII—IX вв.), ат-Танӯхӣ (X в.), Ибн ал-Джаузӣ (XI в.).

Сопоставляя материал рукописи с материалом "Книги песен", мы условно пронумеровали в обоих источниках все эпизоды (сюжетные и несюжетные)[2] и подсчет показал, что сюжет о Маджнӯне и Лейле в рукописи изложен более кратко: 50 эпизодов в рукописи и 60 — в "Книге песен".

Сравнение рукописного текста повести с другими источниками показало, что по содержанию эпизоды рукописи можно разделить на четыре группы:

1. Эпизоды, дословно совпадающие с тем или иным источником. Их всего 17. Из них 13 совпадают с "Книгой песен": например, рассказ о том, что Маджнӯн и Лейлā были знакомы еще с детства, когда вместе пасли скот[3] ; сюжет о муэдзине, который, услышав стихи Маджнӯна, перепутал слова молитвы[4] ; а также рассказ о том, как Маджнӯн убил волка, поедавшего

антилопу, а затем похоронил ее, так как это красивое животное напоминало ему возлюбленную[5] и т. п. Остальные 4 эпизода, отсутствующие в "Книге песен", имеются в других источниках: два — у ал-Антāкӣ, один — у Ибн Ḳутайбы и один — у Ибн Саррāджа в его антологии "Гибель влюбленных"[6].

2. Эпизоды одинакового содержания, но изложенные несколько иначе, чем в других литературных памятниках. В эту группу входит 13 эпизодов. Среди них некоторые сюжеты, связанные с генеалогией[7]; рассказ о том, как Маджнӯн, проезжая на верблюдице мимо группы женщин, среди которых была Лейлā, остановился и познакомился с нею[8]; сюжет о сватовстве Маджнӯна[9] и др.
3. Эпизоды, совпадающие частично, либо имеющее нечто общее с эпизодами из других источников. Таких эпизодов 8. Например, рассказ одного из помощников сборщика налогов Науфаля б. Мусāḥиḳа о встрече с Маджнӯном напоминает эпизод из "Книги песен", в котором описана встреча Омара б. ʿАбд ар-Раḥмāна[10] с поэтом; эпизод, повествующий о том, как Маджнӯн тайком приходит в стан Лейлы, чтобы с ней свидеться, и женщина по имени Суʿāд дает ему приют, похож на рассказ, в котором Маджнӯн останавливался у женщины из племени банӣ Хилāл, жившей в стане Лейлы, и через нее передавал возлюбленной известия о себе[11] и т. д.
4. Эпизоды, которые не удалось обнаружить ни в одном из текстов, привлеченных для сравнения. В этой группе 12 эпизодов. В их числе рассказ о влюбленном юноше, который, находясь на берегу Евфрата, услышал песенку моряка о Лейле и стал вспоминать свою возлюбленную и др. (Полный текст, перевод и краткие комментарии к этим эпизодам приводятся в конце статьи.)

После сопоставления эпизодов повести о Маджнӯне и Лейле, содержащейся в рукописи, с эпизодами вариантов этой повести других источников, привлеченных для сравнения, выяснилось, что в рукописи сохранена общая сюжетная канва повести: генеалогии героев, их знакомство, замужество Лейлы, попытки влюбленных видеться, жалоба на Маджнӯна правителю, сумасшествие поэта и его смерть. Трудно сказать, какими источниками непосредственно пользовался составитель этой рукописи. Конечно, можно утверждать, что в основе лежала версия "Книги песен", но ведь все последующие антологии, куда вошли стихи Маджнӯна и история его любви, были составлены на ее основе и фактически ее повторяют, правда, с небольшими изменениями.

Из 60 эпизодов "Книги песен" в рукописи пропущено 24. Это ряд эпизодов романтического настроя, демонстрирующих огромную силу любви Маджнӯна и Лейлы, либо эпизоды, детализирующие рассказ. Среди пропущенных встречаются некоторые очень популярные эпизоды. В частности, рассказ самого Маджнӯна о том, как отец посылал его к отцу Лейлы, чтобы попросить сначала огня, а потом и масла для гостей[12] . Отсутствуют также и те эпизоды "Книги песен", в которых герои проявляют слабости: герои страдают (терзания Лейлы в разговоре с соседкой)[13] , совершают отчаянные поступки (замужняя Лейла принимает у себя ночью Маджнӯна)[14] , строят козни (отец Маджнӯна пытается очернить Лейлу в глазах сына)[15] , и даже сплетничают (Маджнӯна обвиняют в том, что он распускает сплетни о Лейле)[16] . Создается впечатление, что составитель оставил только самые "необходимые" эпизоды, известные также по другим источникам, сохранив основную сюжетную линию. В результате таких пропусков повесть эмоционально обедняется, и образы героев теряют свою объемность, становятся двухмерными и схематичными.

В текст рукописи добавлены эпизоды, в которых фигурируют подлинные исторические лица: халифы ᶜАбд ал-Малик (VII—VIII вв.) и Сулаймāн б. ᶜАбд ал-Малик (VIII в.), правитель Медины Марвāн б. ал-Ḥакам (VII в.) и их наместники. Есть эпизоды, в которых содержатся хвалебные высказывания о Маджнӯне, в том числе и самого составителя рукописи. Очевидно, что большинство добавленных эпизодов направлено на то, чтобы подчеркнуть огромную славу поэта и достоверность его существования.

Почти все сюжетные эпизоды рукописи "списаны" с "Книги песен". Исключение составляют два эпизода, повествующие о несостоявшихся встречах влюбленных, из которых один заимствован у ал-Анṭāкӣ, а второй не удалось обнаружить в указанных источниках (рассказ о том, как Маджнӯн пытался обмануть соплеменника Лейлы, назвавшись хузаитом)[17] ; а также два эпизода о гибели поэта: первый очень напоминает рассказ шейха-муррита о кончине Маджнӯна, содержащийся в "Книге песен"[18] ; второй же — (со слов поэта Кусаййира о смерти Маджнӯна на могиле Лейлы)[19] также отсутствует в вышеперечисленных источниках.

Материал рукописи, в которой повесть о Маджнӯне занимает центральное место, подтверждает вывод академика И. Ю. Крачковского о более поздней популярности Маджнӯна по сравнению с другими поэтами этой плеяды. Ученый отмечает, что Маджнӯн достиг своей популярности только к X веку. "После этого, — пишет И. Ю. Крачковский, — сюжетное расширение повести на арабском языке заметно

лишь в неудачно скомпилированной версии ал-Валиби, возникающей не раньше XI в. В дальнейшем безостановочно идет рост только стихотворений Маджнуна..."[20] Однако версия, приведенная в рукописи, все же добавляет к повести некоторое количество новых эпизодов. Почти все они имеют иснады с малоизвестными или же неизвестными именами: ибн Ḫайавайхи, ибн ал-Муḫибб, Карӣма бинт ᶜАбд ал-Вахха̄б и др.

Сложнее обстоит дело со стихами поэта. В рукописи приведено большое количество стихов, и многие из них не удалось обнаружить в источниках, привлеченных для сравнения. Некоторые стихи рукописи полностью совпадают со стихами указанных литературных памятников. Иногда стихи, полностью совпадающие, приводятся в связи с другими эпизодами; возможна также перестановка бейтов. Большую группу составляют стихи, в которых произведена замена одного, нескольких слов, а иногда и целого полустишия без нарушения размера. В рукописи Маджнӯну приписываются также стихи других поэтов: Имру'-ул-Ḳайса и Ḳайса б. Зарӣḫа.

Сопоставление остальных пяти историй о влюбленных поэтах-бедуинах рукописи с "Книгой песен" и "Украшением рынков" ал-Анта̄кӣ дало следующие результаты.

Повесть о Таубе и Лейле ал-Аḫӣалиййе почти тождественна варианту, изложенному ал-Исфаха̄нӣ, на которого постоянно и ссылается составитель. В иснадах этой повести фигурируют также Абӯ ᶜУбайда (VIII в.), ал-Аṣмаᶜӣ (IX в.) и ибн Ḳутайба (IX в.). С "Книгой песен" совпадают даже "несюжетные" эпизоды: их в истории пять. Опущен только один сюжетный эпизод о лишениях Таубы, и один переставлен в начало повести — еще одна версия гибели Лейлы — тогда как в "Книге песен" этот эпизод располагается в конце. Для сравнения мы позволим себе привести здесь переводы этих эпизодов.

"Книга песен". Однажды Лейла̄ ал-Аḫӣалиййа возвращалась из поездки и проезжала мимо могилы Таубы б. ал-Ḫумаййира. С нею был муж, а она — в паланкине. Лейла̄ сказала: "Клянусь Алла̄хом, я не сдвинусь с места, пока не поприветствую Таубу ". Муж стал препятствовать этому, а она настаивала на том, чтобы подойти к ней [могиле]. И когда она стала настаивать еще больше [букв.: увеличилось это от нее], она взошла на пригорок, на котором была могила Таубы, и сказала: "Привет тебе, о Тауба!" Потом обернулась к присутствующим и сказала: "Я никогда не знала за ним лжи прежде ". Они спросили: "Почему?" Лейла̄ сказала: "Разве это не он сказал:

Если Лейла̄ ал-Аḫӣалиййа обратится ко мне со словами
привета, в то время как я буду покоиться в земле под
могильной плитой,

Я ласково отвечу на ее привет или ответит ей сова,
которая прячется возле могилы...[21]

Почему же он не поприветствовал меня, как обещал?" А рядом с могилой пряталась сова. Увидев паланкин, она забеспокоилась, захлопала крыльями и полетела навстречу верблюду. Испуганное животное побежало и сбросило Лейлу, которая ударилась головой о землю и тут же умерла. Ее похоронили рядом с ним[22].

Рукопись.

وذكر ابراهيم بن زيد السيسابورو ان ليلى الاخيلية بعد موت توبة تزوجت ثم ان زوجها بعد ذلك مر بقبر توبة وليلى معه فقال لها يا ليلى هل تعرفين هذا القبر فقالت لا فقال هذا قبر توبة فسلمي عليه فقالت امض لشانك فما تريد من توبة وقد بليت عظامه قال اريد ان تكذبيه اليس هو الذى يقول

ولو ان ليلى الاخيلية سلمت * على ودونى جندل و صفائح
سلمت تسليم البشاشة اوزقى * اليها صدى من جانب القبر صائح

فوالله لا برحت او تسلمي عليه فقالت السلام عليك يا توبة بارك الله لك فيما صرت اليه قال فاذا طائر خرج من القبر فشهقت شهقة فماتت فدفنت الى جانبه فنبتت على قبرها وعلى قبره شجرتان فطالتا فالتقتا كل و احدة على الاخرى

"Упоминал Ибрāхӣм б. Зейд ас-Сайсāбӯрӣ о том, что Лейлā ал-Аḫйалиййа после смерти Таубы вышла замуж. После этого муж ее проезжал мимо могилы Таубы, а Лейлā была с ним. Он сказал ей: "Лейлā, знаешь ли ты эту могилу?" Она ответила: "Нет ". Он сказал: "Это могила Таубы. Поприветствуй же его ". Она ответила: "Проезжай! Это не твое дело. Чего ты хочешь от Таубы, ведь его кости уже истлели?" — "Хочу, чтобы ты уличила его во лжи. Разве это не он сказал:

Если Лейлā ал-Аḫйалиййа обратится ко мне со словами привета, в то время как я буду покоиться в земле под могильной плитой,
Я ласково отвечу на ее привет или ответит ей сова, которая прячется возле могилы...

Клянусь Аллāхом, не уеду, пока ты не поприветствуешь его!" Она сказала: "Мир тебе, о Тауба, и да благословит тебя Аллāх в том, к чему ты пришел ". Сказал рассказчик: Вдруг из-за могилы вылетела птица — и она [Лейлā] вскрикнула и умерла. Она была похоронена рядом с ним. На их могилах выросли два дерева; когда они подросли, кроны деревьев переплелись..."[23]

Нет сомнения в том, что последний вариант появился гораздо позднее: он явно создан на основе первого. В нем отсутствует упоминание о паланкине, в котором ехала Лейлā, а также логическое изложение причины гибели поэтессы: сова испугала верблюда — тот побежал — сбросил Лейлу и она, ударившись головой о землю, умерла. Кроме того, в последнем варианте присутствует мотив двух деревьев, выросших на могилах влюбленных. Этот мотив отсутствует в историях о влюбленных поэтах-бедуинах в "Книге песен", однако он имеется у ал-Анṭāкӣ в повести об ᶜУрве и ᶜАфре, из чего можно заключить, что этот мотив единения влюбленных после смерти появился позднее. Следует отметить еще и то, что мотив единения после смерти имеется в средневековых повестях о влюбленных, распространенных на Западе, например, в романе о Тристане и Изольде.

У ал-Анṭāкӣ повесть о Таубе и Лейле изложена очень кратко и располагается среди малоизвестных влюбленных пар. Удивительно, что при этом именно у ал-Анṭāкӣ сохранилась сцена знакомства героев, которая отсутствует в рукописи "Книги песен"; хотя вполне возможно, что она была придумана позднее. Позволим себе привести здесь краткое содержание этой сцены. Племя Таубы обычно совершало набеги вместе с племенем банӯ Аḫйал, к которому принадлежала Лейлā. Однажды воинов, возвращавшихся после очередного набега, вышли встречать женщины банӯ Аḫйал, среди которых одна особенно выделялась красотой. Это была Лейлā. Тогда ее увидел Тауба и полюбил[24] .

Следом за повестью о Таубе и Лейле располагается история Ḳайса и Лубны. Хотя иснады к эпизодам этой повести отсутствуют, она мало отличается от версии ал-Исфахāнӣ. Особый интерес представляет конец повести. Если история о Ḳайсе и Лубне в изложении ал-Исфахāнӣ и ал-Анṭāкӣ имеет по два варианта окончания, то в рукописи из целых три: оба варианта "Книги песен" и еще один, заимствованный у ал-Анṭāкӣ. Причем это единственный эпизод повести, который имеет иснад. Вот перевод этого отрывка.

وروى محمد بن عبد الباقي باسناده عن ايوب بن عتابة قال خرج قيس بن ذريح الى المدينة يبيع ناقة له فاشتراها زوج لبنا وهو لا يعرفه فقال له انطلق

معي اعطك الثمن فمضى معه فلما فتح الباب اذا لبنا قد استقبلت قيسا فلما راها ولى هاربا وخرج في اثره بالثمن ليدفعه اليه فقال له قيس لا تركب لي مطيتين ابدا فقال وانت قيس بن ذريح قال نعم فقال هذه لبنا قد رايتها قف حتى اخيرها فان اختارتك طلقتها وظن القريشي ان في قلبها له موضعاً و انها لا تفعل قال له قيس افعل فدخل القريشي عليها فاختارت قيساً فطلقها فاقام قيس تنتظر انقضاء العدة ليتزوجها فماتت في العدة

"Рассказал Муḥаммад б. ᶜАбд ал-Бāқӣ, опираясь на Аййӯба б. ᶜАтāбу. Он сказал: поехал Қайс б. Зарӣḥ в Медину, [чтобы] продать одну из своих верблюдиц, и купил ее муж Лубны — а он не знал его [Қайса] — и сказал ему: "Пойдем со мной, я отдам тебе деньги за верблюдицу", и он [Қайс] пошел с ним. Когда он открыл дверь, вдруг его встретила Лубнā. Увидев ее, Қайс побежал прочь. Муж Лубны вышел за ним с деньгами, чтобы заплатить ему. Қайс сказал ему: "Никогда не садись на двух моих верблюдиц". Он сказал: "Ты Қайс б. Зарӣḥ?" — "Да", — ответил Қайс. Он [муж Лубны] сказал: "Вот Лубнā, ты видел ее, оставайся для того, чтобы предложить ей выбрать одного из нас. Если она выберет тебя — я разведусь с ней ". А корейшит думал, что в сердце ее место только для него, и она не следает этого. Қайс сказал: "Делай ". Корейшит вошел к ней, и она выбрала Қайса. Муж развелся с ней, а Қайс стал ждать окончания ᶜидда, чтобы жениться на ней, но она умерла во время срока ᶜидда"[25].

Очевидно, что этот отрывок появился несколько позже "Книги песен", иначе ал-Исфахāнӣ включил бы его в свой труд.

История о Джамӣле и Бусайне изложена в рукописи крайне сжато.Она состоит всего из пяти эпизодов (не считая генеалогии поэта), из них один "несюжетный": со слов Ибн Саррāджа, который видел место, где обычно встречались Джамӣл и Бусайна. Остальные четыре эпизода имеют иснады, состоящие из одного — двух имен. Имеется одна ссылка на Ибн Саррāджа и одна — на Ибн Қутайбӯ.

Все эпизоды, приведенные в рукописи, присутствуют и в "Книге песен" и в "Украшении рынков". В основе рукописной повести лежит, очевидно, версия ал-Антāкӣ, о чем свидетельствует совпадение содержания эпизодов и исходный порядок их расположения. Однако в рукописи эта история настолько сильно сокращена, что выпала знаменитая сцена знакомства Джамӣла и Бусайны — перебранка в Вāдӣ-л-Багӣд;

урезана также сцена, в которой Бусайна узнает о гибели любимого — в ней отсутствуют знаменитые слова героини: "Если ты сказал правду — то убил меня, а если солгал — то опозорил"[26].

Повесть об ᶜУрве и ᶜАфре также изложена весьма кратко. Отдельные эпизоды имеют иснады, состоящие из одного, редко из двух имен. Очевидно сходство с версией ал-Антāкӣ: совпадает количество, содержание и расположение эпизодов. Составитель пересказывает повесть своими словами, но очень близко к тексту антологии "Украшение рынков"; некоторые эпизоды совпадают дословно. В повести рукописи и у ал-Антāкӣ имеется всего два вида "несюжетных" эпизода. Первый — рассказ сборщика налогов, который видел больного ᶜУрву и его мать[27]; во втором описаны могилы влюбленных, на которых выросли два дерева, и кроны их переплелись[28].

История о Кусаййире и ᶜАззе состоит всего из двух эпизодов, из которых один "несюжетный" — споры людей о том, кто же был больше влюблен: Джамӣл или Кусаййир, и все отдали предпочтение Джамӣлу, — а второй сюжетный — рассказ о том, как Кусаййир, измученный жаждой, разыскивал ᶜАззу. Последний эпизод отсутствует в "Книге песен" и в антологии "Украшение рынков".

Таким образом, сравнительный анализ текста рукописи остальных пяти историй о влюбленных поэтах-бедуинах показал, что:

— со временем наименьшее изменение (по сравнению с "Книгой песен") претерпели повести о Таубе и Лейле ал-Ахйалиййе, о Кайсе и Лубне;

— история об ᶜУрве и ᶜАфре слегка сокращена; ее эпизоды с течением времени стали располагаться в логической последовательности;

— очень сжато изложена повесть о Джамӣле и Бусайне, несмотря на относительно высокую популярность поэта. Трудно сказать, чем вызвано такое пренебрежение к личности поэта и его стихам;

— история о Кусаййире и ᶜАззе, по-видимому, была сравнительно мало известна и к XVIII в. от этой повести в рукописи остались лишь два эпизода: составитель по неизвестной причине не пожелал уделить внимание самому сюжету.

Далее мы приводим полный текст и перевод всех эпизодов повести о Маджнӯне и Лейле, содержащейся в рукописи, которые не удалось обнаружить в источниках, привлеченных для сравнительного анализа.

лист 11а

قال ابن خلف وما اشبه هذا الخبر بخبر حبيبة للنصر بن سعيد الكلابي قال احب رجل منا جارية يقال لها ليلى قال فبينما هو ذات ليلة بشاطئ الفرات اذ مرّ به ملاح يمدّ سفينة وهو يقول يا ليلى يا ليلى قال فشوقه ذلك وحركه وذكر حبيبته فقال

أَوَيْحَكَ يَا مَلَّاحُ أَرَّقَ لَيْلَتِى * دُعَاؤُكَ لَيْلَى وَٱلسَّفِينُ تَعُومُ
تُنَادِو وَلَا تَدْرو بِمَنْ أَنْتَ هَاتِفٌ * وَتَعْلَمُ مَا تَهْدِو بِهِ فَتَهِيمُ

тавӣл

"Говорит б. Ḫалаф: Как похож этот рассказ на рассказ о некой возлюбленной, принадлежавшей ан-Наḍру б. Саʿӣду ал-Килāби. Он сказал: один человек из нас полюбил девушку, которую звали Лейлой. И вот однажды, когда он был на берегу Евфрата, мимо него проплыл моряк, который правил кораблем, повторяя: "Лейлā! Лейлā!" Это возбудило в нем страсть и взволновало; он вспомнил свою возлюбленную и сказал:

Горе тебе, о ты, моряк, который лишил мою ночь сна,
Призывая Лейлу, в то время как корабли плывут.
Ты призываешь, не понимая, кого ты зовешь,
Хотя ты знаешь благодаря чему
ты идешь прямым путем и
[благодаря чему] сбиваешься".

листы 14б—15а

قال رباح بن حبيب حدثني بعض بنى عامر ان رجلا اتى يوما بعد تزوج ليلى وذهاب عقل قيس فسأل عن المجنون فقيل له ما تريد منه قال اريد ان انظر اليه واخبره بخبر فقيل له اخبرنا نحن بما عندك فانه لا يفهم عنك ما تقول فقال دلوني عليه على كل حال فبعثوا معه برجل فلم يزل يطلبه حتى وجده فقال له الرجل اتحب ليلى قال نعم قال وما يغني عنك حبها وهي

مريضة لاتاتيها ولا تسأل عنها قال فشهق شهقة ظننت ان روحه قد فارقت بدنه ثم رفع راسه وهو يقول

يَقُولُنَ لَيْلَى بالصِّفَاح مَرِيضَةٌ * فَمَاذَا إِذَا تَغْنِى وَأَنْتَ صَدِيقُ
سَقَى الله مَرْضَى بالصِّفَاح فَإِنَّنِى * عَلَى كُلِّ شَال بالصِّفَاح شَفِيقُ

тавӣл

"Сказал Рибāḥ б. Ḥабӣб: рассказал мне один амирит, что однажды (после замужества Лейлы и потери разума Ḳайсом) к ним пришел какой-то человек и спросил о Маджнӯне. Ему сказали: "Что тебе нужно от него?" — Хочу увидеть его и кое-что сообщить". Ему ответили: "Скажи нам, так как он не поймет то, что ты ему скажешь. — Ну хотя бы покажите мне его". С ним послали человека, и он искал Маджнӯна до тех пор, пока не нашел. Человек этот сказал Маджнӯну: "Любишь ли ты Лейлу?"— Он сказал:"Да". —"В таком случае, что отвлекает тебя от ее любви, ведь она больна, [а] ты не приходишь к ней и не спрашиваешь о ней ". Говорит рассказчик: Он [Маджнӯн] глубоко вздохнул, так что я подумал, что душа покинула его тело. Потом поднял голову и сказал:

Говорят, что Лейлā в аṣ-Ṣифāḫе[29] больна. В таком случае, почему же ты отвлекаешься [от нее], когда ты [ее] друг?[30]

Да напоит Аллāх больных в аṣ-Ṣифāḫе. Поистине я каждому убогому в аṣ-Ṣифāḫе сострадаю".

листы 15а—15б

اخبرنا ابن الباعوني اجازة إلى ابي معاذ النميرو ان مروان بن الحكم استعمل رجلا من قيس على صدقات كعب بن ربيعة بن عامر وهو قيس والحريش وجعده فسمع بخبر قيس بن معاذ وهو مجنون بني عامر فامر ان توتي به فسال عن حاله واستنشده فانشده فاعجب به وقال له إلزمني فلك ان احتال لك في امر ليلى حتى اجمع بينك وبينها فلزمه وكان يأتيه فيحدث اليه وكان لبني عامر مجتمع يجتمعون به في كل سنة وكان الوالي يخرج معهم

ذلك المجتمع لئلا يكون بينهم اختلاف فحضر الوقت فقال قيس للوالي اتأذن لي ان اخرج معك هذا المجتمع فاذن له فلما عزم على الخروج جاءه قوم من رهط قيس فقالوا له انما سألك الخروج معك ليرى ليلى و يكلّمها وقد استعدى عليه بعض اهلها واهدر لهم السلطان دمه ان اتاهم فلما قالوا له ذلك منعه من الحزوج معه وامر له بقلائص من إبل الصدقة فردها وأبى ان يقبلها وانشا يقول

رَدَدْتُ قَلاَئِصَ ٱلْقُرَشِيّ لَمَّا * بَدَالِي ٱلنَّقْصُ مِنْهُ لِلْعَهُودِ
وَرَاحُوا مُقْصِدِينَ وَخَلَّفُونِي * إِلَى حُزْنٍ أُعَالِجُهُ شَدِيدِ

вāфир

"Сообщил нам Ибн ал-Баᶜӯнӣ, ссылаясь на Абӯ Муᶜāẓa ан-Нуайрӣ, что Марвāн б. ал-Ḥакам назначил человека из племени Ḳайс для сбора садаки с племени Каᶜб б. Рабӣᶜа б. ᶜĀмир, а это Ḳайс, ал-Ḥуайш, и Джаᶜда.

Этот человек услышал рассказ о Ḳайсе б. Муᶜāẓe, то есть Маджнӯне банӣ ᶜĀмир, приказал привести его к себе и спросил о его положении и попросил прочесть стихи. Маджнӯн прочел, [сборщику податей] понравилось, и он сказал: "Будь при мне — и я устрою для тебя хитрость в деле Лейлы, чтобы соединить тебя с ней ". И Маджнӯн был при нем. Он стал приходить к этому человеку и беседовать с ним. А у шлемени банӣ ᶜĀмир было место собрания, на котором они собирались каждый год, где присутствовал правитель этого места, чтобы не было между ними спора. И вот настало время [собрания]. Ḳайс сказал сборщику налогов: "Не позволишь ли мне посетить это собрание вместе с тобой?" Тот разрешил, и когда Ḳайс собрался пойти, к сборщику податей пришли люди из рода Ḳайса и сказали: "Он попросился пойти с тобой только для того, чтобы увидеть Лейлу и поговорить с ней. Кое-кто из ее рода настроен против него, и султан разрешил безнаказанно пролить его кровь, если он придет к ним". Когда они сказали это, сборщик податей запретил Маджнӯну идти с ним и предложил ему несколько длинноногих верблюдиц из числа верблюдов [полученных в счет] садаки. Маджнӯн отверг это и сказал:

Я отказался от верблюдиц корейшита, когда для меня стало очевидным нарушение им обещания.

И они ушли, устремляясь к своей цели [на собрание] и оставили меня в сильной печали, которую я пытаюсь лечить"[31] .

лист 22б

وقيل انه خرج مرة حتى جاء حيها قوقف واذا فتى قد خرج فلما راه انكر امره وقال له من تكون ولو حاجة لك ها هنا قال انا من خزاعة ضلّت لى ناقة فخرجت في طلبها فقال له كذبت بل انت قيس إرجع من حيث اتيت فان ظفر بك الحيّ قتلوك فرجع وهو يقول

وَا خَجْلَتِى مِنْ وُقُوفِى وَسْطَ دَارِكُمُ * وَقَوْل وَاشِيكُمُ مَنْ أَنْتَ يَا رَجُلُ

فَقُلْتُ حِيَرانُ قَدْ ضَلَّ ٱلطَرِيقَ بِهِ * فَأَرْشِدُونِى فَلِى فِى حُبِّكُمْ شُغُلُ

فَقَالَ كُنْ رَاجِعاً لَيْسَ ٱلطَّرِيقُ كَذَا * كَيْفَ ٱحْتِيَالِى وَقَدْ ضَاقَتْ بىَ ٱلْكُبُلُ

басӣṭ

"Говорят, что он [Маджнӯн] вышел однажды и подошел к ее [Лейлы] стану; но вот вышел [из становища] юноша и, увидев его, не одобрил это. Юноша спросил его: "Кто ты будешь, и что у тебя здесь за дело?" Маджнӯн ответил: "Я из [племени] Ḫузāᶜа. У меня заблудилась верблюдица, и я вышел поискать ее ". [Юноша] сказал: "Лжешь! Ты — Ḳайс. Возвращайся туда, откуда ты пришел. Если [люди] племени схватят тебя, то убьют". Маджнӯн ушел со словами:

О как стыдно мне стоять среди ваших шатров
И [слушать] слова вашего доносчика: Кто ты, человек?
Я ответил: Растерявшийся, сбившийся с дороги.
Укажите мне дорогу, и я буду трудиться ради любви к вам.
Он сказал: Возвращайся. Дорога не здесь.
Что же мне делать, когда мои оковы стали невыносимыми".

лист 25б

وقد ذكر فيه غير ذلك فذكر ان كثيرًا قال بينما انا عند مجنون بني عامـر اذ جاء راكب فقال تعزّ يا قيس قال عن من قال عن ليلى فقام الى بعيره وقمت الى

بعيرو ثم اتينا الحي فارشد الى قبرها فاقبل يقبله يلوذ به ويشم ترابه وينشد الشعر ثم شهق فمات فدفنته

"Рассказывали о нем и другое. Говорят, что Куṣаййир сказал: "В то время, когда я был у Маджнӯна банӣ ᶜĀмир, приехал всадник и произнес: "Крепись, Ḳайс". Тот ответил: "Из-за [потери] кого [мне крепиться]?" [Всадник] ответил: "Из-за потери Лейлы ". Он [Маджнӯн] сел на своего верблюда, я — на своего, и мы приехали к стоянке рода [Лейлы], ему указали ее могилу, он подошел и стал целовать ее [могилу], приникать к ней, вдыхать запах ее праха и читать стихи. Затем вздохнул и умер. Я похоронил его".

листы 26а—26б

وقال ابن المرزبان حدثني محمد بن الفضل عن احمد بن محمد الازدو عن عبد الله بن همام قال خرجت ارید بعض الحوائج واذا انا بابن ابي مالك وهو قاعد في الصحراء بين الحيرة والكوفة فقلت ما تصنع ها هنا فقال اصنع ما كان صاحبنا يصنع قلت ومن صاحبكم قال مجنون بني عامر قال والى جانبه حجر فتناوله وعدا خلفي فتجاوزني الحجر وعدت فقعدت بعيدًا منه فقال لي والله ما احسن ولا اجمل حيت يقول

عَلَقْتُكِ إِذْ عَيْنِي عَلَيْهَا غَشَاوَةٌ * فَلَمَّا ٱنْجَلَتْ قَطَعْتُ نَفْسِي أَلُومُهَا

ṭавӣл ماله لم يقل كما قلت

رَمَانِي ٱلْهَوَا مِنْهُ بِأَعْظَمِ شَجْوِهِ * وَ عَسْكَرَ حَوْلِي ٱلْهَجْرُ دُونَ حَبِيبِي

فَصَبْرًا لَعَلَّ ٱلدَّهْرَ يَجْمَعُ بَيْنَنَا * بِإِلْفٍ حَبِيبٍ أَوْ بِمَوْتٍ رَقِيبِ

ṭавӣл قال ثم يقول ما هو احسن من هذا لا اله الا الله الواحد الاحد علا فقدر وحكم فعدل

"Говорит Ибн ал-Марзубӑн: рассказал мне Муḥаммад б. ал-Фадл со слов Аḥмада б. Муḥаммада ал-Аздӣ, а тот со слов ᶜАбдаллӑха б. Хумӑма, который сказал: "Вышел я по кое-каким делам и вдруг увидел Ибн Абӣ Мӑлика, сидящего в пустыне между Хирой и Куфой. Я спросил: "Что ты делаешь здесь?" — Он ответил: "То же, что делал

обычно наш друг". — "А кто ваш друг?" — "Маджнӯн банӣ ᶜĀмир." Говорит [рассказчик]: а возле него лежал камень. Он взял его, побежал за мной, и камень пролетел мимо меня. Я вернулся и сел поодаль от него. Он сказал мне: "Клянусь Аллāхом, не хорошо и не красиво он сказал:

Я полюбил тебя, когда на моих глазах [была] пелена.
Когда она рассеялась, я отказался от [всех] своих друзей.
[букв.: я отрезал от своей души ее друзей].
Почему он не сказал так, как сказал я:
Любовь поразила меня величайшим свои горем
Взяла меня в осаду разлука с любимой.
Терпение! Может быть, судьба соединит меня
открыто с любимым другом или с поджидающей смертью.

Потом он сказал: "Что же лучше этого? Нет бога, кроме Аллāха единого единственного. Он — всевышний — определил, решил и уравнял".

лист 26б

قال المرزبان وحدثني العباس بن محمد بن عبد الرحمان الانصارو قال سمعت عبد الله بن ادريس يقول رايت ابن ابي مالك في موضع قد كان فيه رماد ومعه قطعة جص يخطط بها ويستبين بياض الجص في سواد الرماد فقلت له ابن ابي مالك بابي انت مالك ما تصنع قال ما كان صاحبنا يصنع يعني مجنون بني عامر قال قلت وما كان يصنع قال اما سمعته يقول

عَشِيَّةَ مَا لِي حِيلَةٌ غَيْرَ أَنَّنِي * بِلَقْطِ ٱلْحَصَا وَٱلْخَطِّ فِي ٱلرَّمَلِ مُولَعُ
أَخُطُّ وَأَمْحُو كُلَّ مَا قَدْ خَطَطْتُهُ * بِدَمْعِيَ وَٱلْغُرْبَانُ فِي ٱلدَّارِ وُقَّعُ

ṭавӣл

قلت ما سمعته قال فتضاحك ثم قال انا سمعت قول الله عزّ وجلّ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ اسمعته او رايته يا ابن ادريس هذا كلام العرب

"Сказал ал-Марзубāн: Рассказал мне ал-ᶜАббāс б. Муḥаммад б. ᶜАбд ар-Раḥмāн ал-Анṣāрӣ, который говорил: я слышал, как ᶜАбд-аллāх ибн Идрӣс говорил: "Я видел Ибн Абӣ Мāлика в месте, которое было покрыто пеплом. У него был кусочек гипса, которым он писал и пытался разглядеть белизну гипса на черноте пепла. Я сказал: "Ибн Абӣ Мāлик! Заклинаю тебя отцом, что ты делаешь?" — Он ответил: "То

же, что делал наш друг, то есть Маджнӯн банӣ ᶜĀмир". Говорит [рассказчик]: я спросил: "А что он делал?" — Он сказал: "Разве ты не слышал, что он сказал:

Сегодня вечером нет у меня [другого] выхода, кроме как пристраститься к собиранию камешков и писать на пепле.

Я пишу и смываю все то, что уже написал, своею слезою, а вороны [разлуки] уже поселились в доме.

Я сказал: "Нет, не слышал ".— Он рассмеялся, затем сказал: "Я слышал слова бога всесильного и всемогущего "Разве ты не видишь твоего Господа, как он протянул тень?"[32] Слышал ли ты его или видел, Ибн Идрӣс? Это слова арабов".

листы 26б—27а

حدثني بعض اهل الادب عن محمد بن ابي نصر الازدو قال رايت بالبصرة مجنونا قاعدًا على ظهر الطريق بالمربد فكلما مرّبه ركب قال

أَلاَ أَيُّهَا ٱلرَّكْبُ ٱلْيَمَانُونَ عَرِّجُوا * عَلَيْنَا فَقَدْ أَمْسَى هَوَانَا يَمَانِيَا

نُسَائِلُكُمْ هَلْ سَالَ نَعْمَانُ بَعْدَنَا * وَحَبَّ إِلَيْنَا بَطْنُ نَعْمَانَ وَادِيَا

ṭавӣл

قال فسالت عنه فقيل لي هذا رجل من اهل البصرة كانت له ابنة عمّ وكان يحبها فزوجوها رجلا من اهل الطائف فنقلها فتوله عليها

"Рассказывают некоторые знатоки адаба со слов Муḥаммада б. Абӣ Наṣра ал-Аздӣ, который сказал: "Я видел в Басре сумасшедшего, сидящего на обочине дороги в [квартале] Мирбад. И всякий раз, когда мимо него проезжали всадники, он читал стихи:

Эй, йеменские всадники! Заезжайте к нам,
Ведь наша любовь уже стала йеменской.
Мы спросим вас, тек ли Наᶜмӑн[33] после нас?
Нам мила долина Баṭн-Наᶜмӑн.

Говорит [рассказчик]: Я спросил о нем. Мне сказали: "Это человек из жителей Басры, у него была двоюродная сестра, и он ее любил, но ее выдали замуж за человека из города Тӑиф, и тот увез ее, а он сошел с ума из-за нее".

лист 28а—28б

وعن العباس بن علي قال دعاني بعض اهل المدينة الى جارية تغني فلما دخلنا عليها اذا هي احسن الناس وجها واذا بها انخراط وجه وسهو وسكوت فجعلنا نباسطها بالمزاح والكلام ويمنعها من ذلك ما تكاتم فقلت في نفسي والله كان بها تهياما وطائفا من الحب فاقبلت عليها فقلت بالله لما صدقتيني ما الذي بك فقالت برح الذكر ودوام الفكر وخلوّ الديار والتشوف الى من سار واخذت العود فغنت

أَبَى ٱللهُ إِلاَّ أَنْ أَمُـــوتَ صَبَابَةً * وَلَسْتُ بِمَا يَقْضِى ٱلإِلَٰهُ بِمَالِكِ
سَيُورِدُنِى ٱلتَّذْكَارُ حَـوْضًا لِهَالِكِ * فَلَسْتُ لِتِذْكَار ٱلْحَبِيب بِتَـارِكِ
وَ كَانَ بِقَلْبِى حِينَ شَطَّ بِهِ ٱلنَّوَا * وَخَلَّفَنِى فَرْدًا صَدُودَ ٱلنَّيَازِكِ
تَقَطَّعَتِ ٱلأَخْبَارُ بَيْنِـــــى وَبَيْنَـهُ * لِبُعْدِ ٱلنَّوَا وَٱمْتَدَّ سَبْلُ ٱلْمَسَالِكِ

ṭавӣл

قال فوالله لقد خفت ان سلبت عقلي لما غنت فقلت جعلني الله فداك وهذا اللذو صيرك الى ما ارى يستحق هذا منك فوالله ان الناس كثير فلو تسلّيت بغيره فلعل ما بك ان يسكت او يخف فقد قال الاول

صَبَرْتُ عَلَى ٱللَّذَاتِ لَمَّا تَوَلَّتْ * وَأَلْزَمْتُ نَفْسِي صَبْرَهَا فَاسْتَمَرَّتْ
وَمَا ٱلنَّفْسُ إِلاَّ كَيْفَ يَجْعَلُهَا ٱلْفَتَى * فَإِنْ طَمِعَتْ تَاقَتْ وَإِلاَّ تَسَلَّتْ

فاقبلت عليّ وقالت فقد والله رمت ذلك فكنت كما ṭавӣл

قال قيس بن ذريح

وَلَمَّا أَبَى إِلاَّ جُمَاحًا فُؤَادُهُ * وَلَمْ يَسْلِ عَنْ لَيْلَى بِمَالٍ وَلاَ أَهْلِ
تَسَلَّى بِأُخْرَى غَيْرِهَا فَإِذَا ٱلَّتِي * تَسَلَّى بِهَا تَغْرِو بِلَيْلَى وَلاَ تَسْلِ

قال فاسكتني والله تواتر حججها عن محاورتها وما رايت ṭавӣл
كمنظرها ولا شكلها في ادبها

"Со слов ᶜАббāса б. ᶜАлӣ: некий житель Медины позвал меня к одной женщине, которая поет. И когда мы вошли к ней, оказалось, она красивейшая из людей лицом, но выглядела она осунувшейся, была рассеяна и молчалива. Мы стали развлекать ее шуткой и разговорами, однако то, что она скрывала, мешало ей [воспринимать это]. Я сказал себе: Клянусь Аллāхом, у нее была любовь и помешательство, — и я подошел к ней со словами: "Ради Аллāха, почему бы тебе не доверить мне то, что с тобой?" Она ответила: "Мучение от воспоминаний и постоянные мысли, пустота домов и страсть к тому, кто ушел ". Потом она взяла уд и запела:

Аллах захотел, чтобы я умерла от любовной страсти.
И я не властна над тем, что присудил бог.
Воспоминания приведут меня в пучину для гибнущего,
Но я не покидаю воспоминания о любимом.
Было в моем сердце, когда он удалился, стремление к нему.
Оставил он меня одинокой, мишенью для копий.
Прервались известия между ним и мною,
Потому что цель далеко, и растянулись пути-дороги.

Говорит [рассказчик]: Клянусь Аллāхом, я испугался, что она похитила мой рассудок, когда пела, и я сказал: "Да сделает Аллāх меня выкупом за тебя. То, что привело тебя к тому, что я вижу, достойно такого [сострадания]. Но, клянусь Аллāхом, людей много. Если бы ты отвлеклась с другим, — может быть то, что [происходит] с тобой, утихло бы или облегчилось: ведь древний [поэт] сказал:

Я воздерживался от наслаждений, когда она ушла.
Я сделал обязательным для своей души воздержание,
и она [душа] пребывала [в нем].
Душа — только такова, какой делает ее юноша:
Если она сильно желает, то стремится [к этому],
а если нет — то утешается.

Она приблизилась ко мне и сказала: "Клянусь Аллāхом, я желала этого, но я была, как сказал Қайс б. Зарӣḥ:

Когда его сердце отвергло все, кроме непреодолимого желания,
И не отвлекли его от Лейлы ни деньги, ни сородичи,
Он утешился другой, кроме нее, и вот та,

С которой он утешился,
привязалась к Лейле и
не перестает думать [о ней].

Говорит [рассказчик]: Клянусь Аллāхом, заставили меня прекратить беседу с ней ее доказательства, следующие одно за другим. Я не видел [женщины], подобной ей по облику, и равной ей по образованности.

листы 28б—29б

وعن ابي ريحانه احد حجاب عبد الملك بن مروان قال كان عبد الملك يجلس في كل اسبوع يومين جلوسًا عامًّا فبينما هو جالس في مستشرف له دخلت عليه القصص إذ وقعت في يده قصة غير مترجمة فيها ان راى امير المؤمنين ان يامر جاريته فلانه ان تغنيني ثلاثة اصوات ثم ينفذ في ما شاء من حكمه فعل فاستشاط عبد الملك من ذلك غضبًا وقال يا رباح عَلَيَّ بصاحب هذه القصة فخرج الناس جميعًا وادخل عليه غلام كما عذر كانقياء الفتيان واحسنهم فقال عبد الملك يا غلام اهذه قصتك قال نعم يا امير مؤمنين قال وما الذى غرّك مني والله لامثلنّ بك ولاردعنّ بك نظراك من اهل الجسارة عليّ بالجارية فجيء بجارية كانها فِلقة قمر بيدها عود وطرح لها كرسي وجلست فقال عبد الملك مرها يا غلام فقال لها يا جارية غنيني بشعر قيس بن ذريح

ṭавīл

فغنت فخرج الغلام من جميع ما كان عليه من الثياب تخريقًا فقال له عبد الملك تغنيك الصوت الثاني فقال غنيني بشعر جميل

أَلاَ لَيْتَ شِعْرِو هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً * بِوَادِي ٱلْقُرَى إِذًا لَسَعِيدُ
إِذَا قُلْتُ مَا بى يَا بُثَيْنَةُ قَاتِلِى * مِنَ ٱلْحُبِّ قَالَتْ ثَابِتٌ وَيَزِيدُ
وَإِنْ قُلْتُ رُدّو بَعْضَ عَقْلِ أَعِشْ بِهِ * مَعَ ٱلنَّاس قَالَتْ ذَاكَ مِنْكَ بَعِيدُ
فَلاَ أَنَا مَرْدُودٌ بِمَا جِئْتُ طَالِبًا * وَلاَ حُبُّهَا فِيمَا يَعِيدُ يُفِيدُ

يَمُوتُ ٱلْهَوَا مِنِّى إِذَا مَا لَقِيتُهَا * وَيَحْيَى إِذَا فَارَقْتُهَا فَيَعُودُ

ṭавӣл

فغنت الجارية فسقط الغلام مغشيا عليه ساعة ثم افاق فقال عبد الملك مرها فلتغنك الصوت الثالث فقال يا جارية غنيني بشعر قيس ابن الملوح المجنون

وَفِى ٱلْجِيَرةِ ٱلْغَادِينَ مِنْ بَطْن وَجْرةٍ * غَزَالٌ غَضِيضُ ٱلْمُقْلَتَيْن رَبيبُ

فَلَا تَحْسَبى أَنَّ ٱلْغَريبَ ٱلَّذِو نَأَى * وَلَكِنَّ مَنْ تَنَايْنَ عَنْهُ غَريبُ

ṭавӣл

فغنت فطرح الغلام نفسه من المستشرف فلم يصل الى الارض حتى تقطع فقال عبد الملك ويحه لقد عجل على نفسه ولقد كان تقديرو غير الذو فعل وامر فاخرجت الجارية عن قصره ثم سأل عن الغلام فقالوا غريب لا يعرف الا انه منذ ثلاثة ايام ينادو في الاسواق ويده على راسه

غَدًا تَكْثُرُ ٱلْبَاكُونَ مِنَّا وَمِنْكُمُ * وَتَزْدَادُ دَارِو مِنْ دِيَارِكُمُ بُعْدًا

ṭавӣл

"Со слов Абӯ Рейḥāна, одного из служителей ᶜАбд ал-Малика б. Марвāна, который сказал: Два дня каждой недели ᶜАбд ал-Малик принимал всех [подданных]. И вот однажды, когда он сидел на террасе, ему были принесены записки. Вдруг ему в руки попала неподписанная записка, в которой говорилось: "Не захочет ли эмир верующих приказать такой-то своей невольнице спеть три мелодии, а потом пусть свершится приговор, какой он пожелает". От этого ᶜАбд ал-Малик вспылил и сказал: "Рибāḥ! Приведи мне написавшего эту записку". Вышли все люди, и к халифу ввели юношу, словно измученного страданием, подобно непорочным и самым красивым юношам. И сказал ᶜАбд ал-Малик: "О юноша! Это твоя записка?" — "Да, о эмир верующих ".— "Что же обмануло тебя в отношении меня? Клянусь Аллāхом, я обязательно изуродую тебя и повергну в прах. [Однако] твой взгляд — взгляд человека смелого. Привести невольницу!" Ввели девушку, которая словно осколок луны, а в руках у нее уд. Ей предложили стул, и она села. ᶜАбд

ал-Малик сказал: "Приказывай ей, юноша ". Тот сказал: "Девушка, спой мне стихи Ḳайса б. Ẓарӣḥа".

Моей душе было бы достаточно,
если бы продлилась ее любовь,
однако мир — обманчивая вещь.
До того, как обнаружилась [наша] любовь,
мы все были в самом счастливом положении
благоденствия и радости.
Но не переставали [говорить] сплетники,
пока не предстала нам любовь искаженной
[букв.: повернутой животом на спину].

Она спела. Юноша разорвал на себе всю одежду. Сказал ᶜАбд ал-Малик: "Она споет тебе второй мотив ". Юноша попросил: "Спой мне стихи Джамӣла ".

О если бы я знал, проведу ли я
[еще] ночь в Вāдӣ-л-Ḳурā, тогда бы я был счастлив.
Если я скажу: Бусайна! Что убьет меня из любви [к тебе]? —
Она ответит: Прочное и увеличивающееся.
А если скажу: верни часть ума —
я буду жить с ним среди людей. —
Она скажет: Это далеко от тебя.
Не встречу я отказа в том,
чего пришел просить, и любовь к ней,
возобновляясь не приносит пользу.
Любовь моя умирает всякий раз,
когда я встречусь с ней, и оживает,
когда я расстанусь с ней, и возвращается.

Невольница спела, и юноша упал, потеряв сознание на некоторое время, потом пришел в себя. Сказал ᶜАбд ал-Малик: "Приказывай ей. Пусть споет тебе третью мелодию". И он сказал: "Девушка, спой мне стихи Ḳайса б.ал-Мулауваḥа ал-Маджнӯна".

Среди соседей, уходящих утром из долины Ваджра, молодая газель, потупившая глаза.

Не считай, что скиталец тот, кто уходит, — тот, от кого уходишь ты — скиталец.

Она спела. Юноша бросился вниз с террасы и не успел достичь земли, как разорвалось [его сердце]. ᶜАбд ал-Малик сказал: "Горе ему! Он поспешил покончить с собой. Я предполагал, что он сделает что-нибудь другое ". Он отдал приказ, и невольницу вывели из его дворца.

затем он спросил о юноше. Сказали, что он чужеземец, и известно лишь то, что он три дня назад выкликал прикладывая руку к голове:

Завтра станет больше плакальщиков из нас и вас.
И мой дом отдалится от ваших домов".

лист 29б—30а

وقد روى مثل هذا جرى في مجلس سليمان ابن عبد الملك قال الجاحظ انه قعد يوما للمظالم وعرضت عليه القصص فمرت به قصة فيها ان راى امير المؤمنين ان يخرج اليّ فلانه يعني احد جواريه حتى تغنيني ثلاثة اصوات فعل فاغتاظ سليمان وامر ان يخرج اليه فيأتيه برأسه ثم اتبع الرسول برسول آخر فامره ان يدخل الرجل ... بني عامر يسيح مع الوحش و ينثر الشعر نثرًا فكان الركبان يتلقون الشعر منه فيروونه وقال ابن الخلف قال الفخذمي لما قال المجنون

قَضَاهَا لِغَيْرِو وَٱبْتَلاَنِي بِحُبِّهَا * فَهَلاَّ بِشَيْءٍ غَيْرَ لَيْلَى ٱبْتَلاَنِيَا

ṭавӣл

سلب عقله وذكر ابن الجوزو ذهب بصره وذكر الغزالي انه سمع قائلا يقول انت المتعرض لاحكامنا المتسخط لقصاينا فسلب عقله

"Рассказывают, что похожее произошло на собрании у Сулаймāна б. ᶜАбд ал-Малика. Сказал ал-Джāḥиз̣: Однажды он сидел, принимая жалобы на несправедливости, и ему представили записки. Вдруг перед ним оказалась записка, в которой говорилось: "Не захочет ли эмир верующих направить ко мне такую-то (имелась в виду одна из невольниц), чтобы она спела мне три мелодии." Разозлился Сулаймāн и приказал [слуге] выйти к нему [автору записки] и принести его голову. Затем за одним слугой послал другого и приказал ему привести этого человека...[34] банӣ ᶜĀмир, который бродит с дикими зверями и беспрерывно говорит стихи. Всадники воспринимают стихи с его слов и передают их. Сказал Ибн ал-Ҳалаф со слов ал-Фаҳ̣амӣ: Когда сказал Маджнӯн:

Присудил [Аллāх] ее другому,
а не мне и испытывал меня любовью к ней.

Неужели он [не мог] испытать меня
чем-либо [другим] кроме Лейлы? —

он лишился рассудка. А Ибн ал-Джаузӣ говорит, что он [Маджнӯн] потерял зрение[35]. Ал-Газāлӣ сказал, что он слышал, как некий человек говорил [так]: ты препятствуешь нашему приговору, противишься нашему решению, — и [тогда] он лишился рассудка"[36].

лист 52б

وله قصائد كثير يطول ذكرها و شعره من اعلى طبقات الشعر وافحلها واقواها وكان قيس هذا في زمن مروان و ابنه عبد الملك وقد ورد عنه من الاخبار والحكايات ما لا يحد ولا يوصف وغالبه فيه كذب تركناه لاجل ذلك وانما ذكرنا منه ما نقله الحفاظ العدول الثقات من العلماء المعتبرين وذكر الغزالي في الاحياء قال رأى[37] مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفرني وجعلني حجة على المحبين وروى عن الجنيد رضي الله تعالى عنه انه كان يقول مجنون بني عامر كان من اولياء الله عزّ وجلّ وانما ستر حاله بجنونه [والحمد لله وحده وصلى الله وسلم سليما كثيرا

"Ему принадлежат многочисленные касыды, перечислять которые [слишком] долго. А его стихи — высокого класса, превосходнейшие и сильнейшие. Жил этот Қайс во время [властвования] Марвāна и сына его ᶜАбд ал-Малика. И о нем приведено из сообщений и рассказов то, что не ограничено и неописуемо, а большая часть их содержит ложь, из-за чего мы их опустили, а привели только то, что передавали ученые[38], чьи свидетельства принимаются в расчет, люди надежные из почитаемых ученых. Упомянул ал-Газали в "Оживлении [наук веры]". Он видел Маджнӯна банӣ ᶜĀмир во сне и ему [Маджнӯну] было сказано: "Что сделал с тобой Аллāх?" — "Он простил меня и сделал меня укором для любящих [его]". И передал со слов ал-Джунайда (да смилостивится над ним Аллāх), когда тот говорил, что Маджнӯн банӣ ᶜĀмир был одним из святых Аллāха велик он и славен, ибо он прикрыл его положение помешательством"[39].

Примечания

[1] См., напр.: Фильштинский И. М. История арабской литературы. М. 1985. Дайф Шауки. Тарих ал-адаб ал-ᶜараби ал-ᶜаср ал-ислами. ал-Кахира, 1962. Arabic literature to the end of the Umayyad period. Ed. by A.F.L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjant and G. R. Smith. Cambrige-London-New York, 1983. Blacher Regis. Histoire de la litterature arabe des origines a la fin du XV-e siecle de J. C. T. I—III, P., 1952—1966. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd. 1—2, Leiden, 1943—1949. Специально об этом: Фотева В, с. Материалы о лирических поэтах омейядского периода (поэты-бедуины) — Вопросы истории и литературы стран Зарубежного Востока. М., 1960, с. 24—43.

[2] Все эпизоды любой истории о влюбленных поэтах можно разделить на две большие группы: сюжетные и несюжетные, или побочные, не играющие непосредственной роли в развитии сюжета. Эти вставки могут располагаться в любом месте повести. В них говорится о популярности поэта; приводятся высказывания очевидцев о самом поэте, его внешних и внутренних качествах; отзывы современников о красоте и уме возлюбленной; эпизоды, в которых наместники, а иногда и сам халиф проявляют интерес к стихам и личности поэта.

[3] Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. Китаб ал-Агани. Булак, 1285, т. I, с. 170.

[4] Там же, т. I, с. 170—171.

[5] Там же, т. 2, с. 8.

[6] Перевод этого эпизода со ссылкой на Ибн Сарраджа приводится в статье И. Ю. Крачковского "Ранняя история о Маджнуне и Лейле в арабской литературе". — Избр. соч. М.; Л., 1956, т. 2, с. 588—632

[7] Китаб ал-Агани, т. 1, с. 169.

[8] Там же, т. 1, с. 171.

[9] Там же, т. 1, с. 174—175.

[10] Там же, т. 1, с. 173. ᶜОмар б. ᶜАбд ар-Рахман — сын ᶜАбд ар-Рахмана б. ᶜАуфа, одного из сподвижников Мухаммада, ум. 652 г.

[11] Дауд ал-Антаки. Тазйин ал-асвак би-тафсил ашвак ал-ᶜушшак. ал-Кахира, 1391 х., с. 55.

[12] Китаб ал-Агани, т. 1, с. 178—179.

[13] Там же, т. 2, с. 2—3.

[14] Там же, т. 1, с. 177.

[15] Там же, т. 2, с. 13.

[16] Там же, т. 2, с. 3.

[17] Рукопись, лист 22б.

[18] Китаб ал-Агани, т. 2, с. 13.

[19] Рукопись, лист 25б.

[20] Крачковский И. Ю. Ранняя история повести о Маджнуне и Лейле в арабской литературе. — Избр. соч. М., Л., 1956, т. 2, с. 631.

[21] Перевод Фильштинского И. М. История арабской литературы. М., 1985, с. 234.

[22] Китаб ал-Агани, т. 10, с. 159.

[23] Рукопись, листы 56б—57а.

[24] ал-Антаки. Тазйин ал-асвак, с. 96.

[25] Рукопись, листы 82б—83а.

[26] Китаб ал-Агани, т. 7, с. 110.

[27] ал-Антаки. Тазйин ал-Асвак, с. 74—75.

[28] Там же, с. 76.

[30] Если ты искренен [в своей любви].

[31] Редакция этого эпизода рукописи очевидно поздняя, о чем свидетельствует употребление термина "султан" как "правитель". Такое употребление, как указывает В. В. Бартольд, впервые встречается у ат-Табари (ум. 923 г.). (Бартольд В. В. Халиф и султан. — Сочинения. М., 1966, т. 4, с. 15—78).

[32] Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1986. 25: 47.

[33] Наʿман — река и ее долина, находящиеся между Меккой и Таифом. Населяло ее племя бану ʿОмар б. ал-Харис б. Тамим б. Саʿд б. Хузайл. (Йакут. Муʿджам ал-булдан. Лейпциг, 1866—1870, т. 4, с. 790).

[34] В рукописи пропуск.

[35] Возможно, разум.

[36] Этот эпизод и предыдущий сходны между собой: в них подчеркивается популярность "одержимости", или, если можно так выразиться, "маджнунства". Для придания этим эпизодам особой значимости и достоверности, в повествование введены сами халифы, которые с уважением отнеслись к обезумевшим от любви: юноша не поплатился за свою дерзость, и желание его было исполнено. Невольницу попросили исполнить три мелодии (а это фольклорная традиция), три стихотворения, принадлежащие трем поэтам: Кайсу б. Зарйху, Джамилу и Маджнуну. Реакция влюбленного на стихи того или иного поэта прямо пропорциональна степени "влюбленности" поэта и его популярности. А так как в образе Маджнуна мотив любовной страсти доведен до предела (сумасшествие), юноша просто "вынужден" умереть.

[37] В тексте рукописи, возможно, опущено подлежащее к رأى или следует читать رُئِيَ.

[38] Имеются в виду знатоки преданий.

[39] Этот отрывок в более полном виде содержится в статье И. Ю. Крачковского "Ранняя история повести о Маджнуне и Лейле в арабской литературе" (Избр. сочинения, т. 2, с. 624) со ссылкой на историка XV в. ал-Айни и с замечанием, что эта история несомненно восходит к более раннему источнику, каковым, вероятно и является ал-Газали.

A. A. Sadihova

Manuscript "The Stories about Some Lovers of the Past" belonging to collection of St. Petersburg State University Oriental Department

This manuscript entered the library of the oriental department with the collection of manuscripts of sheikh Tantawi and contains the stories about the well-known Arabian poets of the Umayad period: Kais b. al-Mulauwah (Majnun, 7 A. D.), poetess Leila al-Ahyaliyya (7—8 A. D.), Kais b. Tharih (7 A. D.), Jamil b. Maʿmar (7—8 A. D.), ʿUrwa b. Hizam (7—8 A. D.), Kuthayyir (7—8 A. D.); and the love stories concerning with the poet al-ʿAbbas b. al-Ahnaf (8 A. D.), the khalif Harun ar-Rashid (8 A. D.), the wazir Jaʿfar al-Barmaki (8 A. D.).

The results of the study on the history of the stories about poets revealed the similarity between the general plot of the manuscript stories and the stories of other sources. Some episodes added to the story about Majnun prove the great popularity of this poet.

Мусульманские переплеты с парным бордюром ал-ẖ̣ālидийāнī

Валерий В. Полосин
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Введение счетных методов анализа в изучение мусульманских переплетов дает результаты, которые обещают значительный прогресс в этой области уже в ближайшее время. Как и в ситуациях, которым были посвящены две другие мои статьи[1], плодотворный характер этих методов вполне объясняется самой природой декоративно-прикладного искусства мусульманских народов, в котором очень большую роль играют симметрия и пропорциональность.

На рис. 1 воспроизведена верхняя крышка переплета рукописи, которая хранится в библиотеке стамбульского музея Топкапы Сарай[2]. Опубликовавший ее О. Асланапа сообщает обычные в таких случаях сведения: рукопись "has a lacquer binding with gold painting on a black ground. The cover has a central medallion with pendants and quarter medallions decorated with *rūmī*, clouds and *hatāyī*. The area between these shows symmetrical decoration of fine spiral forms, peonies, *hatāyī* and birds which look like pheasants. The same motifs are employed on the lower cover"[3].

Элементы декора, не отмеченные в приведенном описании крышки переплета, стали предметом специального рассмотрения в настоящей статье. Этими элементами являются, конечно же, бордюры в виде двух прямоугольников, вставленных один в другой (см. рис. 1).

---

[1] К описанию арабских иллюминованных рукописей. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб. , 1993, с. 153—167; Фронтисписы на масштабной канве в арабских рукописях. — Там же, с. 168—178.

[2] "Диван" ал-Хусайни; Герат, 897/1492 г. (Topkapı Saray Museum, E. H. 1636).

[3] Aslanapa O. The art of bookbinding. — The arts of the book in Central Asia: 14th—16th centuries. Gen. Ed. B. Gray. Paris-London, 1979, p. 63 (перевод: "имеет лаковый переплет с росписью золотом по черному фону. На крышке имеется центральный медальон со спутниками и наугольники, декорированные *рӯмӣ*, облаками и *хатāй*. Пространство между ними покрывает симметричное украшение из изящных спиральных фигур, пеонов, *хатāй* и птиц, которые напоминают фазанов. Те же самые мотивы использованы и на нижней крышке переплета"); черно-белая фотография этого переплета помещена в статье О. Асланапа на с. 58 (fig. 29).

Освобожденные от всех иных деталей декора, они воспроизводятся (как принципиальная схема) на отдельном чертеже (см. рис. 2) для обоюдного удобства автора и читателя.

Промеры переплета по фотографии, опубликованной О. Асланапа, показывают, что внутренние стороны меньшего бордюра образуют так называемый "двойной квадрат", то есть прямоугольник с отношением сторон 2:1 (AB CD на рис. 2). Внутренние стороны большего бордюра образуют, в свою очередь, прямоугольник (A'B'C'D') тоже с примечательно простым отношением сторон 5:3. В описаниях переплетов, насколько мне известно, еще не отмечалось наличие в их декоративном оформлении прямоугольников с целочисленными пропорциями[4]. При отсутствии в литературе каких-либо данных на этот счет не может не встать вопрос: не имеем ли мы здесь дело со случайным построением, в котором совершенно невзначай встретились эти два прямоугольника с пропорциями 2:1 и 5:3 ?

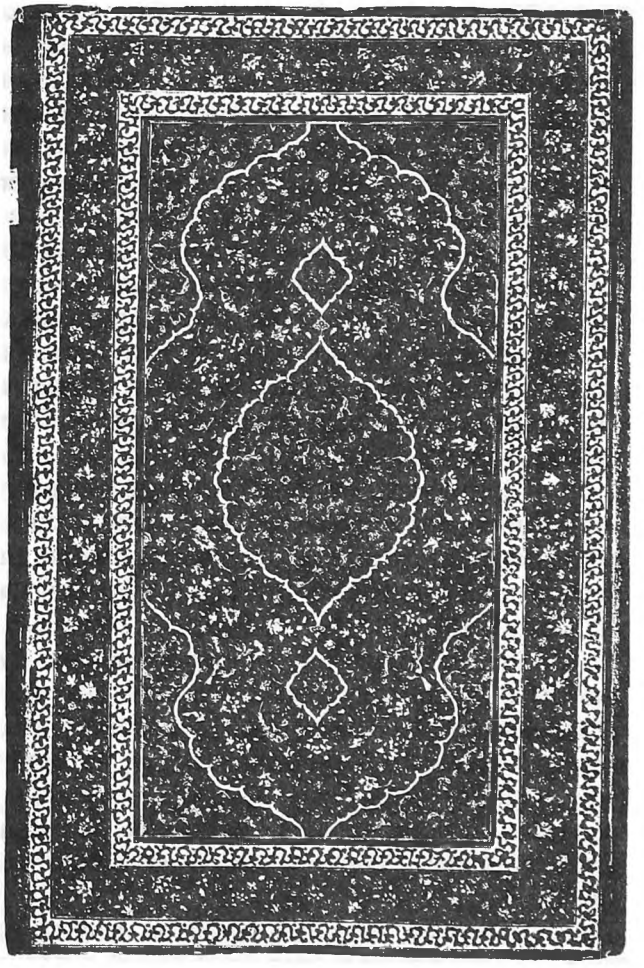


Рис. 1
Рукопись Е. Н. 1639 (Герат, 897/1492 г.) из музея Топкапы Сарай (Турция, Стамбул). Внешняя сторона верхней крышки переплета.
Воспроизводится с разрешения дирекуии музея

[4] См. , например, специальный раздел в книге: Weisweiler M. Der islamische Bucheinband des Mittelalters. Wiesbaden, 1962, S. 10—11. Наличие целочисленных пропорций сигнализирует о возможном использовании мастером некоей меры длины, что представляет интерес не только для искусствоведов, но также и с точки зрения исторической метрологии.

Окажись этот случай единственным, вопрос так и повис бы в воздухе. Но уже сейчас мне известны девять переплетов, в декоративном оформлении которых присутствует двойной квадрат, вставленный в прямоугольник формата 5:3 (их перечень см. ниже). Правда, и увеличение примеров не решает вероятно проблему полностью.

Теоретически ведь существует возможность поместить внутри прямоугольника A'B'C'D' (5:3) — поочередно — целую серию двойных квадратов, каждый раз изменяя, по прихоти, абсолютную величину их сторон. Поэтому, если пропорции, встретившись на переплетах девять раз, уже перестают казаться исключением, то есть случайностью, то случайными могли бы оказаться размеры прямоугольников. При таком варианте писать тоже было бы не о чем.

Но в данном случае мы имеем дело с построением на переплете, конфигурация элементов которого постоянна, а размеры этих элементов — взаимообусловленны. И эти признаки соблюдаются в целой серии переплетов. В силу этих обстоятельств описываемая нами фигура переплетного украшения должна рассматриваться как особое построение, которому мы дали название парного бордюра *ал-ẖалидийāнӣ*. Его свойства удивительны.

Оказывается, длинные стороны прямоугольников, участвующих в создании дуэта бордюров, находятся между собой в постоянном отношении 6:5, тогда как короткие стороны этих же прямоугольников держат пропорцию $6^2:5^2$, то есть соотносятся между собой как квадраты тех же чисел!

Эти зависимости, по-пифагорейски изящные и одновременно многозначительные, делают невозможным построение внутри прямоугольника 5:3 более чем одного двойного квадрата. И он, этот единственно возможный двойной квадрат, не может, конечно, быть построен случайно, а тем более — так же случайно повториться в серии переплетов. Таким образом, сомнения, возникшие при первоначальной оценке парного бордюра *ал-халидийани*, отпали при более близком знакомстве с ним[5] .

Переплет, ставший объектом нашего анализа (см. рис. 1), был опубликован без указания на масштаб воспроизведения. Никаких промеров не приводится и в его описании. Все это лишает и нас возможности сопроводить свой анализ какими бы то ни было расчетами. Од-

---

[5] Все же сомнения не были вовсе беспочвенными, как выяснилось в ходе их преодоления. Нашелся один случай симбиоза прямоугольников 5:3 и 2:1, который не отвечает условиям парности бордюров, которые мы сформулировали выше. Это — переплет берлинской рукописи Hamilton 1, опубликованный в выставочном каталоге: Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren. Ausstellung der Staatsbibliothek Pruessischer Kulturbesitz, Berlin... Redaktion Hars Kurio. Berlin,1980, S. 43.

нако читателю нет необходимости верить на слово автору статьи. Вооружившись линейкой и калькулятором, он может проверить справедливость всего вышеизложенного собственными расчетами, опираясь на самостоятельные промеры прямоугольников на доступных ему фотографиях (см. рис. 1 и примеч. 5—7). Достаточно ведь проверить лишь истинность выведенных пропорций (это, кстати говоря, даст проверяющему исключительный шанс непосредственно наблюдать насколько невелики погрешности, допущенные мастерами при построении парных бордюров)[6] .

Убедившись, что парный бордюр с изысканными пропорциями существует действительно как реальный компонент украшения на переплете, вернемся снова к верхней крышке стамбульской рукописи и ее описанию. Теперь, с учетом прямоугольных бордюров, представляется возможным по-другому описать декоративно-орнаментальное оформление этой крышки.

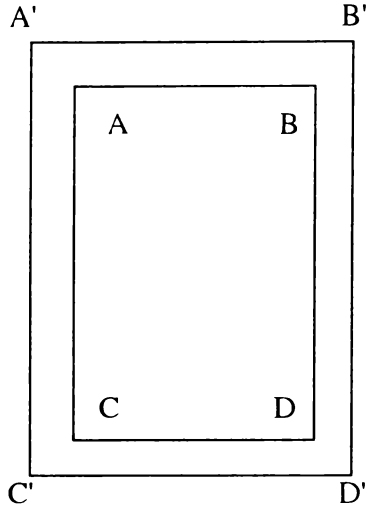


Рис. 2

Четыре наугольника, вставленные в центральный (малый) прямоугольник, создают на его площади контур фигуры, весьма распространеной в художественных мусульманских переплетах. Эта фигура вместе с центральным медальоном и его спутниками составляют внутренне мотивированную группу, которая заслуживает при описании переплета отдельной характеристики — как фигуративный компонент общего

[6] Эта фигура встречается, например, на 25 переплетах в альбоме Кемаля Чита, упоминаемом ниже в примеч. 11; на четырех переплетах, изданных Г. Шелером в каталоге арабских рукописей, который упоминается в примеч. 10; на одном переплете из выставочного каталога, упомянутого в примеч. 5. Один из возможных вариантов проверки таков. Измеряется длина какой-либо стороны одного из бордюрных прямоугольников (AB, BC, A'B', B'C' или их визави), предположим — AB. Длина остальных сторон прямоугольников узнается на калькуляторе, причем каждый полученный результат сверяется с натурным промером по фотографии переплета. Так, умножив значение AB на 1,44 (это число означает пропорцию $6^2:5^2$), получим длину A'B'. Умножив длину A'B' на 1,6666 (это пропорция 5:3), получим значение A'C' . Разделив это последнее число на 1,2 (это пропорция 6:5), получим длину AC, последнего из искомых элементов. Этой задачкой, кстати говоря, хорошо иллюстрируется необходимость давать в описании объекта (в том числе и в каталогах рукописей) один-два промера какой-либо крупной и характерной детали на украшении, о чем мне уже приходилось писать (См.: Полосин В. В. К описанию арабских иллюминованных рукописей. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. Спб., 1993, с. 165—166). Если бы в описании переплета с парным бордюром были приведены размеры хотя одного из его элементов, то изучать переплет (даже по безмасштабной репродукции) было бы легче.

узора. Парный бордюр, как конструктивный компонент декора, описывается отдельно по причинам, которые уже выяснены. В качестве третьего компонента описания переплета выделяется то, что осталось — декоративные арабески, покрывающие крышку практически целиком и создающие как бы фон, на котором реализуются бордюр и фигура[7].

Эти три компонента украшения настолько свободно связаны между собой, они так автономны при всей своей физической (и художественной) нерасчленимости, что большие группы переплетов можно было бы классифицировать, сличая их межлу собой, по любому из них. Так, конструктивно, то есть по парному бордюру *ал-халидийани*, объединяются в один общий класс: два переплета, опубликованные О. Асланапа[8], один, опубликованный Д. Георгом и (вторично) Г. Шелером[9], и шесть из альбома Кемаля Чига[10]. По фигуре, образуемой наугольниками на поле внутреннего прямоугольника, те же самые переплеты (кроме опубликованного Д. Георгом и Г. Шелером) могут быть сведены в другой класс переплетов, в который из альбома К. Чига и иных публикаций следовало бы добавить еще немало таких, которые в предыдущий класс не подошли бы[11]. Наконец, по стилистическим характеристикам арабесок те же девять переплетов первой группы разошлись бы уже не на два, как по фигуративному (второму) критерию, а на несколько разных классов. Разумеется, что описание всех трех компонентов требует дифференцированного подхода: каждый компонент описывается в своих собственных терминах и понятиях. Конструктивный описывается преимущественно математически, фигуративный — формалистически, а стилевой — языком искусствознания. В то же время надо признать, что декоративное оформление переплетов, конечно же, воспринимается обычно как единое целое, и что структурный анализ такой амальгамы есть лишь способ углубленного

---

[7] О необходимости различать "разноэтажность" художественных конструкций мне уже приходилось упоминать в другой работе ("К описанию арабских иллюминованных рукописей", с. 161 — см. выше примеч. 1).

.[8] The arts of the book in Central Asia (см. примеч. 3), p. 58, fig. 29 и p. 71, pl. XVI.

[9] Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren (см. примеч. 5), S. 27 (zu N 10) — цветная репродукция; Arabische Handschriften. Teil 2. Beschrieben von G. Schoeler unter Mitarbeit von H. C. Graf von Bothmer, T. Duncker Gökçen und H. Jenni. Stuttgart, 1990, Abbild. 124 (Ms. or. fol. 3326) — черно-белая репродукция.

[10] Çig K. Türk kitap kapları. Istanbul, 1971, s. 32, resim VI; s. 36, resim X; s. 38, resim XII; s. 47, resim XXI; s. 52, resim XXVI (с погрешностями); s. 53, resim XXVII (с погрешностями).

[11] Например: The arts of the book in Central Asia (см. примеч. 3), p. 68, pl. XII; p. 69, pl. XIII; p. 70, pl. XV; p. 72, pl. XVII; p. 76, fig. 33, а также: Arabische Handschriften. Teil 2 (см. примеч. 10), Abbild. 100, 112, 113, 120.

изучения памятников декоративно-художественного искусства или ремесла. Парный бордюр, когда он присутствует в переплетном украшении, является в нем по-видимому ведущим элементом. Он задает размеры фигуративному компоненту и в определенной мере влияет на распределение площади крышки под декоративный фон и, тем самым, даже на характер последнего.

Обозначая в начале статьи бордюрные прямоугольники через пропорции их сторон (5:3 для большего и 2:1 для меньшего), мы привлекали внимание читателя к тому обстоятельству, что прямоугольники разноформатны. Между тем, пары прямоугольников *ал-халидийани* имеют общую меру, и это дает возможность преобразовать вышеприведенные пропорции так, чтобы они отразили в себе как формы, так и относительные размеры прямоугольников. С учетом обеих характеристик парного бордюра пропорции приобретают следующий вид: 5:3 — для большего прямоугольника (внешнего) и 4:2 — для меньшего (внутреннего). Другими словами, большой прямоугольник, потеряв на каждой своей стороне примерно по 1/6 от своей высоты, получает себе надлежащего напарника в виде двойного квадрата. Площадь последнего, естественно, меньше, чем у исходного прямоугольника, и ее вместительностью определяются габариты фигуративного компонента (наугольников, центрального медальона и т. д.).

Что касается декоративного компонента, то он заполняет те места на крышке переплета, которые остались свободными после нанесения на нее конструктивного и фигуративного компонентов. Поле, пригодное для заполнения ажурными арабесками, оказывается к этому времени уже разбитым (предыдущими построениями) на отдельные участки, и мастер по своей прихоти решает последний творческий вопрос: покрывать ли ему эти участки однородным узором[12] , воспользоваться возможностью пофантазировать на каждом из них[13] или же одновременно сделать и то, и другое[14] .

По крупному счету, этих участков всего два: двойной квадрат в центре крышки и зазор между двумя прямоугольниками *ал-халидийани*[15] . Тем не менее, этого, оказывается, достаточно, чтобы обеспечить

---

[12] Çig K. Türk kitap kapları (см. примеч. 11), s. 53, resim XXVII; s. 32, resim VI.

[13] Çig K. Türk kitap kapları (см. примеч. 11), s. 47, resim XXI; Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren (см. примеч. 5), s. 27 (в цвете) = Schoeler, Arabische Handschriften (см. примеч. 5), Abbild. 124 (черно-белая фотография).

[14] Çig K. Türk kitap kapları (см. примеч. 11), s. 38, resim XII.

[15] Ширина этого зазора в математической модели парного бордюра *ал-халидийани*, строго говоря, неодинакова на его вертикальных и горизонтальных участках. Для того, чтобы он был равно широким по всему периметру парного бордюра, переплетчику приходилось чуть-чуть корректировать "идеальные" размеры прямоугольников. Погрешности, которые

такое разнообразие вариантов оформления переплета, что уже почти невозможно заметить в них конструктивную однотипность решений... Как это всегда бывает при встречах с технологическими рецептами прошлого, так и здесь не может не встать вопрос о времени первого появления парного бордюра описанного образца на переплетах мусульманских рукописей. Материала для ответа, однако, пока еще слишком мало. Во всех девяти случаях, известных мне в настоящее время, переплеты с парным бордюром *ал-халидийани* датируются их публикаторами сравнительно поздним временем — начиная от 1492 года н. э. [16] и дальше, вплоть до XIX в. [17]. Большинство этих переплетов, однако, стилистически столь близки друг другу, что при более глубоком и комплексном изучении их они могут оказаться ближе друг к другу и по времени их изготовления.

Valery V. Polosin. Muslim binding with *al-Khalidiyani* twin border

The article deals with the outside of upper cover of the manuscript E. H. 1636, preserved in the Topkapi Saray Museum, Istanbul. The *al-Khālidiyānī* twin border is tracted as a formative component of the Muslim binding ornamentation that is to be described mathematically in several proportional formulas. Besides the MS E. H. 1636, eight other manuscripts with the same kind of twin border are also referred to in the article.

набегали от такого вмешательства переплетчика, невелики и их вполне можно было бы принять за небрежность в вычерчивании прямоугольников

[16] См. выше примеч. 2.

[17] "Тафсйр сӯрат ал-мулк" Ибн Камāл Пāши (ум. в 940/1533 г.): Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Ms. or. fol. 3326 (переплет этой рукописи публиковался дважды — см. примеч. 14).

ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ

МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

В этой рубрике мы продолжаем начатую в предыдущем выпуске альманаха публикацию материалов из сборника "Восточные соседи России: мир письменности и культуры", подготовленного в стенах Санкт-Петербургского Филиала Института востоковедения РАН по гранту, предоставленному Министерством науки, образования и технической политики России.

Топоним "Шесть деревень" по хотаносакским деловым документам I тыс. н. э. из Восточного Туркестана

М. И. Воробьева-Десятовская
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Топоним "Шесть городов" или "Шесть деревень" — хот.-сакск. *kṣa auve*, кит. *liu cheng* 六城, засвидетельствованный в хотаносакских и китайских документах второй половины I тыс. н.э. из Восточного Туркестана, привлекает внимание ученых с 1901 г., когда Р. Хёрнле впервые опубликовал факсимиле китайского документа, купленного Г. Макартнеем в Хотане[1]. Первая попытка локализации этого топонима была сделана Э. Шаванном в 1907 г. Сопоставляя данные китайских официальных источников танского периода с документами, найденными А. Стейном в районе Дандан-Уйлика, Шаванн предположил, что термином "Шесть городов" китайцы обозначали Хотан[2]. Дальнейшие исследования велись в направлении сужения топонима "Шесть городов". Важный шаг в этом направлении был сделан Г. Халуном, который связал название "Шесть городов" с одной из 10 префектур — кит. *zhou* 州, а именно с оазисами Чира, Гулакхма и Думаку в восточном Хотане[3]. Недавно была сделана еще одна попытка расшифровки топонима "Шесть городов". Китайские ученые Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзян на основе данных китайских документов, найденных А. Стейном, и некоторых хотаносакских и тибетских предложили раскрыть содержание этого топонима, т. е. указали конкретные названия шести "городов" или "деревень", расположенных в I тыс. н. э. в оазисах Чира, Гулакхма и Думаку[4]: 1) хот.-сак. *Cira*, кит. *Zhiluo*, тиб. *Ji-la*; 2) хот.-сак. *Phema*, кит. *Pimo* или *Kancheng* (перевод), тиб. *Kamśeṅ*; 3) хот.-сак. *Phaṃnā*, кит. *Fanye*, тиб. *Pho-ña*; 4) хот.-сак. *Birgaṃdara*, тиб. *Be-rga-ḥdra*; 5) хот.-сак. *Āskvīra*, тиб. *'O-rgu*; 6) хот.-сак. *Gayseta*, кит. *Lixie* (?)[5].

Работа с двумя крупнейшими коллекциями хотаносакских деловых документов из Восточного Туркестана — с коллекцией Н. Ф. Петровского, которая хранится в С.-Петербургском филиале Института востоковедения РАН, и с коллекцией Свена Гедина в Стокгольмском

Этнографическом Музее, позволила автору этих строк уточнить содержание топонима "Шесть городов" и предложить свой вариант толкования[6].

Деловые документы, хранящиеся в коллекциях С.-Петербурга и Стокгольма, представляют собой два хотанских архива второй половины I тыс. н. э., относящихся к территории Юго-Восточного Хотана, а именно: архив Гайсаты и архив "Шести городов". К сожалению, до сих пор остаются неизвестными места находки архивов, скорее всего, оба они были куплены Н. Ф. Петровским и С. Гедином у местного населения. Поскольку оба ученых до 1904 г. работали в Восточном Туркестане одновременно и находились в дружеских отношениях и активной переписке[7], очень возможно, что коллекции документов были куплены ими у одних и тех же поставщиков. В коллекции С. Гедина есть несколько документов, относящихся к Гайсате. В документах из коллекции Петровского "Шесть городов" упоминаются всего несколько раз. В настоящее время проф. Стаффан Розен, который (с нашей помощью) готовит факсимильное издание документов С. Гедина, предпринимает попытки отыскать упоминания о приобретении документов в подробных дневниках С. Гедина, которые продолжают оставаться неопубликованными. Но даже если ничего нового в результате этих поисков не будет обнаружено, закономерно предположить, что они были найдены местными жителями в развалинах одной и той же китайской канцелярии, поскольку почти на всех документах сделаны одинаковые пометки иероглифами: *цзюнь* "срочно", *фу* "копия", *син* "одобрить", *синь* "верно" и др. Нам представляется, что в этой канцелярии была специальная печать — иероглиф *цзюнь*, расшифрованный Г. Халуном (см. рис. 1), который мы можем обнаружить на некоторых документах из обеих коллекций. Ряд документов содержит значительные китайские приписки, подтверждающие получение налогов, денег, подарков и т. д. (см. рис. 2).

Мы не будем подробно касаться датировки архивов, скажем только, что их главная ценность в том, что документы в них сгруппированы по хронологическому принципу. Почти все документы из Гайсаты могут быть отнесены к периоду, когда деревенским старостой там был некий Сидаки. Ряд документов одновременно датирован по правлению хотанского раджи Виша Вахама (с 7-го по 22-ой годы) и по годам пребывания на постах его первых помощников — нескольких администраторов в ранге *шау* — "губернаторов". На основе датированных таким образом документов можно составить просопографию местных чиновников и список жителей — налогоплательщиков Гайсаты. Ряд упоминаний о деятельности тибетцев на территории Хотана в годы

правления Виша Вахама позволил предположить, что он находился у власти во второй половине VIII в. н. э., и его царствование закончилось где-то ок. 790 г., когда тибетцы уже оккупировали Хотан[8].

Аналогичным образом возможно примерно установить датировку документов, происходящих из "Шести городов". Они также датированы по годам правления раджи. Ни один из документов не содержит имени этого раджи, указан только порядковый год его правления. Последний по времени документ относится к "36-му году правления". Однако упоминания о результатах тибетского господства на территории Хотана — разорении местного населения в результате двойного налогообложения и прочих поборов в пользу тибетцев (см. документы Hedin 3, Hedin 7 verso); сохранении позиций тибетцев в ряде областей Хотана, в результате чего происходили постоянные вооруженные столкновения между тибетскими и китайскими военными отрядами (см. документы Hedin 20, Hedin 21); использовании тибетских мер веса наравне с китайскими (документ Or. 11252.4) и др., позволяют датировать группу документов из "Шести городов" последними годами тибетского управления Хотаном, т. е. последним десятилетием IX в. н. э.[9]

Таким образом, между документами из двух хотанских архивов примерно 100 лет. Но есть, как кажется, и документы, составленные в один и тот же период. Это относится к большинству документов на дереве из "Шести городов". Их датировкой специально не занимались. Между тем они по форме совершенно идентичны документам на дереве из Гайсаты. По содержанию и те, и другие документы представляют собой краткие приказы, переданные от лица высших чиновников или самого хотанского раджи, через чиновников, более низких по должности, местным старостам Гайсаты и "Шести городов". Ни на одном из них нет помет китайскими иероглифами. Очевидно, это приказы-депеши, которые передавались из рук в руки и не имели копий. Из 45 документов на дереве из коллекции С. Гедина 33 содержат приказы, посланные на имя некоего Śude Viśa'rasaṃgä (варианты: Śude Salā Viśa'rasaṃgä, Viśa'rasaṃgä, Viśa'rasaṃgi, Viśirasaṃgi). Отправителями приказов выступают spāta Vimaladattä или spāta Budadattä, которые ссылаются на распоряжения, полученные от хотанского раджи, от spāta Śīlā или министра — *ātāca*. Топоним "Шесть городов" в этих документах упоминается только один раз — в документе Hedin 64 — приказе на имя Śude Viśa'rasaṃgä (контекст неясен, документ плохой сохранности). Очевидно, этот же самый Viśa'rasaṃgä упоминается в документе на бумаге из Гайсаты SI P/94.24 + 93.6, в котором ssau Phvaihu'hi' посылает приказ spāta Гайсаты Сидаки принять дар от Viśa'rīsaṃgi (он же во второй раз назван Vaśirasaṃgi). Spāta Vimal-

adattä отдает распоряжение Сидаки в документах из Гайсаты SI P/103.26 и 94.10. Spāta Budadattä посылает приказ Сидаки срочно прислать в Пхему ткань для ssū-kṣāhä — китайский титул, который остался не объясненным (см. KT IV, с. 160, где Х. В. Бэйли предложил вариант перевода кит. so-tsu "dependant"). Этот же титул упомянут в документе Hedin 56, — Vimaladattä передает Śude Viśa'rasaṃgä приказ некоего ssū-kṣāhä. Большинство приказов, посланных в "Шесть городов", касаются посылки транспортных животных в Nīna (Нию) или продовольствия, тканей, одежды в Пхему. Аналогичные приказы содержатся в документах из Гайсаты. Один документ на дереве из Гайсаты особенно ценен для наших целей: это SI P/136a. В нем содержится приказ (чей — не указано) на имя spāta Īrvapuñä и Sīḍakä послать одежду в "Cira kṣa auve", т. е. в "Шесть деревень" из [оазиса] Чира. Этот документ подтверждает наличие постоянных контактов между Гайсатой и "Шестью городами".

Таким образом, в обеих группах документов прослеживаются следующие пути передачи информации: раджа Хотана или министр — *āmāca*, китайский или тибетский чиновник столичной администрации, spāta Vimaladattä или Budadattä, местные чиновники spāta Sīḍakä или Śude Vaśa'rasaṃgä. Приказы разделялись только на последнем участке пути — шли в Гайсату или в "Шесть городов". Этот механизм важен для понимания того факта, что Гайсата и "Шесть городов" рассматривались в центральной канцелярии как самостоятельные административные единицы.

Проанализируем всё, что известно о "Шести городах" из самих хотаносакских документов.

Термин *kṣa auve* в течение долгого времени традиционно переводился как "Шесть городов" ("Six Towns", "Six Cities") и только Г. В. Бэйли начал переводить его как "Шесть деревень" ("Six Villages"), опираясь на словарное значение слова *auva* — "деревня"[10]. В контекстах рассматриваемых документов auva также употребляется в сочетании *auva haṃḍasti* — "деревенский староста"[11]. В документах термин *auva* противопоставляется термину *kanthā* (фонетические варианты *kaṃtha*, *katha*), который употребляется в значении "город"[12]. В документах из "Шести деревень" этот термин встречается 3 раза, и все 3 — по отношению к одному и тому же городу Пхема[13]. Необходимо отметить, что в хотаносакских документах термин *kanthā* применительно к территории Хотана употребляется вообще крайне редко. Нам удалось обнаружить его еще в 5 контекстах, и среди них встречаются также города, расположенные за пределами Хотана[14]. Не вдаваясь в обсуждение проблемы, что в хотаносакских документах I тыс. н. э.

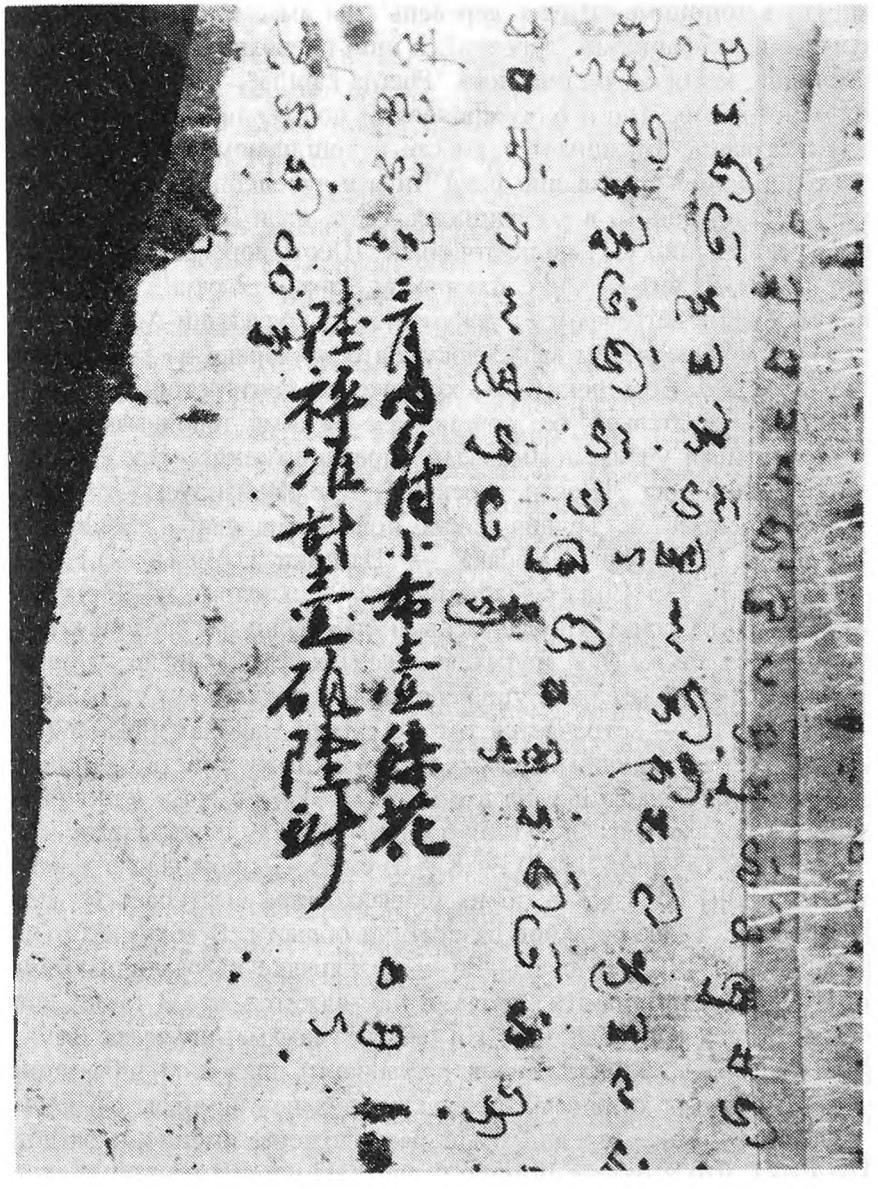


Рис. 1.
Нижняя часть документа SJ P/94. 2 из коллекции Н. Ф. Петровского

имелось в виду под термином "деревня", и что называлось "городом", отметим, что в топониме "Шесть деревень" мы имеем дело с населенными пунктами, названными "деревня", и они, очевидно, отличались от типа поселения, которое именовалось "Phema kanthā".

Далее, что известно о географическом положении "Шести деревень"? Это название упоминается вместе с топонимом Cira, который дожил до наших дней в названии реки Чира и населенного пункта Чира-Базар, расположенного в координатах 37° с. ш. и 80°50' в. д. В документах из коллекции С. Гедина топоним "Шесть деревень" упоминается всего 17 раз, из них вместе с топонимом Чира — 2 раза[15]. Один раз оба топонима вместе встречаются в документах из коллекции А. Стейна[16] и один раз — в упомянутом выше документе на дереве из коллекции Н. Ф. Петровского. Есть некоторое количество контекстов, где Чира упоминается самостоятельно, без сочетания с другими топонимами. Поскольку китайскими учеными высказано предположение, что Чира — это название одной из "Шести деревень", проанализируем эти контексты. В коллекции С. Гедина таких контекстов два: 1) Hedin 16 (1) — KT IV, с. 30: "Cirāṃ Naṃdaka" — "Намдаки из Чиры"; 2) Hedin 19 (3) — KT IV, с. 33: "Cira Haskadarmä" — "Хаскадармн из Чиры". В обоих случаях Чира сочетается с именами собственными людей, которые упоминаются также и в других документах, с помощью которых их местожительство может быть уточнено. Так, в документе Or. 11252.2 (15) — KT II, с. 15 — встречается тот же самый Намдаки (это может быть подтверждено просопографией), и его местожительством назван округ деревни Биргамдары под названием Mattiśka; он же неоднократно упомянут в документах Or. 11252.6 и Or. 11344.8. Хаскадармн, согласно документу Or. 11252.2 (7) — KT II, с. 15 — проживал в деревне Vīṃgula. Таким образом, в обоих случаях Чира выступает не как название деревни, а как название оазиса или области. В документе Or. 11344.8 (а3,4; б4) — KT II, с. 35—36 — разнарядке на различные виды работ — Чира упоминается 3 раза, и как кажется, все 3 также для обозначения оазиса или области[17]. Ни оазис Гулакхма, ни оазис Домако (разумеется, под другими, старыми названиями), ни какой-либо иной оазис в известных нам хотаносакских документах не упоминаются. Очевидно, названные выше деревни были расположены именно в оазисе Чира. Тот факт, что в оазисе Домако были обнаружены несколько хотаносакских документов рассматриваемого периода, в которых содержались распоряжения spāta Sudārṭjāṃ'a, касающиеся жителей "Шести деревень", Аскуры и Биргамдары, может служить доказательством административного соподчинения оазисов Чира и Домако одному центру.

Этот факт нуждается в специальных доказательствах, которые мы приведем ниже.

В двух документах по отношению к топониму "Шесть деревень" употребляется термин *pīṣkala* "округ, провинция" (ср. скр. *pradeśa*), оба документа были процитированы нами выше: Or. 11252.2 (1) — "Округ «Шесть городов» в Чира" и Hedin 3 verso (2—3, 8) — "ttāgutta hacasta pīṣkali" — "в округе, находящемся под протекторатом (?) тибетцев". Термин *pīṣkala* как единица административного деления в документах, помимо приведенных контекстов, нам встретился всего дважды, оба раза по отношению к топониму Kaṃdva, который рассматривался как дистрикт, подчиненный городу Пхема[18]. Во всех остальных случаях *pīṣkala* обозначает просто "область".

Три документа позволяют довольно точно представить размер округа "Шесть деревень". Первым по времени и по значимости следует назвать документ Hedin 18, датированный "33-м годом правления". В нем приведена социальная структура и количество жителей-мужчин "Шести деревень". Не все термины в документе ясны, поэтому Г. В. Бэйли, чьей интерпретацией мы пользуемся, кое-что оставил без перевода. Документ гласит: "...В соответствии с регистром количество мужчин — [налогоплательщиков] — 52. [Сверх того] работников, [приписанных] ко двору раджи, — 15. [Мужчин] — *paśāta* — 18, они принадлежат божественному *cāṃ ṣṣī* и божественному принцу; собственно *paśāta* — 10. Мужчин —*paśāta*, принадлежащих чиновнику — *haubaraa* и двум министрам — *āmāca*, — 13. Мужчин [в "Шести деревнях"] всего 100 и 8. В "Шести деревнях" шесть чиновников — *stānaḍa*"[19].

Документы Hedin 1 (1) — KT IV, с. 21 — и Hedin 13 (1) — KT IV, с. 29, датированные "35-м годом правления", указывают число мужчин-работников, платящих налоги, — 44[20]. Под налогоплательщиками следует понимать домохозяев, ведущих собственное хозяйство и выращивающих зерно, поскольку двумя главными статьями налогов были различные виды зерна и тканей. На их плечи ложились и расходы на общественные нужды. Так, в документе Hedin 18, процитированном выше, содержится приказ ṣṣau Cviṃdū всем жителям "Шести деревень" сообща купить 1 верблюда для сторожевой службы. В документе Hedin 8 — KT IV, с. 26 — содержится приказ, без даты и адреса, приобрести совместно с жителями "Шести деревень" таким же образом, как это делалось прежде, одного коня для охраны урожая.

Из приведенных документов ясно видно, что "Шесть деревень" представляли собой небольшую административную единицу — *pīṣkala*, в состав которой входило, в среднем, около 50 хозяйств. Шесть деревень, от 5 до 10 хозяйств каждая, были объединены, очевидно, для

удобства управления и налогообложения. Можно предположить, что эти хозяйства вплотную прилегали друг к другу и были связаны общими оросительными сооружениями, о чем мы поговорим ниже.

"Шесть деревень" имели собственного управляющего, на имя которого шли приказы из вышестоящей канцелярии, и который, в свою очередь, рассылал распоряжения по деревням. В документах сохранилось два имени местных управляющих: Śude Salā Vaśa' *rasaṃgä*, титул и должность которого нигде не названы, и tsīṣī spāta Sudārṛjāṃ. Титул *цыши*, кит. *tsīṣī*, согласно китайским источникам, относился к числу высоких административных титулов: "правитель округа". Он сохранялся в Хотане до X в. н. э.[21] *Цыши* спада Сударрджам, как показал Г. В. Бэйли, упоминается и в тибетских документах из Хотана как "bu-lon li sar-śoṅ" — "minister Sar-śoṅ of Khotan"[22]. Эти правители получали приказы вышестоящих чиновников из канцелярии раджи или из канцелярии города Пхемы. В приказах содержались требования посылать в Gīra — на "Холм", в Пхему или в Нию, где находился пограничный военный гарнизон, налоги, собранные деньгами, зерном, тканями, а также скот и транспортных животных. Сударрджам, ссылаясь на эти приказы, рассылал распоряжения в "Шесть деревень", Аскуру и Биргамдару. Как было указано выше, в "Шести деревенях" проживали 6 чиновников — *stānaḍa*. Относительно значения и этимологии термина *stānaḍa* писали Г. В. Бэйли и Р. Е. Эммерик[23]. Исходя из контекста документа Hedin 18, приведенного выше, под *stānaḍa* нужно понимать местную знать. Она противопоставляется рядовым домохозяевам, см., например, документ Hedin 21 (1--2) — KT IV, с. 34, который адресован "Cira kṣvā auva stānaḍam vara u hamīḍa pa'kisanāṃ vara" — "Чиновникам-станада "Шести деревень" области Чира, а также фермерам, — всем [жителям]". Согласно документу Hedin 13 (4), в состав станада следует отнести самого "цыши и купцов и богатых людей..."[24]. Их имена перечислены, вместе с той частью налога, которую они выплатили, в нижней части свитка, в направлении, противоположном остальному тексту: 1) tsīṣī-official spāta Sudārṛjāṃ; 2) spāta Yaṃnividṭi; 3) pharṣa Sāmadi — "судья Самади"; 4) ṣanīraki; 5) Budarma; 6) Sakāṃ. Эти же люди перечислены в документе Hedin 1 (4—6), только вместо Сакама нужное, согласно разнарядке, количество ткани сдали вместе Hvīviṭi и Visarṛjāṃ. Перечисленные сведения важны для нас также и потому, что в них содержится прямое указание относительно места проживания *цыши* спада Сударрджама и его социального статуса в "Шести деревнях". Попытаемся теперь с помощью документов установить, на какую территорию распространялась его власть.



Рис. 2
Нижняя часть документа SJ P/103. 49 из коллекции Н. Ф. Петровского

До сих пор в стороне от внимания исследователей, как это ни странно, оставались документы из коллекции С. Гедина, в которых ряд деревень, входящих в состав рассматриваемой Шестерки, названы прямо, и иных толкований этих текстов, как представляется, быть не может. Приведем эти контексты.

Две деревни названы в документе Hedin 16 (6) — KT IV, с. 30: "kṣvā auvā phaṃnā suhadatti u kharamurrai tcinaji thau haudāṃde 40 6 chā" — "Сухадатти из [деревни] Пхамна, [что] в "Шести деревнях", и Кхарамуррай из деревни Цина сдали ткани 46 чха". Цина упоминается также в документе Hedin 24 б(2) (в форме *ttcina*). Что касается Пхамны, то она часто упоминается не только в хотаносакских документах, но также и в китайских и тибетских, об этом сообщают все исследователи, в том числе и Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзян[25]. В непосредственной близости от Пхамны, по всей вероятности, была расположена маленькая деревня Па. Обратимся вновь к документу Hedin 13 — KT IV, с. 29: В нем сказано: "35-ый год правления. Мужчин-работников в «Шести деревнях» [оазиса] Чира — 44, на каждого мужчину приходится [налог] по куску шерстяной ткани в 23 фута [длиной]. В соответствии с числом мужчин всего начисляется 25 кусков в 12 футов", и далее приводится распределение этих кусков между налогоплательщиками: стк. 10: "Phaṃnājā u Pa'jā paṃjyi thaunakā mūri himārä 10 4 ysā' ca drraise 10" — "С [мужчин], проживающих в Пхамна и Па, за 5 кусков ткани [деньгами] 14310 мури". Таким образом, Пхамна и Па вместе платили 1/5 часть общей суммы налога тканью, причитающегося с "Шести деревень". Деревня Па неоднократно упоминается в документах из коллекции С. Гедина[26].

Еще три названия деревень мы находим в документе Or. 11252.2 — KT II, с. 15—16: "Милосердный, божественный [шлет] приказ: Пишкала «Шесть деревень» [оазиса] Чира. В этом году число налогоплательщиков зерном всего 53. Он приказал каждому мужчине платить налог в китайских мерах-шамга, [равных] 7 тибетским, [всего] по 11 куса и 9 шамга...". И далее идет распределение налога между отдельными налогоплательщиками: 7 человек... дают только просо, среди них указаны следующие люди (стк. 7—8): "...Vīṃgulāna haskadarmä 29. Jīvvā Khaṣṭarām ... ysādāña hvrrīvidta pūrä vémadatta 18..." — "Хаскадармн из [деревни] Вимгула — 29 [куса]. Кхаштарам в [деревне] Джива ... Висмадатти, сын Хвривидти из [деревни] Зада — 18 [куса]...". Из трех названий деревень — Вимгула, Джива и Зада — нам удалось найти в других документах только Вимгула — в форме Veṃgulāṃ в документе Or. 6393.2 — KT V, N 2, с. 3, стк. 2, который датируется правлением

Виша Вахама и посвящен покупке Сидаки земли у некоего Braṃgā из деревни Вемгулам.

Очевидно, самой большой по размеру была деревня Пхамна, недаром ее название упоминается в китайских и тибетских источниках. Есть и дополнительная информация относительно Пхамны: на ее территории находился пруд, используемый для орошения, — "phaṃnājāñi āṣeṃji" — "пруд жителей Пхамны" (Or. 9268, I (5), KT II, с. 13). За денежную плату жители соседних деревень могли получить отвод воды на свои поля на определенное время (из документа не ясно, на какой срок). В документе II упоминаются условия покупки воды для Биргамдары. Во времена цыши спада Сударрджама деревенским старостой Пхамны был Ysiviṭi[27].

Подводя итог сказанному, мы можем привести названия шести деревень, которые вместе составляли административную единицу "Шесть Деревень": 1) Пхамна; 2) Па; 3) Цина; 4) Вимгула или Вемгулам; 5) Джива; 6) Зада.

Помимо "Шести деревень", Сударрджаму подчинялись еще 2 деревни, которые, судя по наличию тесных контактов с "Шестью деревнями", отмеченных в документах, находились по соседству, тоже в оазисе Чира, — Биргамдара и Аскура. Документы свидетельствуют, что эти 3 населенных пункта составляли общую фискальную единицу. Сударрджам своими приказами регулировал ход сбора налогов и выполнение общественных работ на всей рассматриваемой территории. Особенно показателен в этом отношении документ Or. 11344.12 — KT II, с. 37, в котором одновременно содержатся и распоряжение о посылке вина, ячменя и люцерны ко двору, адресованное на имя Сударрджама (сторона а), и его ответные распоряжения (сторона б). Приказ Сударрджама адресован управляющему Биргамдарой "pharṣa Sāṃdarä" — "судье Самдари"[28], упоминает "āskūri haṃadasta" — "старосту Аскуры" (имя не указано), который явился за распоряжениями, и содержит требование послать ко двору нужные продукты и направить рабочих в Аскуру и к пруду Пхамны, а также вместе с жителями Аскуры расчистить дороги.

Об Аскуре документы не сообщают никаких подробностей. О Биргамдаре, помимо упомянутого выше документа-купчей на воду из пруда Пхамны, известно, что в ее состав входил сторожевой отряд, расквартированный в районе Mattiśkā[29]. В документах неоднократно упоминается некий Шанирака из Маттишка — "Birgaṃdara Mattiśkāña Ṣanīraka"[30].

Установив названия "Шести деревень" и определив область, на которую распространялась власть *цыши* спада Сударрджама, мы долж-

ны выяснить еще два вопроса, которые, как представляется, абсолютно неверно решены в работе Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзяна, — это отношения "Шести деревень" и Гайсаты и роль города Пхемы в юго-восточной части Хотана. От решения второго вопроса, как кажется, зависит объяснение находок документов, связанных с "Шестью деревнями" и Гайсатой, в оазисе Думаку.

Прежде всего, следует отметить, что Гайсата не подчинялась цьши спада Сударрджаму. Ни в одном документе, касающемся названных выше деревень, топоним Гайсата не встречается. О том, что Гайсата рассматривалась как самостоятельная единица налогообложения и в более ранний период, в середине VIII в., в 17-ый год правления Виша Вахама, свидетельствует документ Or. 6395.2 (KT V, с. 4). В нем сказано: "Жители Гайсаты сдали налог за месяц Чватаджа. Всего мужчин, которые должны сдавать, насчитывается 55. [С них причитается] налога 5500 мура..."[31]. Ежемесячная норма налога деньгами 100 мура с хозяйства подтверждается также документом SI P/94,1, который датируется "15-ым годом царствования Виша Вахама". В нем сказано, что Сидаки собрал "царский налог" за месяц Ттамджара 5 тыс. мури. Очевидно, количество хозяйств, подлежащих налогообложению, в этот год было около 50. Таким образом, во время правления Виша Вахама Гайсата была самостоятельной фискальной единицей, и распоряжения о сдаче налогов из царской канцелярии шли на имя деревенского старосты спада Сидаки[32]. Географически Гайсата должна была располагаться по соседству с "Шестью деревнями", Аскурой и Биргамдарой. Мы уже приводили тексты докуметов, в которых упоминается о посылке одежды из Гайсаты в "Шесть деревень" и о покупке Сидакой земельного участка в деревне Вимгулам — одной из "Шести деревень". Два документа D v 4 и D v 3 (KT V, с. 259) — дают дополнительное подтверждение связей Гайсаты с этими деревнями. Они же указывают на связь этой области с Пхемой и на наличие там административного центра, которому подчинялись все эти деревни. Так, в документе D v 4 — письме некоего *spāta ttургäśi* на имя Сидаки — передается приказ от *śūkṣuha* из Пхемы о присылке туда для двух конюшен 10 "взрослых животных" (хот.-сак. *stūra*), а также о необходимости снабдить этими животными, вероятно, для уборки и вывоза урожая, работников, выращивающих зерно для раджи, для принца и для чиновников-*gīhiaa* из Пхамны[33]. Документ D v 3 содержит приказ некоего spāta Devaka (имя в других документах не встречается) о рассылке бычьих шкур. На чьё имя был послан приказ — неизвестно, он распространялся на Биргамдару и на Гайсату. Шкуры приказано послать в Пхему.

Почти 200 документов из коллекции Н. Ф. Петровского, которые относятся исключительно к Гайсате, не содержат упоминаний о каких-либо достопримечательностях этой деревни. Она была рядовая, такая же, как "Шесть деревень", Аскура и Биргамдара, выплачивала налоги в царскую казну и административно, вероятно, подчинялась Пхеме. В документах нет сведений о наличии каких-либо буддийских святынь или буддийского духовенства на территории деревни, равно как и нет особых указаний о том, что там была расположена крепость или сторожевой отряд. Есть все основания полагать, что Гайсата также была расположена в оазисе Чира. Между тем в последние годы эта деревня оказалась в центре внимания ученых, причем была сделана попытка идентифицировать Гайсату с Дандан-Уйлыком. Первоначально Р. Хёрнле, Э. Шаванн и А. Стейн связали найденные в Дандан-Уйлыке китайские документы с упоминавшимся в них топонимом *Lixie*[34]. В 1984 г. японские ученые Мориясу Такао и Икеда Он подтвердили это отождествление[35]. Ими же было высказано предположение, принятое также Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзяном, согласно которому кит. *Lixie* — это хот.-сакск. *Gaysāta*, а упоминающийся в китайских документах "Sabo Silüe" — "это спада Сидаки"[36].

Здравый смысл подсказывает, что что-то в этих отождествлениях не так. Дандан-Уйлык (в переводе с тюркского это название этимологизируется как "Дома из слоновой кости") впервые был описан С. Гедином, который назвал его "the ancient city Taklamakān". А. Стейн сделал подробное описание развалин древнего города, в котором раскрыты остатки буддийских памятников, фрески, скульптура, а также дворцовые сооружения, которые идентифицированы им как резиденция местного чиновника или правителя. В развалинах обнаружено большое количество буддийских рукописей и деловых документов на хотаносакском, китайском и тибетском языках. Китайские документы и монеты привели А. Стейна к заключению, что город был оставлен жителями в последнее десятилетие VIII в. и был последним оплотом китайского протектората над "Четырьмя инспекциями"[37]. Если это предположение верно, то архив старосты Гайсаты Сидаки должен был храниться именно здесь, в канцелярии при резиденции. Однако нет никакой возможности утверждать это. Более того, скорее, местные жители извлекли их совсем из другого тайника, расположенного где-нибудь в укромном месте, не попавшемся на глаза европейским археологам. Как представляется, описание развалин древнего города на территории Дандан-Уйлыка вряд ли может быть соотнесено с небольшой деревней Гайсатой. Одно из двух: либо Гайсату нельзя идентифицировать с кит. *Lixie*, ли-

бо кит. *Lixie* — не Дандан-Уйлык. В настоящее время у исследователей нет достаточного материала, чтобы подтвердить эту гипотезу.

Теперь обратимся к городу Пхема. Мы уже упоминали, что в наших документах хотаносакский термин *kanthā*, *kaṃtha* "город" сочетается почти исключительно с топонимом Пхема. О географическом местоположении Пхемы в литературе сказано достаточно. Он, очевидно, находился на пути между оазисом Чира и Нией, между долинами рек Чира и Понак, и был упомянут в "Путешествии на Запад" Сюаньцзаном под названием P'i-mo и Марко Поло как Pein[38]. Какую информацию можно получить о Пхеме из хотаносакских документов?

Во-первых, Пхема была крупным буддийским центром, в котором проживала буддийская община, и, значит, был монастырь. Письмо к духовным братиям, проживавшим в этой общине, с перечислением имен знатоков буддийских текстов, содержится в документе Hedin 7 recto (KT IV, с. 25). О величине общины (хот.-сакск. *sakherma*, скр. *saṅghārāma*) можно судить по жалобе проживавших в ней монахов на своего Главного — хот.-сакск. *pramuha* (документ Hedin 7 verso, KT IV, с. 26). Они упоминают 50—60 человек только в ранге стхавира, т. е. "старших настоятелей" (стк. 3). В Пхеме, согласно этому документу, проживал также *kū-thaigä-ṣī*, китайский титул, который Г. В. Бэйли переводит как "regulator of monks", опираясь на пояснения, данные Е. Пуллейблэнком[39]. Документ Hedin 7, по всей вероятности, относится к концу тибетского господства в Хотане, поскольку проживавшие в монастыре жалуются на разорение и унижение, которые они терпят от своего Главного из-за поборов в пользу тибетцев. Особенно важны для выяснения роли Пхемы документы Hedin 20 и Hedin 21 (KT IV, с. 33—34), в которых содержится приказ Сударрджама местным жителям подчиненных ему деревень вместе со своим скотом и продовольствием укрыться в Пхеме от нападений гуннов и китайцев. Очевидно, в Пхеме существовала достаточно большая крепость со стенами, за которыми могли укрыться и люди, и скот.

Далее. Хотя Пхема находилась на территории плодородного оазиса, очевидно, в ней проживало большое количество жителей и местной знати, и своего хлеба и прочих сельскохозяйственных продуктов ей нехватало. Отсюда — постоянные приказы о присылке хлеба, скота, тканей, одежды и денег. Можно предположить, что Пхема была главным городом области, которая занимала территорию оазисов Чира, Гулакхма и Думаку, расположенных в долинах рек Чира, Понак и Керия. Упоминания о китайской администрации в лице *śūkṣuha*, проживавшего в Пхеме, в ряде документов из "Шести деревень" и Гайсаты, подтверждают это предположение и позволяют сопоставить эту об-

ласть с китайской префектурой *zhou*, о которой говорил Г. Халун, характеризуя территорию "Шести деревень". Если это так, нет ничего удивительного, что документы, адресованные в "Шесть деревень" и Гайсату, были обнаружены на территории оазиса Думаку.

Обратимся теперь к географической карте начала века, оставленной первооткрывателями древней центральноазиатской цивилизации, и к археологическим находкам, сделанным ими.

Известно, что в последние 20 лет китайские ученые ведут активные археологические работы в Восточном Туркестане и открыли большое количество древних рукописей и деловых документов на китайском, тибетском и хотаносакском языках. Однако в Европе об этих находках почти неизвестно, на европейских языках отчеты об археологических работах и новых письменных памятниках почти не публикуются. С результатами этих работ Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзян безусловно знакомы, но и в их трудах, посвященных истории и географии древнего Хотана, ничего нового, по сравнению с теми описаниями, с которыми мы знакомы по трудам европейских и русских путешественников и ученых, нам найти не удалось. Недостаточно учтены китайскими учеными и богатейшие археологические материалы А. Стейна, С. Гедина, С. Ф. Ольденбурга и др. Нужно отметить, что далеко не все их находки получили надежную и достаточную интерпретацию и в свое время. Иначе и не могло быть, поскольку большинство письменных источников, добытых ими, в те годы еще не было прочитано. Мы сделали попытку наложить сведения, которые могут быть получены из хотаносакских деловых документов из юго-восточного Хотана, на описания, приведенные А. Стейном. Как кажется, письменные источники могут помочь в интерпретации многих его находок.

А. Стейн двинулся на поиски древнего города P'i-mo, который Сюань-цзан посетил на пути из Индии в Китай. Генри Юл был первым из европейских исследователей, который отождествил его с Pein Марко Поло[40]. А. Стейн вышел из Дандан-Уйлыка и двигался через пустыню с севера на юг до реки Керия, затем вверх по реке Керия, пройдя через цепь небольших оазисов между реками Керия и Чира. Оазисы питали воды трех рек — Чира, Понак и Керия, они были густо населены. В Чира, наибольшем из трех, во времена А. Стейна насчитывалось около 3500 хозяйств, в Гулакхма и Думаку — по 2 тыс. хозяйств[41]. На пути попадались остатки древних ирригационных сооружений. Границы древних поселений были отчетливо видны по рядам огромных тополей — А. Стейн называет их, вслед за местными жителями, тограками и передает рассказ о том, что деревья эти растут тут с глубокой древности. На пути попадались небольшие озера и болота. Следы

древней ирригации позволяли заключить, что и в древности эти оазисы были многонаселенными. По пути А. Стейн слышал рассказы местного населения и проводников о развалинах двух древних городов в пустыне, за оазисом Гулакхма, в 40 милях к северо-западу от реки Керии. Эти-то развалины и были определены им как древний город P'i-mo (Pein). Вначале на его пути оказались развалины, которые местными жителями назывались *Узун-тати*, "Дальний Тати". Они тянулись с севера на юг на расстоянии 1 мили и более четверти мили имели в поперечнике. Археологический материал свидетельствовал о том, что город был покинут уже в мусульманское время. Двигаясь к югу от Узун-тати, А. Стейн вышел к развалинам, которые местные жители называли *Улуг-зиарат* (или *Улуг-мазар*), что в переводе с тюркского значит "Великая святыня". Известно, что в Восточном Туркестане на месте многих буддийских святынь позднее расположились мусульманские святыни, причем этимология древних названий, со сменой языков, оставалась неизменной. А. Стейн сделал заключение, что перед ним — остатки древнего буддийского храма, который поразил воображение Сюань-цзана прекрасной статуей стоящего Будды, вырезанной из сандалового дерева. Об этой статуе позднее упоминал и Сунъюнь, называя город Ханьмо. Марко Поло употреблял название Пеин для целой области, которая была расположена к востоку от Хотана и тянулась с востока на северо-восток на пять дней пути. Пеином также назывался главный город и "столица царства"[42]. На полпути между Узун-тати и Улуг-мазаром А. Стейн обнаружил развалины древней крепости. Стены толщиной в 11 футов ограждали небольшое ровное место овальной формы, около 480 футов в длину и 348 футов в ширину. Никаких остатков строений внутри не было, но подпочвенная вода была близко и ясно, что крепость была обитаема. А. Стейн отметил сходство этой крепости с крепостью в Эндере, но не мог определить, как ее использовали в древности.

Как представляется, всё описанное А. Стейном, хорошо согласуется с той картиной, которую мы можем восстановить по рассмотренным выше хотаносакским документам.

Юго-восточная область Хотана, расположенная в бассейнах рек Чира, Понак и Керия, между собственно Хотаном и Нией, составляла, очевидно, особую административную единицу с центром в Пхеме. Г. В. Бэйли приводит для топонима Пхема этимологию "образ, изображение" (ср. скр. *pratimā*). Вероятно, здесь можно усмотреть связь со статуей Будды, о которой упоминают китайские путешественники. Северная часть развалин — на месте Узун-тати, вероятно, была центром, где проживала местная и китайская администрация, а во времена

тибетского господства — и тибетская администрация. В 3-х милях к югу от Узун-тати, на месте развалин в Улуг-зиарат (или Улуг-мазар) в VIII—IX вв. располагался буддийский монастырь, где проживала упомянутая в документах буддийская община. К северу же от монастыря, между ним и административным центром, возвышалась та самая крепость, которая, вероятно, упоминается в документах под названием Kaṃdva[43]. Судя по документам Hedin 20 и Hedin 21, именно в этой крепости Сударрджам приказал укрыться от нападения врагов жителям "Шести деревень", вместе с продовольствием и скотом. Очевидно, крепость использовалась для укрытия только во времена военной опасности, поэтому А. Стейн и не нашел там следов постоянных жилищ.

Древние деревни, расположенные в оазисе Чира (Пхема, судя по археологическим находкам, была расположена к северу от них), вряд ли когда-нибудь удастся идентифицировать. Район этот густонаселен, покрыт новой сетью ирригационных сооружений, и только русла старых оросительных каналов да вековые деревья служат приметами того, что эта территория была обитаема с древнейших времен.

Примечания

1. Hoernle A. F. R. A Report on the Britsh Collection of Antiquities from Central Asia. Part II. — Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1901. LXX—1. Extra-n^0 1.

2. Chavannes E. Chinese Documents from the sites of Dandān-Uiliq, Niya and Endere. — A. Stein. Ancient Khotan. Oxford, 1907. Vol. 2, p. 521—547.

3. Haloun G. Chinese Texts. Appendix to H. W. Bailey's KT IV. Cambridge, 1961, p. 176—177.

4. Zhang Guangda et Rong Xinjiang. Un manuscrit chinois découvert à Cira. — Cahier d'Extrême-Asie 3. 1987, p. 77—91.

5. Попутно отметим, что слова *Āskvīra* и *Gayseta*, указанные в качестве названий, представляют собой косвенные падежные формы: Loc. sg.; Nom. sg. — Askūra (ср. тибетскую транслитерацию 'Osku и 'Orgu) и Gaysāta. Именно так они в дальнейшем и будут нами называться.

6. Коллекция Н. Ф. Петровского состоит из 242 документов, из них 11 документов — на дереве, остальные — на бумаге. Обзор коллекции см.: Vorobyova-Desyatovskaya M. I. The Leningrad collection of the Sakish Business Documents and the Problems of the investigation of Central Asian Texts. — Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilization of the Silk Route. Ed. A. Cadonna. Firenze Leo S. Olshki Editore. 1992, p. 85—95. Факсимиле документов опубликовано: Saka Documents VII: The St. Petersburg Collection. Ed. by R. Emmerick and M. I. Vorob'eva-Desjatovskaja. Corpus Inscriptionum Iranicarum. L., 1993. Транслитерация, перевод на английский язык и интерпретация документов из коллекции Свена Гедина была сделана Г. В. Бэйли в серии "Khotanese Texts" (далее сокращенно KT) IV. Cambridge, 1961. Им опубликованы 30 документов на бумаге и 45 документов на дереве. В настоящее время профессор Стаффан Розен, ответственный секретарь Фонда Свена Гедина, готовит к изданию том, в который войдут факсимиле всех этих документов. Том будет издан в серии трудов Стокгольмского Этнографического Музея.

7. Десять писем С. Гедина Н. Ф. Петровскому хранятся в Архиве востоковедов СПб Филиала ИВ РАН, в фонде Н. Ф. Петровского. Письма Н. Ф. Петровского и копии отве-

тов на них С. Гедина, как нам сообщил проф. С. Розен, хранятся в Королевском Архиве в Стокгольме.

8. См. Воробьева-Десятовская М. И. Хотано-саки. — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992, с. 49, 50, 63—67.

9. В подтверждение достаточно упомянуть лишь некоторые документы: Hedin 3 verso, стк. 2—3 (KT IV, с. 23): "We should be alive in a protected (?) Ttāgutta sector" — "ttāguta hacasta pīṣkali" — обращаются к радже Хотана жители "Шести городов" и далее излагают свои несчастья. Это письмо по содержанию почти полностью совпадает с другим, которое сохранилось в переложении на китайский язык и проанализировано в указанной выше работе Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзяна (см. с. 79). В китайском тексте авторами письма названы жители Lixie. Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзян считают, что речь идет о Гайсате, но в тексте упоминаются также "Шесть городов", где, как получается из письма, находятся зерно и скот Гайсаты, посланные туда по чьему-то приказу. Чжан Гуан-да и Жун Синь-цзян используют эту спорную, по нашему мнению, интерпретацию китайского перевода (или неточный китайский перевод хотаносакского документа) для доказательства подчинения Гайсаты "Шести городам". К этому вопросу мы вернемся позже.

О сохранении позиций тибетцев в Хотане в годы составления рассматриваемых документов говорят и другие сообщения. Например, в документе Hedin 20 (KT IV, с. 33), который датируется "36-ым годом правления" неназванного раджи, правитель "Шести городов" spāta Sudārṛjāṃ передает приказ раджи Хотана, согласно которому он сам и прочие "старшие", тибетец Lūnā haʾbä śiʾrä (тиб. *blon Lha-ba gśen-rabs*) и др. должны организовать эвакуацию жителей "Шести городов" в Пхему из-за наступления китайского отряда. В документе Hedin 21 (KT IV, с. 34), относящемся к "32-му году правления", тибетцы должны дать оружие жителям "Шести городов" для обороны. Количество примеров можно увеличить.

10. Хот.-сакск. *āvū* или *āgū* "деревня", в документах часто встречается форма Loc. plr. — *kṣvā auvā* (фонетические варианты *auvvā*, *ovā*): в "Шести Деревнях".

11. См., например, Hedin 12 (3) (KT IV, с. 28): "Phaṃnāji auva haṃdasti Ysiviṭi..." — "Староста деревни Пхамны Зивити...". В 50 документах из Гайсаты упоминается "auva haṃdastä spāta Sīḍakä" — "деревенский староста спада Сидаки".

12. Хот.-сакск. *kanthā* (*kaṃtha*, *katha*, N. sg.), *kaṃthe* (N. plr.), *kīnthe* (Gen. sg.), *kīntha*, *kītha* (Loc. sg.) широко употребляется, как указывает Г. В. Бэйли, в буддийских текстах для перевода санскритского *nagara* "город", см., например, "Suvarṇaprabhāsa" (KT I, с. 239, л. 55б, стк. 3): "āguvo' o kīntha o" — скр. *grāme vā nagare vā* — "в деревне ли, в городе ли".

13. В документах Hedin 7 (I) (KT IV, с. 25), Hedin 20 (6, 13) (KT IV, с. 34) и Hedin 24 (3) (KT IV, с. 37), в одинаковой форме Loc. sg.: "phiṃaña kīṃtha, phemāna kītha — "в город Пхему". Кроме того, *kīṃtha* "в город" в значении "в город Пхему" неоднократно упоминается в других документах: например, Or. 11252, 4б(2), KT II, 16; Or. 11344,2б(2), KT II, с. 37.

14. В одном документе из Гайсаты — SI P/94.18, стк. 5, без топонима; в двух документах из Мазартага: MT с 0014 (2), KT V, с. 221: "ttāguttāna kīṃ[tha]" — "в город тибетцев"; MT с 0015 (2), KT V, с. 221: "pira kītha" — "в город Пиру"; во фрагменте из коллекции А. Стейна Or. 6400,2,3 (1,3), KT V, с. 11, содержащем буддийский текст: "Sica nāma vya kaṃtha" — "...был город под названием Сича"; "Sigaṃjsa nāma ya kaṃtha ha" — "там был город под названием Сигамджса." И, наконец, по отношению к Дуньхуану: "ṣacū gyītha" — "в городе Дуньхуан" (KT III, 94, 35a; KT II, 1—10, стк. 75) и др. Ср. итинерарий Ch. I, 0021 a, б (KT II, с. 55—57), прокомментированный Г. В. Бэйли в "Acta Orientalia", 14 (1936), с. 258—267, где *kaṃtha* неоднократно сочетается с *ṣacū*.

15. См.: Hedin 13 (1), KT IV, с. 29: "Cira kṣvā auvā kīrarā hvaṃdi" — 'работающие мужчины в Шести деревнях Чиры"; Hedin 21 (1), KT IV, с. 34 — "Cira kṣvā auvā stānaḍām vara" — "чиновникам-станада Шести деревень в Чира".

16. См. Or. 11252, 2 (1), KT II, с. 16. — "Cira kṣvā auvā piṣkala" — "Округ Шесть деревень в Чира".

17. Or. 11344,8 (recto 3): "Cira jsara-bara 3" — "3 возчика зерна из Чира"; (recto 4): "hvaṃdi 2 cira tsvādi" — "2 человека ушли в Чиру"; (verso 4): "ganaṃ paṃjsūsi kuse haṣta ṣaṃga ṣi cira haurāni" — "15 куса и 8 шамга пшеницы — это должно быть отдано в Чиру".

18. "Piṣkala Kaṃdvaja" — "проживающий в округе Камдва", см.: Bailey H. W. Saka Documents. Text Volume. Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part II. Vol. V. Saka. London. 1968, p. 74, комментарий к док. MT a 1, 0033 (5c).

19. Приведем хотаносакский текст документа по изданию Г. В. Бэйли и его комментарии: "...hvaṃḍi hiṃya 52 ‖ ṛrāṃḍi hīya māśavirā hiṃya 15 ‖ paśāta 10. haṣṭa cāṃ ṣṣī gyastä hīya u yauvarāyä gyastä hīya paśāta hiṃya 10 cu haubarai hīya u dvīyāṃ āmācāṃ hīya paśāta hiṃya 13 biśna haṃba'ca hvaṃḍä hiṃya sa. 8. ḳṣvā auvā śtānaḍa himāri kṣa". Комментарии Г. В. Бэйли: "paśāta — some subordinate, possibly the participle «sent»"... "cāṃ ṣṣī — "The title is Chinese ... ṭṣ'ang-ṣi from t'iangṣi «keeper, secretary...»" ... "haubarai, an official, by etymology the name could contain hāva-, hau "word" with the official component — baraa-..." (KT IV, c. 118). В квадратных скобках в русском переводе текст добавлен нами.

20. См. Hedin I (I): "kīrarā hvaṃḍi 40 4"; Hedin 13 (1): "kīrarā hvaṃḍi tcahaura-ca'hauśa".

21. Ср. Bailey H. W. KT IV, c. 54 (комментарии к док. Hedin 1 (2)). Его носили многие хотанские чиновники среднего разряда, так что высоким он почитался чисто номинально.

22. См. Bailey H. W. KT IV, c. 56 (комментарий к док. Hedin 1 (4), где приведена также библиография).

23. См. Bailey H. W. KT IV, c. 119 (комментарий к док. Hedin 18 (7)), который возводит хот.-сакск. *stānaḍa* к тиб. **stonbla* — "the superior teacher". Такого же мнения придерживается Р. Е. Эммерик, см.: Tibetan Loanwords in Khotanese and Khotanese Loanwords in Tibetan. — Orientalia Josephi Tucci Memoriae Dicata. Ed. G. Gnoli et L. Lanciotti. Vol. I. Roma, 1985, p. 312.

24. Хот.-сакс. "tsīṣī u hārvāṃ u tsātā" (KT IV, c. 29).

25. Ук. соч. С. 81, 82, 86.

26. См. док. Hedin 6 (2, 10), 10 (2), 12 (9)

27. См. док. Hedin 12 (3), KT IV, c. 28: "Phaṃnāji auva haṃdasti ysiviṭi" — "Староста деревни Пхамны Зивити".

28. О том, что этот пхарша Самдари проживает в Биргамдаре, известно также из док. Hedin 3 (verso): там петиция Сударджама и жителей "Шести деревень" передается ко двору через "судью Биргамдары Самдари".

29. См. док. Hedin 42 a(3), KT IV, c. 43: "mattiśkana hinai vara I sala..." — 40 "Одна часть — в крепость в Маттишка".

30. См. Or. 11252,2 (13), KT II, 15--16, Hedin 10 (4), KT IV, 27; Achma (4), KT II, 62, и др.

31. См. хот.-сакск. текст по изданию Г. В. Бэйли, KT V, c. 4: стк. 1—3: "10 7 mye kṣāṇä ṣau ṣacū salya ṛrāha māśtä 10 7 mye haḍai gaysātaja auya cvātajä māśtū thaṃgä samauttāṃdä haurāka hvaṃḍä hämya 50 5 thaṃgä ye paṃ-ysārä paṃse mūrä...".

32. Только один документ из Гайсаты упоминает другого деревенского старосту, Дадуси, — "gaysātaja auya auva haṃdastä daḍūsi" (Hedin 26 (2), KT IV, c. 38). Он датируется 7-ым годом правления раджи и "годом шау Видьядатти", о котором мы уже говорили раньше, разбирая документы на дереве периода Вишарасамги и Сидаки. Просопография налогоплательщиков в док. Hedin 26 позволяет отнести его к эпохе Виша Вахама. Пока это самый ранний из известных датированный документ годов правления Виша Вахама.

33. Ряд терминов, встречающихся в этом документе, остался непонятным. Spāta Tturgāśi" упоминается только в этом документе, и Г. В. Бэйли предположил, что это имя должно быть связано с названием тюркского племени Turgiš (Saka Documents. Text Volume. P. 42, комментарий к док. D v 4 a (1). Термин *śūkṣuha* уже упоминался нами как неопределенный китайский. Хот.-сакск. "phaṃnāje gīhānau hālai stūra haura 3" — "чиновнику-gīhaa из Пхамны дать трех животных"; Г. В. Бэйли объяснял *gihaa* как производное от корня *gīh* "помогать" (там же, с. 43).

34. См. упомянутую выше работу Р. Хёрнле, с. 22—24, табл. III, а также Stein A. Ancient Khotan. Oxford, 1907. Vol. I. p. 266—268.

35. Moriyasu Takau. Toban no chuō Ajia Shinshutsu. — Kanazawa daigaku bungakubu ronshū. Shigakuka hen, 4. 1984. P. 52—56. Pl. II.

36. Ук. соч. С. 80

37. Stein A. Ancient Khotan. P. 283—284.

38. См.: Stein A. Ancient Khotan. P. 443—469; Brough J. Comments on third-century Shan-Shan and the history of Buddism. — BSOAS. 1965. 28. Pt. 3, с. 593. Bailey H. W. KT IV. P. 83, где приведена библиография.

39. Хот.-сакск. *kū-thaigä-ṣi*, кит. *kung-t-ṣi*, титул вошел в употребление с конца VIII в. См. KT IV, с. 90.

40. См. Stein A. Ancient Khotan. P. 457; Yule H. The Book of Ser Marco Polo. London, 1875. Vol. I—II. См. также: Pelliot P. Notes on Marco Polo. London, 1875. Vol. I—II. См. также: Pelliot P. Notes on Marco Polo. vol. 2, Paris, 1963 с. 801.

41. Stein A. Ancient Khotan. P. 468.

42. Минаев И. П. Путешествие Марко Поло. СПб., 1902, с. 71.

43. См. выше, прим. 18.

Пояснения к иллюстрациям

К рис. 1. Китайский иероглиф, встречающийся в конце многих документов из Гайсаты и "Шести деревень", возможно, оттиск печати. Предложены два варианта интерпретации иероглифа: 1) *син* (仃) "утверждено, одобрено", см. G. Haloun, Appendix to KT IV, p. 177); 2) *синь* (信) "верно; подтверждаю" (интерпретация Л. И. Чугуевского).

К рис. 2. Китайская резолюция на хотаносакском документе. Чтение и интерпретация, предложенные Л. И. Чугуевским и Л. Н. Меньшиковым: "сань юэ нэй рэнь фу сяобу и мянь-хуа лю чэн-чжу цзы и дань лю доу" — "В течение третьего месяца выделить и вручить один [кусок] "малой ткани" (?) и шесть [кусков] хлопковой ткани, [что по стоимости] равно одному даню шести доу (взятого зерна)".

M. I. Vorobyova-Desyatovskaya. Toponim "Six Villages" according to Khotanese Business Documents

This toponim is mentioned in many Khotanese and Chinese documents dated back to second part of the first millennium A. D. It continues to attract the attention of scholars from 1901, when the first Chinese document with this name was published by R. Hoernle. Ed. Chavannes was the first who tried to localise the toponim at 1907. He compared the data obtained from the Chinese officious sources of the T'ang period, with the documents invented by A. Stein in the region of Dandān-Uiliq. Chavannes supposed the Chinese had used this term as the denomination of the territory of Khotan as a whole. Farther investigation was going on in the direction of narrowing this region. An important step was made by G. Haloun who had connected this term with one of ten prefectures, namely with the oases Chira-Gulakhma-Dumaqu in Eastern Khotan. All these attempts to interpret this term where made on the base of Chinese documents and officious sources yet. The author of this article tries to interpret it from inside Khotanese business documents themselves. So the author managed to find in these documents the exact names of six villages included in the one administrative unit. These six small villages, from 5 to 20 farms in each, were jointed together for convenience sake in ruling and taxation.

Человек в контексте "драгоценных свитков" (баоцзюань)

Э. С. Стулова
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

В Фонде китайских ксилографов Санкт-Петербургского Филиала Института востоковедения РАН хранится 18 экземпляров сочинений жанра *баоцзюань* ("драгоценные свитки"). Содержание баоцзюаней весьма разнообразно. Исходя из содержания, я распределила их по нескольким группам[1]:

I. Баоцзюани, содержащие жизнеописания и деяния представителей пантеона.

II. Баоцзюани, содержащие жизнеописания и деяния простых смертных, достигших святости.

III. Баоцзюани, содержащие наставления, связанные с отдельными сторонами учения (буддийского, даосского, конфуцианского).

IV. Баоцзюани, содержащие наставления, полученные во время гаданий с медиумом.

V. Баоцзюань, содержащий вероучение секты Желтое небо.

VI. Баоцзюань, излагающий исторические события — падение династии Мин.

Перечисленные группы представлены в нашей коллекции лишь одним-двумя сочинениями. Исключение представляет группа баоцзюаней, посвященных жизнеописанию и деяниям Гуаньинь — богине милосердия, пожалуй, самому популярному в Китае божеству буддийского пантеона. В нашей коллекции ей посвящено шесть сочинений. Это: "Баоцзюань о горе Сяншань", "Истинная сутра об основном обете Гуаньинь спасать все сущее", "Баоцзюань о чудотворной Гуаньшиинь, спасающей от бед и несчастий", "Баоцзюань о горе Путо", "Сутра о двенадцати просветленных", "О двенадцати просветленных".

Наиболее репрезентативным для освещения заявленной темы мне представляется сочинение из коллекции Библиотеки Азиатского Департамента "Баоцзюань о чудотворной Гуаньшиинь, спасающей от бед и несчастий". Место и время издания не указано. Предположительно

XVI в. Ксилограф. Брошюровка: листы, сложенные гармоникой. Обложки — многослойный картон; верхние обложки обтянуты парчой (на желтом фоне разноцветные драконы, цветы, фрукты), нижние — однотонным зеленым шелком. На обложках наклейки синей бумаги, на которых золотой краской написано название сочинения. Экземпляр в хорошем состоянии.

2 тома (*цзюаня*), 137 условных страниц, на условной странице 8 строк. Сочинение состоит из 24 глав, по 12 в каждом томе. Перед текстом сочинения иллюстрация: Гуаньинь, по сторонам которой стоят яшмовая дева и золотой отрок. Вокруг них изображения бедствий, от которых спасает Гуаньинь.

Структура сочинения: вступительная часть, за нею 24 главы. Схема глав: проза — пятисложное четверостишие *гатха* — вариант заголовка главы — стихи *ши* (семисложные в нечетных главах и десятисложные в четных) — стихи *цы* — ария *цюй* (во всех главах одна и та же ария "Гуа цзинь со"). Сочинение фигурирует в следующих каталогах:

1. Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящимся в библиотеке Азиатского Департамента. СПб., 1843 (составлен Аввакумом Честным); № 264.

2. Б. Б. Вахтин, И. С. Гуревич, Ю. Л. Кроль, Э. С. Стулова, А. А. Торопов. Каталог Фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР, М., 1973, том 2, № 2370.

Сочинения со сходным, но не идентичным названием упомянуты в каталоге Ли Ши-юя под № 186 (1705 год издания) и Савады Мидзухо — издания 1910 года[2]. Сочинения жанра баоцзюань, посвященные Гуаньинь, присутствуют и в неопубликованных списках некоторых собраний КНР, что является дополнительным свидетельством популярности этого божества. Однако нашего издания в доступных мне списках я не обнаружила. Посему можно предполагать, что ксилограф из Фонда СПб. Филиала Института востоковедения РАН — экземпляр уникальный.

Итак обратимся к тексту сочинения.

Каждая из 24 глав "Баоцзюаня о чудотворной Гуаньшиинь, спасающей от бед и несчастий" (далее сокращенно "Баоцзюань о Гуаньинь") посвящена одному из чудес бодхисаттвы Гуаньшиинь (санскр. Авалокитешвара). Она спешит на помощь добродетельным людям, спасает от разнообразных, всевозможных бед, таких как злые разбойники и назначенная правителем казнь, отравленное вино и тигр, гибель в бою с неприятельским войском и гроза, трудные роды и ядовитые змеи, спасает самоубийц. Все это вполне реальные беды и несчастья, подстерегающие

людей в реальной жизни. Однако, Гуаньинь спасает и от гнева божества времени Тайсуй, от демонов, ракшасов, якшасов, спасает души умерших от наказаний в подземной тюрьме.

Представляется, что многочисленные герои происходящих событий и разнообразные обстоятельства, в которых они оказываются, дают нам возможность представить мир человека средневекового Китая, позволяют понять, на какого читателя (скорее слушателя) ориентирована подобная литература. Это — "не правители, не военные, а простой народ, добродетельные люди". Баоцзюань наглядно демонстрирует, что такое хорошо и что такое плохо в представлении автора (и в дальнейшем проповедников, исполнителей сочинения). Позволяет распознать, понять механизм воздействия баоцзюань на слушателей, равно как и механизм внедрения определенных религиозных морально-этических представлений и норм в сознание слушателей. В данном случае это идея воздаяния, утверждение неизбежности, неотвратимости воздаяния за добродетели и возмездия за грехи. Слушателям внушается надежда на спасение, вера в чудо. Для этого следует вести праведный образ жизни, быть добродетельным. Постоянно молиться (дословно "произносить имя") богине милосердия Гуаньинь. Тогда Гуаньинь, узнав о человеке, попавшем в беду и обратившемся к ней с мольбой о спасении, тотчас устремится на помощь.

Обратимся к тексту сочинения. Во вступительной части сразу же заявлена идея воздаяния — если слушающие драгоценный свиток нечисты, их ждет неотвратимое возмездие. И далее прославляется вселюбящая, всесострадательная Гуаньинь, спасающая от бед и несчастий. После стандартного буддийского выражения почтения трем драгоценностям — Буддам трех сторон, учению и священнослужителям, следует прозаический текст, в котором говорится о том, что "Баоцзюань о Гуаньинь" с незапамятных времен передавался от одного наставника другому, учение (дословно "светильник") продолжалось. И так до настоящего времени. Далее слушателей оповещают, что в баоцзюань не говорится о возвышении и падении правителя, не обсуждаются дела военные и войны, нет речи о непродолжительности, мимолетности жизни. За сим следуют традиционные пожелания десяти тысяч лет августейшему правителю, высокое служебное положение и хорошее жалование ученым, крестьянам, ремесленникам и торговцам. Сообщается, что в драгоценном свитке идет речь о всеобщем спасении. За сим добродетельных мужчин и женщин призывают стремиться к добру, соблюдать пост, не захватывать чужого добра, не подбирать утерянного другими. Братьев приглашают жить в мире и согласии, жен их — быть мудрыми, добродетельными, всех — жить в мире с соседями, почитать стар-

ших, возносить благодарность Небу и Земле, быть почтительными к Солнцу и Луне, возносить хвалу августейшему правителю, проявлять сыновнюю почтительность к родителям.

Далее призыв следовать четырем благоволениям (родителей, всего живого, государя, Будды и его последователей) и трем прощениям (преступлений, свершенных по незнанию, ошибке, забывчивости), а также призыв не питать ненависти к богатым, не насмехаться над бедными, относиться ко всем одинаково хорошо, не быть жадными, скупыми, завистливыми. Слушателей предостерегают от соблазнов и развлечений, призывают к состраданию и помощи бедным, сирым и вдовым, призывают помнить при возвышении о подстерегающих опасностях, успокаивают — всякой беде придет конец. Совершая добрые дела и не делая дурных, люди искореняют все суетное.

Далее слушатели баоцзюаня оповещаются, что они избегнут утробного рождения[3], внемлющие свитку избегнут рождения из сырости, а переписывающие свиток удостоятся перевоплощения в цветке лотоса. Этот драгоценный свиток может спасти от всех невзгод и страданий, полностью избавить от всех бед и несчастий. К тому же этот свиток — главный среди всех свитков. В нем содержится сущность, суть (дословно "костный мозг") всех священных книг. Рассказано о воздаянии за добро и возмездии за зло. Сказано, что верующие удостоятся счастья и щедрого жалования с повышением по службе; избавятся от цепи рождений; сохранят долголетие, одолеют злых демонов, обеспечат покой и благополучие в доме. Неверующие же не получат ни счастья, ни щедрого жалования, не избежать им ни бед, ни страданий. Не будет им дара, а будет зло. Не избавиться им от цепи рождений. В доме у них не будет спокойствия и благополучия. Не уберегутся они от злых демонов (т. е. смерти).

Слушателям советуют усердно молиться в течение девяти лет, и тогда они достигнут совершенства, смогут стать буддой. Усердные и достойные избавятся от четырех видов рождения, получат охранную грамоту, удостоятся рождения в мире будд, будут жить "десять тысяч калп", сохранят жизнь на веки вечные.

Далее в семисложном четверостишии перечислены божества, почтившие своим присутствием место, где исполняется драгоценный свиток:

Гуаньинь пуса ниспослала счастье,
Вэньшу пуса испустил свет пряди.
Пусянь пуса явил свой облик,
Милэ пуса воссел в месте собрания.

Все фигурирующие в стихотворении божества — буддийского происхождения. Это соответственно бодхисаттва Авалокитешвара (сострадательная и милосердная, спасающая из моря страданий), Манджушри и Самантабхадра — два великих бодхисаттвы, будда грядущего Майтрея.

В десятисложном стихотворении повторено объявление о присутствии в собрании Гуаньинь, Вэньшу, Пусяня, Милэ; тут же предостережение от ошибок при чтении баоцзюаня: допускающий ошибки утратит священный свет. Всем присутствующим при исполнении баоцзюаня обещано счастье и благополучие. Драгоценный свиток воздает за добро и зло, добрых охраняет, злых губит.

В приведенной выше вступительной части сочинения изложены общие положения концепции, которая более подробно раскрывается далее в главах на конкретных наглядных примерах наказания ("бедствиях") и помощи Гуаньинь.

Ниже приведем краткое содержание 24 глав сочинения.

I. Добродетельного уроженца уезда Лиян злые люди сбросили в огненную яму. Человек призвал на помощь Гуаньинь. Молитва его тронула матушку, и она прибыла на облаке, превратила огненную яму в лотосовый пруд.

Люди не молятся Гуаньинь, пока не попадут в беду. Не ведают про переправу-спасение, жаждут богатства, пьют вино, едят мясное, прелюбодействуют, гневливы, клевещут на добрых людей. Не молятся будде, не возжигают благовония. Когда угрожает им смерть, взывают к Гуаньинь, просят спасти их.

Воскуряй благовония, молись Гуаньинь. Соблюдай пост, восприми гатху. А случится беда — Гуаньинь явится и спасет.

II. Гуаньинь спасла достойного человека, унесенного рекой.

III. Достойный человек, который ежедневно утром и вечером молился Гуаньинь, попал в беду: в пути на него напали разбойники, ограбили и сбросили с горы в пропасть. Это — долг пятисот прежних рождений, возмездие за враждебную карму. В момент смертельной опасности человек молил Гуаньинь о помощи. Растрогал матушку. Явилась она и спасла.

IV. Достойного человека хотели убить. Гуаньинь спасла его.

V. Достойный человек повстречал врагов прежней жизни, злые разбойники хотели убить его. Человек призвал на помощь Гуаньинь. Матушка явилась и спасла — разбойники, у которых возникло чувство сострадания к нему, разошлись, не нанеся ему никакого вреда.

VI. Достойный человек совершил ошибку и был приговорен к смертной казни. Его чистосердечная молитва растрогала Гуаньинь, и

она спасла его от казни — меч палача раскололся надвое, цепи и канга упали на землю.

VII. Добрый человек молился Гуаньинь — год за годом, каждый день и час. Совершил ошибку — преступление. Заковали его в цепи, надели кангу, приговорили к смертной казни. Человек обратился к Гуаньинь с мольбой о спасении. Цепи и канга упали, человек спасся.

VIII. Достойный человек, который 9 лет непрерывно молился Гуаньинь, попал в беду — злой человек задумал отравить его вином. Гуаньинь явилась и указала: "Отраву не пить, но вернуть тому человеку". Спасла жизнь человека, искоренила долг прежней жизни.

IX. Достойного человека окружили и хотят погубить демоны, ракшасы, якшасы. Человек обратился к Гуаньинь, призвал на помощь. Она явилась, рассеяла всех демонов, спасла человека.

X. Достойный человек (дровосек) каждый день молился Гуаньинь. Однажды в горах встретился с тигром. В страхе обратился к Гуаньинь с мольбой о помощи. Она явилась и спасла — тигр не тронул дровосека и ушел.

XI. Жизни хорошего человека угрожали ядовитые гады — змеи, скорпионы. Он обратился к Гуаньинь с мольбой о спасении. Стоило Гуаньинь приблизиться к человеку, как ядовитые гады торопливо рассеялись, не тронув человека.

XII. Хороший человек попал в грозу. Гремел гром, сверкала молния, небо затянули черные тучи, хлынул ливень. Это злые духи хотели погубить хорошего человека. Человек призвал Гуаньинь. Она тотчас явилась и спасла. Тучи рассеялись, проглянуло синее небо.

В стихах в этой главе говорится о всемогуществе бодхисаттвы:

Молись Гуаньинь, и несчастье превратится в счастье,
Все десять тысяч дел свершатся благополучно.
Спасет она от всех бед, от всех болезней,
Ликвидирует судебные тяжбы, обеспечит спокойствие в доме.

XIII. Если беременная женщина уже на сносях, но не может разрешиться от бремени вот уже несколько дней, значит, за нею долг прежней жизни. Стоит обратиться к могуществу Гуаньинь, и она тотчас спасет. Дитя благополучно покинет материнское чрево. Враждебная карма сама собой исчезнет.

XIV. Над достойным человеком во время битвы вражеский воин занес меч. Человек призвал Гуаньинь. Она явилась и спасла. Войско отступило, не нанесло вреда.

XV. Достойный человек 9 лет упорно трудился: целеустремленно молился Гуаньинь. Однажды нагрянула беда. Божество Девяти ба-

лок развалило дом, чтобы погубить всю семью. Гуаньинь увидела это и удержала дом. Никто не пострадал. Ради спасения всех тварей Гуаньинь постоянно инспектирует все миры. Нет места, куда бы она не заглянула.

XVI. Добродетельные мужчины и женщины молились Гуаньинь каждый день в течение 4—5 лет. И вот случилась беда. Копая землю при строительстве, потревожили князя земли, грозного государя Тайсуй. Он столкнул на них скалу, чтобы погубить их. Гуаньинь увидела это и спасла от гибели.

XVII. Достойный человек каждый день молился Гуаньинь. Но вот беда — невозможно избежать враждебной кармы, старого долга. Человек повесился на балке. Гуаньинь увидела и спасла: веревка оборвалась.

XVIII. Жизнь достойного человека губят суетные мысли (дословно: "скачущие кони"). Призвал он на помощь Гуаньинь. Она явилась и спасла.

XIX. Гуаньинь спасла достойного человека, попавшего под колеса экипажа.

XX. Достойный человек, который постоянно молился Гуаньинь, вдруг попал в беду, бросился в реку и утонул. Гуаньинь увидела это, явилась и спасла.

XXI. Достойный человек доставал из колодца воду и мыл коноплю. Вдруг злой человек столкнул его в колодец. Гуаньинь явилась и спасла. В семисложном стихотворении перечислены бедствия и спасенные, о которых шла речь в предыдущих двадцати главах. За перечислением следует своеобразное "резюме": стоит достойному призвать на помощь Гуаньинь, и никакие бедствия не коснутся его, никакие опасности не повредят. Божества гневаются, если человек нечист, нецелеустремлен. Человек сам навлекает на себя враждебную карму, несчастья, болезни. Божества — это четыре великих бодхисаттвы; каждый из них пребывает в своей части света (дословно "море"): Гуаньинь — на юге, Цьцзунь (Майтрея) — на севере, Вэньшу (Манджушри) — на востоке, Пусянь (Самантабхадра) — на западе.

XXII. Достойный человек на дороге повстречал волчью стаю. Гуаньинь услышала его мольбу о помощи, явилась и спасла. Свирепые волки сами отступили, не смогли сгубить человека.

XXIII. Все души умерших взывают к милосердию и состраданию Гуаньинь. Достойный человек Чжан Мяо-юнь попал в подземную тюрьму и был приговорен к наказанию на горе Ножей. Призвал на помощь Гуаньинь, и она спасла его. Мяо-юнь покинул подземную тюрьму и отправился на Небо.

В семисложном стихотворении сказано, что Гуаньинь может освободить от всех наказаний подземной тюрьмы. Добродетельный человек никогда не попадет в подземную тюрьму. Молитвы, пост, благодеяния обеспечат ему покой в "хорошем месте".

XXIV. В последней главе сочинения объявлено, что Гуаньинь может спасти всех чувствующих от всех бедствий, может уничтожить враждебные калпы, все несчастья. Она может уберечь от всех ошибок и проступков, освободить от всех наказаний.

Добрым мужчинам и женщинам надлежит целеустремленно молиться бодхисаттве Гуаньинь, тогда она спасет от всех бедствий. Ничто никогда не нанесет вреда, не обеспокоит. Она спасет от всех врагов, болезней, бедствий, бед, несчастий, наказаний, ядов. Убережет от всего и вся. Ничто никогда не причинит вреда.

В арии снова говорится о всемогуществе Гуаньинь. Она может уничтожить все враждебные калпы, все преграды. Творящих добро покинут все беды, не коснутся несчастья и болезни. Раскаявшихся в грехах не коснется гнев Яньцзюня, повелителя подземного царства — поднимутся они на Небо, станут буддами.

Ниже остановимся несколько подробнее на некоторых морально-этических представлениях и ценностях, обозначенных в сочинении, рассмотрим представления о воздаянии и потустороннем мире, проанализируем, представители каких слоев населения и за какие прегрешения подвергаются тем или иным наказаниям, попробуем разобраться, что это за наказания и кто избавляет людей от них. И наконец проанализируем содержащиеся в тексте сведения об авторе сочинения, времени его создания.

Итак, кто попадает в беду? В большинстве случаев это "достойный человек", "добрый человек", "благочестивый человек", "хороший человек", "все чувствующие", "люди, которые молятся будде". Лишь в трех случаях сказано конкретно: "дровосек" (гл. 10), роженица (гл. 13), воин (гл. 14). В 19 случаях это мужчины, в двух — мужчины и женщины и лишь в одном — женщина.

Обидчиками, персонажами, от которых исходит угроза погибели, являются: злые люди, злые разбойники, злой человек, враги в прежней жизни, вражеский воин, княжеский суд. Из мира животных — тигр, волки, ядовитые гады, змеи и скорпионы. Явления природы — гроза, молния. Божества и демоны — злые духи, демоны преисподней, драконы, бесы, якшасы и ракшасы, дух звезды Девяти балок, князь земли истинный государь Тайсуй. В одном случае причиной, влекущей погибель, являются суетные неправедные мысли (мысли-кони, мысли, скачущие словно кони).

Какая конкретно беда настигла достойных людей? Перечислим эти опасности и несчастья: столкнули в огненную яму; ограбили и сбросили с горы; хотели убить; приговорен судом к смертной казни; хотели отравить вином; тигр хотел съесть; ядовитые гады собирались убить; в бою вражеский воин занес меч; переехал экипаж; унесло рекой; столкнули в колодец; опасные трудные роды; повесился на балке; утопился в реке; божество разрушило дом; божество столкнуло скалу; приговорен к наказанию на горе Ножей в подземной тюрьме; и наконец — всевозможные бедствия и несчастья, ошибки и проступки; все прежние враждебные кармы.

За что достойных и добрых настигает расплата? Зачастую это несправедливое наказание; нейтральное "попал в беду", а также кармическое воздаяние, долг прежней жизни; не названные проступки и преступления.

Места действия могут быть нейтральные: "на дороге", "в горах", а также "конкретизированные": уезд Лиян, Гуанси; деревня Янь в южном Яньфути (Джамбудвипе); легендарная гора Сойма (Сумеру); Восточные земли мира Сопо и наконец — подземная тюрьма, потусторонний мир.

Спасительницей является Гуаньинь, которая откликается на мольбу о помощи, либо сама по своей воле является, либо ей докладывают ее приближенные — золотой отрок, иволга. Гуаньинь покидает своё местопребывание и отправляется на помощь. Восседает же она в одном из перечисленных ниже мест: на горе Сюнъэршань, Сюймишань, Путолокашань, Байсюаньшань, Путишань, Бабаошань, Уиншань; в храме Лэйиньсы либо в храме Жэныуймяо; на южном полюсе; в цветке лотоса; на облаке; во дворце Цзюляньгун либо во дворце Умингун.

Мольба о помощи может застать Гуаньинь, когда она объезжает, инспектирует Десять сторон Вселенной; Четыре острова и три тысячи миров; мир Цянь-Кунь (т. е. Небо и Землю); пустоту Пяти скандх.

Обратим внимание на то, что подавляющее большинство бед и несчастий, в которые попадает человек — вполне реальные ситуации, которые вполне могут возникать в реальной повседневной жизни. Видимо, можно предположить, что это — беды, типичные, распространенные в те времена, когда создавалось сочинение; беды, которых люди боялись и хотели бы избежать при содействии Гуаньинь. А каков он — типичный человек своего времени? Судя по тексту сочинения, этой достойный, добрый, добродетельный человек, который провел в молитвах Гуаньинь 9 лет. Однако и с ним может случиться беда, причиной которой может быть собственная ошибка либо проступок. Либо это кармическое воздаяние за долги прежней жизни.

О воздаянии за добро и зло уже говорилось выше. Подчеркнем, что представления о воздаянии добром за добрые дела и наказании (и даже смерти) за дурные пронизывают всю канву сочинения. Самым ужасным возмездием представлялось попасть в одно из десяти судилищ подземной тюрьмы. Тут судьи сурово спрашивают с грешников за сотворенном ими зло. Описания подземной тюрьмы и наказаний в ней должны внушать слушателям страх и удерживать их от совершения злых дел. Такое описание подземной тюрьмы есть и в "Баоцзюань о Гуаньинь" (глава 23).

Выше мы привели текст вступительной части "Баоцзюань о Гуаньинь", где перечислены морально-этические нормы, которым надлежит следовать добрым мужчинам и женщинам.

Там же во вступительной части слушатели оповещаются, что "Баоцзюань о Гуаньинь" может спасти от всех невзгод и страданий, может избавить полностью от всех бед и несчастий, что этот свиток — костный мозг всех священных книг, что слушающие исполнение свитка смогут избежать утробного рождения, а переписывающие его удостоятся перевоплощения в цветке лотоса.

Из изложенного выше нетрудно заметить, что проповедуемое учение синкретично. В главе IX об этом сказано прямо: "Три учения — конфуцианство, буддизм, даосизм — изначально единый закон". Среди почитаемых наставников упоминаются Конфуций и Лао-цзы. Однако преобладающей его частью является буддизм. Буддийскими по преимуществу являются и божества, будды, бодхисаттвы. Да и сама Гуаньинь[5], спасительница милосердная, деяниям которой посвящено сочинение, — одна из четырех великих бодхисаттв.

"Баоцзюань о Гуаньинь" представляется сочинением, в котором отражен образ мыслей широких народных масс (крестьян, ремесленников, торговцев и ученых) средневекового Китая. В нем даны образцы поведения, на которые следует ориентироваться, наглядно показано, какие наказания ждут тех, кто нарушает нормы и принципы, проповедуемые буддизмом, конфуцианством, даосизмом. Очевидно, что автор сочинения рассчитывал на широкую аудиторию, рассказывая о разнообразных проявлениях добра и зла, а также о тех наградах и наказаниях, что последуют неминуемо.

В сочинении находим интересное высказывание о том, что будды достигали своего совершенства не сразу, а пройдя через заблуждения и соблазны, что они рождались на этой земле, среди простых людей. Миряне и совершенномудрые живут рядом друг с другом. Разве бессмертными и буддами становятся на небе? Нет! Будды — это простые смертные, достигшие просветления (гл. 20). Конфуций родился в

царстве Лу, был простым смертным, стал совершенномудрым. И Лаоцзы — тоже был человеком среди людей.

Об авторе сочинения сказано, что он тоже обычный человек, достигший совершенства. Рано обратился за наставлением к мудрому наставнику, совершенствовался девять поколений (*ши*) и только в десятом достиг совершенства.

Об авторе свитка есть краткие сведения, упоминания в нескольких местах (главах 6, 11, 18, 20). Суммируя их, можно заключить, что автор — Пу-цзин лаоцзу, уроженец Чахара, к северу от Шато, что севернее Великой Стены (указанные в тексте уезд и область в географическом словаре обнаружить не удалось). Повсюду распространял "Свиток о Гуаньинь", который ниспослал в 1583 г. владетельный князь по фамилии Мито. В другом месте сказано, что танский монах получил свиток в монастыре Лэйиньсы, что предки передали его потомкам в XI году правления Вань-ли, т. е. в 1583 г.

Пу-цзин, предполагаемый автор "Баоцзюань о Гуаньинь", знаком нам по "Баоцзюаню о Пу-мине". Это старшая дочь Пу-мина (согласно легенде, бытовавшей среди членов современной секты Хуантяньдао, наставник Пу-цзин занимал чрезвычайно важное место в истории секты Хуантяньдао. В некоторых баоцзюанях о нем даже говорится, что он основал эту секту. В 1578 г. он (или она?) познал истину. В 1584 г. произнес 5048 цзюаней сутр, проповедовал 18 лет. Скончался в 1586 г.).

По нашей гипотезе, Пу-цзин является наиболее вероятным автором "Баоцзюань о Пу-мине", который мог быть написан им до 1586 г., когда он скончался, и после 1578 г., когда он "познал истину", а скорее всего в 1584 г., когда Пу-цзин "произнес 36 разделов-фэнь"[6].

И вот теперь Пу-цзин — предполагаемый автор уже другого баоцзюаня из коллекции СПб. Филиала ИВ РАН. Однако проблема авторства и времени создания памятника "Баоцзюань о Гуаньинь" требует дальнейшей проработки.

Примечания

1. См.: Стулова Э. С. Аннотированное описание сочинений жанра баоцзюань в собрании ЛО ИВ АН СССР. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1976—1977. М., "Наука", 1984, с. 271—312.

2. Ли Ши-юй. Сводный каталог баоцзюань. Пекин-Шанхай, 1961 (на кит. яз.); Савада Мидзухо. Исследования о баоцзюанях. Нагоя, 1963; доп. изд. Токио, 1975 (на япон. яз.).

3. По буддийским представлениям существует четыре вида рождения: из яйца, материнской утробы, сырости, путем перевоплощения.

4. Тайсуй — великое божество времени, соответствует планете Суйсин, т. е. Юпитеру. Представляется грозным полководцем. В его честь совершались жертвоприношения перед началом всех значительных земляных работ, в том числе и строительных. Полага-

ли, что и стремление обрести его расположение, и противодействие божеству приводят к несчастью. —Стулова Э. С. Тайсуй. — Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, с. 488.

5. Гуаньинь, Гуаньшиинь, Гуаньцзыцзай, Юаньтун (кит. перевод санскр. имени Авалокитешвара) — в будд. мифологии в Китае, Корее и Японии божество, выступающее преимущественно в женском облике, спасающее людей от всевозможных бедствий, подательница детей, родовспомогательница, покровительница женской половины дома. —Меньшиков Л. Н. Гуаньинь. — Мифы народов мира. М., 1982, т. I, с. 388—339.

6. Баоцзюань о Пумине. Факсимиле. Издание текста, пер. с кит., исслед. и ком. Э. С. Стуловой. М., 1979, с. 72—75.

Турецкий поэт-суфий Ашык-паша

М. С. Фомкин
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Начало истории турецкой литературы неразрывно связано с именами нескольких поэтов-суфиев, творческими усилиями которых были освоены новые для турецкой словесности литературные формы, образы и идеи, а также — выработаны нормы турецкой классической поэтики. Творчество первых тюркоязычных поэтов-суфиев Анатолии имело определяющее влияние и на дальнейшую судьбу турецкой литературы. Но вместе с этим, их творчество часто выходило за рамки турецкой литературы и занимало видное место в религиозном, этическом и идейном сознании обширного тюркского мира.

Первым в ряду этих поэтов стоит Мевляна Джеляледдин Руми (604/1207—672/1273), который практически не писал по-турецки, но тем не менее оказал всестороннее и решающее влияние на формирование и развитие турецкой литературы[1]. Его сын Мухаммед Бахаеддин Султан Велед (623/1226—712/1312) оставил после себя первые точно датированные тюркоязычные письменные памятники Малой Азии и явился автором первых тюркских газелей в истории вообще всей классической тюркоязычной литературы[2]. Их общая гробница в г. Конья стала национальной святыней и местом паломничества турков. Одна из самых самобытных фигур в названном ряду — Юнус Эмре (648/1250—720/1320), и по времени, и по значимости — первый турецкий национальный поэт, имя которого благодарная народная память на века окружила славой. И наконец, их младший современник, поэт-суфий Ашык-паша (670/1272—733/1332), автор первого значительного поэтического произведения в жанре месневи, целиком созданного на турецком языке — поэмы "Гариб-наме" ("Книга о чудесном").

Ашык-паша стал первым открытым выразителем идеи турецкого национального (этнического) самосознания. В поэме "Гариб-наме" он первым с предельной ясностью возвысил свой голос в защиту и поддержку турецкого языка, а значит, и его носителей — анатолийских тюрков:

ترك دلينه كمسنه بقمازدى (1)
تركلره هركز كوكل اقمازدى

ترك دقی بلمازدی اول دللری (2)
انجه یولی اول اولو منزل لری

بو غریب نامه انن کلدی دیله (3)
کم بو دل اهلی دقی معنی بله

(ГН, л. 265 б)[3]
(1) На тюркский язык никто не обращал внимания,
К тюркам никто никогда сердцем не склонялся.
(2) А тюрки не знали других языков,
Их изысканных троп и больших переходов.
(3) Эта "Книга о чудесном" появилась на их языке,
Чтобы народ этого языка познал бы истину.

В другом месте своей поэмы поэт пишет так:

کرچه کم سیلند بنده ترك دلی (1)
الا معلوم اولد معنی منزلی

چون بلاسن جمله یول منزللرن (2)
یرمکل سن ترك و تاجك دللرن

(ГН, л. 265 б)
(1) Хотя и сказано здесь на турецком языке,
Но стал хорошо понятен весь смысл.
(2) И если узнал ты все пути и переходы,
Не порицай тогда турецкий и таджикский языки.[4]

Эти слова поэта доказывают его стремление поднять культурный авторитет турецкого языка, расширить сферу его применения, показать, что тюрки и их язык ничем не хуже других народов и языков.

Таким образом, Ашык-паша входит в ту плеяду ранних турецких поэтов, говоря о которых, мы вынуждены постоянно употреблять такие слова как первый или впервые.

Ашык-паша — это поэтический псевдоним, суфийское прозвище. Настоящее имя этого одного из самых известных турецких поэтов и суфиев — Али ибн ал-Мухлис-баба ибн Баба Ильяс.

В настоящее время науке известны пять крупных произведений — пять месневи Ашык-паши и собрание его газелей[5]. Наиболее известное из месневи — это поэма "Гариб-наме" ("Книга о чудесном"), благодаря которой Ашык-паша и занял свое достойное место в истории турецкой литературы.

До наших дней дошло сравнительно много рукописей поэмы "Гариб-наме" Ашык-паши. В количественном отношении выдающаяся роль принадлежит здесь собранию восточных рукописей СПбФ ИВ РАН, где хранятся шесть списков этой поэмы[6]. Культурологическое и религиеведческое исследование этих петербургских рукописей "Гариб-наме" позволяет существенно расширить научные представления как об истории турецкой литературы, так и об истории развития и распространения суфизма среди тюркоязычных народов. В совокупности с остальными известными мировой науке списками, петербургские рукописи "Гариб-наме" дают материал для суждений о степени популярности, то есть — об активности функционирования сочинений Ашык-паши в череде читательских поколений в разных местах тюркского мира.

Прежде чем обратиться к рукописям "Гариб-наме", необходимо сказать несколько слов о самой поэме, и прежде всего — о её названии и его переводе на русский язык.

В данной статье используется перевод названия "Гариб-наме" как "Книга о чудесном". Однако в тюркологической литературе издавна и часто встречаются другие переводы этого названия — "Книга скитальца", "Книга чужака", "Книга чужестранца". В частности, Э. Гибб в своей фундаментальной "Истории османской поэзии" переводит "Гариб-наме" как "The book of the Stranger" ("Книга чужестранца") и комментирует это таким образом: "Это название могло намекать либо на состояние человека как изгнанника в этом мире, далекого от его Небесного дома, либо на положение писателя как чужестранца в городе Кыршехире"[7]. Так же переводит это название В. Минорский: "The book of an exile in this world" ("Книга изгнанника в этом мире")[8]. Думается, однако, что такой перевод является неоправданным. В пользу перевода "Книга о чудесном" говорит как само содержание поэмы, где перечисляются необычайные и чудесные с суфийской точки зрения вещи, так и традиционный смысл слова غريب в мусульманской книжной культуре. Как известно, эстетические идеалы тюркоязычной мусульманской литературы были те же, что и в арабской и персидской традициях. Ко времени Ашык-паши арабо-персидская поэтика и риторика (علم البلغا) имела уже четко разработанные теоретические представления о словесном искусстве, среди которых были выделены присущие не только поэтическому, но и вообще художественному творчеству категории

عجيب ("удивительное") и غريب ("чудное", "чудесное"), которые имели высокую оценку в мусульманской литературе[9]. Таким образом, слово غريب в сознании литераторов той эпохи имело окраску уже устоявшегося термина с указанным выше значением. Позднее в таком же значении использует слово غريب Алишер Навои в своем трактате "Мухакамат ал-лугатайн" ("Суждение о двух языках"), когда он перечисляет сто глаголов, соответствующих понятию غريب مقاصد ("удивительные намерения")[10]. Думается, что есть все основания видеть подобный же смысл и в названии поэмы Ашык-паши, которая была призвана рассказать об удивительных чудесах божественного мироздания.

До сих пор малоизученная, поэма "Гариб-наме" представляет собой, по выражению В. Д. Смирнова, "суфийский стоглав". Поэма написана в 730/1330 г. и содержит более 12000 бейтов. Написана арузом, размером ремель. Поэма Ашык-паши является своеобразной энциклопедией турецкого народного суфизма. Она дает исчерпывающее описание системы суфизма в его турецкой разновидности. Идейной основой поэмы является ислам суннитского толка, однако в поэме присутствуют следы и иноверческих (гетеродоксальных) учений, ставших частью турецкого суфизма. Вместе с этим "Гариб-наме" раскрывала туркам духовный мир двух известнейших турецких суфийских шейхов — Мевляны Джеляледдина Руми и Мухаммеда Бахаеддина Султана Веледа — сына Руми. Видимо, это сыграло не последнюю роль в чрезвычайной популярности поэмы в средневековой Турции.

Очень важно отметить, что отправной точкой для создания "Гариб-наме" стала для Ашык-паши поэма "Рюбаб-наме" ("Книга рюбаба") его старшего современника Мухаммеда Бахаеддина Султана Веледа (623/1226—712/1312), который был шейхом ордена Мевлеви. Не случаен поэтому и стихотворный размер ремель в "Гариб-наме" — это прямое назире на сочинение Султана Веледа.

Ашык-паша был тесно связан с суфийским орденом бекташи. А как известно, основатель этого ордена Хаджи Бекташ считался святым патроном янычар. Ашык-паша был ближайшим другом Хаджи Бекташа, что, конечно, придавало фигуре Ашык-паши особую привлекательность среди турков.

Одновременно с Ашык-пашой, в 730/1330 г. Хаджи Бекташ закончил свой суфийский трактат, многие идеи которого, только в более развернутом виде, имеются и в "Гариб-наме".

Таким образом, Ашык-паша развивал и педантично систематизировал различные суфийские идеи, создавая собственную концепцию суфизма. В ней важное место заняла, среди прочего, суфийская каббалистика. Поэма "Гариб-наме" Ашык-паши стала особым типом текста,

в котором выражались и доктрины, и эстетика суфизма с учетом тюркских поэтических и идейных традиций. Научный анализ этой "энциклопедии" турецкого народного суфизма, безусловно, поможет выстроить модель сознания человека эпохи средневековья.

Поэма "Гариб-наме" Ашык-паши была необычайно популярна в самой Турции и за ее пределами на протяжении столетий. Это одно из немногих ранних турецких сочинений, которое сохранилось в обиходе турецкой читающей публики вплоть до нового времени. Слава Ашык-паши как поэта-суфия распространялась до Египта и Сирии. Отдельные его стихи цитировал Сулейман Челеби — известнейший турецкий поэт (умер в 813/1410 г.)[11].

Петербургские рукописи "Гариб-наме" Ашык-паши показывают нам, что его слава распространялась и далее — до Казахстана, до Букеевской орды, до Поволжья.

Популярность, высокую интенсивность функционирования сочинений Ашык-паши в читательской среде подтверждает, прежде всего, сравнительно большое число рукописей "Гариб-наме", известных в настоящее время науке. Их предварительный и, видимо, далеко не полный перечень выглядит следующим образом:

Перечень
рукописей "Гариб-наме" Ашык-паши

1. Стамбул, библиотека Кеманкеш, № 232.
   Одна из старейших рукописей, содержит 10 293 бейта.
2. Там же, № 229.
   Отсутствует начало.
3. Стамбул, библиотека Хюдаи, № 229.
4. Стамбул, библиотека Эйюб, фонд Хусрев-паша, № 542.
5. Там же, фонд Михршах Султан, № 349.
6. Стамбул, Публичная библиотека Баязид, № 3633.
   Один из старейших списков, изготовлен в 861/1457 г.
7. Стамбул, библиотека архитектурного музея, № 258.
8. Стамбул, библиотека Селим-ага, фонд Казым Бей, № 159.
9. Стамбул, Университетская библиотека, № 121.
10. Там же, № 1838.
11. Стамбул, библиотека Терджуман газетеси (прежде: Сулеймание; Лалели), № 1752.
    Очень хороший список в двух томах, изготовлен в 882/1477 г. для библиотеки Йаш Бея по приказу мамлюкского султана[12].
12. Там же, № 100, шифр У — 363/1.
    Неполный список[13].
13. Париж, Национальная библиотека, № 413.
    Один из самых старых списков, изготовлен в 848/1444 г.[14]

14. Будапешт, библиотека Венгерской АН, фонд тюркских рукописей, № 1[15].

15. Берлин, Прусская государственная библиотека, шифр Cod. Diez, A fol. 23.

Самый старый точно датированный список — 11 шабана 840/18 февраля 1437 г. Содержит 259 листов[16].

16. Там же, шифр Ms. or. acc. 1927 № 449.

Содержит 279 листов.

17. Дрезден, Государственная библиотека, шифр Cod. or. № 14.

Содержит 302 листа[17].

18. Гёттинген, Университетская библиотека, шифр Cod. Asch. 82 oct.

Содержит 255 лл.[18]

19. Гота, Государственная библиотека, шифр Cod. Turc. 206.

Содержит 324 лл.[19]

20. Вена, Национальная библиотека, № 452.

Неполная, содержит 322 лл.[20]

21. Болонья, библиотека Университета, коллекция Марсигли, № 3627.

В начале и в конце неполная, содержит 260 лл.[21]

22. Лондон, Британский музей, шифр Cod. Harl. 5511.

Неполная, содержит 356 лл., копия 1047/1638 г.[22]

23. Там же, шифр Cod. Add. 7932.

Неполная, содержит 297 лл, копия 1074/1663 г.[23]

24. Милан, библиотека Амброзиана, № 174.

Неполная.

25. Рим, библиотека Ватикана, шифр Cod. Borgiani turchi № 73.

Неполная[24].

26. Сараево, Государственный Музей Боснии и Герцеговины (собрание прежнего Института Балкан), № 312.

Содержит 360 лл. Переписчик рукописи — Ильяс ибн Ашык-паша ибн Мухлис-паша, то есть — сын (!) поэта, что делает эту рукопись необычайно ценной[25].

27. Дублин, частная библиотека Chester Beatty, № 472. Копия около 1400 г.[26]

28. Ташкент, Институт востоковедения АН Узбекистана, № 1030[27].

29. Уппсала, библиотека Университета, № 678[28].

30. Рим, библиотека университета, восточный отдел, № 2254 [29].

31. Санкт-Петербург, СПб Филиал Института востоковедения РАН, собрание восточных рукописей, шифр С 155.

Полный список, составлен в 1255/1839 г. (копия с рукописи 850/1446 г.) в Казахстане. Рукопись посвящена хану Букеевской орды Джахангиру (годы правления 1825—1845)[30].

32. Там же, шифр В 304.
Неполный список, составлен в начале XVIII в. в Поволжье[31].
33. Там же, шифр С 2248.
Неполный список, составлен в начале XIX в. в Поволжье[32].
34. Там же, шифр В 2526.
Неполный список, составлен в 1824 г. в Поволжье[33].
35. Там же, шифр 3743.
Неполный список, составлен до 1841 г. в Поволжье[34].
36. Там же, шифр В 3638.
Неполный список, составлен в 1293/1876 г. в Поволжье[35].

Таким образом, по этим предварительным сведениям современная наука располагает 36 списками "Гариб-наме" Ашык-паши. Много это или мало для поэта, который считается популярным в средневековой Турции? Для сравнения укажем, что, например, число рукописей поэмы "Рюбаб-наме" ("Книга рюбаба") Султана Веледа, которая послужила Ашык-паше, как уже говорилось, отправной точкой для создания "Гариб-наме", составляет 30, а число рукописей поэмы "Ибтида-наме" ("Книга начала") Султана Веледа, которая также содержала в себе тюркские стихи, — 26[36]. Факты истории ближневосточных литератур показывают, что даже для значительных средневековых поэтов число списков их произведений нередко составляет всего лишь десятки или даже единицы[37]. Поэтому 36 сохранившихся рукописей "Гариб-наме" Ашык-паши полностью подтверждают тезис о популярности и распространенности этого сочинения в тюркоязычной читательской среде.

Важный фактор для выяснения жизни книги во времени и смене читательских поколений — широта географического и хронологического диапазона происхождения и распространения списков, которая отражает динамику взаимодействия произведения с читателями, свидетельствует о степени общественного интереса к нему[38]. Исследуя с этой точки зрения корпус рукописей "Гариб-наме" Ашык-паши, можно видеть, как в данном случае широк этот диапазон — рукописи переписываются и встречаются не только в самой Турции, но и в самых разных точках мусульманского мира — вплоть до Казахстана, Букеевской орды и Поволжья! Ни один другой турецкий поэт средневековья не имел такого географического диапазона распространения своих тюркоязычных произведений. Бросается в глаза и тот факт, что рукописи "Гариб-наме" Ашык-паши имеются практически во всех европейских собраниях восточных рукописей, что подтверждает их широкую распространенность, а следовательно, наличие спроса, то есть социального заказа на них.

Хронологические рамки приведенных выше списков охватывают период 1436—1876 гг. Это полностью подтверждает высказанное выше

суждение об активной литературной жизни этого сочинения Ашык-паши во времени и свидетельствует о том, что на протяжении веков сохранялся устойчивый общественный интерес к "Гариб-наме" Ашык-паши.

Уникальную в этом отношении информацию предоставляют петербургские списки "Гариб-наме", которые являются материальным воплощением малоисследованного до сих пор культурного феномена — взаимосвязи и взаимовлияния мусульманско-тюркской культуры Турции, Казахстана и Поволжья в средние века. Эти рукописи показывают, что и турецкая литература, и турецкий суфизм, а следовательно, и турецкий менталитет находили для себя благодатную почву в этих районах тюркского мира. И поэтому поворот этих районов в сторону Турции в конце XX века — это не случайность, а закономерное продолжение давней и естественной традиции.

Почему же именно "Гариб-наме" Ашык-паши пользовалась такой популярностью и в Казахстане, и в Поволжье? Думается, что здесь, помимо причин чисто литературного характера (эстетические, художественные достоинства поэтического языка, поэтической техники, стиля, образной системы; занимательность сюжета и т. п.) огромную роль сыграли так называемые внелитературные факторы, среди которых первое место занимает совершенная необычайность самой личности Ашык-паши и тот ореол святости, который был присущ как самому поэту, так и всей его семье, всему его роду. Остановимся на этом несколько подробнее.

Ашык-паша происходил из семьи дервишей, которая приехала в Анатолию из Хорасана в XIII в. История этой семьи очень тесно связана с широким народным движением в Анатолии в XIII в. — движением бабаи, и одновременно — с началом становления бейлика Караман. Дед Ашык-паши Абуль-Бека Шейх Баба Ильяс ибн Али аль-Хорасани в XIII в. переехал из Хорасана в Анатолию и поселился в Амасье. Здесь он стал шейхом тариката Абуль-Вефа Хорезми. Своих мюридов он называл *бабаи*. Вместе со своим заместителем (халифа) Баба Исхаком он организовал и в 1239 г. начал восстание под религиозными лозунгами, которое вошло в историю под названием "Восстание Баба-пророка". Сведения о его дальнейшей судьбе противоречивы: по одним источникам, он во время восстания был схвачен и заключен в крепость в Амасье, на сороковой день его заключения в тюрьме явился бурый конь, расколол стену его темницы и, взяв Баба Ильяса, скрылся с ним. Кроме этой красивой легенды, другие источники сообщают, что Баба Ильяс был убит во время восстания или же был казнен после него.

У Баба Ильяса было четыре сына: Шемседдин Махмуд, Муизеддин Али, Зияеддин Масуд и Мухлиседдин Муса. Двое из них — Шемседдин и Муизеддин — стали позднее везирями в Анатолии. Мухлисед-

дин — будущий отец Ашык-паши — так же как его отец Баба Ильяс, был шейхом в Амасье. Помимо своего имени, он известен также под своими двумя прозвищами: Муса Баба и Мухлис-паша.

Источники сообщают, что во время восстания бабаи Мухлис-паша был еще в пеленках и был, в частности, спасен из пылавшей деревни Чат человеком по имени Шерефеддин. В возрасте семи лет его отправили в Египет; пробыв там семь лет, он вернулся в Анатолию. Здесь он был схвачен и посажен в тюрьму. И вплоть до 1277 г. история жизни Мухлис-паши покрыта мраком. В указанном же году началось мощное народное восстание под предводительством простого турка Джимри ("лже-Сиявуша"), в этом восстании самое активное участие принимал Мухлис-паша, ставший одним из руководителей этого народного движения. Восставшие захватили Конью, и Мухлис-паша в течение шести месяцев был правителем Коньи, но затем передал бразды правления представителям бейлика Караман — роду Караманогуллары в лице Мехмед-бея, когда последний стал везирем при захватившем власть Джимри. Судя по всем источникам, Мухлис-паша жил в эпоху первого османского султана — Османа Гази, к которому отец будущего поэта присоединился после разгрома всего народного движения.

Здесь нужно обязательно подчеркнуть тот факт, что именно в период правления в Конье в 676/1277 г. Мухлис-паши был издан знаменитый указ Мехмед-бея, запрещавший использовать персидский язык в государственных делах. Этот указ был подкрешлен безжалостной казнью писцов, носителей традиций персидского делопроизводства[39]. Это свидетельствует о необычайном накале борьбы за тюркские жизненные начала, то есть — о мощном всплеске тюркского национального самосознания в Анатолии в этот период.

Таким образом, ту борьбу за авторитет, за признание турецкого языка, которую, как уже говорилось вначале, вел литературными средствами Ашык-паша, до него сознательно начал — и при этом практическими средствами! — отец поэта, Мухлис-паша. Поэтому в турецкой и — шире — тюркской духовной традиции имена и деда, и отца, и внука — Ашык-паши, ассоциируются с идеей политической и культурной самостоятельности тюрков, с идеей тюркского национального самосознания и достоинства.

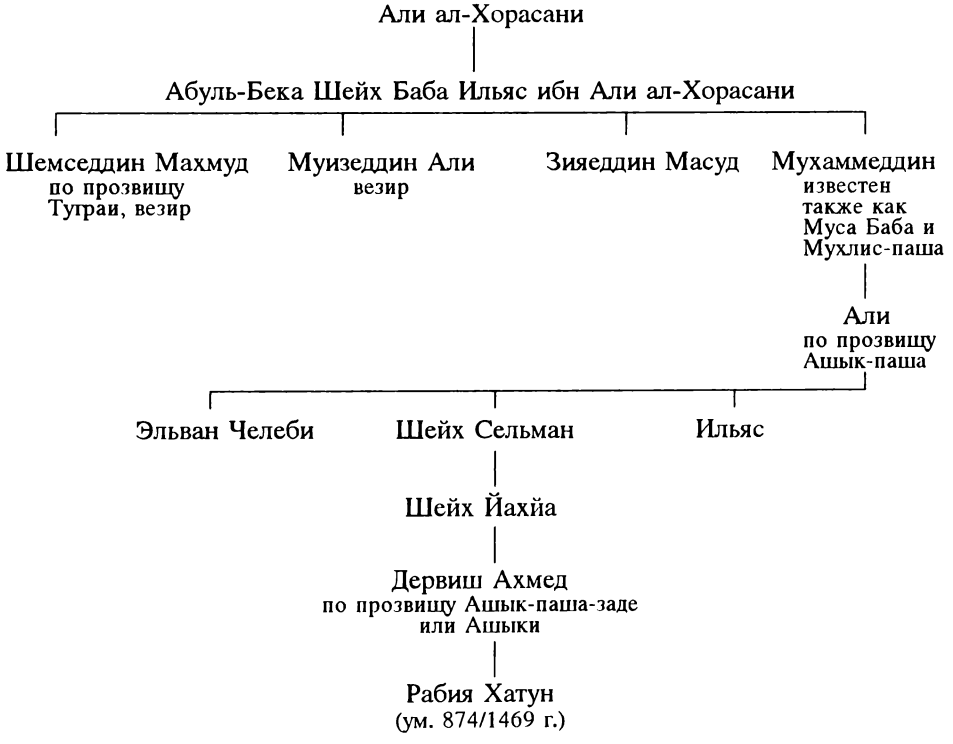
Сам Ашык-паша начал свое образование с того, что изучал обычные и сокровенные (мистические) науки у шейха Сулейман-и Кыршехри, а затем — у шейха Османа, который был одним из заместителей (халифа) Ильяс-паши, главы суфийского ордена, деда поэта. Позднее, по настоянию своего отца Мухлис-паши, Ашык-паша женился на дочери шейха Османа. Будущий турецкий поэт принимал, как и его предки,

активное участие в политических движениях в Малой Азии того времени. Вместе с посольством выезжал в Египет. Вернувшись, стал везирем у анатолийского вали Тимурташ-паши. После его восстания, закончившегося неудачей, вновь бежал в Египет, там был посажен в тюрьму. В 732/1332 г. Ашык-паша освободился из заключения в Египте и решил вернуться в Амасью. Но, доехав до Кыршехира, он заболел и там же, 13 сефера 733/3 ноября 1332 г. умер.

Все имеющиеся источники единодушны в том, что Ашык-паша был богатым, ученым и благочестивым шейхом, активно вмешивался во все народные движения в Анатолии и при этом писал суфийские стихи. В связи с этим М. Ф. Кёпрюлюзаде отмечает: "Мы можем с уверенностью утверждать: слова Лятифи о том, что Ашык-паша переселился в Анатолию из места, близкого к персидской границе, — не имеют под собой никакого основания. Ашык-паша без всякого сомнения родился в Анатолии"[40].

Отблески этой и мирской, и духовной славы основателей родового древа Ашык-паши передались и его потомкам, среди которых также были прославившиеся в турецкой истории шейхи, дервиши, поэты.

У самого поэта было три сына: Элван Челеби, Шейх Сельман и Ильяс, а его родословное древо принимает, таким образом, следующий вид:[41]



Таким образом, мы видим, что род Ашык-паши — это род везирей, святых шейхов, дервишей, правителей городов, руководителей огромных восстаний, выражавших национальных тюркские идеи и устремления. Все это было хорошо известно современникам, поскольку еще существовали традиции устной передачи знаний (так, как в свое время передавались из поколения в поколение хадисы), и конечно, все это не могло не импонировать и тюркам Анатолии, и тюркам Казахстана и Поволжья.

Среди других внелитературных факторов популярности поэзии Ашык-паши нужно назвать тот духовный, религиозный ореол, который окружал имя поэта с давних пор и который нашел свое прекрасное материальное воплощение в ряде памятников материальной культуры.

Святость Ашык-паши как составителя своеобразной энциклопедии турецкого народного суфизма, успех этого его по сути патриотического начинания, его духовная близость к всенародно почитаемым Джеляледдину Руми и Султану Веледу, близость, которую поэт подчеркивал даже литературными средствами, — все это привело к тому, что могила Ашык-паши в Кыршехире стала у турков местом паломничества и поклонения точно так же, как и могила Джеляледдина Руми и Султана Веледа в Конье. Над его могилой сразу же после его смерти в 733/1332 г. был построен мавзолей. Он выполнен целиком из красивейшего мрамора. Сделано это было по распоряжению тогдашнего везира из династии Эретнаогуллары (Эртена). В сооружении мавзолея принимал участие племянник Ашык-паши — Алаеддин Али Шах. Рядом с мавзолеем Ашык-паши похоронены некоторые члены его семьи. С точки зрения анатолийских тюрков мавзолей Ашык-паши всегда был и остается священным местом.

Важно подчеркнуть, что турецкие искусствоведы отмечают очень древние среднеазиатские, собственно тюркские архитектурные традиции, воплотившиеся в этом прекрасном сооружении. Совершенно очевидно, что таким способом древние зодчие специально подчеркнули приверженность Ашык-паши тюркскому духовному миру, тюркской культурной традиции.

Кроме мавзолея в Кыршехире, в XVI веке в Стамбуле была построена мечеть Ашык-паши в квартале, который тогда назывался "Квартал зодчего Синана" (ныне Хайдар). Рядом с ней было сооружено *завие* (обитель дервишей) Ашык-паши. Рядом с этой мечетью находятся несколько гробниц, в которых похоронены его потомки: гробница Ашык-паша-заде; а также сооруженная в 874/1469 г. гробница Рабия Хатун и ее мужа (по другим источникам — ее шейха) Сейййда Велайета. Все это свидетельствует о том, что в мусульманской среде и в мусульманс-

кой культурной традиции имя Ашык-паши всегда было окружено религиозным благоговением.

Среди внелитературных причин популярности и распространенности поэмы "Гариб-наме" Ашык-паши в тюркском мире следует подчеркнуть еще один очень важный момент как в биографии поэта, так и в содержании его поэмы. В начале статьи уже приводились слова поэта в защиту турецкого языка, которые показывают высокий уровень тюркского национального самосознания у поэта и позволяют говорить о тюркском патриотизме, пронизывающем его творчество. Это соответствовало настроениям турецкого и — шире — тюркского общества, в котором патриотические настроения и дух национального самосознания занимали достаточно большое место, несмотря на распространение в этом обществе ислама, который, согласно расхожему представлению, должен был бы вытравить национальное самосознание и заменить его конфессиональным. На самом деле этого не происходило, и в частности, в самосознании анатолийских тюрков этническое (национальное) неистребимо сосуществовало (и продолжает сосуществовать и сейчас!) вместе с конфессиональным, что подтверждается многими историческими и культурными фактами[42].

Но помимо этого патриотического духа "Гариб-наме" несет в себе еще и идею, которой были одержимы и предки Ашык-паши, и сам поэт, а именно — идею создания единого тюркского государства, идею сплочения и единения тюрков. В поэме эта идея выражена в форме притчи, которая опять же впервые (!) вводит этот сюжет в классическую тюркоязычную литературу, предлагая его первую тюркскую разработку:

(1) بر زمانده واردی بر نامدار
سلطنت سر میشدی حق روزکار

(2) اوتز اوغل ور مشیدی حق اڭا
بر کی ایشت کر کی نه درون سکا

(3) هر بر اچشك کم دنیده اوك وار
هیچ کمان دتما کی آنك صوك وار

(4) اول کشی چون بللو بلد یکم الور
درد اغلنلارنی اوکت ویرر

(5) ایدر ای اغلانلرم کیدی زمان

وقتم اولدی اولسارم بیکمان
(6) باری سیزه بن بر اوکت ویریم
دنیده درلك یلن کستاریم
(7) دیدلر فرمان سنك نید ار سك
دوتوز بز هر نکم سن دیر سك
(8) ایتد ارته قامو حاضر اولکز
هر بریکز بر اوق آلب کالکز
(9) ارته انده قامو حاضر اولدلر
هر بری بر اوق الوبن کلدلر
(10) صیدلر اقلو اوقن سیلادلر
نه بویر سك امدی بویر دیدلر
(11) ایتد وارك کاترك بیرر دقی
باکه ویرك بوکز اول اوتز اوقی
(12) اوتز اوقی جمع ادب دتدی بله
بغلدی بشدن بشا برك ایله
(13) شیله محکم بغلدیکم اولد بیر
کتد اندن اول اتز لق قلد بیر
(14) ایتد کورك بوکزده صیا مسیز
صیمساکز دیدکم طویا مسیز
(15) آتلاری ایتدی ای اغلانلرم
ای یراکم قانلری ای جانلرم
(16) بو اوکت طیدر اخی طوتنلره
ایکلك قوپ برلله بیتنلره

(17) كو اول اوق يلكوز كن هيچ ديمدى
چون بركدى هيچ كمسنه قويمدى
(18) بس بلك يلكز كش كچسز اولر
بير كنلى دولتى اوچسز اولر

(ГН, лл. 21б—22а)

Перевод:
(1) В некие времена жил один славный человек,
Он властвовал очень разумно.
(2) Господь дал ему тридцать сыновей,
Послушай меня, узнай, что я расскажу тебе.
(3) У каждой вещи в этом мире есть начало,
Не сомневайся — у нее есть и конец.
(4) Поскольку тот человек хорошо знал, что он умрет,
Он собрал своих сыновей и дал им совет.
(5) Он сказал: "О мои сыновья, прошли годы,
Пришло мое время, без сомнения, я скоро умру.
(6) Поэтому я хочу дать вам один совет,
Я хочу показать вам дорогу жизни в этом мире ".
(7) Они ответили: "Если ты прикажешь,
Мы последуем всему тому, что ты скажешь".
(8) Их отец сказал: "Ну что ж, приготовьтесь,
Пусть каждый из вас возьмет одну стрелу и принесет мне".
(9) Так и сделали, все собрались,
И каждый пришел со своей стрелой.
(10) Собрались они со стрелами и сказали: "Рассказывай!
То, что ты хотел приказать, приказывай!"
(11) Отец сказал: "Подойдите каждый ко мне,
Дайте мне эти тридцать стрел".
(12) Тридцать стрел он плотно соединил вместе,
Связал их хорошенько веревкой.
(13) Так прочно связал, что они стали единым целым,
Было их порознь тридцать, а вместе они стали одним.
(14) Отец сказал: "Посмотрите, вы можете переломить это?
А если не можете, то понимаете ли, что я сказал вам?"
(15) Их отец сказал: "О мои сыновья,
О капли моей крови, о частицы моей души!
(16) Этот завет — сила для тех, кто его выполняет,

Для тех, которые оставляют рознь и становятся едиными.
(17) Потому что, когда стрела одна, она ничего не значит,
Но когда стрелы вместе, они никому не подвластны.
(18) Твердо усвойте: один человек всегда бессилен,
Объединенное государство не имеет конца!"

Этот призыв к объединенному, независимому тюркскому государству был особенно актуален в Анатолии в XIV веке, когда там зарождалась собственная тюркская государственность, в период раздробленных бейликов и их вражды. Этот же призыв, эта же идея всегда были актуальны и для среднеазиатских, и для поволжских тюрков. Может быть, поэтому турецкая поэма "Гариб-наме" нашла такой отклик и в далеком Поволжье, и в далекой от Турции Букеевской орде, о чем свидетельствуют рукописи "Гариб-наме" из петербургской коллекции.

Примечания:

1. Подробнее о нем см.: Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы. 1. Джелаль-ед-дин Руми. (Вопросы мировоззрения). Тбилиси, 1979.
2. Подробнее о нем см.: Фомкин М. С. Султан Велед и его тюркская поэзия. М., 1994.
3. Здесь и далее в круглых скобках в форме (ГН) даются ссылки на текст "Гариб-наме" по рукописи С 155 (309 а) собрания тюркских рукописей СПбФ ИВ РАН. Описание рукописи см.: Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. III. М., 1980, с. 33, N 85.
4. Под термином تاجك دلى Ашык-паша имел в виду, вероятно, народно-разговорный персидский язык.
5. Это следующие месневи: 1) "Гариб-наме" ("Книга о чудесном"), 2) "Факр-наме" ("Книга о бедности"), 3) "Васф-и хал" ("Описание халя"), 4) "Кимья рисалеси" ("Трактат по алхимии"), 5) "Хикяйе" ("Рассказ"). Подробнее см.: Гарбузова В. С. Ашык-паша и становление турецкого литературного языка. — Средневековый Восток: История. Культура. Источниковедение. М., 1980, с. 77—78.
6. О них подробно см.: Дмитриева Л. В. Указ. соч., с. 33—34, №№ 85—90.
7. Gibb E. J. W. A history of Ottoman poetry. V. I. London, 1900, p. 181.
8. Minorsky V. The Chester Beatty library. A catalogue of the turkish manuscripts and miniatures. Dublin, 1958, p. 109.
9. Подробнее см.: Grünebaum von, G. E. Islamkunde und Kulturwissenschaft. — ZDMG, B. 103, 1953, S. 9.
10. Цитируется по: Bombaci Al. The Turkish literatures. Introductivy notes on the history and style. — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, Bd. 2, 1964, p. XXIII.
11. Björkman W. Die altosmanische Literatur. — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964, Bd. 2, S. 416.
12. Сведения о рукописях N 1—11 почерпнуты из: Köprülüzade M. F. Âşık Paşa. — İslâm ansiklopedisi. I. cüz, İstanbul, 1941, s. 702.
13. Günay Kut. Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu. I. İstanbul, 1989, s. 82.
14. Blochet E. Catalogue des manuscrits turcs de la bibliothèque Nationale de Paris. T. I. Paris, 1932, № 413.
15. Thury Josef. XIV. asir sonuna kadar türk dili yadigârları. — Milli Tetebbuat Mecmuası, № 4, İstanbul, 1331/1915, s. 103—105.
16. Pertsch W. Die handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 4. Verzeichniss der türkischen Handschriften, Berlin, 1889, S. 360.
17. Fleischer H. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae regiae Dresdensis. Lipsiae, 1831, № 14.

18. Pertsch W. Die Handschriften in Göttingen. Berlin, 1894, S. 43.
19. Pertsch W. Die türkische Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Wien, 1864, S. 178.
20. Flügel G. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien. Bd. I. Wien, 1865. S. 615, № 650.
21. Rosen V. v. Catalogue of the Turkish Manuscripts in Bologna. Bologna, 1876, s. 20.
22. Rieu Ch. Catalogue of the turkisch manuscripts in the British Museum. London, 1888, p. 160.
23. Rieu Ch. Op. cit., p. 162.
24. Сведения о рукописях N 24, 25 взяты из: Babinger Fr. Âšiq Pašas Gharib-nâme. — Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. XXXI. Bd., II. Abteilung. Berlin, 1939, S. 6.
25. Babinger Fr. Op. cit., S. 8.
26. Minorsky V. The Chester Beatty Library. A catalogue of the turkisch manuscripts and miniatures. Dublin, 1958, p. 109.
27. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. Т. II. Ташкент, 1954, с. 128.
28. Zetterstéen K. V. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala. l. — Le Monde Oriental, vol. XXII, 1928, S. 65.
29. Rossi E. Studi su manoscritti del Garib-name di 'Ašiq Paša nell Biblioteche d'Italia. — Revista degli Studi Orientali publicata. A Cura dei professori della Scuola Orientale Nelle Universita di Roma, XXIV, fasc. I—IV, Roma, 1949, s. 108—119.
30. Дмитриева Л. В. Указ. соч., с. 33, № 85.
31. Там же, № 86.
32. Там же, № 87.
33. Там же, № 88, с. 34.
34. Там же, № 89.
35. Там же, № 90.
36. Подробнее о рукописях Султана Веледа см.: Фомкин М. С. К вопросу о литературной судьбе произведений Султана Веледа. — Тюркские и монгольские письменные памятники. М., 1993, с. 110—123.
37. Точные, сведенные в таблицу числовые данные такого рода по одиннадцати крупным персидским поэтам XI—XIII вв. см.: Фомкин М. С. Указ. соч., с. 114.
38. Султанов Т. И. Рукописная историческая книга и ее читатели в странах средневекового мусульманского Востока. — Народы Азии и Африки. М., 1984, № 2, с. 72.
39. Köprülüzade M. F. Littérature turque Othmanli. — Encyclopédie de l'Islam. T. 4. Leide-Paris, 1934, p. 989.
40. Köprülüzade M. F. Âşık Paşa, s. 702.
41. Подробнее об этом см.: Babinger Fr. Op. cit., S. 4.
42. Подробнее об этом см.: Фомкин М. С. О соотношении религиозного и этнического в самосознании анатолийских тюрков в XIII—XV вв. — Тюркология: Международный научно-теоретический журнал. Баку, 1992, № 3, с. 90—98.

M. S. Fomkin. Turkish Poet-Sufist Ashuk Pasha

Turkish sufism and sufi poetry have become the main phenomena of the Turkish culture and in many aspects determined the peccaries of the Turkish mentality. The graves of such poets-sufists as Jelaleddin Rumi, Sultan Veled, Ashyk Pasha are still scored for numerous Turkish pilgrims, while poems by Yunus Emre excite people from different parts of a big Turkish world.

Ashyk Pasha's (1272—1333) poem "Garib-name" ("The Book of Extraordinery") can be called the encyclopaedias of the Turkish popular sufism. The poem consists of 12 000 beits and was very popular in medieval Turkey showing the spiritual world of two famous Turkish sufi sheikhs — Jelaleddin Runi and Sultan Veled. This poem, as well as the "Fakr-name" and some other works by Ashyk Pasha invented recently, gives a perfect description of the Turkish sufusm system.

"Джавāхир ал-аḫбāр" ("Перлы известий") Бӯдāḳа мунши Ḳазвīнī и его "Заметки" о творцах персидской рукописной книги

О. Ф. Акимушкин
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

I. Введение

Отставленный от дел государственный чиновник податного ведомства Будак мунши Казвини, завершив компендий по всемирной истории, назвал его "Джавāхир ал-аḫбар" ("Перлы известий"). Он преподнес его только что вступившему на престол шаху Исмаᶜилу II (940—985/ 1533—77), связывая с этим шагом немалые надежды на то, что "зефир благосклонности монарха задует в его сторону". Но тому, на что столь уповал автор компендия, видимо, не суждено было сбыться и он был вынужден остаться "в углу невзгод и отчаяния" наедине со своими несбывшимися чаяниями. Так случилось, что труд Будака мунши не вызвал углубленного внимания у специалистов по истории сефевидского Ирана, хотя, вместе с тем следует признать, что несколько десятилетий тому назад он этого несомненно заслуживал[1]. Видимо, объяснить эту ситуацию можно отчасти тем, что сочинение дошло до нас лишь в единственном полном экземпляре, представленным автографом, содержание которого к тому же было раскрыто Б. Дорном весьма невнятно[2]. Однако известный московский иранист П. И. Петров, кстати, единственный, посвятивший этому труду обстоятельное исследование источниковедческого плана, считал, что "упорное игнорирование" сочинения отечественными историками было связано главным образом с трудностями чтения, поскольку в тексте не проставлена "по крайней мере половина диакритических знаков"[3]. Действительно, читать "Джавāхир ал-аḫбāр" с листа нелегко (в этом П. И. Петров безусловно прав), но при наличии известной языковой подготовки и, в основном, опыта текстологической работы со средневековыми историческими сочинениями на персидском языке, это графическое препятствие оказывается не столь уже сложным и непреодолимым. Поэтому думается, что упрек П. И. Петрова в адрес отечественных историков вряд ли будет справедлив, т. к. их "безразличное" отношение имеет

под собой серьезное основание. Дело в том, что девять десятых содержания "Джавāхир ал-аḫбāр" — это чистейшей воды компиляция[4]. Будак мунши черпал свои сведения как у предшественников, например, в "Таẕкират аш-шуᶜарā'" (завершено в 897/ 1492 г.) Даулатшаха Самарканди, "Ḫулāṣат ал-аḫбāр" (завершено в 905/1499—1500 гг.) и "Ḥабīб ас-сийар" (завершено в третьей редакции в 936/1529 г.) Гийас ад-Дина Хвандамира, так и у современников, например, в "Лубб ат-таварīḫ" (завершено в 948/1570 г.) Йахйи Казвини и "Такмилāт ал-аḫбāр" (завершено в 978/1570 г.) ᶜАбди-бека Ширази[5]. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить части нашего памятника с соответствующими пассажами в указанных сочинениях. При этом Будак мунши, что не выходило за пределы принятой в ту эпоху нормы, не потрудился обозначить источники почерпнутых сведений. Ко всему прочему, в переложении и пересказе заимствованных материалов он допустил массу неточностей и умудрился наделать много досадных ошибок. Именно эти обстоятельства, на мой взгляд, объясняют прохладное отношение специалистов к его произведению.

"Джавāхир ал-аḫбāр" — это сжатый компендий по всеобщей истории населенной части мира (как понимала ее мусульманская историческая традиция) с весьма сложной и дробной архитектоникой построения, хотя основное композиционное деление памятника очень простое: *дībāча* (лл. 3а—8а), два *муḳаддима* (лл. 8а—49а; 49б—131б, 136а—278а) и *ḫāтима* (лл. 278а—334б, 132а—135б, 335а—339б), посвященная Сефевидам и включающая специальный раздел о шахе Тахмаспе I (лл. 294б—334б, 132а—135б, 335а—336б); завершает труд небольшая глава об Исмаᶜиле II, в которой кратко рассказывается о его жизни от рождения до вступления на престол в Казвине 27 джумада I 984/22 августа 1576 (лл. 336б—339б)[6].

Будак мунши не был профессиональным историком либо литератором, равно как не был он и придворным летописцем-секретарем, который бы имел доступ к официальным документам и актам общегосударственного значения. Он получил ту подготовку, которая позволяла ему занимать место секретаря-делопроизводителя (*мунши*) в различных государственных учреждениях сефевидской административной системы либо при ее высших представителях. Позднее, благодаря приобретенному опыту он стал экспертом по финансовой части. На этой весьма ухабистой жизненной стезе ему приходилось бывать то контролером и ревизором, то в силу переменчивой судьбы подотчетным, чьи постатейные описи, отчеты и дела подвергались ревизии. Словом, это был типичный представитель чиновничьей бюрократии средней руки и ранга. Свой труд Будак мунши начал писать еще при жизни Тахмаспа I[7].

Видимо, он завершил его в авторском черновом варианте в 982/1574—1575 г.[8] и был всецело занят исполнением беловой копии, когда монарх скончался[9]. Поскольку Будак не успел переписать начисто либо поднести свое сочинение Тахмаспу I, то ему, волей-неволей, пришлось вновь взяться за калам с целью корректировки уже написанного прежде. Обстановка изменилась: на троне появился новый шах. В *дībāча* он заново пишет посвящение (лл. 2б—3а), но уже на имя Исмаᶜила II; вносит уточнения и дополнения на полях к тем местам в корпусе сочинения, которые он по каким-то соображениям не стал переписывать[10]; как очевидец, рассказывает о тех событиях, которые последовали сразу же за известием о смерти Тахмаспа I (лл. 135б, 335а—336а); наконец, небольшой специально к случаю написанной главой о шахе Исмаᶜиле II он завершает подновление "Джавāхир ал-аḫбāр" (лл. 336б—339б). Последняя дата, указанная в памятнике (л. 339б), — дата восшествия на престол шаха Исмаᶜила II — 27 джумада I 984/22 августа 1576 г. В то же время рукопись автографа датирована концом указанного месяца. Следовательно, переписка была закончена не позднее 30 джумада I 984/25 августа 1576 г.[11]

Как уже отмечалось, Будак мунши не был ни литератором, ни историком. Профессиональный секретарь-делопроизводитель и чиновник податного ведомства он обладал соотвествующим его рангу и положению необходимым кругом знаний и уровнем практической подготовки. Кроме того он владел безукоризненным почерком, что, кстати, всегда высоко ценилось в среде бюрократии, и всесторонне освоил все тонкости ведения финансовых дел, включая систему их записи и кодирования (*сийāḳ*). К числу прочих его талантов можно отнести отменное знание почерковых стилей, умение по случаю слагать стихи и составить хронограмму (*тāрīḫ*)[12]. Но для историка, на роль которого он претендовал, этот "путевой припас" был весьма скуден и далек от разнообразия. Словом, как представляется, Будак мунши был дилетантом, вступившим на зыбкую почву литературного труда без специальной подготовки, необходимой эрудиции и знания предмета. Он придал своему компендию форму хроники, т. е. сочинения с погодной фиксацией происшедших событий. Но поскольку эти события он излагал в очень сжатой, конспективной и отрывочной форме, связанность и последовательность которых в ней была нарушена (а иногда и искажена), и поскольку он зачастую не представлял себе действие механизма, вызвавшего описываемые им те или иные политические акции, их причинной связи, то его пояснения и заключения выглядят наивно, а иногда и путанно[13]. Касаясь же событий, связанных с историей Сефевидской династии, Будак мунши строго придерживался официально

принятой канвы изложения, не допуская никаких инотолкований. Следует отметить, что Будак весьма вольно (если не сказать небрежно) обращался с данными, почерпнутыми им из первоисточников[14]. Он допускает целый ряд искажений в заимствованных исторических фактах, ошибок в датировках и локализации событий, нередко путает одних исторических деятелей с другими, приписывает одному лицу штрихи из биографии других и т. д.[15], хотя в привлеченных им трудах подобного не встречается. Эти огрехи и ошибки были замечены кем-то из его компатриотов, проштудировавших "Джавāхир ал-аḫбāр" от корки до корки. Этот внимательный читатель оставил на полях труда многочисленные замечания[16], причем иногда весьма эмоциональные[17].

Неизвестно, добился ли своей цели отстраненный от дел еще Тахмаспом I шестидесятивосьмилетний Будак мунши[18], написав это сочинение, и сбылись ли в связи с этим его надежды на монаршью благосклонность после того, как он преподнес его новому властителю Ирана шаху Исмаᶜилу II[19]. Судя по всему, его усилия пошли прахом, поскольку в столь обстоятельных и изобилующих подробностями и частностями трудах по истории Сефевидов его современников, как т. XII "Аḥсан ат-тавāрūḫ" Хасан-бека Румлу и т. V "Ḫулāṣат ат-тавāрūḫ" Кази Ахмада Куми, а также в т. I "ᶜĀламāрā-йи ᶜАббāсī" Искандар-бека мунши[20], его имя не встречается. Последнее обстоятельство лишний раз подтверждает ту мысль, что Будак мунши в своей полной драматизма (по его словам) карьере не поднимался выше ранга чиновника средней руки и занимал достаточно скромные посты, чтобы попасть на старницы официальных историй. Он был одним из многих, а исключение из правил не состоялось.

В целом, говоря о "Джавāхир ал-аḫбāр" как о памятнике сефевидской историографии, можно придти к заключению, что это сугубо компилятивный и маргинальный труд. Как исторический памятник, он не оставил сколько-нибудь заметного следа в историографии указанного периода. И конечно же, его просто невозможно сравнить с памятниками, которые были только что упомянуты и в которых сотни страниц с многочисленными фактами и деталями посвящены истории Сефевидов, в то время как в "Джавāхир ал-аḫбāр" — только сто двадцать. Естественно, в компендии Будака мунши содержится свежий, оригинальный и интересный материал — его собственные наблюдения очевидца, а также рассказы участников описываемых событий. Но, к сожалению, подобного, заслуживающего внимания специалистов материала немного и он весь сводится к следующему: а) суждения Будака мунши о личных качествах и характере шаха Тахмаспа I (лл. 296а—297б); б) рассказ о ситуации, сложившейся при дворе сразу же после

смерти Тахмаспа и о последовавшим за этим дворцовым перевороте, возглавленном Пери-хан-ханум (лл. 135б, 335а—336а); в) рассказ об Исма^{c}иле II и его вступлении на престол (лл. 336а—339б); г) автобиографический очерк Будака мунши о собственной карьере чиновника (лл. 315а—316а, 317а) [21]; д) мимоходом сделанные ремарки о финансах государства, о доходах должностных лиц и размерах денежных вознаграждений чиновников, о стоимости рукописей и т. п. (лл. 284б, 296а—297а, 315а—316а, 317а, 334а—б, 109б—113б); е) заметки о мастерах "книжного рукоделья" (лл. 106а—113б).

Все вышеназванное было частью пересказано и частью проанализировано в упомянутой статье П. И. Петрова[22]. Исключение составляют заметки о мастерах "книжного рукоделья" и разбросанные в них данные о стоимости рукописных книг и отдельных образцов — *ḳiṭ^{c}a*.

Эти заметки были закончены Будаком мунши Казвини в 980/1572—73 г. (л. 113б). Они написаны с профессиональным подходом, писцом, который не только любил, но и грамотно разбирался во многих тонкостях и нюансах столь чтимого в Иране искусства каллиграфии. Несмотря на то, что, конечно, некоторые его суждения дискуссионны, окрашены личными восприятиями и субъективными ощущениями, подкупает его непосредственность и независимость, с которыми он излагает свое мнение о современных ему мастерах калама и кисти. Эти мастера под его пером предстают перед нами живыми, обычными людьми со своими пристрастиями, а не иконописными ликами, авторитетами, канонизированными традицией. Из всех персидских средневековых авторов, пожалуй, только один Искандар-бек мунши писал о мастерах рукописной книги в аналогичной же независимой манере[23]. Будучи личным мунши брата шаха Бахрам мирзы, Будак-бек мог видеть великолепное собрание лицевых рукописей, созданных для шаха Тахмаспа мастерами из придворных *китабḫане* в Тебризе и Казвине[24], и он неоднократно восхищался их безупречным художественным письмом, роскошными миниатюрами, тончайшим декором и изысканными переплетами. В этой связи можно понять его душевную боль и неподдельное страдание, когда он писал о том, что пятьдесят списков навсегда покинули стены библиотеки и отправились в Стамбул в числе даров, посланных Тахмаспом по случаю восшествия на престол османского султана Мурада III 7 рамазана 982/21 декабря 1574 г. Перечисляя дары, он замечает: "...в том числе шатер, изготовленный за 250 туманов, вкупе с 50 томами книг, расписанных миниатюрами и исполненных такими мастерами художественного письма — униками времени, как маулана Султан-^{c}Али, маулана Мир ^{c}Али и Хваджа Махмуд Сийавушани, который в здравии и поныне и который есть ученик мул-

лы Мир-ᶜАли и прославлен тем, что превзошел своего учителя, и такими, как маулана Султан-Мухаммад Хандан, Султан-Мухаммад Нур и Касим-и Шадишах, а украшение [книг] сделали те мастера, что были бесподобны в своем искусстве. Ни одной из этих книг не имеется в книжном хранилище османского владыки (*хвāндагāр*). И прочих даров было всякого рода [много] отослано. И хотя Султан-Ибрахим мирза[25] по поводу посылки книг проявил неучтивую смелость (*густāхӣ*), неоднократно доказывая, что невозможно [брать] книги, подобные этим, и что следует отправить что-либо другое взамен [их], ибо те люди не поймут их ценности и не смогут уяснить их достоинств, [все же] это не принесло пользы. [Государь] в ответ изрек: «Мне нужны мирный покой и надежная безопасность, а не книги и списки, которых я никогда не увижу и ни разу не прочитаю». Разговоры и пересуды по этому поводу тотчас прекратили, а те дары были оставлены" (л. 134а)[26].

Кази Ахмад б. Шараф ад-Дин ал-Хусайн ал-Хусайни ал-Куми полностью использовал заметки Будака мунши в своем ныне широко известном "Трактате о каллиграфах и художниках"[27], даже не потрудившись указать источник своей информации, которая составила более трети его сочинения[28]. При этом Кази Ахмад не ограничился пересказом почерпнутых сведений: в подавляющем большинстве случаев он просто повторил их практически слово в слово[29]. Мы знаем, что Будак мунши поднес свой труд Исмаᶜилу II в 984—985/1576—77 гг. в единственном экземпляре-автографе[30]. Известно, что Кази Ахмад закончил вторую версию первой редакции своего "Трактата" около 1007/1598—99 г.[31]. А поскольку он благодаря своему отцу имел доступ ко двору, то он несомненно располагал временем и возможностями детально проработать заметки Будака мунши, а то и просто их списать.

До 1017/1608—1609 г. автограф Будака мунши находился в придворной библиотеке Сефевидов. В указанном году шах ᶜАббас I (1587—1629) пожаловал ее в числе других рукописей в *вақф* святилища шайха Сафи в Ардебиле, где ее наличие было подтвержено записью в инвентаре, составленным 25 раджаба 1172/24 марта 1759 г. смотрителем святилища (*мутавалли*) Мухаммад-Касим-беком[32]. В 1829 г. рукопись "Джавāхир ал-аҳбāр" поступила в составе "Ардебильской коллекции" в Императорскую Публичную библиотеку Санкт-Петербурга, где и хранится до сих пор.

II. Перевод заметок Будака мунши

(л. 106а) Начало письма и появление писцов

Сладкоречивые передатчики преданий таким образом протянули нить рассказа о письме и писцах, что дескать, в древние времена письма не было и в сем деле положил начало Тахмурас — сокрушитель дэвов[33]. И начало [пошло] от него. После чего все делали [свой] вклад и повсюду и в каждую эпоху создавалась какая-либо письменность и появлялось какое-либо [ей] название. Вот, что дошло из названий письменности: *ᶜибрӣ, барбарӣ, андулсӣ; сӣнӣ, ḳубтӣ, йӯнānӣ, ḫимйарӣ, сӯрйānӣ, рӯмӣ, кӯфӣ, маᶜḳалӣ, хиндӣ, ᶜарабӣ, фāрсӣ*. Эти письмена и были, и сейчас в ходу среди людей и писали [на них] друг другу до времени Посланника, да благословит его Аллах, когда был [употребителен] почерк *кӯфӣ*. ᶜАли [б.] Абу Талиб[34] писал [им] и почерк *маᶜḳалӣ* также был распространен. То, что является письмом ᶜАли б. Аби Талиба, заключается в отличительной особенности его манеры, которая состоит в том, что головки его алифов двурогие и красота тех алифов проявляется в совершенстве изящества и элегантности. Мастера [этого искусства] возводят происхождение этого правила к ᶜАли б. Аби Талибу. Четкий же почерк, основанный на красоте письма, приносит доход. Ведь сказано: "Да будет Вам красота письма одним из ключей к хлебу насущному".

У Мауланы Султан-ᶜАли, каллиграфа[35], имеются следующие стихи относительно правил письма, которые он возводит к его святости амиру верующих ᶜАли, мир ему (л. 106б): "Основы искусства письма определяются красотой поступков [человека]

Итак, первым был Муртаза ᶜАли,
Поскольку именно он во всех науках
имāм наук для ученых по [своему] знанию.
Целью Муртаза ᶜАли в письме
были не столько слова, буквы и точки,
сколько моральные основы,
чистота помыслов и добродетель.
Поэтому он и указал на красоту письма.
Письмо, которое нарек "половиной знания"
глава пророков по [своему] знанию и мудрости,
было как раз письмом Муртаза ᶜАли.
Поэтому Пророк и назвал [его] "половиной знания"!
Разве могло быть подобное письмо в возможностях человека?!
[Нет,] это другой калам и другая рука!

Чистый калам того высокостепенного
напился воды из райского ключа.
Его рассыпающая жемчуг рука — хранилище благ жизни,
его перо — ключ к дому богатства.
Что я скажу о его чернилах и чернильнице?
Вода жизни [это], сокрытая в кромешном мраке.
Будь внимательным к роду Хашима
и к [стиху] "Рука божия превыше рук их".

Что за калам [это] был, о Господи, и что за рука! [Мой] калам дошел до этого места, и кончик его сломался"[36].

Цель этих предваряющих слов состоит в том, что среди [разных] народов сии письмена бытовали, а вот персидского письма не было. Ибн-и Мукла вазӣр, что в начале был *вазӣром* [*ḫалӣфа*] Муктадирбиллаха, затем стал *вазӣром* [*ḫалӣфа*] ал-Кахирбиллаха, после этого стал *вазӣром* [*ḫалифа*] ар-Разибиллаха[37], при котором лишился [правой] руки, создал почерки *сулс* и *насḫ* в указанной пропорции[38]. Когда он потерял руку, он обучил [этим почеркам] свою дочь, а та обучила Ибн ал-Бавваба. Ибн ал-Бавваб создал почерки *райḥа̄н* и *тауқӣ*^{c} в указанной пропорции[38]. А после них дело дошло до Йакута раба (*гула̄м*) *ḫалӣфа* Муста^{c}сима[39]. Он присоединил [еще] почерки *муḥаққақ* и *рика̄*^{c} и этими шестью почерками элегантно писал (л. 107а), бейт:

Моя чаровница легко пишет шестью почерками,
сулсом, райḥа̄ном, муḥаққақом, насḫом, тауқӣ^{c} *и рика̄*^{c}.

Почерки *рика̄*^{c} и *муḥаққақ* такого устава, как [здесь] показано, а *райḥа̄н*[40] и *тауқӣ*^{c} невозможно отличить одного от другого: [как будто] проводит ворона лапой несколько линий далеко друг от друга и нет в них ни чистоты, ни вида. А в чем мастера художественного письма согласны, так это в том, что именно почерк *сулс* обладает элегантностью и изяществом. Воистину, это родительница почерков. Вслед за ним идет почерк *насḫ*, которым переписывают Коран, он впрочем имеет и другие достоинства. *Рика̄*^{c} также элегантен и им пишут реестры (*маджалла̄т*). Все эти почерка называют "почерк — основа". Прочие почерки, что были созданы [позднее], все произошли от них. В том числе и *наста*^{c}*лӣқ*, который есть венец [всех] почерков. Сей заброшенный бедняк назвал *наста*^{c}*лӣқ* юным красавцем, которого обхаживают и обслуживают прочие почерки. Почерки же *та*^{c}*лӣқ* и его "ломаная" скоропись (*шикасте*), появившись, утвердились как основные среди чиновников *дӣва̄на*. В особенности почерк *шикаста-йи та*^{c}*лӣқ*, которым исполняются все государственные бумаги. Создали [также]

письмо *сийāḳ* и [особый вид] буквенного счета для финансовых операций. Потому что возникла надобность. Особенности [и отличия] почерков состояли в том, о чем сказано выше. Теперь я обращаюсь к мастерам-каллиграфам. Первый — Ибн-и Мукла, о котором речь шла в [главе] о службе вазӣра при [Аббасидских] халифах. Он был сыном вазӣра в Фарсе. После того, как ему отрубили [правую] руку, он более на службе не состоял, прожил пятьдесят шесть лет и умер в 328/939—940/ году. После него осталась дочь (2) и она обучила Ибн ал-Бавваба. Она скончалась спустя два года после отца и похоронена в городке Байза в Фарсе[41]. Ибн ал-Бавваб (3). Когда Ибн ал-Бавваб прошел обучение у дочери [Ибн-и Муклы] и стал красиво писать, он получил признание среди народа и обрел почет и положение [при дворе]. Каллиграфические надписи для построек и копирование-подделка образцов письма — его изобретение. Йакут ал-Муста^{c}сими (4) — раб *ḫалӣфа* Муста^{c}сима — последнего из [династии] Аббасидов. Именно он придал этим почеркам-основам (*ḫутӯṭ-и аṣл*) нарядность и чистоту исполнения. Подобного ему каллиграфа еще не объявилось и в сию эпоху. [Вместе с тем] некоторые не только полагают ^{c}Абдаллаха Таббаха[42] равным ему [по мастерству], но даже выше сего предела несравненности. Спору нет, именно ^{c}Абдаллах ал-Харави Таббах [первый] после Хваджи [Йакута]. В конечном счете не только невозможно обнаружить в [его] *насḫе* значительной разницы, но и писал-то он чище. Однако солидность почерка это нечто другое. Сей заброшенный бедняк излагает собственное мнение: поскольку у сего почерка должно присутствовать нечто такое, присущее только ему, как [это бывает] у красивых юношей, которое имеется в почерке Йакута, в *наста^{c}лӣḳе* — у Мир-^{c}Али [Харави], в *та^{c}лӣḳе* — у Муллы Дарвиша. Время же (л. 107б) Йакута распределялось следующим образом: каждый день он непрестанно писал две части (*джузв*) Корана — в месяц же получалось два списка — и при этом делал помету, что сей Коран такой-то по счету. Смиренный автор [сих строк] видел и держал в руках триста шестьдесят четвертый экземпляр. Йакут [ежедневно] писал сто арабских бейтов для *ḫалӣфа* и семьдесят для *вазирей*, детей [знати] и придворных. Он постоянно обучал письму шестьдесят-семьдесят человек и время не губил понапрасну. Так, например, в тот год, когда река затопила Багдад, он поднялся на минарет. Там при себе он имел калам и чернила, а бумаги не было. У него был платок из ба^{c}албекского *миткāля* и он написал на нем несколько слов. Тот платок находился в библиотеке (*китāбḫāне*) его высочества почившего в бозе Бахрам-мирзы и сей покинутый его видел. [Йакут] многократно написал [на нем] свое имя. Воистину, это был редчайший образец! Шесть человек из

его учеников, коих именуют "мастерами шести почерков" (*устāдāн-и ситта*), получили дозволение ставить имя Йакута под написанным ими. Первый — Шайхзаде Сухраварди, второй — Аргун-и Камил, третий — Пир-Йахйа Суфи, четвертый — Мубарак-шах "золотое перо" (*заррīнḳалам*), пятый — Насраллах Табиб, шестой — Йусуф Машхади. Сей Йакут был долгожителем, он прожил свыше ста лет. Он упокоился в 696/1298/[43] году в начале царствования Султана Ġазана[44]. Шайхзаде Сухраварди (5). Он из Багдада, там он и родился. Большая часть надписей на зданиях Багдада написана им. Он целиком написал *сӯру* "ал-Кахф" ("Пещера")[45] в пятничной мечети Багдада. Каменных дел мастера выпукло выложили ее обожженными кирпичами без каких-либо украшений.

Аргун-и Камил (6). Он также один из знаменитых людей той эпохи и тех времен. В Багдаде имеются два высоких мадрасе, оба облицованы изразцами. Одна из них [называется] "Марджанийа", а другая — "Возле моста". Надписи обеих исполнены им.

Мир Йахйа Суфи (7). Он был преподавателем мадрасе в Багдаде и проводил время в обществе шайхов и суфиев. Находясь на службе у султанов [династий] Ильханов и Джалаир[46], он достиг почета и положения. В Наджафе имеется надпись, выполненная им, а также в другом багдадском мадрасе "Возле моста" имеется [еще] надпись его работы.

Мубарак-шах *заррīнḳалам* (8). Он писал исключительно изящно, красиво, импульсивно и молодо. Письмо тех трех [вышеназванных] мастеров исполнено в старинной манере и, на первый взгляд, абсолютно лишено свежести. Но стоит углубиться в размышления, как становится очевидным, что они [истинные] мастера. Вместе с тем почерк Мубарак-шаха совершенен по [своей] прозрачности и чистоте. Рассказывают, что Султан Увайс[47] (л. 108а) построил в Наджафе какое-то здание. Когда же дело дошло до надписей, он как-то ночью увидел во сне амира верующих [ʿАли], который сказал: "Эй Увайс, пусть надписи исполнит Мубарак-шах Табризи и пусть его [впредь] называют "золотым пером". По сей причине он приобрел известность.

Насраллах Табиб (9). Я видел его имя в надписи, но почерка его [в книгах] не видел.

Йусуф Машхади (10). Йусуф состоял в услужении у Йакута и был его непосредственным учеником. Вместе с тем он был учителем Сайрафи, когда приехал в Азербайджан и поселился в Табризе[48].

Подробный рассказ об именах каллиграфов в почерковых стилях *насḫ* и *сулс*

Первый — Сайрафи (11). Сей Сайрафи — Йакут Ирака и Азербайджана. Он обладает чудесным даром в [искусстве] исполнения надписей, а причина еще и в том, что он сведущ в производстве изразцов. Он был современником Султана Абу Саʿида[49] и Чубанидов[50]. На зданиях Табриза [надписи] большей частью его письма. В частности, на [здании] "Учитель и ученик", что возвел амир Чубан Салдуз[51], а на портике [здания] "Димишкийа"[52] в табризском районе Балийанкух[53] он исполнил надпись, [исполнение] лучше которого трудно вообразить.

Сайид Хайдар (12) "крупнопишущий" (*джалӣнавӣс*). Он писал исключительно хорошо. Человеком был блаженным и экстатичным. Каждый, кто обучался у него, становился как мастером художественного письма (*ḫушнавӣс*), так и достигал высоких должностей. В том числе Хваджа ʿАли-шах, *вазӣр* и Хваджа Гийас ад-Дин Мухаммад сын Рашида[54]. Оба они состояли у него в ученичестве. Вместе с тем он обучал не всякого.

Хаджжи Мухаммад Банддуз (13), Муʿин ад-Дин Каши (14) и Шамс ад-Дин (15). Эти трое — мастера художественного письма и они состояли в ученичестве у Сайрафи. Точно так же, как [упомянутые] шесть человек подписывают именем Йакута свое письмо, [Хаджжи Мухаммад] подписывал свое именем Сайрафи. Все они родились и жили в Табризе. Надписи на [мадрасе] "Чахар манар" и на ее постройках исполнены Муʿин ад-Дином[55].

Жизнеописание уника времени ʿАбдаллаха Таббаха (16). Семья сего ʿАбдаллаха происходит из стольного города Герата и там он преуспел. Он писал почерками *насḫ*, *сулс* и *рикāʿ* предельно изящно, чисто и пленительно. Ясностью, чистотой, изяществом и пленительностью [своего почерка] он равен ста Йакутам. Описание его почерка выходит за пределы речи. Помимо письма он владел еще другими художественными ремеслами. В частности, розбрызгом золотого крапа (*зарфишāн*) и...[56]. В розбрызге и в реставрации книг (*васṣālӣ*) он достиг предела возможного. Он обладал даром общения и умения вести беседу. И он [просто] не поддается описанию[57].

Байсунгур-мирза сын мирзы Шахруха (17). Невзирая на царское происхождение, он писал исключительно хорошо. Если бы он и его брат (л. 108б) даже не были бы царевичами, то [все равно] они бы пользовались популярностью среди простого народа. Он превосходно писал почерком *сулс*. Мирза исполнил надписи в кафедральной мечети Ризавийа[58] в священном Машхаде, что возвела Гаухаршад Бигум — супруга мирзы Шахруха[59]. За исключением Сайрафи никто другой не

смог бы написать подобное. Он отошел в мир иной в расцвете молодости. В 828/1424—25/ году, когда мирза Шахрух направился в Азербайджан против сыновей Кара-Йусуфа Туркемана, мирза воздал должное мужеству в том сражении и та победа отнесена на его счет[60].

Мирза Ибрахим-Султан сын мирзы Шахруха (18), правитель Фарса. Он писал исключительно хорошо. Таким почерком-основой (*ḫaṭṭ-и aṣl*), как у него, обладает [лишь] мулла Пир-Мухаммад. В Ширазе мирза восстановил пришедший в запустение дворец, проявил внимание к ученым мужам и установил [им] пенсии. Он отличался отвагой и мужеством. Так что в ряде походов, в которых он принимал участие, находясь при Султане Тимуре, он превосходил [прочих] царевичей. И мирза Тимур постоянно ставил его во главе войск. В ту пору, когда Султан Сахибкиран пошел [походом] на Китай, он взял с собой из [всех] царевичей [только] его и мирзу Улугбека и он [Ибрахим-Султан] постоянно находился в авангарде (*манḳалāй*)[61]. Имеется много сочинений, посвященных ему. Из их числа "Шараф-наме" ("Книга благородных качеств"), которое мулла Шараф ад-Дин ʿАли Йазди посвятил ему и которой нет равной в науке истории. Он не испытывал нужды в секретарях-*мунши*. Хафиз-и Абру — мастер в искусстве написания хроник, постоянно находился на службе у Мирзы[62]. Мирза Ибрахим был украшен и расцвечен разнообразными качествами. Он также ушел в мир иной в расцвете молодости спустя год после смерти брата. Мирза Шахрух из-за смерти двух этих сыновей сильно сдал и его [прямой] как стрела, стан согнулся словно лук. Рассказывают анекдот, что некий любящий шутку человек прибыл из Шираза и он беседовал с мирзой Шахрухом. Отец расспрашивал о жизни сына и спросил о [его] почерке, пении и слоге. Тот пересказал [ему] кое-какие истории и, излагая их, сказал, что Мирза написал на стене и двери "Я есть (*кунтахи*) Ибрахим-Султан", т. е. в смысле "Написал сие (*катабаху*)" — это является *таджнīсом*[63]. Мирза [Шахрух] посмеялся и одарил его, а Султан-Ибрахиму написали [об этом]. Словом, чагатайским султанам приходились по душе подобные забавные истории и любой человек имел доступ на их приемы[64].

Пир-Мухаммад Ширази (19). Он писал исключительно хорошо. В Фарсе не было подобного ему каллиграфа в письме основными почерками. Он — второй Йакут. Много имеется в Ширазе надписей, исполненных им. В том числе в кафедральной мечети[65].

ʿАбд ал-Хакк ас-Сабзавари (20). Он — ученик ʿАбдаллаха Таббаха. Хорасанский люд полагает его мастером [-наставником]. Иракцы же называют его почерк "галкиной лапой" (*калāғā*), а хорасанцы —

"хромающим" (*лангак*). Он исполнил надпись на куполе [мавзолея] имама Ризы, мир ему[66].

Мулла Джаᶜфар (21). Он — мастер-наставник. Он пишет большинством почерков; все они похожи друг на друга и не в одном он не стал корифеем. Мулла Азхар — его ученик. Большинство мастеров художественого письма обучаются у него[67].

Хафиз Футадуз (22) [и маулана Мухйи (23)]. Оба они были друзьями. Хафиз Футадуз превосходно писал почерком *сулс*, а маулана Мухйи писал всеми почерками. Оба они — мастера-наставники и знаменитости Хорасана. Мастеров художественного письма в Хорасане было много. Если привести имена их всех, потребуется [целая] книга, а краткое изложение пришло бы в беспорядок.

Подробный рассказ о мастерах почерка *наставлиḳ*

Перед этим было сказано, что *наставлиḳ* — невеста среди [прочих] почерков, создателем которого является Мир-ᶜАли Табризи, как это изложил в стихах уник [своего] времени мулла Султан-ᶜАли.

Стих:

Будь то мелкий *наставлиḳ*, будь то крупный —
[все равно] творец основных пропорций —
Хваджа Мир-ᶜАли.
С тех пор как существует мир и человек,
никогда на свете не появлялось такого почерка.
Он соизволил создать его тонким разумом
из почерка *насḫ* и почерка *таᶜлиḳ*.
Тростник пера его от того сладок,
что родом он из чистой земли Табриза.
Не отрицай его по незнанию.
Знай, был он не без святости.
Писцы, как старые, так и новые,
подбирают колосья на его гумне.
Был он современником средоточия совершенств,
шейха сладкоречивого, шейха Камала[68].

Мир-ᶜАли (24) обучил своего сына ᶜАбдаллаха (25). Мулла Джаᶜфар (26) учился у последнего, мулла Азхар (27) — у Джаᶜфара, а у него — остальные мастера[69].

Маулана Аниси (28) и [его] брат. Имя Аниси — ᶜАбд ар-Рахим, его брата — ᶜАбд ал-Карим (29). Оба они — иракские мастера художественного письма в почерке *наставлиḳ* — жили во времена Султан-

Йаᶜкуба[70], состояли при его библиотеке, переписывали книги и были современниками хорасанских мастеров художественного письма. Хотя они пишут чисто, вместе с тем в их почерковой манере напрочь отсутствуют индивидуальная выразительность (*ḫалāтӣ*), вкус и пропорции (*усӯл*). ᶜАбд ар-Рахим находился в дружеских и близких отношениях с мирзой Султан-Йаᶜкубом. Прозвание Аниси дал ему Мирза. Он был влюблен в Мирзу и тот это знал. Он подшучивал над ним и посвящал ему слабые стихи[71].

Пищущих *настаᶜлӣḳом* в Ширазе много, все они подражают друг другу. Почему никоим образом нельзя отличить их почерки. Ширазские женщины являются переписчиками. Они пишут как вырисовывают (л. 109б), поскольку в большей части они неграмотны. Автор [сих строк] отправился в Шираз и проверил — действительно, в Ширазе в каждой семье жена — переписчик, муж — художник, дочь — оформитель, сын — переплетчик. Любую книгу, если они захотят, создадут в одной семье. Если у кого-нибудь появится желание [получить] тысячу книг с украшением, то в течение года они непременно поступят из Шираза. Все на одно лицо, так что ни в чем нельзя отличить. Вот шутка Бахрам-мирзы, который говаривал: "В Ширазе переписчики сидят без дела, одни — из-за того, что их много, другие — из-за того, что все [манерой] похожи друг на друга"[72].

Обстоятельства редкостей [своего] времени

Султан-ᶜАли (30), Мир-ᶜАли (31) и Махмуда (32).

Обратимся к обстоятельствам выдающихся мастеров художественного письма, каждый из коих *уника* эпохи и единственный [в своем] веке. Из сего числа трое все-таки равнозначны, это — мулла Султан-ᶜАли, мулла Мир-ᶜАли и Махмуд-и Исхак, потому что их [почерки] невозможно отличить один от другого. В почерке каждого из них существует выразительность (*ḫалāтӣ*) и их образцы-*ḳиṭᶜа* покупает и нищий, и богач за две-три тысячи [динаров]. В то время же, когда они были живы, они отдавали [свое] *ḳиṭᶜа* за одно-два *бӣстӣ*, что составляет половину *шāхӣ*. *Ḳиṭᶜа* Мир-ᶜАли покупали в Бухаре за один *ḫāнӣ*, что ныне идет за два *шāхӣ*[73].

Обстоятельства жизни Мауланы Султан-ᶜАли и стихи его

В юности было у меня влечение к письму,
страсть к письму низвергала у меня
поток [слез] из-под ресниц.

Я мало бродил по улицам,
потому что сколько мог, я писал.
Иногда из пальцев я делал калам,
в воображении выводил письмена.
Так случилось, что однажды какой-то обедневший эмир
пришел ко мне как утешитель.
Он принес мне калам, бумагу и чернильницу,
двадцать девять букв, начиная с первой
написал и [тем самым] вложил душу мне в руку.
Я возрадовался от его заботы.
Поскольку был он праведным и достойным человеком,
общение с ним изменило [мою] жизнь,
По этой причине влечение к письму у меня усилилось,
сердце мое стало пленником скромного человека.
Я вознамерился поститься во имя ᶜАли,
[свой] калам для упражнений сделал я блестящим
в надежде на то, что поможет шах [ᶜАли],
во сне покажет мне красоту [письма].
Пока как-то ночью я не увидел воочию сон:
он посмотрел на мое письмо и подарил мне халат.
Я лишь вкратце поведал про [этот] сон,
история-то его долгая и длинная.
Больше об этом я не могу вести речь,
поскольку не имею возможности для беседы.
Я — Султан-ᶜАли, раб ᶜАли,
слава моего письма во имя ᶜАли[74].

Когда мулла Султан-ᶜАли снискал известность, люди пошли к нему и он взрастил превосходных (л. 110а) учеников, в числе коих Султан-Мухаммад Хандан (33), Султан-Мухаммад Нур (34), Зайн ад-Дин Махмуд (35), Султан-Мухаммад Абришуми (36) и Пир-ᶜАли Джами (37). Почерк сих двух [первых] Султан-Мухаммадов чрезвычайно почитают. Тысячу бейтов их [исполнения], кто бы не приценялся, покупают за три тумана, т. е. каждый бейт идет по тридцати динаров. Ежели продается образец — *ḳiṭᶜa*, то каждое *ḳiṭᶜa* идет по цене в тысячу динаров. Для [своего] времени Нур не имеет равного в письме красками. За исключением Султан-Мухаммадов остальные [названные мастера] похожи друг на друга [своим письмом], но Зайн ад-Дин [из них] — лучший. Теперь следует приступить к обстоятельствам сего бесподобного и несравненного мастера, т. е. Мир-ᶜАли. В почерке *настаᶜлīḳ* он превзошел всех как в мелком письме (*ḫафī*), так и в крупном, как в написании образцов — *ḳiṭᶜa*, так и в переписке книг

(*китāбат*). Во всех отношениях — он единственно бесподобный! Дело его дошло до того, что царствующие владыки оберегают *ḳиṭ'а* его письма словно собственную жизнь и платят любую сумму, что ни запросят. Сначала он упражнялся у Зайн ад-Дина Махмуда. Какое счастье для этого богача, когда такого благоденствующего называют его учеником! Между муллой Мир-ᶜАли и муллой Султан-ᶜАли не имеется преемственности. Почерк муллы Мир-ᶜАли выдержан в единой манере; никто не видел его плохого письма. А плохого письма у муллы [Султан-ᶜАли] много. Вместе с тем, действительно, он временами так писал мелким почерком, что просто вне пределов человеческих возможностей. В почерке Султан-ᶜАли отсутствует пропорциональность элементов[75]. Теперь же что расскажу об ученике муллы Мир-ᶜАли, который есть Хваджа Махмуд. Он — сын купца, родом из гератского предместья Сийавушан, сын Хваджи Исхака. При Дурмыш-хане[76] Хваджа Исхак был купеческим старшиной (*калāнтар*) Герата. Во времена же узбекского лихолетья ᶜУбайд-хан[77] перевез его с семьей в Бухару. Когда же маулана Мир-ᶜАли, удрученный [событиями] в Хорасане, переехал в Бухару[78], он принял в ученики Хваджу Махмуда. Купеческий сын, когда уехал из Герата, уже отменно писал несколькими почерками, а состоя при мулле Мир-Али, сосредоточился на почерке *настаᶜлīḳ* и довел [его] до такой степени, что люди признали его превосходным [мастером]. Маулана Мир-ᶜАли также иногда говаривал: "Я подготовил ученика лучше себя самого". Как [сказано] в этом стихотворном отрывке муллы Мир-ᶜАли.

Стих:

Хотя какое-то время Хваджа Махмуд
был учеником сего немощного бедняка,
чтобы обучить его, я претерпел много забот,
пока почерк его не обрел вид [истинного] письма.
В обучении его не было допущено ни единой погрешности,
однако и он также не допускает огрехов.
Все, что пишет он сам — плохо ли, хорошо ли (л. 110б),
Все он посвящает [сему] бедняку.

Без лишних слов, он пишет исключительно хорошо. Ныне он во здравии, живет в Балхе, вхож в общество местных султанов. Состояние его превышает три-четыре тысячи туманов, [поэтому] он не нуждается в [постоянной] переписке книг. Он пишет образцы — *ḳиṭ'а* и [иногда] копирует списки. Каждому, кто приходит повидать его, он делает подарки. Он прекрасно играет на *ᶜӯде* и *шутурḳӯ*. В раз-

влечениях он — заводила и в том окружении он большей частью бахвалится[79].

Саййид Ахмад (38). Это — другой ученик муллы Мир-ᶜАли. Он из священного Машхада, где его отец был свечных дел мастером. В смутное [для Хорасана] время он уехал в Бухару и некоторое время состоял при Маулане. Он отменно пишет образцы — *ḳиṭᶜа* крупным почерком и живет в священной колыбели[80]. Каждый его образец — *ḳиṭᶜа* покупают за четыре *шāхӣ* и [это] стало правилом[81].

Касим-и Шадишах (39). Он из [числа] признанных мастеров художественного письма, схожий [по манере] Хандану и Нуру. Вместе с тем он ежедневно писал [только] пять бейтов, много подчищая и исправляя. Он [работал], держа калам в руке и перочинный нож в кулаке. Он был современником сей группы мастеров и был жив до конца правления Мухаммад-хана — наместника Герата. Он высоко ценил свой почерк и покупал у людей [его образцы][82].

Мухаммад-Хусайн Бахарзи (40). Он — ученик Касим-и Шадишаха, происходил из знатных людей Бахарза и был украшен многими достоинствами. Он не имеет [себе] равного в написании ровных строк (*хамвāрӣ*) и в перекрещенных (*иḫтилāṭ*). Он исключительно хорошо играет в шахматы "слепым способом". Книги переписываются им ровно и отменно; в Казвине за тысячу бейтов, переписанных им, давали пять тысяч динаров. Он также слагает стихи. Это, сочиненное им:

Стих:

Отрадна та, от любви к которой пламя охватит мою рубашку,
дабы не смогли вдругорядь шипы порицания
рвать мой подол

Руба'и

Доколе, о Господи, горесть неизбежной разлуки?
Доколе терпение с болью и печалью разлуки?
От тебя я далек, но к смерти близок,
Мы вот-вот умрем! Разлука доколе?[83]

Маулана ᶜАбди (41). Сей мулла ᶜАбди происходит из Нишабура. Почерк *настаᶜлӣḳ* он отменно освоил. Он был собеседником султанов. В том числе, состоя при государе [своего] времени, пользовался уважением. Он был человеком со странностями. Маулана Шах-Махмуд — его ученик. Так он обычно говорил ему: "Эй злосчастный, если не сможешь ты написать как я, то напиши хоть как этот Султан-ᶜАлишка или этот Мир-ᶜАлишка"[84].

Маулана Шах-Махмуд (42) — его ученик. Он писал абсолютно прелестно. В переписке книг (л. 111а) он был вне сравнения. Он пе-

переписал "Ḫамсе" ("Пятерицу") Низами мельчайшим *наста*ᶜ*лīḳом* (*губāрī*)[85] для шаха Тахмаспа, которой воздали должное мастера художественного письма, поскольку до того времени никто не переписал книгу с такой красотой. Все эти книги, что создавали знаменитые мастера и что поступали в собственную государеву библиотеку (*китāб-ḫана-йи ḫāṣе*), ушли [из нее] в виде подарков, наград и этикетных подношений за исключением этой "Ḫамсе", которую украсил живописью мастер Бехзад[86]. Он отменно слагал стихи. Сочинил он и ответ на это начальное двустишие (*маṭла*ᶜ):

Всякий раз, когда я прихожу к тебе,
о стройный серебряногрудый кипарис,
К моим ногам падает [только] твоя тень,
что для меня и лучше.

Мулла Шах-Махмуд:

Поскольку никогда не проходит
перед моим взором твое видение,
То я вижу сотню лиц и вопрошаю:
может быть [это] твой облик?[87]

Маулана Дуст-Мухаммад (43). Он происходил из города Герата, ученик Касим-и Шадишаха, переписал Коран почерком *наста*ᶜ*лīḳ* и произносил звук *эль* вместо *эр*. Шах Тахмасп питал к нему благорасположение, поскольку он выпроводил всех писцов [из библиотеки], а вот его оставил при себе. Его ученицей была дочь шаха — Султаним[88].

Маулана Рустам-ᶜАли (44). Он был сыном сестры мастера Бехзада, отменно писал почерком [*наста*ᶜ*лīḳ*] и обучал [ему] Бахрам-мирзу. Был он мужем смиренным и человеком неудачливым[89].

Маулана Мухибб-ᶜАли (45). Он воспитал его [Рустам-ᶜАли — *А. О.*] сына и обучил [его] почерку [*наста*ᶜ*лīḳ*]. Он состоял при Султан-Ибрахим-мирзе в числе особо приближенных людей[90].

Хафиз Баба-Джан (46) отменно писал почерком [*наста*ᶜ*лīḳ*], а в игре на ᶜ*ӯде* его считали равным мастеру-предшественнику Хвадже ᶜАбд ал-Кадиру. Он также работал по наложению золота (*зарнишāнī*). Состоя на службе у Бахрам-мирзы, он достиг полного признания и почетного положения. Он — брат певца Хафиза Касима. Их отца Хафиза ᶜАбд ал-ᶜАли, жившего во времена Султан-Хусайн-мирзы[91], полагали лучшим [чтецом Корана], чем Хафиз Насир. В ту пору, когда между мирзой Йаᶜкубом и мирзой Султан-Хусайном установились тесные дружеские отношения, последний пригласил [к себе] Хафиза ᶜАбд ал-ᶜАли. Хафиз и его дети прибыли и остались [насовсем]. Сейчас-то

они — выходцы из городка (*ḳаṣабе*) Турбат в Хорасане, а прежде жили в Ираке. Брат Хафиза Баба-Джана Хафиз Касим по имени в двенадцатилетнем возрасте читал Коран при проповеднике маулане Хусайне шиите Кашифи[92] — авторе-составителе (*муṣанниф*) "Аḫлāḳ-и Мухсинӣ" и "Анвāр-и Сухайлӣ". Когда похвальные отзывы о нем дошли до почившего в бозе шаха [Исмаʿила][93], он вывез [его] из Хорасана. И пока он был жив, он состоял на службе у почившего в бозе шаха [Исмаʿила] и шаха Тахмаспа[94].

Маулана Малик (47). Он из Казвина, из племени *дайламитов*. Его отца звали Амир Шухр (л. 111б). Он превосходно писал [классическими] почерками, однако в почерке *насḫ* был выдающимся [мастером]. Маулана Малик упорно изучал [религиозные] науки и стал ученым мужем. Он достиг [совершенства] в классических почерках, но в *настаʿлӣḳе* стал абсолютно выдающимся мастером. Считают, что его почерк лучше, чем у муллы Шах-Махмуда и прочих каллиграфов, чьи имена были уже упомянуты. Он одного уровня с Султан-Мухаммад-Ханданом и Султан-Мухаммад-Нуром. Он отошел в расцвете молодости. Если бы Господь превеликий пощадил его, то он стал бы лучше и превосходнее всех каллиграфов. Он упокоился в 970/1562—63 году[95].

Мулла Мухаммад-Хусайн (48). Он — сын муллы ʿИнайата. Его отец ныне шайḫ ал-ислāм Табриза. Он отменно овладел почерком [*настаʿлӣḳ*] и день ото дня совершенствуется[96].

Мир Муʿизз Каши (49). Он родом из Кашана. Он может сравниться с муллой Мухаммад-Хусайном. Он ведет распутный образ жизни и одновременно состоит в полных интимных отношениях как с мужчиной, так и с женщиной. Несмотря на то, что [всегда] неопрятен и несобран, в Иране именно он является мастером художественного письма[97].

Обстоятельства художников

Поскольку у раба величайшего наместника его августейшего величества шаха Тахмаспа Хусайни в детские годы было влечение к живописи, украшению книги и каллиграфии, то ото [всех] краев и стран привели [к нему] людей такого разряда. В том числе мастер Бехзад (1). Он происходил из Герата.

Стих:

Его светлость Бехзад — наставник века.
Именно он подарил миру полную меру мастерства.
Равных Мани мало рождалось от матери времени.
Ей-богу, хорошо ею рожден Бехзад!

Обстоятельства жизни Бехзада таковы: когда он остался в младенчестве без матери и без отца, Мирак-наккāш, который служил *китāбдāром* у Султан-Хусайна-мирзы, его вышестовал. В короткое время он [столь] преуспел, а дело его дошло до того, что никто не видел равного ему художника с тех пор, как повелась живопись. Его привезли [ко двору] из Хорасана, и в течение ряда лет он состоял при государе в качестве собеседника. Он всегда вел благопристойные беседы. [Вместе с тем] он постоянно прихлебывал [вино] и мгновения не мог обойтись без рубинового вина и ярких губ виночерпия. Он дожил до семидесяти лет и таким образом поддерживал себя молодым. Несмотря на запрет пить вино, [его не трогали, т. к.] в нем нуждались, а его величество государь полагал: мастер был старцем с чистым образом жизни. Он подготовил отменных учеников[98], первым из которых является Дуст Диване (2) — *уника* времени. Он создавал живые образы с совершенной сметливостью и проницательным разумением, следуя в точности манере учителя. Можно сказать, что в чистоте [исполнения] он его превзошел (л. 112а). Его одолело затмение рассудка. После смерти мастера [Бехзада] он находился на службе у его величества шаха [Тахмаспа]. Под конец, когда государю наскучили люди этого разряда, Дуст уехал в Индию и [там] возвысился, состоя при мирзе Хумайуне[99]. Там же он и упокоился[100].

Мастер Султан-Мухаммад (3). Он из Табриза. В пору, когда мастер Бехзад прибыл в Ирак, мастер Султан-Мухаммад уже наладил работу придворной библиотеки-мастерской; и он [также] был учителем государя — прибежища веры. Это я слышал от мастеров живописцев, а они говорили, что мастер Султан-Мухаммад лучше [других] передает облик, свойственный *кызылбашу* (*ғизилбāш*), т. е. манеру одеваться, сидеть в седле, носить оружие и тому подобное. Бехзад же изображал лошадей похожими на пони. Во всяком случае Султан-Мухаммада можно было бы [считать] равным [Бехзаду]. Он упокоился в Табризе. Он имел одного сына (5), который не испортил ремесло отца. После его смерти он уехал в Индию и там достиг полного успеха[101].

Мастер Мирак (6). Он происходил из Исфахана и был учеником мастера Дарвиша. Не имелось ему равных в деле создания узоров (*ғаррāҳӣ*) и орнаментальной росписи (*наккāшӣ*). Ни мастер Бехзад, ни мастер Султан-Мухаммад не владели искусством орнаментальной росписи (*наккāшӣ*). Сей Мирак также изображал живые образцы (*тасвӣр*). Но по сравнению с этими двумя мастерами [эта] его работа не достигла того уровня прозрачности, тонкости и чистоты, на которую он притязал. Его работа отличалась абсолютной твердостью (*истиҳкāм*) линии рисунка (*устуҳвāнбандӣ*). Он исполнял [это] мастерски. Он был

ближе к государю и проводил с ним больше времени, чем они. Он также занимал должность *каракйарāгā*[102]. Человек он был компанейским, похотливым, влюбчивым.

Мир Мусаввир (7), Он родом из Бадахшана. Он рисовал парсуны (*шабīхкаш*), работал аккуратно. Он создавал [их] исключительно изящно, тонко и прелестно. Человеком он был нерешительным и его, в конце концов, постигли невзгоды. Мирза Хумайун, когда прибыл в Ирак, прилюдно заявил: "Если государь отдаст мне Мир Мусаввира, то я дам тысячу туманов отступного [за него]"[103]. Воспользовавшись обстановкой, сын Мира (8), что стал [художником] получше отца, уехал в Индию раньше, отец же отправился следом[104].

Маулана Кадими (9). Он обладал качествами людей не от мира сего. Его величество государь держал его при себе для исполнения *парсун*. Он отменно слагал стихи. Это начальное двустишие (*маṭлаᶜ*) написано им.

Стих:

Сопернику хотелось придти незваным к тебе в гости
Твой привратник не пустил [его].
Я — собака твоего привратника![105]

ᶜАбд ал-ᶜАзиз (10). Он из Кашана. Он превосходно исполнял живые образы, так что августейшее величество назвало его своим учеником. Он достиг полной близости [к государю]. В злополучные времена он стакнулся с какими-то людьми. Они подделали государеву печать, а он [в результате] лишился уха и носа[106].

Мирза Гаффар (11). Он был сыном кызылбаша и до такой степени довел свою работу в изображении каджаров (л. 112б), что [это] было признано всеми[107].

Маулана Музаффар-ᶜАли (12). Он — племянник по сестре каллиграфа Рустам-ᶜАли, а его отец был прилежным учеником мастера Бехзада. Сей Музаффар-ᶜАли, в конце концов, довел рисование живых образов (*таṣвīр*) до такой степени, что все легкомысленно говорили, что Музаффар-ᶜАли [как художник] лучше мастера Бехзада. Во всяком случае, если он и не лучше будет Бехзада, то он выше прочих из той группы, чьи имена были упомянуты. Помимо живописи он обладал удивительным даром копирования-подделки почерка и обводки написанного тонкой линией (*таḫрīр*). Он превосходно писал крупным (*джалī*) *настаᶜлīḳом*, исполняя розбрызг (*афшāн*) и орнаментовку — золочение (*тазḫīб*). Он стал выдающимся мастером в работе красками и лаком (*рауганкāрī*). Словом, с его универсальностью другого [подобного] не было[108].

Мир Зайн ал-ᶜАбидин (13). Он — табризец, ученик мастера Султан-Мухаммада. Он превосходен в изображении живых существ, в орнаментовке-золочении и декоративной росписи красками (*накка̄ш*ӣ). Он не уступает [мастерам] сей группы[109].

Мулла Шайх-Мухаммад (14). Его отцом был мулла Камал (50) — ученик мауланы ᶜАбд ал-Хакка [ас-Сабзавари]. Он превосходно писал почерками *сулс* и *насх*, так что Коран его письма покупали за три-четыре тумана. Вместе со своими детьми он уехал на службу к мирзе Хумайуну[110]. Мулла Шайх-Мухаммад — его сын — прошел ученичество у Дуст Диване и преуспел в мастерстве. В конце концов, когда он объявился в Хорасане, Султан-Ибрахим-мирза сын Бахрам-мирзы его воспитал. Без преувеличений, он превосходный живописец (*мусаввир*), орнаменталист-златописец (*музаххиб*) и исполнитель *тахрӣра*. Он отменно пишет *наста*ᶜ*лӣк*ом. В живописи он во всем подражает [манере] китайских мастеров. Люди считали превосходной любую имитацию-копию, которую он исполнял на китайский манер. А в чем он, [воистину,] обладает чудесным даром, так это в деле копирования-подделки почерка. Он копирует почерк Мир-ᶜАли и тонкой кистью подправляет таким образом, что [сделанное] невозможно отличить. У людей же появляется желание взять то, что написал он, а оригинал оставить[111].

Мастера почерка *та*ᶜ*лӣк*

Вначале почерка *та*ᶜ*лӣк* [совсем] не было. Тадж Салмани (1) сразу же чисто написал. Когда же [черед] дошел до Хваджи ᶜАбд ал-Хаййа муншӣ (2), он выработал нормативные правила и устав [письма]. Он писал, состоя на службе у государей. В частности, он стал письмоводителем-мунши у Султана Абу Саᶜида [Тимурида] и прославился. Действительно, он стал Йакутом времени и приобрел учеников. В их числе Шайх-Мухаммад Тамими Казвини (3), которого воспитал Хваджа ᶜАбд ал-Хайй. Хваджа после Султана Абу Саᶜида находился на службе у разных государей. Шайх-Мухаммад также вел официальную переписку государей. В конце концов, он проявил неучтивость по отношению к Хвадже ᶜАбд ал-Хайю и запамятовал обязанности ученика: он прилюдно говорил: "Я пишу лучше". Хваджа проклял его (л. 113а). Хваджа ᶜАбд ал-Хайй был жив до начала царствования почившего в бозе шаха [Исмаᶜила], да будет над ним милость Аллаха, но он уже не состоял на государственной службе. Он упокоился в Табризе и там похоронен — в небольшом мавзолее (*хазӣре*) в начале Хийабана[112].

Шайх-Мухаммад Тамими (3). Он из Казвина, вел официальную переписку туркменских султанов. Он приобрел известность как [человек] приносящий несчастье. Сей стих сочинили по его поводу.

Стих:

Узри, о создатель прозвищ, истинную цену дорогого Хваджи,
который свободно пишет сложным почерком.
В какое бы Присутствие-*дīвāн*
не вступал он своей благородной ногой,
Он пишет: "Да освятит Аллах его доказательство"[113].

Мулла Идрис (4). Он был мужем глубокой учености и обладал совершенным мастерством в [деле] составления официальных бумаг. Несмотря на то, что почерк его не был ни изящным, ни красивым, [тем не менее] пропорции его и устав превосходны. Он вел официальную переписку государя Хасана, Рустам-бека и Алванд-бека [Ак-Койунлу][114].

Мулла ʿАбдаллах Дарвиш (5). Он из Хорасана, писал исключительно красиво, изящно и тонко. Люди считают его [почерк] лучше Хваджи ʿАбд ал-Хаййа. Однако это не так. Письмо ʿАбд ал-Хаййа — основательно и красиво, а почерк муллы Дарвиша — порывист и каждый [из них] — это особая манера письма. Они были современниками и мулла Дарвиш состоял при Хвадже в качестве ученика. Он не был письмоводителем-мунши Султан-Хусайна-мирзы, но некоторое время был таковым при его сыновьях[115]. О нем рассказывают, что как-то раз правитель (*ḥākim*) Герата приказал ему составить какое-то послание правителю Мавераннахра, большое по содержанию, и настойчиво добавил: "Быстро напиши и принеси!" У муллы Дарвиша не нашлось времени, чтобы выполнить поручение. В этом состоянии его вызвали: "Давай послание". Его охватила некая растерянность и не смог он открыто сказать, что мол не написал я. Он вытащил свиток чистой бумаги и прочел, так что все присутствующие одобрили и слог и стиль изложения. Некий человек, что находился рядом с ним, сказал: "Бумага-то чистая и абсолютно лишена записей". После того, как все удостоверились, он испросил извинения за проступок. Его [поведение] одобрили, а правитель даровал ему почетную одежду и вознаграждение. Это стало причиной его известности[116].

Мир Мансур (6). Он из Астрабада, писал исключительно хорошо в согласии со стилем и уставом ʿАбдаллаха Дарвиша. Он ему не уступал, хотя между ними имеется незначительное различие[117]. Но сын Мира Мансура (7) — [Мир Касим] писал лучше отца и был письмоводителем-мунши мирзы Хумайуна. Он и сейчас еще жив и, состоя на службе у Султана Джалал ад-Дина Акбара[118] сына мирзы Хумайуна, пользуется абсолютным авторитетом и это так (л. 113б)[119].

Хваджа Джан (8). Он состоял на службе у Дурмыш-хана и превосходно писал. Его письмо имело устав почерка мауланы Дарвиша. Жители Хорасана признавали его [письмо].

Ныне, когда идет 980/1572—73/ год, не осталось и нет [больше] ни одного пишущего [почерком] *таᶜлӣḳ*. Мир лишился мастеров художественного письма, [работавших в этом почерке]. Сейчас основной почерк в переписке — *шикаста-йи таᶜлӣḳ*.

Примечания

1. Следует заметить, что в то время до введения в научный обиход таких трудов по истории династий Кара- и Ак-Койунлу, как "Китāб-и Дийāрбакрийа" Абу Бакра ат-Тихрани и "ᶜАламāрā-йи Амӣнӣ" Фазлаллаха б. Рузбихана ал-Хунджи, и по истории первых Сефевидов, как "Аḥсан ат-таварӣḫ" Хасан-бека Румлу (т. XII) и "Ḫулāсат ат-таварӣḫ" Кази Ахмада Куми (т. V), сочинение Будака мунши сохраняло определенное значение первоисточника. Об указанных сочинениях см.: Стори А. Персидская литература. Биобиблиографический обзор. В трех частях. Перевел с английского, переработал и дополнил Ю. Э. Брегель. М., 1972, ч. II, с. 846—849, 859—865; ч. III, с. 1548—1559.

2. Dorn B. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impérial Publique de St.-Petersbourg, SPb., 1852, № 288, p. 288—289. См. также: Стори А. Указ. соч., ч. II, с. 415—416. Помимо биографии, приведенной в этом справочнике, укажем на: Жуковский В. А. Древности Закаспийского края. Развалины Старого Мерва. — Материалы по археологии России, издаваемые императорской археологической комиссией. СПб., 1894, № 16, с. 73, прим. 1. Второй список труда Будака мунши был определен автором этих строк. Этот список хранится в Публичной библиотеке г. Лахора (Пакистан) в составе коллекции проф. М. Шерани и был известен как "Хуласат ат-таварих" неустановленного автора. Вместе с тем, автограф ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина нисколько не утратил своего значения, поскольку только в нем до нас дошла наиболее интересная часть труда — описание событий, последовавших сразу после смерти Тахмаспа I в 984/1576 г. и автобиографические заметки Будака о своей чиновничьей карьере. См.: Акимушкин О. Ф. Второй список исторического труда Будака мунши Казвини "Джавахир ал-ахбар". — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1982, ч. II, с. 90—95.

3. Петров П. И. Об одном редком источнике по истории Сефевидов. — Советское востоковедение, 1956, № 1, с. 111—120. Заметим, что Будак приводит название сочинения на лл. 2б, 3а, 279а и 339б (колофон рукописи), а свое имя — на лл. 2б, 278б, 315а, 339б.

4. Сам Будак мунши несколько раз называет себя "автором" (*муᶜалиф*). Вместе с тем, что характерно, библиотекарь, зарегистрировавший ее поступление, назвал труд: "Тāрӣḫ-и тасӣниф-и ӯст" ("Хроника, им составленная"), а неизвестный читатель в критических замечаниях на ее полях именует Будака "компилятором-составителем" (*муṣанниф*).

5. См. о них: Стори А. Указ. соч., ч. I, с. 379—393, 399—403, 404—406; ч. III, с. 1398—1400. Последний труд был частично издан (последняя часть *маḳāла* II и *ḫāтима*, посвященные царствованию Исмаᶜила I и Тахмаспа I) см.: Такмӣлāт ал-аḫбāр. Тасӣниф-и ᶜАбдӣ-бек Шӣразӣ. Ба мукаддима, тасḥ ӣḥ ва таᶜлӣḳāт доктор ᶜАбд ал-Ḫусайн Нава'и. Техран, "Нашр-и нāй", 1369/1990.

6. Подробный анализ структуры и композиции сочинения см. в нашей статье: Второй список исторического труда Будака мунши Казвини..., с. 92—93.

7. Л. 113б — текущим годом указан 980/1572—73 г.; л. 294б — при имени Тахмаспа благопожелательная формула долгой жизни.

8. Л. 296а — Будак замечает: "От времени вступления на престол до 982/1574—75/ года, когда была составлена сия книга, будет 51 год, 5 месяцев и 11 дней...".

9. На полях л. 29б напротив фразы, приведенной в прим. 8, он сделал помету: "Кончина государя случилась в Казвине 16 сафара 984/15 мая 1576/ года".

10. Почти все они завершаются писанной красной тушью авторской пометой *саḥḥа* ("верно"): лл. 24а, 36а, 72а, 74а, 85б (9 строк, выскобленные позднее самим автором), 87б, 89а, 100а, 134б (24 строки), 140а, 148а, 149б (8 строк, выскобленные самим автором), 150б, 152а, 162б, 170а, 176б, 177а, 211б, 212а, 227а, 231а (29 строк), 296а.

11. В колофоне рукописи (л. 339б) он отмечает: "Переписал сие набело немощный бедняк Будак мунши — автор сей книги в конце месяца джумāдā ал-ӯлā года 984".

12. На л. 29б он приводит три свои хронограммы, составленные в связи с восшествием Тахмаспа I на престол.

13. Петров П. И. Указ. соч., с. 113—114. Приведенные здесь версии Будака мунши о причинах поражения в борьбе за Мавераннахр и в Чалдыранской битве (920/1514 г.) существенно расходятся с теми данными, которые приводят Гийас ад-Дин Хвандамир, мирза Хайдар Дуглат и Хасан-бек Румлу.

14. Это не касается его сведений по истории династии Сефевидов. Несмотря на неумеренные панегирики Исма^{c}илу I (1501—1524) и Тахмаспу I (1524—1576), Будак мунши был весьма аккуратен в этом отношении.

15. Труд изобилует подобными неточностями и ошибками. Например, говоря о поэте газнийского круга Абу-л Хасане Фаррухи (ум. в 429/1037—38 г.), он "продлил" его возраст на целое столетие, объявив его современником султана Санджара (правил в 511—552/1118—1157 гг.) и поэта Амира Му^{c}иззи, которому он посвятил отдельную заметку (лл. 85б—86а, 145а—146а); о других казусах см. примечания к нижеследующему переводу его заметок о мастерах "книжного рукоделия".

16. Лл. 32а, 82а, 91б (дважды), 93а, 101а, 120б, 139б, 141а, 143а, 148б, 155б, 215а, 217б, 224а, 224б, 225а, 227б, 228а, 229а, 229б, 232б, 233а, 233б, 234б, 237б, 238а, 270а, 279а, 280а, 281а, 282а, 315а.

17. Например, "лживая история" (л. 141а), "да, поразительная вещь!" (л. 143а), либо такой крик души: "Сию книгу составил человек, большинство строк которой он написал таким вот образом — вкривь и вкось. Если сравнить эту же самую страницу с другими, то выясняется, что он — бестолочь. Что в начале страницы, что в конце — всюду одно и то же. Другая глупость заключается в том, что он пишет, что под торжественным пиром амира Тимура в местности Кан-и гил было [занято] три *фарсаḫа*, а в конце книги [говорит] — пять. Такого рода «точностей» [у него] много" (л. 299а).

В другом месте (л. 279а) он же, отмечая многочисленные неточности, претенциозность стиля, безвкусицу в подборе эпитетов, отсутствие меры в сравнениях у автора, ядовито замечает: "...впрочем, поскольку он казвинец по происхождению, то это несложно [понять]". К последнему необходимое примечание: в персидском фольклоре и в быту о жителях г. Казвина сложилось представление как о людях глуповатых, недалеких, простаках, но себе на уме и весьма упрямых.

18. Согласно его собственным словам (л. 316а): "Ныне я, ничтожнейший раб, сижу без работы и без занятия в углу бедствия и отчаяния, а возраст мой в момент написания 68 лет и в году 984 /1575-76/ были таковы обстоятельства автора, что описаны [здесь]".

19. Следует заметить, что в целом рукопись даже приблизительно не напоминает чистовой экземпляр труда, поднесенный автором только что вступившему на трон монарху. Она изобилует недоделками: в частности, список так и не был декоративно оформлен, на полях много (хотя и весьма аккуратно написанных) авторских дополнений и пояснений. Создается впечатление, что Будак мунши либо очень спешил с подношением, либо только готовил труд для последующей беловой переписки, либо сам уже не имел ни возможности, ни сил лично подготовить чистовой экземпляр.

20. Первый памятник завершен в 985/1577 г., второй — в 998/1588 г. (первая редакция), а третий — в 1025/1616 г. Подробнее см. Стори А. Указ. соч., ч. II, с. 859—865, 873—881; III, с. 1468—1470. Труд Кази Ахмада был опубликован: Ḫулāсат ат-таварӣḫ. Тāлӣф-и Қāзӣ Аḥмад... ал-Кумӣ. Ба тасḥӣḥ-и доктор Иҳсан Ишрāқӣ. Дж. 1—2. Интишā□ рāт-и дā-нишгāх-и Тихрāн № 1771. Тихран, 1359/1980, 1363/1984.

21. Несмотря на то обстоятельство, что П. И. Петров в указанной выше статье (см. прим. 3) весьма подробно изложил автобиографическое эссе Будака мунши, тем не менее нам представилось целесообразным привести полностью в переводе на русский язык

это документальное свидетельство о жизни и карьере государственного чиновника средней руки:

"(Л. 315а) Обстоятельства автора [сего сочинения] Будака мунши. Сей бедняк еще в школе писал несколькими почерковыми стилями, пока не выпал случай и я в возрасте 14 лет не вошел в августейшую канцелярию. Это произошло в начале царствования государя [Тахмаспа I], когда он прибыл в Казвин во время бунта племен Текелю и Устаджлу и провел в нем зиму. На следующий год я стал чистовым писцом канцелярии учета и хранения денежных сумм (*дафтар-и арбāб ат-тахāвūл*); жалование было положено в три тумана. Спустя четыре года главноуправляющий финансового ведомства государства (*мустауфū ал-мамāлик*) ходжа Шах-Хусайн Каши увидел мой почерк и одобрил его. Он распорядился, чтобы тот экземпляр ведомости состояния поступлений, который будут писать для него лично, дабы она была [постоянно] при нем, писалась бы мною. Жалование [мое] стало пять туманов. На шестом году [службы] была учреждена канцелярия докладов, в которую вносили поступления и расходы богохранимого государства, а мне поручили исправно вести ведомость и записывать в нее то, что заменяется и изменяется [по части выплаты и возмещения жалования], пока на следующий год не появилась общая канцелярская книга вместо отдельно существовавших с тем, чтобы в ней находилось все то, что [ранее] вносилось бы в ведомости текущих налоговых поступлений, выплат по ассигновкам и налоговым чекам, учета и хранения денежных сумм. Жалование мне положили в восемь туманов. Начальником [этой] канцелярии был мой брат ходжа ᶜИзз ад-Дин.

Поскольку мой дядя по матери Амир-бек Шаликани Казвини, занимавший должности *вазūра* и *вакūля* при Мухаммад-хане Текелю Шараф ад-Дин Оглы, в связи с тем, что Багдад отдали в управление Мухаммад-хану, взял меня с собой и пишущий сии строки стал *муншū* (секретарем-письмоводителем) администрации (*дūвāн*) Ирака арабского. В течение этих приносящих наслаждение занятий дошел я до источника юности и наслаждения жизнью: в эту пору возраст мой достиг 20 лет. В течение трех лет, что я исполнял обязанности *муншū*, воздали должное моему отправлению службы. Хан (л. 315б) высоко оценил [ее] и возложил [на меня] войсковое письмоводство, а жалование, составлявшее 20 туманов, достигло тридцати. По прошествии семи лет, когда мы оставили Багдад, я еще два года был с Мухаммад-ханом и шагал к рангу *вазūра*. Спустя два года, когда хану дали управление Гератом, он поручил войсковое письмоводство другому лицу. Я был уязвлен случившимся и несмотря на то, что он сказал, что "я дам тебе в Герате должность вазūра своего личного имущества и канцелярское делопроизводство", я не согласился и в Кермане сбежал, покинув [его]. Столкнувшись с нуждой и оказавшись без средств, я составил два поддельных документа, представил себя посланцем Султан-Мухаммад мирзы и Мухаммад-хана и получил 100 туманов для мирзы и хана и 30 туманов для себя. В конце концов [чиновники] сообразили и то, что дали мне, не забрали, а то, что выдали для мирзы и хана, взяли обратно.

Когда я прибыл в Казвин, Бахрам-мирза уже вернулся из Гиляна и его *муншū* уже погиб. Он сделал меня [своим] *муншū*. Четырнадцать лет я состоял в этой должности. Мои дружеские и доверительные отношения [с мирзой] дошли до того, что я денно и нощно находился в резиденции мирзы: днем я отправлял службу и коротал время [с ним], а ночью спал в его ногах. Так что и по сорок дней, и по месяцу я не видел лиц моей жены и детей. Дело завершилось тем, что ходжа ᶜИнайат-вазūр [Бахрам-мирзы] по злобе и зависти несколько раз облыжно оговорил меня и государь (т. е. Тахмасп I — *О. А.*) разгневался: [меня] схватили. С меня был взыскан штраф в 300 туманов и еще [я заплатил] 100 туманов сборщику налогов (*тахсūлдāр*) и государственным сановникам, дабы сохранить жизнь. Шесть лет я просидел в углу одиночества и отчаяния, проводя время за переписью Корана. Высочайший наместник (т. е. Тахмасп I — *О. А.*) вошел в мое положение и [мне] было поручено место главы администрации Саухбулага, Шахрийара и Фаргилдаре с правом взымать пятидесятитуманную подать в свою пользу (*русūм*). Три года я занимался этим делом до той поры, когда Мухаммад-хан пригласил [меня] к себе, прислав из Герата богатые одежды и содержание на путевые расходы. Я с удовольствием направился в Герат, но в Себзеваре Ака Камали — главный *вазūр* Хорасана узнал, что я направляюсь в Герат, задержал меня противу моей воли и поручил должности *вазūра* и контролера Бистама и Бийарджманда. В течение четырех лет я состоял при том деле, а затем он направил меня на должность *вазūра* и контролера в хорасанский Турбат: в сем

краю радости я чувствовал себя привольно и покойно. (л. 316а). Затем меня назначили контролером Джахан-Аргийана и распределителем (*калӣдрав*) ведомства рудных копей.

Спустя десять лет, проведенных мной в дружеских и братских отношениях с тем именитым сановником, Мустафа-Султан Варсак возложил на меня во всей полноте обязанности своего *вазӣра* и *вакӣля*, [в мои полномочия] входили Себзевар и Туршиз. После чего дали управление хозяйственными делами Исфараина. Я пробыл с ним следующие десять лет. По сути, я не был его слугой, я был господином, а он — моим нукером. Пока Ака Камали не объявил: «Пусть побыстрей приезжает, поскольку я подготовлю для него высокие должности». В состоянии страстной надежды и душевного трепета я выехал из Хорасана, имея при себе средств и состояния на триста туманов. Едва я достиг Дамгана, как пришло сообщение об аресте Ака Камали. Произошло поразительное и нагнетающее безысходную тоску событие. В голову пришла мысль, а не лучше ли после сего отправиться в [дальную] поездку, подобную поездке в Хиджаз. Когда я прибыл в Казвин и на душе скребли кошки, Ма^{c}сум-бек грубо отчитал [меня]: дескать ты исполнил [указание] Ака Камали и прибыл сюда без разрешения Мустафы-Султана. У меня забрали 150 туманов и отдали Мурад-хану Устаджлу. То, что было у меня, пошло прахом и шесть последующих лет я сидел без работы.

Но вот вновь повеял ветерок милости со стороны государя и мне дали должность *вазӣра* и контролера Дамгана, Бистама, Бийарджманда и ^{c}Араб-^{c}Амари при Искандар-беке Афшаре, жалование которого составлял налог с этих местностей. Между нами установились тесные дружеские взаимоотношения. В результате чего я выдал ему 60 туманов сверх причитающихся сумм содержания. Написали донос, что я выдал [ему] 500 туманов вопреки предписанию. Точная сумма [впоследствии] выявилась, но меня уволили, так что долг и хлопоты по делу составили 30 туманов. После пяти лет безработицы вышел высочайший указ, дабы я составил ведомость налогов, поступлений и расходов по Казвину за [последние] десять лет и дабы я не взял ни единого динара в оплату за ее составление. В течение двух лет я занимался сим делом, пока не выявил шесть тысяч туманов [недостачи], которые полностью взыскали с каждого [виновного] и пока в результате не появился донос. Ныне я ничтожный раб сижу в углу невзгод и отчаяния без работы и без занятия. А мой возраст в момент написания составляет 68 лет и в 984/1576/ году таковы были жизненные обстоятельства автора, что описаны [здесь]". (л. 317а) "[События 950/1543—44/ года/... когда автор сих строк достиг на службе у мирзы [Бахрама] положения и близости к патрону, ходжа ^{c}Инайат вазӣр впал в зависть, написал несколько оговорных доносов: меня, ничтожного, арестовали и все то, что я годами скопил наряду с недвижимостью и наследством, пошло прахом. Сорок дней пробыл я в оковах трудностей и беды и перенес насилие и пытки. Господь, всевидящий и всезнающий, — свидетель [истинного] положения дел: не водилось за мной абсолютно никакого прегрешения, чтобы с сего раба взыскали 300 туманов [штрафа]. И пропало 100 туманов моего жалования и побочных доходов".

У Бадака мунши полвека спустя нашелся последователь в части написания специального параграфа автобиографических заметок, кстати, также изливавшим жалобы на свою трудную карьеру при дворе, вызванную происками недругов. Это — Мухаммад-Ма^{c}сум Хваджаги Исфахани, хронист царствования Сафи I (1629—1642), изложивший этапы своей карьеры в "Ḫулāсат ас-сийар". См. подробнее нашу статью: "Продолжение" Искандара мунши и "Краткая суть жизнеописаний" Мухаммад-Ма^{c}сума". — Иран. М., 1976, с. 96—109. Возвращаясь к автобиографическим записям Будака мунши, следует сказать, что отмеченные им чередующиеся временные отрезки, когда он работал или находился не у дел, значительно расходятся в своей сумме с его возрастом. Если взять за отправную точку 936 г. х., т. е. от его 20-летия, то строго следуя его словам, сумма лет составит 74 (57 лет работы и 17 лет в отставке). А если же считать с 930 г. х. — времени, когда в возрасте 14 лет он приступил к самостоятельной работе, то получается, что при своих 68 годах в 984 г. х. он проработал в находился не у дел в течение 80 лет. Где-то он сбился в подсчете своих годов. Одну его ошибку мы можем установить: Будак мунши сообщил, что он в течение 14 лет был секретарем-мунши брата шаха Бахрам-мирзы. Его утверждение о сроке ошибочно, т. к. в любом случае он не мог поступить на службу к Бахрам-мирзе ранее 950 г. х., когда тот вернулся из Гиляна ко двору брата, а в 956 г. х. Бахрам-мирза умер.

22. Ук. соч., с. 111—112, 113, 114—115. Переводу автобиографии Будака и ее частичному анализу посвящена статья: Savory R. A secretarial career under Shah Tahmasp I (1524—1576). — Islamic studies. Karachi, 1963,, II, 3, p. 343—352.

23. См. наши статьи: Искандар-мунши о каллиграфах времени шаха Тахмаспа I. — Краткие сообщения Института Народов Азии АН СССР, 1963, № 39, с. 20—32; Искандар-мунши о художниках времени шаха Тахмаспа I Сафави. — Труды Тбилисского Государственного университета. 1983, № 241, с. 259—273.

24. См. нашу статью: О придворном китабхане сефевида Тахмаспа I в Табризе. — Средневековый Восток. М., 1980, с. 5—19.

25. Племянник Тахмаспа I и сын его брата Бахрам-мирзы (923—956/1517—1549). В последние годы жизни Тахмаспа Ибрахим был главным церемониймейстером двора (*ишикаґаси-баши*), а также исполнял обязанность регента (*вакил*). Он родился в конце месяца зу-л-хиджжа 946/ начало мая 1540 г., задушен тетивой по приказу Исма^{c}ила II 5 зу-л-хиджжа 984/23 февраля 1577 г.

26. Эти слова Тахмаспа подтверждают сообщения источников, что к старости шах Ирана не только охладел к своему юношескому увлечению, но и совсем отказался от него.

27. Вторая редакция этого трактата была сделана автором в Индии около 1016/1607—1608 г. и была им названа "Гулистан-и хунар". См.: Гулистан-и хунар. Таʾлиф-и қазӣ Мир Ахмад мунши кумӣ. Ба тасҳих ва ихтимам Ахмад Сухайли ҳвансарӣ. Бунйад-и фарханг-и Иран. Тихран, 1352/1973.

28. Кази Ахмад во второй версии первой редакции "Трактата" (московский и ленинградский списки) приводит биографические сведения (либо упоминание) о 150 каллиграфах и 42 художниках. У Будака мунши — соответственно 57 и 14.

29. Все заимствования отмечены в примечаниях к переводу заметок Будака мунши. Это обстоятельство дает основание предположить, что наш автор так и не сумел выбраться из "угла невзгод и отчаяния" и "зефир монаршей милости" так и не "подул в его сторону".

30. Исма^{c}ил II вступил на престол 27 джумада I 984/22 августа 1576 г. и был отравлен 13 рамазана 985/24 ноября 1577 г. На форзацном л. 01а имеется помета библиотекаря: *Пишкаш-и Будақбек мунши. Таріх-и тасниф-и уст* ("Подношение Будак-бека мунши. Хроника, им составленная").

31. Подробнее см. нашу статью: "Трактат о каллиграфах и художниках" Кази Ахмада Куми. Первая редакция. — Памятники письменности и проблемы изучения культур народов Востока (ППиПИКНВ). М., 1983, XVII, ч. I, с. 63—68.

32. Инвентарь был полностью инкорпорирован в книгу: Мухаммад-Джавад Машкур. Назарӣ ба тарих-и азарбайджан ва асар-и бастанӣ ва джами^{c}йат-шинаси-йи ан. Анджуман-и асар-и милли. Техран, 1349/1970, с. 324—383. Список "Джавахир ал-ахбар" отмечен на с. 349.

33. В иранской мифологии и в "Шах-наме" Фирдоуси Тахмурас сын Хушанга известен как победитель и сокрушитель рати свирепых дэвов, ведомых духом зла Ахриманом. Разбитый Тахмурасом Ахриман в обмен на свою жизнь и свободу уцелевших и полоненных дэвов научил своего победителя искусству письма, которое до того момента он держал в тайне от людей.

34. Согласно мусульманской традиции, герой и рыцарь ислама. Двоюродный брат и зять пророка Мухаммада, четвертый праведный *халиф* и первый шиитский *имам* (ум. в 40/661 г.).

35. Знаменитый персидский мастер художественного письма в почерковом стиле *наста^{c}лик* (836—926/1432—1520). См. ниже пассаж Будака мунши, посвященный ему. Будак цитирует фрагмент из его трактата по искусству письма. Автор — Султан-^{c}Али Машхади не дал названия своему произведению, хотя у разных авторов мы встречаем различные его названия.

36. Ср. публикацию автографа "Трактата" и русский перевод Г. И. Костыговой (Трактат по каллиграфии Султан-^{c}Али Мешхеди. Факсимильное воспроизведение и перевод. — Труды Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Восточный сборник. Аш-шарқийа, II. (V). Л., 1957, с. 115, 117, 119). Автограф ГПБ не имеет даты переписки, поэтому датировать его временем написания сочинения, т. е. 920/1514 г., вряд ли будет корректным. Султан-^{c}Али умер в 926/1520 г. и за эти шесть

лет он мог переписать не один список своего "Трактата", внося исправления и дополнения. Последнее обстоятельство в значительной мере может объяснить наличие текстуальных расхождений в дошедших до нас многочисленных рукописных копиях "Трактата".

37. Три последовательно правивших представителя династии Аббасидов. Даты их правления соответственно: 295—320/908—932, 320—322/932—934, 322—329/934—940.

38. Указание на образцы письма упомянутых почерковых стилей, помещенных в тексте на лл. 106б, 107а.

39. Последний *ḫалӣф* из династии Аббасидов (640—656/1242—1258).

40. В тексте — *муḫаққақ*; видимо, описка.

41. Букв. "белый город". Небольшой городок в провинции Фарс с белой почвой, цвету которой он обязан своим названием. Подробнее см.: The Geographical part of the Nuzhat-al-Qulub by Hamdallah Mustawfi of Qazwin in 740 (1340). Translated by G. Le Strange. — Gibb Memorial Series (GMS). Leyden-London, 1919, XXIII, 2, p. 121. Возможен и другой вариант перевода: "на луговых равнинах Фарса".

42. См. о нем ниже в настоящем переводе.

43. Ср. этот пассаж о Йакуте с рассказом у Кази Ахмада (Кази Ахмад. Трактат о каллиграфах и художниках 1596—97/1005. Введение, перевод и комментарии профессора Б. Н. Заходера. М.-Л., 1947, с. 66—68. Далее — Кази Ахмад).

44. Ильхан Махмуд Газан-хан. Хулагуид (694—703/1295—1304), принял ислам в 694/1295 г.

45. XVIII сура Корана.

46. Первая — династия монгольских правителей Ирана (654—754/1256—1353); вторая — династия, правившая после *ильханов* в Западном Иране и Ираке (736—835/1336—1431).

47. Имеется виду Шайх Увайс б. Хасан — второй представитель династии Джалаиридов (757—776/1356—1374).

48. Ср. Кази Ахмад (с. 68—69) с этими рассказами о "шестерке".

49. Ильхан Султан Абу-Са^{c}ид (716—736/1316—1336).

50. Династия, правившая в Азербайджане (718—745/1318—1345).

51. Согласно Хафизу Хусайну Карбала^{c}и, это здание было построено позднее Чубанидом Шайх Хасаном, известным как Шайх Хасан "меньшой" (728—744/1327—1343). Постройка была также известна под названием "^{c}Алāнийа" ("Общественное здание"). См.: Раузат ал-джинāн ва джанāт ал-джунāн, изд. ал-Кура'и..., ч. I, с. 623, 613.

53. Точнее — *Валийанкуй* ("Квартал святых мужей").

54. Оба были *вазӣрами* при *ӣльхāне*, Хулагуиде Султане Абу Са^{c}иде. Первый (ум. в 724/1324 г.) был счастливым соперником знаменитого Рашид ад-Дина Фазлаллаха (645—718/1247—1318); второй — сын упомянутого Рашид ад-Дина, известный меценат и поборник персидской культуры, казнен 21 рамазана 736/3 мая 1336 г.

55. Ср. Кази Ахмад, с. 69, 70, 71.

56. В тексте непонятное слово.

57. Ср. Кази Ахмад, с. 73.

58. Байсунгур-мирза исполнил надпись на южном портале (*айвāн*) мечети Гаухаршад в почерковом стиле *сулс*. Эта надпись идет по двум сторонам этого портала параллельными полосами, дата исполнения 821/1418 г. Портал известен также как *айвāн-и маḳсӯра*.

59. Гаухаршад-Ага — мать Байсунгур-мирзы (1397-1433), дочь известного дипломата времени Тимура эмира Гийас ад-Дина Тархана; по ее приказу в Мешхеде была возведена в 1418 г. кафедральная мечеть, убита в Герате 9 рамазана 861/31 июля 1457 г. по распоряжению Абу Са^{c}ид Султана; была старшей женой Шахруха (807—850/1405—1445).

60. Поход был предпринят Шахрухом против Искандара Кара-Койунлу в 832/1429 г. В битве под Салмасом (18 зу-л-хиджжа 832/18 сентября 1429 г.). Искандар был наголову разбит. В этой битве, согласно источникам, отличился Байсунгур-мирза. См. нашу статью: Байсунгур-мирза и его роль в политической и культурной жизни Хорасанского султаната Тимуридов первой трети XV в. — Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994, с. 143—168.

61. Ср.: Кази Ахмад, с. 74—76.

62. Будак мунши, характеризуя Ибрахим-Султана сына Шахруха и правителя Фарса, допустил целый ряд неточностей. Во-первых, тот не участвовал в походе Тимура на Китай, т. к. ему едва исполнилось 11 лет от роду (родился в 796/1394 г.) и уже поэтому он не мог возглавлять авангард. В данном случае Будак, видимо, спутал его с Искандар-Султаном (1384—1415), сыном Омар-Шайха и племянником Шахруха, который действительно был решительным, смелым и удачливым военачальником. Он правил Фарсом с 812/1409 по 817/1414 г., затем восстал против Шахруха, был разбит, ослеплен по настоянию Гаухаршад и убит в 818/1415 г. Во-вторых, считается установленным, что "Зафарнāме" (а не "Шараф-нāме", как у нашего автора) написал Ибрахим-Султан с помощью секретарей и придворных ширазских литераторов в 828/1424—25 г., а Шараф ад-Дин ᶜАли Йазди обработал труд стилистически и расцветил украшенной прозой (см. Стори А. Указ. соч., ч. II, с. 797-799, ч. III, с. 1464). В-третьих, знаменитый историк эпохи Тимура и Шахруха Шихаб ад-Дин ᶜАбдаллах б. Лутфаллах, известный как Хафиз-и Абру (ум. в Зенджане 3 шаввала 833/25 июня 1430 г.) обосновался после смерти Тимура в Герате и последнюю четвертую часть (*руб*ᶜ) своего труда "Маджмаᶜ ат-таварих" назвал в честь Байсунгур-мирзы "Зубдат ат-таварих-и Байсунгури". Он никогда не состоял при дворе Ибрахим-Султана. Ср.: Стори А. К. Указ. соч., ч. I, с. 341—346.

63. Фигура в персидской поэтике, называемая *таджнис-и лафзи* ("графическое уподобление"), т. е. "сходство по облику, когда поэт приводит в бейте слова, схожие по начертанию и буквам, но различные при чтении, по точкам, огласовкам, произношению" (Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика. X—XV вв. М., 1989, с. 24.

64. Ср.: Кази Ахмад, с. 70, 76—78.

65. Ср.: Кази Ахмад, с. 74.

66. Ср.: Кази Ахмад, с. 79.

67. Имеется в виду знаменитый Камал ад-Дин Джаᶜфар Байсунгури — шеф *китабхане* Байсунгур-мирзы в Герате.

68. Ср. издание Костыговой, с. 139, 141.

69. Ср. этот пассаж у Кази Ахмада, с. 104.

70. Представитель династии Ак-Койунлу. Он правил в 884—896/1478—1490 гг.

71. Ср.: Кази Ахмад, с. 105.

72. Этот фрагмент был использован и прокомментирован нами. См.: Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях. — Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература. М., 1984, с. 23; Персидская рукописная книга. — Рукописная книга в истории культуры народов Востока. Т. I. М., 1987, с. 374; The Arts of the Book in Central Asia. 14-th—16-th Centuries. Gen. edit. Basil Gray. London-Paris, 1979, p. 50.

73. См.: Очерки истории..., с. 49, 252, прим. 79—85.

74. Ср. издание Костыговой, с. 119, 121.

75. Ср. заметки об этих мастерах у Кази Ахмада, с. 106—110:, 131—137.

76. Дурмыш-хан б. ᶜАбди-бек Шамлу по своему происхождению и по положению принадлежал к элите кызылбашского руководства, воспитатель (*лала*) наместника Хорасана Сам-мирзы и генерал-губернатор (*беглербег*) Хорасанской провинции и Герата, умер в 931/1525 г.

77. Шейбанид, сын брата Шайбани-хана Махмуд-султана (858—911/1454—1505); удельный правитель Бухары в 911—940/1505—1533 гг., всеузбекский хан — 940—946/1533—1540 г. Подробнее о нем см. нашу статью: Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в. — Известия Академии наук Респ. Таджикистан. Сер. Востоковедение, история, филология, 1992, № 1, с. 14—23.

78. Мир-ᶜАли не переехал по собственной воле в Бухару, как утверждает Будак мунши, он был вывезен в 935/1529 г. из Герата узбеками ᶜУбайдаллах-хана. Подробнее см. нашу статью: Лицевая рукопись из собрания Института народов Азии АН СССР. — Ближний и Средний Восток, М., 1962, с. 76—82.

79. Ср.: Кази Ахмад, с. 137—138.

80. В тексте *дар махд-и муқаддас*; возможно, описка и следует читать *дар Машхад-и муқаддас* — "в священном Машхаде".

81. Ср.: Кази Ахмад, с. 144—146.

82. Там же, с. 143.
83. Там же, с. 155.
84. Имеются в виду Султан-ᶜАли Машхади и Мир-ᶜАли Харави. Ср.: Кази Ахмад, с. 139—140.
85. Так называли самую мелкую, бисерную разновидность любого почеркового стиля. *Губа́р* — мелкая пыль.
86. См. выше с. 17—18.
87. Ср.: Кази Ахмад, с. 140—143.
88. Там же, с. 151.
89. Там же, с. 151—152.
90. Там же, с. 152—153.
91. Имеется в виду Тимурид Султан-Хусайн Байкара (873—911/1469—1506), правитель Хорасанского султаната Тимуридов.
92. Известный персидский проповедник и литератор Камал ад-Дин Хусайн б. ᶜАли ал-Ваᶜиз ал-Кашифи (ум. в 910/1504—1505 г.). Подробнее см.: Бехруз М. Х. Хусайн Ваиз Кашифи и его произведения эпистолярного жанра (XV—XVI вв.). Автореф. дисс. канд. филолог. наук. М., 1970.
93. Шах Исмаᶜил I родился 25 раджаба 892/17 июля 1487 г., умер в ночь на 19 раджаба 930/23 мая 1524.
94. Ср.: Кази Ахмад, с. 153.
95. Там же, с. 146—150.
96. Там же. с. 168.
97. Там же, с. 162—163.
98. Этот фрагмент о Бехзаде был переведен на азербайджанский язык А. Г. Рагимовым (О дате рождения, приезде в Табриз и смерти Бехзада. — Известия Академии наук Аз. ССР. Серия ЛЯИ, 1973, вып. 1, с. 95—102) и также опубликован нами с переводом на русский, комментарием и анализом. См.: Заметки к биографии Камал ад-Дина Бехзада. — ПП и ПИКНВ. М., 1979, XIV, ч. I, с. 9—15.
99. Насир ад-Дин Хумайун б. Захир ад-Дин Бабур, Великий Могол, правил в 937—947/1530—1540, 962—963/1555—56 гг. В течение 12 лет (950—962/1543—1555) находился в изгнании в Иране при дворе Тахмаспа I.
100. См.: Кази Ахмад, с. 182.
101. Там же, с. 182—183.
102. Т. е. он отвечал за состояние личного оружия шаха, ведая его арсеналом.
103. Ср.: Кази Ахмад, с. 185.
104. Там же, с. 185. Кази Ахмад приводит имя сына мастера — Мир Сайид-ᶜАли.
105. Там же, с. 185.
106. Там же, с. 185—186.
107. Там же, с. 186.
108. Там же, с. 186.
109. Там же, с. 187.
110. Там же, с. 82.
111. Там же, с. 187.
112. Ср. сведения об этих мастерах у Кази Ахмада, с. 89—90.
113. Ср.: Кази Ахмад, с. 90.
114. Представители династии Ак-Койунлу, правившей в Западном Иране и Ираке. Первый — Узун-Хасан б. Али (857—882/1453—1478), второй — Рустам б. Максуд (898—902/1493—1497), третий Алванд б. Йусуф (903—910/1498—1504). Ср. также Кази Ахмад, с. 91.
115. Имеются в виду два сына Султан-Хусайна Байкары Бадиᶜ аз-Заман-мирза и Музаффар-Хусайн-мирза, которых отец незадолго до своей смерти (в 911/1506 г.) назначил соправителями Хорасанского султаната Тимуридов.
116. Ср.: Кази Ахмад, с. 91—92, где совершенно определенно указывается, что "правителем Мавераннахра" был Мухаммад Шайбани-хан узбек.
117. Ср.: Кази Ахмад, с. 94.
118. Великий Могол, правил в 963—1014/1556—1605 гг.
119. Ср.: Кази Ахмад, с. 94.

کتابتی بحاکم ماورالنهر فرموده بمضمون بسیار ومبالغه نموده که زود بنویس وبیار ملا درویش را فرصت نشده درین حالت او را طلب کرده اند که کتابت را بیار او را اضطرابی شده ونتوانسته که اظهار نماید که ننوشته ام طومار سفید بیرون آورده وخوانده چنانچه اهل مجلس تعریف عبارات واستعارات نموده اند شخصی که نزدیك او بوده گفته که این کاغذیست بیاض واصلا مرقوم نشده بعد از آنکه واقف شده اند عذر تقصیر گفته ازو پسندیده اند وحاکم جایزه و خلعت داده وموجب شهرت او شده.

میر منصور از استراباد ست بغایت خوب می نوشته بروش وقاعدهٔ عبد الله درویش کمتر ازو نبوده فیما بین تفاوت اندکیست.

وپسر میر منصور از پدر بهتر نوشت ومنشی میرزا همایون بود وهنوز در حیات است ودر خدمت سلطان جلال الدین اکبر پسر میرزا همایون اعتبار کلی دارد وهست.

خواجه جان در خدمت دورمیش خان بود وخوب می نوشت خط او شیوهٔ خط (л. 113б)

مولانا درویش داشت مردم خراسان او را قبول کردند اکنون که زمان سال ثمانین وتسعمایه است تعلیق نویس نمانده ونیست وعالم از خوش نویسان خالی شد والحال مدار خط بر شکستهٔ تعلیق است.

استدان خط تعلیق

اول حال خط تعلیق نبوده تاج سلمانی یکمرتبه پاکیزه نوشت چون بخواجه عبد الحی در
منشی رسید قاعده واسلوب پیدا کرد وبخدمت سلاطین نوشت از جمله منشی سلطان ابو سعید شد ومشهور گشت فی الواقع یاقوت عصر بود وشاگردان پیدا کرد از جمله شیخ محمد تمیمی قزوینی که خواجه عبد الحی او را تربیت فرمود وخواجه بعد از سلطان ابو سعید ملازمت سایر سلاطین کرد وشیخ محمد هم انشای سلاطین نمود ودر آخر با خواجه عبد الحی بی ادبی کرد وحقوق شاگردی فراموش نمود ودر مجالس گفت که بهتر می نویسم خواجه او را (л. 113) نفرین کرد و خواجه عبد الحی تا اوایل زمان شاه ماضی علیه الرحمه در حیات بود بملازمت نمی کرد در تبریز وفات کرد وآنجا مدفون است بر سر خیابان حضیره داردشیخ محمد تمیمی از قزوین بود و انشای سلاطین ترکمان کرد شهرت ببدیمنی بر آورده این شعر جهت او گفته اند

شعر

ببین کعاب نقد خواجه جانـــرا * که خط مشکل آسان می نویسد
بهر دیوان نهد پای مبـــــارك * انار الله برهان می نویســـــد

ملا ادریس مرد فاضل دانشمند بود در انشا مهارت تمام داشت خط او اگر چه نازك ورعنا نبود اصول واسلوب آن خوب بود انشای حسن پادشاه ورستم بیك والوند بیك کرد.

ملا عبد الله درویش از خراسان است بغایت رعنا ولطیف ونازك نوشت مردم او را بهتر از خواجه عبد الحی می دانند اما نه آنچنان است خط عبد الحی استادانه ورعناست خط ملا درویش هیجان است وهر کدام روشی است با یکدیگر معاصر بودند وملا درویش بطریق شاگردی در خدمت خواجه بود ملا درویش منشی سلطان حسین میرزا نبود از اولاد او چند روزی بود ازو نقل می کنند که یك نوبت حاکم هرات بدو

شعر

می خواست رقیب آید ناخوانده بمهمانت *
دربان تو مانع شد ای من سگ دربانت

عبد العزیز از کاشان است تصویر را نیکو رسانید چنانچه نواب همایون او را شاگرد خود خواندند وقرب تمام یافت در اوان بیدولت با جمعی همزبان شد ومهر پادشاه را تقلید کردند گوش وبینی بر باد داد.

میرزا غفار غزلباش پسری بود کار او (л. 1126) از قاجار تصویر را بجایی رسانید که همه کس قبول داشت.

مولانا مظفر علی خواهرزادهٔ استاد رستم علی کاتب است وپدرش شاگرد خوب استاد بهزاد بود واین مظفر علی در او اخر تصویر را بجایی رسانید که بی ملاحظه همه کس می گفت که مظفر علی از استاد بهزاد بهتر است بهمه حال از بهزاد اگر به نباشد از سایر آنجماعه که اسم ایشان مذکور شد بهتر است وسوای تصویر در مثنی برداشتن وتحریر خط اعجاز داشت ونستعلیق جلی را خوب می نوشت وافشان وتذهیب می کرد در رنگ وروغن کاری سر آمد شد غرض که بجامعیت او دیگری نبود.

میر زین العابدین تبریزی است وشاگرد سلطان محمد در تصویر وتذهیب ونقاشی خوب است ازینجماعت کمتر نیست.

ملا شیخ محمد از سبزوارست پدرش ملا کمال بود شاگرد مولانا عبد الحق خط ثلث ونسخ را خوب می نوشت چنانچه مصحف بخط او را بسه تومان وچهار تومان می خریدند با فرزندان بخدمت میرزا همایون رفت پسرش ملا شیخ محمد شاگردی دوست دیوانه کرد ورشد یافت در آخر که بخراسان آمد سلطان ابراهیم میرزا ولد بهرام میرزا او را تربیت فرمود بی تکلف مصور ومذهب ومحرر خوب است ونستعلیق را خوب می نویسد وقلم بر قلم خطائیان دارد هر تقلید که در صورت خطایی کرد مردم به گفتند در کارس که اعجاز دارد مثنی بر داشتن خط میر علی را می نویسد وبقلم مو اصلاح بنوعی می کند که فهم نمی توان کرد ومردم را میل می شود که آنچه او نوشته بردارند واصل را بگذارند.

زد وبی می لعل ولب لعل ساقی یکدم نمی توانست بود وعمرش بهفتاد رسیده بود وبدین قاعده خود را جوان می داشت با وجود قدغن می او در کار بود ونواب اعلی می دانست استاد پیر با صفایی بود وشاگردان نیکو رسانیده از آن شاگردان اول دوست دیوانه است که بی قرینهٔ روز گارست در کمال زیرکی وفطانت ادراك تصویر را قلم بر قلم استاد داشت در پاکیزگی توان گفت که از استاد گذرانید (л. 112) جنونی بروی غالب بعد از فوت استاد او در خدمت نواب اعلی بود در آخر که پادشاه ازین طایفه دلگیر شدند دوست بهند رفت ودر خدمت میرزا همایون عروج کرد در آنجا وفات یافت.

استاد سلطان محمد از تبریزست در وقتی که استاد بهزاد بعراق آمد استاد سلطان محمد کتابخانه را گرم کرده بود واستاد شاه دین پناه بود وآنجه از استادان صور شنیدیم می گفتند که استاد سلطان محمد روش قزلباش را بهتر می سازد مثل لباس پوشیها واسب واسلحه وامثال این واسب ساختن بهزاد تاتو مانند ست بهمه حال سلطان محمد قرینه می توانست بود در تبریز وفات کرد وپسری داشت کار پدر را ضایع نکرد بعد از فوت پدر بهند رفت ودر آنجا ترقی تمام کرد.

استاد میرك از اصفهان بود وشاگرد استاد درویش در طراحی ونقاشی بی قرینه بود استاد بهزاد وسلطان محمد قلم نقاشی نداشتند این میرك تصویر هم می کرد بدستوری که با این دو کس دعوی داشت کارش صافی ونزاکت وپاکیزگی نداشت استحکام تمام در استخوان بندی کار او بود واستادانه می ساخت قرب وهمزمانی او با پادشاه ازینها زیاده بود گرکیراقی هم می کرد مرد مصاحب لوند عاشق پیشه بود.

میر مصور اصل او از بدخشان است شبیه کش وپاکیزه کار بود بغایت لطیف ونازك ورعنا می ساخت مرد بودلا بود در آخر پریشان اوقات شد ومیرزا همایون که بعراق آمد اظهار کرد که اگر پادشاه میر مصور را بمن دهد هزار تومان پیشکش می دهم بدین حکایت پسر میر که از پدر بهتر شده بود پیشتر بهند رفت پدر هم از دنباله رفت.

مولانا قدیمی مرد ابدال صفت بود نواب اعلی او را جهت شبیه کشیدن نگه داشته بود شعر نیکو می گفت این مطلع از وست.

کاشفی مصنف اخلاق محسنی وانوار سهیلی خونندگی کرد چنانچه تعریف او را بشاه ماضی رسانیدند از خراسان آورد وتا در حیات بود خدمت شاه ماضی علیه الرحمه و نواب اعلی می کرد.

مولانا مالك از قزوین است از طایفهٔ دیالمه پدرش مولانا امیر شهر (л. 111б) نام داشت خطوط را نیکو می نوشت اما در نسخ سر آمد بود مولانا مالك در مولویت کوشید ودانشمند شد خطوط را رسانید اما در نستعلیق بغایت سر آمد شد خط او را بهتر از ملاشاه محمود وسایر کتاب که احوال ایشان گذشت می دانند قرینهٔ سلطان محمد خندان وسلطان محمد نورست در عنفوان جوانی گذشت اگر حق تعالی او را می گذاشت از همهٔ کتاب بهتر وخوبتر می شد در سال سبعین وتسعمائه در گذشت.

ملا محمد حسین پسر ملا عنایت است پدر او شیخ الاسلام تبریزست خط را نیکو رسانیده وروزبروز ترقی دارد.

میر معز کاشی کاشانی الاصل است او قرینهٔ ملا محمد حسین می تواند بود لوند پیشه است ومرد همزمان با نسوان الفت تمام دارد با وجود آنکه چرکن ونا مقیدست در عراق از خوش نویس همین اوست.

احوال نقاشان

چون بندگان نواب اعلی همایون شاه طهماسب حسینی را در طفولیت میل تصویر و نقاشی وخط بود از اطراف وبلاد ازین طایفه مردم را آوردند از جمله استاد **بهزاد** که او از هرات بود

استاد زمانه حضرت بهزادست * کو داد هنروری بعالم دادست
کم زاد بسان مانی از مادر دهر * بالله که بهزاد ازو به زادست

احوال بهزاد آنکه در طفلی از مادر وپدر ماند میرك نقاش که در خدمت سلطان حسین میرزا کتابدار بود او را پرورد در اندك زمانی ترقی کرد وکار او بجایی رسید که تا صورت نقش بسته همچو او مصوری کس ندیده او را از خراسان آوردند وسالها در ملازمت پادشاه مصاحب وار بود همه وقت صحبت پاکیزه می داشت ودایم جرعه می

ومولانا شاه محمود شاگرد اوست بدو می گفته که ای بد بخت اگر همچو من ننویسی همچو این سلطانعلیك ومیر علیك بنویس.

مولانا شاه محمود شاگرد اوست بغایت نیکو نوشت در کتابت (л. 111) عدیم المثل بود خمسهٔ غباری جهت نواب اعلی کتابت کرد که استادان انصاف دادند که تا غایت کسی بدین خوبی کتابتی نکرده این همه کتابت که استادان مشهور کرده بودند وبکتابخانهٔ خاصهٔ شاهی در آمده بود بانعام وتحفه وتکلف بیرون رفت مگر این خمسه استاد بهزاد تصویر کرده وشعر نیکو می گفت جواب این مطلع گفته که مطلع

هر که آیم برت ای سر وقد سیمین بر *
سایه در پای من افتد که مرا نیز بهتر

ملا شاه محمود چون خیالت نرود هر گزم از پیش نظر *
صد رخت بینم وگویم که خیالت مگر

مولانا دوست محمد از شهر هرات بود شاگرد قاسم شادیشاه مصحفی بخط نستعلیق نوشت او حرف ری را لی می گفت ونواب اعلی را بدو لطفی بود چنانچه تمام کاتبانرا بیرون کرد او را نگه داشت نواب شاهزاده سلطانم شاگرد اوست.

مولانا رستم علی خواهرزادهٔ استاد بهزاد بود وخط را نیکو می نوشت بهرام میرزا را تعلیم می داد مرد فقیر آدمی نامراد بود.

ملا محب علی پسر او رشد کرد وخط رسانید ودر خدمت سلطان ابرهیم میرزا از مخصوصان شد.

حافظ بابا جان خط را نیکو می نوشت ودر عود نواختن او را قرینهٔ خواجه عبد القادر قدیم می داشتند زرنشانی هم می کرد در خدمت بهرام میرزا قربت ومنزلت تمام یافت برادر حافظ قاسم خواننده است پدر اینها حافظ عبد العلی در زمان سلطان حسین میرزا بود او را از حافظ نصیر بهتر می داشتند در وقتی که میانه میرزا یعقوب ومیرزا سلطان حسین خصوصیت شد حافظ عبد العلی را طلب کرد حافظ با این فرزندان آمدند واز قصبهٔ تربت خراسان اند در عراق توطن کردند وماندند برادر حافظ بابا جان که حافظ قاسم نام داشت در دوازده سالگی در پای واعظ مولانا حسین شیعهٔ

تکلف بر طرف بغایت خوب می نویسند واکنون در حیات است ساکن بلخ مصاحب سلاطین آنجا وجمعیت او از سه چهار هزار تومان زیاده است احتیاج بکتابت ندارد وقطعات ونسخها می نویسد هر کس بملاقات او می رود تحفه می دهد عود وشترقو نیکو می نوازد ودر ملاهی سر آمد ست در آن وادی بیشتر می لافد .

سید احمد شاگرد دیگر ملا میر علیست از مشهد مقدس است پدرش شمع ریز بود در فترات بجانب بخارا رفت وبخدمت مولانا مدتی بود قطعه را بخط جلی خوب می نویسد ودر مشهد مقدس ساکن شده هر قطعهٔ او را بچهار شاهی می خرند وقرار یافته.

قاسم شادیشاه او از خوشنویسان قرار داده است قرینهٔ خندان ونورست اما روزی پنج بیت می نوشته وچك واصلاح بسیار می کرده قلم در دست وقلم تراش در مشت داشت معاصر بدینجماعه بود وتا زمان اواخر محمد خان حاکم هرات زنده بود خط خود را عزیز می دانست از مردم می خرید .

محمد حسین باخرزی شاگرد قاسم شادیشاه است از اعیان باخرز بود وبجامع فضایل آراسته در اختلاط وهمواری قرینه ندارد شطرنج غایبانه را بغایت خوب می بازد وکتابت او هموار وخوب هزار بیت او را در قزوین پنجهزار دینار می دادند و شعر هم می گوید این ازوست

شعر

خوش آن گر آتش شعله در مراهم گیرد * که نتواند دگر خار ملامت دامنم گیرد

رباعی

یا رب غم دوری ضروری تا کـی * با درد وغم هجر صبوری تا کـی
هستم ز تو دور بمردن نزدیـــك * نزدیك بمردنیم دوری تا کـــی

مولانا عبدی این ملا عبدی از نیشاپورست خط نستعلیق را خوب رسانیده بود مصاحب سلاطین بود از جمله در خدمت پادشاه زمان قرب داشت مرد مضحك بود

می دارند هزار بیت ازیشان که همه کس خرید وفروخت نماید بسه تومان می خرند که هربیت سی دینار باشد واگر قطعه باشد قیمت هر قطعه هزار دینارست ونور در رنگه نویسی بی مثل روزگارست وبعد از سلطان محمدین اینها قرینهٔ یکدگر اند وزین الدین محمود بهترست.

اکنون شروع شود باحوال این بی مثل ومانند اعنی ملا میر علی در خط نسخ تعلیق از همه کس برده هم جلی وهم خفی وهم قطعه وهم کتابت در همه جا یکتای بی همتاست کار او بجایی رسیده که قطعهٔ او را شهریاران روز گار همچو جان دربر نگه می دارند وبهر مبلغ که گویند بها می دهند او در اول پیش زین الدین محمود مشق کرد چه دولتی آن دولتمند را که اینچنین سعاد تمندی را بشاگردی او گویند میانهٔ ملا میر علی وملا سلطانعلی نسبت نمی گنجد خط ملا میر علی بیك منوالست خط بد او را کس ندید وخط بد ملا /سلطانعلی/ بسیار اما فی الواقع گاهی کتابتهای خفی کرده که قدرت بشر نیست تناسب در خط سلطانعلی نیست باز چه گویم از شاگرد ملا میر علی که آن خواجه محمود این خواجه زاده از سیاوشان هرات است پسر خواجه اسحق در زمان دورمیش خان خواجه اسحق کلانتر هرات بود در فترات ازبك عبید خان او را با خانه کوچ ببخارا برد چون مولانا میر علی از خراسان دلگیر شده بود ورخت اقامت در بخارا انداخته خواجه محمود را بشاگردی قبول کرد وخواجه زاده که از هرات رفتند خطوط را نیکو می نویسند ودر خدمت ملا میر علی بخط نستعلیق قرار دادند وبجایی رسانیدند که مردم او را به می دانند ومولانا میر علی نیز گاهی می گفته که شاگردی بهتر از خود رسانیده ام چنانچه این قطعهٔ شعر ملا میر علیست

شعر

خواجه محمود گرچه یکچنـــدی * بود شاگرد این فقیر حقیـــــر
بهر تعلیم او دلم خون شـــــد * تاخطش یافت صورت تحریـــر
در حق او نرفته تقصیـــــری * لیك او هم نمی کند تقصیـــــر
هر چه خود می نویسد ازبد ونیـــك * (л. 1106) همه را می کند بنام فقیر

احوال یگانهای دوران سلطان علی ومیر علی ومحمود آمدیم باحوال خوشنویسان سر آمد که هر کدام یگانهٔ عصر ووحید دهراند از جمله این سه کس قرینهٔ هم اند ملا سلطانعلی وملا میر علی ومحمود اسحق که ایشانرا از یکدیگر فرق نمی توان کرد هر کدام در خط حالتی دارند وقطعهٔ ایشانرا بدو هزار وسه هزار گدا وتوانگر می خرد در حالتی که خود بوده اند قطعه بیك دو رمتی (؟) می داده اند که نیم شاهی باشد قطعهٔ ملا میر علی را در بخارا بیك خانی می خریده اند که اکنون دو شاهی است.

گیفیت احوال مولانا سلطانعلی وشعر مولانا

در جوانی بدی بخط میلـــــم * عشق خط راندی از مژه سیلـــم
بر سر کوی کم قدم زدمـــــی * تا توانستمی قلم زدمـــــی
گه زانگشتها قلم کـــــردی * بخیال خطی رقم کـــــردی
از قضا میر مفلســـــی روزی * پیشم آمد بسان دلســـــوزی
قلم وکاغذ ودواتم جســـــت * بیست ونه حرف را ز حرف نخست
بنوشت وروان بدستـــــم داد * شدم از التفات او دلشـــــاد
زآنکه ابدال بود و صاحب حـــال * گشته حالش مبدل الاحـــوال
زین سبب میل خط زیده شـــدم * دل گرفتار مرد ساده شـــدم
نیت روزهٔ علی کـــــردم * قام مشق را جلی کـــــردم
در خیال آنکه کار بگشایـــد * شه بخوابم جمال بنمایـــد
تا که شب خواب دیدم از سردید * که خطم دید وخلعتم بخشیـــد
خواب را مختصر نمودم بـــاز * قصهٔ خواب هســـت دور ودراز
بیش ازین زین سخن نیارم گفت * که ندارم مجال گفت وشنفـــت
بنده سلطان علی غلام علیســـت * شهرت خط من بنام علیســـت

چون ملا سلطانعلی شهرت گرفت مردم بدو رجوع نمودند وشاگردان (л. 110) نیك بهم رسانید از جمله سلطان محمد خندان وسلطان محمد نور وزین الدین محمود وسلطان محمد ابریشمی وپیر علی جامی. خط این دو سلطان محمد را بغایت عزیز

شعر

نسخ تعلیق گر خفی وجلیست * واضع الاصل خواجه میر علیست
تا که بودست عالم وآدم * هر گز این خط نبوده در عالم
وضع فرموده او زذهن دقیق * از خط نسخ واز خط تعلیق
نی کلکش از آن شکر ریزست * اصلش از خاك پاك تبریزست
نکنی نفی او زنادانی * بی ولایت نبوده تا دانی
کاتبانی که کهنه ونوی اند * خوشه چینان خرمن اویند
بد معاصر بمجمع الافضال * شیخ شیرین مقال شیخ کمال

میرعلی تعلیم پسر خود عبد الله داد وملا جعفر ازو تعلیم دارد وملا اظهر از جعفر وازو باصحاب دیگر.

مولانا انیسی وبرادر انیسی را نام عبد الرحیم است وبردارش عبد الکریم هر دو در نسخ تعلیق خوش نویسان عراق اند ودر زمان سلطان یعقوب بوده اند ودر کتابخانهٔ او کتابها نوشته با خوش نویسان خراسان معاصر اگر چه صاف نوشته اند اما اصلا حالت ومزه واصول در خط ایشان نیست.

عبد الرحیم موانست ومصاحبت با میرزا سلطان یعقوب داشت انیسی میرزا نام کرد عاشق میرزا بوده ومیرزا می دانسته ضرافتها بدو نموده وشعر بدی هم می گفته.

ونسخ تعلیق نویس در شیراز بسیارند همه تقلید یکدیگر می کنند واصلا خط ایشان را از هم فرق نمی توان کرد عورات شیرازی کاتب اند وبدستور نقش صورت (л. 1096) برمی دارند اکثر سواد ندارند مولف بشیراز رفت وتحقیق کرد واقعست در هر خانه زن کاتب است وشوهر مصور ودختر مذهب وپسر مجلد هر چه کتاب که خواهند در یك خانه بهم می رسد اگر کسی را هزار جلد کتاب با زینت میل باشد در یك سال بیخلاف از شیراز بهم می رسد همه بیك منوال که در هیچ کار فرق نتوان نهاد. این لطیفهٔ بهرام میرزاست که می گفت در شیراز کتاب بی کارند یکی بواسطهٔ بسیاری ودیگری بجهة آنکه همه بهم می ماند.

باسم او بسیار است از جمله شرف نامه که ملا شرف الدین علی یزدی باسم او نوشته ودر علم تاریخ مثل آن نیست و منشیان را حاجت نداشت وحافظ ابرو که استاد فن تاریخست همگی در خدمت میرزا بود میرزا ابراهیم بانواع صفات آراسته وپیراسته او نیز در کمال جوانی رحلت کرد بعد از برادر یك سال میرزا شاهرخ از فوت این دو فرزند گداخت وقد همچون هرا (؟) وکمان شد لطیفه آورده اند که خوش طبعی از شیراز آمد وبصحبت میرزا شاهرخ رسید پدر احوال پسر می پرسید از خط وخواندن ونوشتن پرسید بعضی روایات نقل کرد ودر اثنای این گفت که میرزا بر در ودیوار کنته ابراهیم سلطان نوشته یعنی کتبه که تجنیس است میرزا خندها کرد واو را جایزه داد وبمیرزا ابراهیم نوشتند عرض که سلاطین چغتای را این حکایات مضحك بد نمی آمد وهمه کس در مجلس ایشان باز داشت.

پیر محمد شیرازی بغایت خوب نوشته ثانی یاقوت است از فارس در خوشنویسی خطوط اصل همچو اوئی نبود کتابها بخط او در شیراز بسیار است از جمله در مسجد جامع. (л. 109)

عبد الحق سبزواری او شاگرد عبد الله طباخ است مردم خراسان او را استاد می دانند خط او عراقیان کلاغ پا می گویند وخراسانیان لنگاك کتابهٔ گنبد امام رضی علیه السلام را او نوشته.

ملا جعفر استاد ست اکثر خطوط می نوشت همه بیکدگر نزدیك ودر هیچکدام سر آمد نبود ملا اظهر شاگرد اوست واکثر خوشنویسان ازو تعلیم دارند.

حافظ فوطه دوز /ومولانا محیی/ هر دو بیکدگر مصاحب بوده اند حافظ فوطه ثلث را بغایت نیکو نوشت ومولانا محیی تمامی خطوط را می نوشت هر دو استاد اند ومشهور خراسان خوش نویس در خراسان بسیار بوده اگر اسم تمامی نوشته شود کتابی باید مجملی درهم آمد.

تفصیل استادان خط نسخ تعلیق

قبل ازین گفته شد که نسخ تعلیق عروس خطهاست وواضع میرعلی تبریزی چنانچه ملا سلطان علی یگانهٔ روز گار بنظم آورده

سید حیدر جلی نویس بغایت خوب نوشت مجذوب واهل حال بوده هر کس تعلیم ازو می گرفته هم خوشنویس می شده وهم بمناصب عالی می رسید از جمله خواجه علیشاه وزیر وخواجه غیاث الدین محمد رشید هر دو شاگردی او کردند اما همه کس را تعلیم نمی داد.

حاجی محمد بندوز و معین الدین کاشی و شمس الدین این سه کس خوشنویس اند و شاگردی صیرفی کردند وهمچنانچه آن شش کس اسم یاقوت در خط خود می نویسند او هم اسم صیر فی می نوشت مولد وموطن ایشان در تبریز کتابهٔ چهار منار وآن عمارات خط معین الدین است.

شرح احوال فرید الزمان عبد الله طباخ وجماعت این عبد الله از دار السلطنهٔ هراة است ودر آنجا ترقی کرد وخط ثلث ونسخ ورقاع را بغایت نازك وصاف ورعنا نوشت ودر صافی وپاکی ونزاکت ورعنایی صد یاقوت است وتعریف خط او از بیان افزون وسوای خط هنرهای دیگر داشته از جمله زرنشان جلدة ودر افشان ووصالی قدرت تمام داشته وزبان مصاحبت داشته او از تعریف مبراست.

بایسنغر میرزا پسر میرزا شاهرح بغایت خوب می نوشت پادشه زادگی بر طرف اگر او وبرادرش (л. 1086) پادشه زاده هم نمی بودند در میان عوام الناس نمایان بودند خط ثلث بغایت نیکو می نوشت کتابهٔ مسجد جامع رضویه در مشهد مقدس که احداث گوهر شاد بیگم زوجهٔ میرزا شاهرخ است میرزا نوشته بغیر از صیرفی هیچکس دیگر را قدرت نوشتن آن نیست در عنفوان جوانی رحلت کرد در سال ثمان وثلثین وثمانمائه که میرزا شاهرخ بر سر فرزندان قرا یوسف ترکمان بآذربایجان رفته بود ومیرزا در آن مصاف داد مردی داده بود وآن فتح بنام او شد.

میرزا ابراهیم سلطان پسر میرزا شاهرخ حاکم فارس بغایت خوب می نوشت وخط اصل را همچو او ملا پیر محمد است در شیراز میرزا سرای خراب را معمور ساخت وفضلا را مراعات فرمود وادرار داد در شجاعت ومردانگی ممتاز بود چنانچه در بعضی اسفار که در خدمت سلطان تیمور می رفت از شاهزادگان سبقت می نمود ومیرزا تیمور دایم او را سر لشکر می کرد ودر وقتی که سلطان صاحبقران بر سر ختای می رفت از شاهزادگان او را با میرزا الغبیك همراه برد ودایم منقلای لشکر بود وتصانیف

صد سال متجاوز سال او بوده در سال ست وتسعین وستمائه وفات یافت در ابتدای سلطنت سلطان غازان بوده.

شیخ زاده سهروردی در بغداد است ومولد او از آنجا عمارات بغداد را اکثر کتابه او نوشته ودر مسجد جامع بغداد سورة الکهف را سراسر نوشته ومنبت استادان بیرون آورده اند وزینتی ندارد بدستور آجرست.

ارغون کامل او هم از مشهور آن زمان واوان است در بغداد دو مدرسهٔ عالیست هر دو کاشی کاری یکی مرجانیه ودگری در کنار جسر کتابهٔ هر دو خط اوست.

پیر (متن: **میر**) **یحیی، صوفی** در بغداد مدرس بوده وسیری بمشایخ وصوفیه داشته در خدمت سلاطین جلایر الخانی قرب ومنزلت داشت در نجف کتابه بخط او هست ویك مدرسهٔ دیگر در کنار جسر کتابه بخط اوست.

مبارکشاه زرین قلم او بغایت نازك وشیرین وهیجان وجوان نوشت خط آن سه کس پیرانه است مطلق صفای ظاهری ندارد اما چون فکر عمیق میشود معلوم می گردد که استاد اند اما خط مبارکشاه در کمال صافی وپاکیزگی آورده اند که سلطان اویس (л. 108) در نجف عامرتی بنا کرد چون بکتابه رسید شبی در خواب امیر المومنین را بدید که گفت ای اویس مبارکشاه تبریزی کتابه را بنویسد واورا زرین قلم گویند ازینجهت او شهرت گرفت.

نصر الله طبیب در کتابه اسم اورا دیده ام وخط اورا ندیده.

یوسف مشهدی یوسف خدمت یاقوت کرد وشاگرد بلا واسطه بود اما استاد صیرفی بود که بآذربایجان آمد ودر تبریز اقامت کرد.

تفصیل اسامی خطاطان نسخ و ثلث

اول صیرفی این صیر فی یاقوت عراق وآذربایجان است در کتابه اعجاز دارد بدینجهت که وقوف کاشی تراشی داشته در زمان سلطان ابو سعید وچوپانیان بوده وعمارات تبریز اکثر خط اوست خصوصا استاد وشاگرد که امیر چوپان سلدوز ساخته ودر دمشقیه بلیانکوه تبریز طاقی را کتابه نوشته که از آن بهتر متصور نیست.

اول ابن مقله که احوال او گذشت در وزارت خلفا وزیرزاده بوده در فارس چون قطع دستش شد دیگر ملازمت نکرد پنجاه وشش سال عمر داشت در ثمان وعشرین وثلثمایه وفات کرد

وبعد ازو که دخترش بود و تعلیم ابن البواب داد وبعد از پدر بدو سال در گذشت در بیضای فارس مدفون شد

ابن بواب چون ابن بواب تعلیم از دختر گرفت وخوش نوشت پیش مردم معتبر گذشت وقرب ومنزلت یافت کتابه نویسی ومشنی بر داشتن مخترع اوست. یاقوت المستعصمی غلام مستعصم خلیفه که آخر عباسیانست او این خطوط اصل زینت وصفا داد ومثل او یی درین دوران کس نشد وبعضی مردم عبد الله طباخ را قرینهٔ او می دانند وبلکه هنر این کمال بیهمتایی است آری عبد الله الهروی طباخ بعد از خواجه اوست غایتش آنکه در نسخ فرق بسیار نتوان نهاد وبلکه صافتر نوشته اما متانت خط چیزی دیگرست وفقیر مهجور سخنی دارد در خط که این خطرا بدستور حسن جوانان آنی می باید که آنرا خط یاقوت دارد ودر نستعلیق میر علی ودر تعلیق ملا درویش.

واوقات (л. 1076) یاقوت اینچنین صرف شده که هر روز بی فاصله دو جزو قرانی می نوشته وهر ماه دو مصحف وقید می کرده که این مصحف چندم است فقیر مولف سیصد وشصت وچهارم را دیده وخود داشته وصد بیت عربی جهت خلیفه وهفتاد بیت جهت وزراء وفرزندان ومقربان ودایم شصت وهفتاد کس را سر خط می داده واوقات او بطال نگذشته چنانچه در سالی که بغداد را آب برد او بمنار رفت ودر آنجا دوات وقلم حاضر داشت وکاغذ نبود رومالی از جنس مثقالی بعلبکی همراهش بوده حرفی چند در آنجا نوشته بود رومال در کتابخانهٔ نواب مرحوم بهر ام میرزا بود واین مهجور دیده بودم واسم خود را مکرر نوشته بود فی الواقع آن کار نامه بود واز شاگردان او شش کس مرخص بودند که در خط خود اسم یاقوت نویسند که ایشانرا استادان سته گویند اول شیخ زاده سهروردی دوم ارغون کامل سیوم پیر یحیی صوفی چهارم زرین قلم پنجم نصر الله طبیب ششم یوسف مشهدی این یاقوت معمر بوده از مبارکشاه

قلم پاك آن رفیع جنـــــاب * خورده از جویبار جنـــــت آب
دست در پاش او خزانـــهٔ رزق * خامهٔ او کلید خامـــــهٔ رزق
از مدادش چه گویـــــم دوات * آب حیوان نهفته در ظلمـــات
نشوی غافل از بنی هاشـــــم * وزید الله فوق ایدیهـــــم
چه قلم بود یا رب آن وچه دسـت * قلم اینجا رسید وسربشکســت

غرض ازین مقدمات آنکه در میانهٔ مردم این خطها بود وخط فارسی نبود ابن مقله (متن: مقلع) وزیر که در اول وزیر مقتدر بالله بود وبعد از ووزیر القاهر بالله شد وبعد ازو وزیر الراضی بالله شد که یك دست باخت خط ثلث ونسخ وضع کرد بدین قاعده چون دست ازو رفته بود بدخترش تعلیم کرد ودختر تعلیم ابن البواب نمود ابن البواب خط ریحان وتوقیع بدین قاعده پیدا کرد وبعد ازینها بیاقوت غلام مستعصم خلیفه رسید او خط محقق ورقاع اضافه کرد واین ش قلم را لطیف نوشت (л. 107) بیت

دلبر من شش قلم خط می نویسد بی نزاع *
ثلث وریحان ومحقق ونسخ وتوقیع ورقاع

وخط رقاع ومحقق بدین دستورست که نوشته شد ورقاع (متن: محقق) وتوقیع را ازهم فرق نمی توان کرد کلاغ پایی چند می کشد از یکدیگد دور و صفایی وحالتی ندارد آنچه استادان قبول کرده اند ونزاکت ولطافتی خط ثلث است که فی الواقع ام الخطوط است وبعد ازآن خط نسخ است که قران بدان نوشته می شود وشرف دیگر دارد ورقاع نیز شیرین است ومجلات بدان مر قوم می شود واین خطها را خط اصل می گویند خطهای دیگر که پیدا شد همه را منسوخ کرد از جملهٔ نستعلیق که زینت خطوط است.

وفقیر مجهور نستعلیق را جوان صاحب حسنی گفته که سایر خطوط ملازم وچاکر او باشند وخط تعلیق وشکستهٔ آن که پیدا شد مدار دیوانیان مقرر گشت خصوصا شکستهٔ تعلیق که کل مهمات را مدار بدان خطست وخط سیاق ورقوم جهت محاسبات پیدا کردند که ضروری بود وتفاصل خط اینها بود که گذشت اکنون شروع کنم باحوال خطاط

ابتدای خط و خطاط

(فصلیست از کتاب جواهر الاخبار اثر بوداق بیك منشي قزوینی)

(л. 106) روایان خوش کلام در باب خط وخطاط در رشتهٔ عبارت چنین کشیده اند که در قدیم خط نبود طهمورث دیوبند درین شروع کرد وآغاز ازوست. بعد ازآن هر کس دخلها کردند ودر هر جا وهر تاریخ خطی وضع شد ونامی پیدا کرد آنچه از اسامی خط استماع شده اینست عبری بربری وندلس وصینی قبطی یونانی حمیری سریانی رومی کوفی معقلی هندی عربی فارسی این خطوط در میانهٔ مردم بود وهست وبیکدیگر می نوشته تا زمان رسول صلی الله علیه که خط کوفی بود وعلیٔ ابو طالب می نوشت وخط معقلی هم رواج داشت وآنچه خط علیٔ ابو طالب است علامت خط ایشان آنکه سرهای الف دو شاخه است وبیاضی از آن الف در کمال باریکی ظاهر است واستادان سند بعلی می رسانند وخوبی خط هم دخل دارد بنا بر حسن خط که گفته اند علیکم بحسن الخط من مفاتیح الرزق ومولانا سلطان علی کاتب نظمی در باب سند خط که بحضرت امیر المومنین علی علیه السلام می رسد دارد ازینست (л. 106б)

سند علم خط بحسن عمـــــل * پس بود مر تضی علـــــی زاول
زآنکه هم اوست در تمام علـــوم * علما را بعلم امام علـــــــوم
غرض مرتضی علی از خـــــط * نه همین لفظ وحرف بود ونقــط
بل اصول وصفا وخوبی بـــــود * زآن اشارت بحسن خط فرمـــود
خط که فرموده است نصف العلم * سرور انبیا بعلم و بحلـــــــم
آن خط مرتضی علی بوده اســت * زآن نبی نصف علم فرموده است
آنچنان خط کجاست حد بشـــر * قلم دیگرست ودست دگـــــر

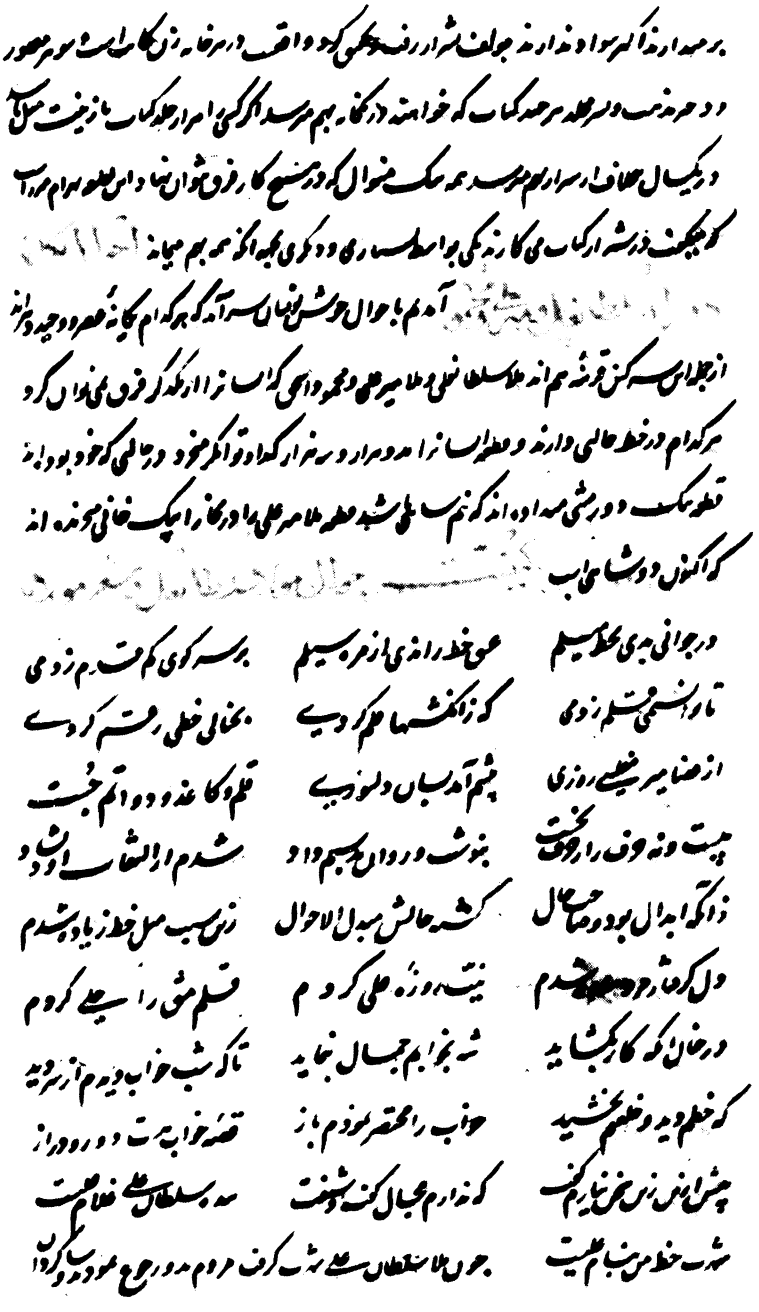
در خدمت و در پیش جهان بود و حرف می‌زد خط او شبیه خط مولانا
در وسط داشت مردم خراسان او را قبول کردند اکنون که زمان سال ما بین تمام است تعلیق بین
نماند و منت و عوام از حوشش بس خالی شد و الحال در خط بر شکسته تعلیق است
واضع حسن سیاق است در علم هندسه بود و در
مردم روم بهندسه عمل می‌کنند و در هندسه کسر و کور بهدارکند نام معلوم میشود در زمان
صدر الملک مروان شد الحمد بحجی ارسلان سعد اورفت و دفتر و حساب او معتبر گردید
و از آن زمان ساعی شد در خدمت خواجه نظام الملک قواعد بران او زد و مقدار او کر در
او راق مکدار زد خواجه نظام الملک سعد اکرد بدین قوت که حسن صباح طوس که با خواجه
در یک مکتب بوده و وعده کرده بوده اند که هر کدام را اعتباری شود مضایقه از یکدیگر
ندا شته باشند و شریک مال هم باشند تا اگر خواجه اعتبار بسعد اکرد حسن را در خدمت
ملکشاه راه و جای داد حسن اعتبار کلی یافت با وجود این همه وقت از خواجه شکایت
میکرد و روزی ملکشاه بخواجه گفت که جمع و خرج بر ممالک که حکم من جاریست موسیند
خواجه یکچو حصال را بدین خدمت مأمور فرمود خواجه عرض کرد که این امر کلیست در کلیات
می باید حسن صباح فی الحال عرض نمود که غلط می کنید این خدمت را در حال درنیابم شرمنده
خواجه شرمنده شد آن مطلب شروع کرد و سخن خود را پیش برد خواجه با یاران سند
و مشوره کردند و روزی که دفتر را آورد از دست کاغذ را گرفتند و او را از پیش بالا
کردند خون بحضور ملکشاه آمد از هر جا که ملکشاه می‌رسید او در می‌یافت و اگر می‌یافت
ناتمام بود ملکشاه را پسند خاطر نشد و ملامت کرد خواجه را دیگر باب نماند و از
سخن عرض کرد حسن را از درگاه راندند و بالموت آمد تعداد و جایزه در مقابل آن از ملکشاه

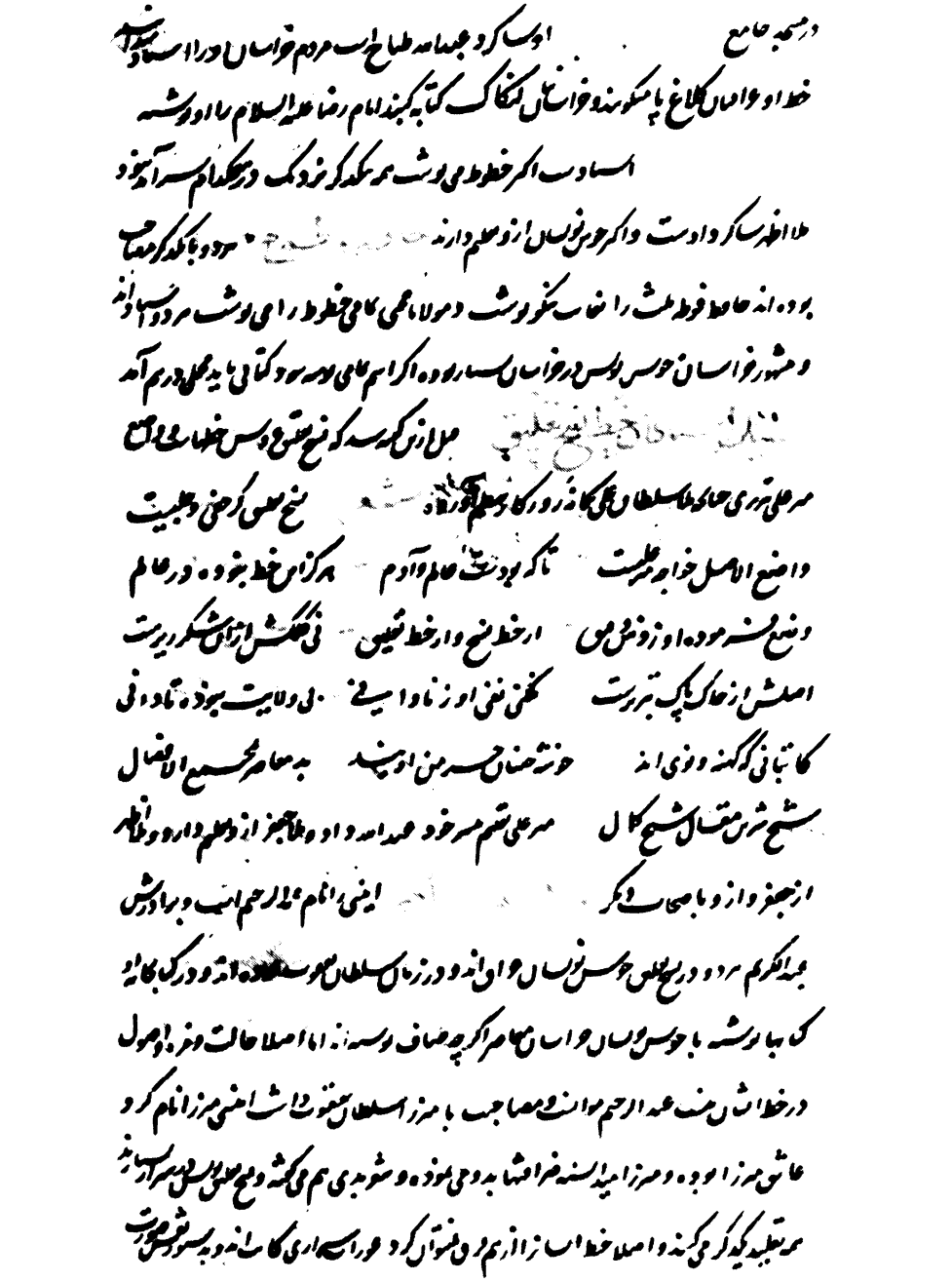
عزیز کرد خواجه عبدالحی تا اوایل زمان شاه ماضی علیه الرحمه در حجاب بود و وظایف میکرد و در تبریز
وفات کرد و آنجا مدفون است بر سر خیابان چنینه دارد ارقوی بود
واش ی سلاطین برگمان کرد شهرت بدیعی را آورد و واش ترجمه او گفته اند
پیش کتاب شد خواجه جانرا که خط مشکل آسان می نویسد بر دیوان هندپای بهار
انار استبران میخوانید مرد فاضل دانشمند بود در انشا مهارت تمام
داشت خط او اگرچه نازک و رعنا بود اصول و اسلوب آن خوب بود انشای حسن پادشاه
و رسم سبک و اوزنگ کرد از خواسان است غایب رعنا
و لطف و نازک توشت اوبود مردم او را بهتر از خواجه عبدالحی میدانند آنانه آنچنان است
خط عبدالحی استادانه تر و رعنات خط طاهر وحید چنان است و هر کدام روشی است
باکیه کر معاصر بودند و طاهر وحید بطریق شاگردی در خدمت خواجه بود طاهر وحید مشی
سلطان حسین میرزا بود از اولاد او چیدروزی بود از و شغل می کند که کیفیت حاکم هرات
مربوط کتابی بحاکم والا فرموده بمجموع بسیار و مبالغه نموده که زود بوبس و بیاید طاهر وحید را
رخصت شده و در حال او را طلب کرده اند که کتاب را پاره را و را اصفهانی شده و میخواسته
که اظهار نماید که نوشته ام طوماری چند بهم آورده و خوانده جماعه اهل مجلس تعجب عبارات
نموده اند خصی که نزدیک او بوده گفته که این کاغذ ساخته و اصلاح روم شده بعد از که واقف
شده اند عذر تقصیر گفته از و پسندیده اند و حاکم جایزه و خلعت داده و موجب شهرت او شده
از استرآباد بشاه خوب می نوشته بروش و قاعده عبدالله در روش
کمر از خود و معاصر خاوت اند کیت و پسر مرحوم منصور از بدر بهتر نوشت و مشی میرزا سلیمان بود
و مسوده در حجاب است و در خدمت سلطان جلال الدین اکبر سر میرزا سلیمان اعتبار کلی دارد و دست

112b

جنوبی روی غالب بهزاد رفت استاد او در خدمت نواب اعلی بود در آنوقت که پادشاه از زندان قزلباشان گریخته
و دست بهندرف و در خدمت میرزا محمود عروج کرد و در آنجا وفات یافت
ارتربیت دروی که استاد بهزاد بود این آمد استاد سلطان محمد کمانچه را
گرم کرده بود و استاد شاه دین نیاه بود و آنچه از استادان مشهور شنیدیم می گویند که استاد سلطان
محمد روش غزلباش را بهتر می سازد و مثل اینکه بیشتر است و اسلوب و امثال این داب
ساخته بهزاد تا توانسته است بهر حال سلطان محمد در نزد او بوده است در نزد وفات کرد
و سری داشت کار بدر را ضایع نکرد بهزاد رفت بدر بهندرف و در آنجا رقی تمام کرد
از اصفهان بود و شاگرد استاد درویش در طراحی و تناسبی قوی بود
استاد بهزاد و سلطان محمد قلم نقاشی نزاشتند این هر دو تصویر بهم کرد بدستوری که با این دو کس دعوی
داشت کارش صافی و تراکت و پاکیزگی داشت اکثر تمام در آنجا نقاشی می کرد او بود و استاد این صاحب
قرب و همزمانی او با پادشاه مارینها رفته بود و کرکراقی هم میکرد مرد مصاحب لوند عاشق پیشه بود
اصل او از بیخشان است شیوه کش و پاکیزه کار بود و غایب لطیف و نازک
و رعنائی ساخت مرد بود لابود در آخر بیخشان او کشته شد و میرزا محمود که بجای آمد اظهار کرد
که اگر پادشاه میرمصور را بجل و صد هزار تومان پیش میدهیم این حکایت پسر میرک که از پدر بهتر شده بود
پیشتر بهندرف به رسم از دنیا رفت مرد ابدال صفت بود نواب اعلی او را رحمت
شیوه پیشه ن که داشته بود شور سکوی کف این مطلع از وست میخواست رقیب آید ما خواند بجایت
دربان تو نافع شد ای من سگ دربانت از کاشان است تصویر زا کمتر یابند
جانخه نواب بابون او را شاگرد خود خواندند و قت تمام بایف در آخر آن بپادشاه جمجمی میکشید
و مهر پادشاه را تعلیقه کردند کوشش و منی زیاد داد خوابش بری بود کار او

نام داشت خطوط را نیکوی نوشت اما در فن سه آمد بود مولانا مالک در مولویت شهرت
و داسمه شد خطوط را رسانده اما در شعلق غایت سرآمد شد خطاوران اسرار کمال محمود
و سایر کتاب که احوال ایشان گذشت میداند قریب سلطان محمد خندان و سلطان محمد زرین
در عنوان جوانی گذشت اگرچه تعالی او را یکدانش از همه کتاب بهره خوبتری شد
در سال سیصد و سیاه در گذشت پسر طاعات است چه او شیخ الاسلام است
خط را نیکو رسانده و روزنامه زرقی دارد کاشفی فاضل است
او نیز ملا محمد حسین می‌نویسد او در لوند پیشه است مرد خوش با یخوان الف تمام دارد با وجود آنکه
جوکن و نامقید است در وقایع نویسی حسن دارد
چون همکان فوات یافته حالا کمال خطوط حسنی را در ظرافت عمل صور و نقاشی و خطاوند
از اطراف بوقاوان طبع مردم را آورده اند از جمله کاوان مراد بود
استاد وزیر حضرت بهزاد است کودکی شوری بهزاد داشت کم زاد بیان قلم از نادر دهر
بلکه که بهزاد از و بهزاد است احوال هزار همکه در فصلی از نادر دهر مرکب حقایق که در وقایع
سلطان حسین هزار کتابدار بود او را پرورد و در ادراک زمانی ترقی کرد و کار او بجائی رسید که تا
صور و نقوش سته مجرد و مصوری کس مثل او را بوجود نیاورده و سالها در ملازمت پادشاه
مصاحب و ارجمند وقت بحکم کرده مداشت و در اواخر حسبه حضرت نبوی فصل و کمال
یکدم نمی‌توانست بود و عمرش بنهاد رسیده بود و بدین قاعده خود. اجوان میداشت
با وجود دغل بی‌اوده کار بود و نوآث اعلی میدانست استاد و پیر با صفای بود و شاگردان نکو
رسانده اراکردن اول است که فی فرنه روزگار است در کمال بر تبه
و غایت ادراک تصویر را علم رقلم استاد داشت در پاکیزگی بوان گفت که از استاد کمتر نیست





پادشاه زاده هم نمی بودند و در میان عوام التماس نامی بودند خط نسخ را خوب نوشت
کتابه مسجد جامع رضویه در مشهد مقدس که اعداد کرد مرشاد بیگم زوجه میرزا سامیرزا است
نوشته هزار صرفی بسیکس دیگر را قدرت و بسی آن نیست در عنوان جوانی رحلت کرد در سال
سال و شهرو ماه که میرزا سامیرزا بسیار زندان و او صف ارکان دولت نکان نبوده و میرزا اورنگ
مصاف داد مردی داده بود و آن فتح تمام او شد

میرزا سامیرزا حاکم فارس خط خوب می نوشت و خط اصل را بجز او طاهر محمد سبزواری میرزا
سرا رجوانرا مهر رضا خط و فضلا را مراعات فرخود داورا رداد در سجاع و مردانگی ممتاز بود
حکایه در مصلی اصفهان که در خدمت سلطان محمد پدر شاه عباس اکابر شاهزادگان است میخورد و میرزا تهمتن او را
دائم سرکشی میکرد و روزی که سلطان صاحبقران سر خاتی صرف از شاهزادگان او را با
میرزا الفشنگ همراه برد و دائم منقلای لشکر بود و مصاف تمام او بسیار از جمله صرف نامه
که طاهر الدین علی نوری بنام او نوشته و در علم تاریخ مثل آن نیست و منشیان را احتیاج است
و حافظ ابرو که اسناد فن تاریخ تمکی در خدمت میرزا بود میرزا را در اسم انواع صفات آراسته
و پیراسته او نمود در کمال جوانی رحلت کرد بعد از زاد در یک سال میرزا سامیرزا از فرزندان
که اخ و قد محون پدر اوکان شد آورده اند که خوش طبعی از شاهزاده بصحبت

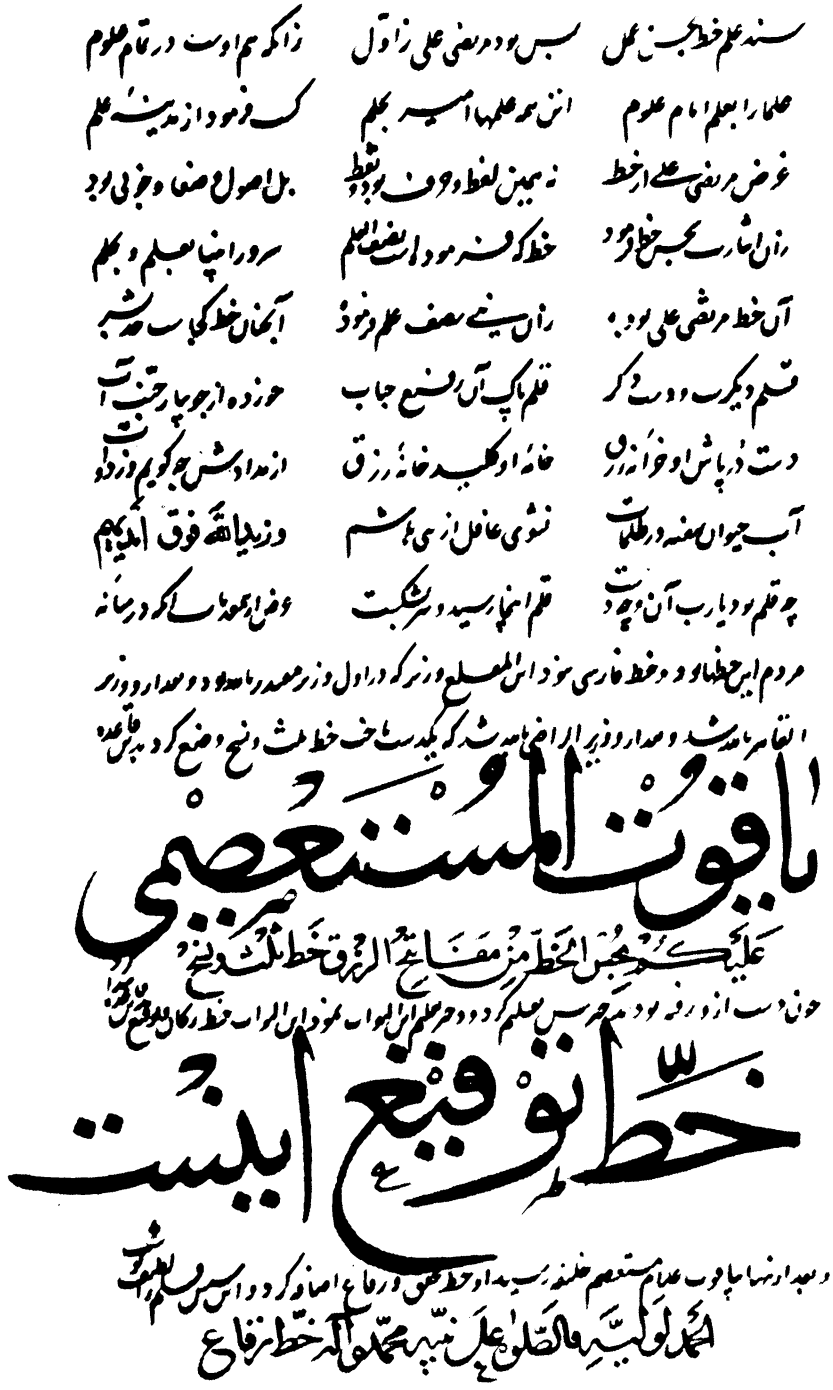
میرزا سامیرزا رسید مرا حوال پدر می رسید از خط و حوادث و بسی رسید مصلی روایت کرد
در اثنای آن که میرزا بر رود ارکنشه از اسم سلطان نوشته بود که تحقیق است
میرزا احذا کرد و او را اجازه داد و میرزا را اسم نوشته عرض کرد سلاطین صفای را این حکایات مضحک
بنمی آمد و بر کس در مجلس بسان نبرد اشت

صفات خوب نوشته ثانی
ماوراء النهر است اره نیس در خوش نویسی خط اصل بجز او دی خود کتابها بخط او در بسیار است از جمله

108a

یاقوت اسحن صرف شده که هر روز بی حاصل دو جزء قرآنی می نوشته ماه دو مصحف
وقف میکرده که این مصحف جزء ام است فهرست مولف سیصد و شصت و چهارم را دیده
و خود داشته و صد پنج عربی جمله علمیه و معتادست جمله و زر او فرزندان و متوسلان
و دام شصت و سه تا دکن از خط میداده و اوقات او بطال گذشته حالیه در سالی
که بغداد را آب برد او بنا رفت و در آنجا دواج علم حاضر داشت و کاغذ خود رومالی
از جنس مثقالی بهلبکی همراهش بوده خرقی خنده در آنجا نوشته بود و آن رومال در کتابخانه
نواب مرحوم بهرام میرزا بود و این محو در دهره دوم و اسم خود را مکرر نوشته بود و فی الواقع
آن کارنامه بود و از سرگذشت او کس مرحوم بود که در خط خود ایم ما وقوف نیست
که اسناد را استاد آن نشته گویند اول شخص بهزاد دوم ارغون کمال سوم پریخی چهارم
میرعلی شاه زرین قلم نصرالله طبع سوم یوسف مشهدی این ما وقوف معمور و چهارصد سال
متجاوز سال او بوده در سال ست و تسعین و سبعمائه وفات یافت و در اتابک سلطان غازان بوده
در بغداد ست و مولد او را آنجا عمارات بغداد را اگر کتابه او نوشته
و در مسجد جامع بغداد سوره الکهف را بر اسم نوشته و منبت اسماء آن مرون آورده اند و تمثیل دارد
بدستور آجوست اوهم از مشهوران زمان او ان است در بغداد و در مدرسه عالیه
مرد و کاسی کاریکی مرحانه و دیگری در کنار جسر کتابه مرد و خط اوست
در بغداد مدرس بوده و سری بشایخ صوفیه داشته در خدمت سلطان علاء الدنیا و الدین
در بحف کتابه بخط اوست و یک مدرسه دیگر در کنار جسر کتابه بخط اوست
او بنسبت نزک و شرین و بچاچ جوان و شت خط آن سه کس پرانه است مطلق ضعای ظاهری ندارد اما
چون بخط عمق متوجه معلوم میشود که استاد و انه اما خط مبارک او در کمال صافی و پاکیزگی آورده و اسکان

107a



106b

106a

Рукописи из библиотеки Муḥаммада Пāрсā

А. Б. Халидов
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Библиофильство было широко распространено в исламском мире, источники сохранили много сообщений о личных книжных собраниях. Наряду с этим встречаются рассказы о крупных библиотеках из рукописных, преимущественно арабских, книг, которые помещались во дворцах, мечетях, медресе; их учреждали правители, сановники, *ʿулама̄*, зачастую в качестве общественных. Есть сообщения о количестве находившихся в них томов и сочинений, не вполне определенные или в конкретных цифрах, подчас огромных, поражающих воображение. Современные исследователи воспринимают такие сообщения источников иногда восторженно и с доверием, иногда скептически и с пренебрежением. Но проверить их невозможно, приходится лишь оценивать.

Труднее всего достичь объективной и правдивой картины. Для этого необходимо проверять и уточнять сведения источников о библиотеках прошлого. Особенно важно собирать для сопоставлений данные о реально существующих, дошедших до нас рукописях, извлекая их из текста, колофонов, записей переписчиков и владельцев: когда, где, с какой целью и для кого их копировали и с какого оригинала. При этом существуют две возможности: идти от конкретных рукописей к воссозданию состава и истории той или иной библиотеки, либо отталкиваясь от данных по истории библиотек заниматься поисками их сохранившихся остатков. Сбор, сопоставление, классификация и анализ фактов такого рода делались и раньше, но в очень ограниченных пределах. Большой объем рукописных материалов и их разбросанность не позволяли развернуть исследования. Однако неуклонное накопление фактического материала, улучшение технических средств копирования и все большая открытость рукописных собраний сделают, видимо, такой путь исследований более распространенным и плодотворным.

Рассмотрим данные об одной знаменитой бухарской библиотеке конца VIII/XIV—начала IX/XV в., остатки которой обнаруживаются ныне в рукописных собраниях Узбекистана, Татарстана, России и Франции. В Ташкенте, в Институте востоковедения им. Беруни Академии наук Узбекистана насчитывается по меньшей мере 34 единицы хранения, происходящих из этой библиотеки, в научной библиотеке Казан-

ского университета — одна, в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН — 17, в Париже, в Национальной библиотеке Франции — 4 или 5; но выявление рукописей такого происхождения нельзя считать полным и законченным.

Общий признак рукописей из этой библиотеки состоит в том, что на них оттиснута один или несколько раз ромбовидная печать с персидской легендой وقف از کتب خواجه محمد پارسا ۱۲۵۵ или وقف خواجه پارسا ابن محمود البخاري ۱۲۲۴ "Ваḳф из книг, Хвāджи Муḥаммада Пāрсы 1255" или "Ваḳф, Хвāджи Пāрсы Ибн Маḥмӯда ал-Буḥāрӣ 1224". Цифры здесь обозначают годы хиджры. На некоторых рукописях печати датированы 1239 или 1250 годом. Все эти даты близки друг к другу, и печати с ними оттиснуты около четырехсот лет спустя после смерти прежнего владельца. Такой разрыв в датах ставит перед исследователем некоторые вопросы. Чтобы получить представление о составе коллекции Муḥаммада Пāрсы, необходимо отделить рукописи прижизненные собирателю, т. е. датированные началом IX в. х. и более ранним временем, от тех, что поступили в библиотеку на более поздних этапах ее существования. Оказывается, что из 57 рукописей с печатью Муḥаммада Пāрсы 8 поступили после его смерти: одна петербургская и семь ташкентских; две из них могут относиться ко времени жизни Абӯ Наṣра, сына Муḥаммада Пāрсы, одна датирована 965/1557—8 годом, две относятся к XI/XVII в. и еще две — к началу XIII/XIX в. Эту группу рукописей мы далее исключаем из рассмотрения.

Из остающихся 49 рукописей большинство скопировано не при жизни Муḥаммада Пāрсы, а значительно раньше, главным образом в VII—VIII вв. х.; несколько рукописей восходят даже к V—VI вв. х. Не все эти рукописи датированы, так как не было обязательного и строго выполняемого правила заканчивать всякое сочинение, его раздел или рукописный том указанием имени переписчика и времени и места переписки, хотя и количество датированных арабских рукописей относительно велико. Часть рукописей имела даты, но не сохранила их из-за механических повреждений или утраты листа с соответствующей записью, обычно последнего. В таких случаях верным датирующим признаком, которым руководствуются специалисты, служат внешние материальные характеристики: среднеазиатская, или самаркандская, бумага, как правило толстая, желтоватого или коричневатого оттенка, не выцветающие от времени чернила, тщательная работа переписчика или уверенная рука ученого или литератора, благородные старинные почерка, изредка — сохранившиеся переплеты.

Распределим эти рукописи по предметно-тематическим рубрикам в зависимости от содержащихся в них сочинений, указывая по-

путно кратчайшие сведения об авторах, датах переписки и т. п. Разумеется, я опираюсь на результаты исследований своих предшественников, изложенные в каталогах и статьях, в особенности по иногородним собраниям.

Комментарии к Корану

Одной ташкентской рукописью представлено небольшое по объему сочинение автора IV/X в. Абӯ Бакра Муḥаммада ибн ᶜУзайра ас-Сиджистāнӣ (ум. в 330/941 г.) под заглавием "Тафсӣр ғарӣб ал-қур'āн" — "Толкование необычных слов в Коране", более известное под метафорическим названием "Нузхат ал-қулӯб ва-фурджат ал-макрӯб" — "Услада сердец и развлечение опечаленного". Ее переписал в Самарканде для собственного употребления Муḥаммад ибн Абӣ-л-Музаффар Маймӯн ибн Наṣр ибн ᶜĀṣим ал-Муқри' ас-Суламӣ ал-Баздавӣ и закончил работу 22 зӯ-л-ḥиджжи 491/20 ноября 1098 г. Рукопись[1] насчитывает 101 л. в составе сборника под шифром 3129. Среди нескольких десятков копий, зафиксированных в справочнике Ф. Сезгина[2], эта оказывается по дате самой старшей, но не была им учтена.

Рукопись без названия и имени автора, которая содержит комментарии к первым восьми сурам Корана: ИВ Узб. № 3116, 253 л. В поздней приписке на л. 1а приведено заглавие "Тафсӣр ᶜАбд ал-Қāхир", поэтому в каталоге[3] условно за автора принят ᶜАбд ал-Қāхир ибн Ṭāхир ал-Баḡдāдӣ (ум. в 429/1038 г.) и сделано допущение, что сочинение тождественно с названным у Хāджӣ, Халīфы "Тафсӣр Абӣ Мансӯр", поскольку ту же нисбу Абӯ Мансӯр носил упомянутый автор. Однако биографические источники умалчивают о том, что этот автор, получивший известность благодаря труду по истории исламских сект "ал-Фарқ байн ал-фирақ" и другим трудам, занимался комментированием Корана, и вопрос остается открытым.

"Тайсӣр фӣ-т-тафсӣр" ("Облегчение комментирования Корана") известного среднеазиатского богослова и законоведа Абӯ Ḥафṣа ᶜУмара ибн Муḥаммада ан-Насафӣ ал-Мāтурӣдӣ ал-Ḥанафӣ (ум. в Самарканде в 537/1142 г.) представлен ташкентской же рукописью (ИВ Узб. № 3150), исполненной Муḥаммадом ибн Муḥаммадом ибн ᶜАлӣ ибн ᶜУсмāном ал-Буḥāрӣ в 648/1250 г. в Худжанде[4]. Она содержит на 323 листах лишь вторую часть, комментарии к сурам XIII—XXIV, да и то прерывается небольшой лакуной между листами 189 и 190.

Теософское, суфийское по сути, сочинение, написанное в виде комментария к 1-й суре Ṣадраддӣном Муḥаммадом ибн Исḥāқом ал-Қунавӣ (ум. в 672/1273 г.), учеником Ибн ᶜАрабӣ и основателем важнейшей ветви турецкого суфизма, было переписано при жизни автора в

668/1269 г. на его родине в Конье Муḥаммадом ибн Маḥмӯдом ибн Муḥаммадом ал-Джандӣ (или ал-Джундӣ); эта копия, лишенная начальных листов, хранится в Ташкенте (ИВ Узб. № 3125, 137 л.)[5].

Другой суфийский комментарий принадлежит перу ᶜАлā'аддавли Аḥмада ибн Муḥаммада ас-Симнāнӣ (ум. в 736/1336 г.) и также представлен прижизненным автору списком 734/1334 г., охватывающим суры I, LII—CXIV; он хранится в Санкт-Петербургском филиале ИВ РАН (шифр — С 1447, 224 л.) и принадлежит к его "Бухарской коллекции"[6].

"Ал-Кашшāф ᶜан ḥақā'иқ ат-танзӣл" — "Раскрытие истин божественного откровения" известного хорезмского филолога и богослова Абӯ-л-Қāсима Маḥмӯда ибн ᶜУмара аз-Замаḥшарӣ (ум. в 538/1144 г.) представлен одной парижской рукописью начала VIII/XIV в. (араб. № 6313, 141 л.)[7] и двумя рукописями в Санкт-Петербургском филиале ИВ РАН, из которых одна (за шифром В 2142, 457 л.)[8] могла поступить в библиотеку Муḥаммада Пāрсы еще при его жизни, а другая появилась в ней уже позднее, так как по внешним признакам относится к X/XVI или следующему веку (А 852, 123 л., места оттиска печати вырваны!)[9].

Хадисоведение

Сюда относятся 6 рукописей. Два экземпляра "Шарḥ ас-сунна" — "Разъяснение сунны" Абӯ Муḥаммада ал-Ḥусайна ибн Масᶜӯда ал-Бағавӣ (ум. в 516/1122 г.) находятся в Ташкенте: ИВ Узб. № 6097 содержит 1-й том сочинения, 210 л., утрачены первый лист и окончание, по палеографическим признакам относится к VII/XIII в.[10]; ИВ Узб. № 3123 включает 2-й том иной, более полной редакции, насчитывает 353 л., на л. 1а есть запись *ривāйата* — о том, как текст передавался со слов автора до начала VII/XIII в.; другая запись на л. 1а сообщает, что рукопись была пожертвована в *вакф ханаки* дервишей в Бухаре Муḥаммадом ал-Ḥāфизӣ ал-Буḥāрӣ, т. е. Муḥаммадом Пāрсой[11].

Один том комментария к более известному сборнику *хадисов* того же ал-Бағавӣ "Маṣāбиḥ ас-сунна" — "Светильники сунны" хранится в Париже: Национальная библиотека, арабская рукопись № 6404. Описывая, Э. Блоше[12] датировал ее началом IX/XV в.

Санкт-Петербургский филиал ИВ РАН располагает редкой, быть может, уникальной рукописью второго тома (*муджаллад*) сборника *хадисов* "Дуррат ат-тāдж фӣ фава'ид ал-ḥāджж" — "Жемчужина короны о полезных истинах для паломника", который составил Абӯ-л-ᶜАлā' ал-Ḥасан ибн Аḥмад ал-ᶜАттāр ал-Хамазāнӣ (ум. в 569/1173 г.); ее шифр — В 2154, она насчитывает 249 л., не датирована, по сумме внешних признаков может быть отнесена к VII/XIII в.[13]

Столь же большую редкость представляет собой "Амāлӣ Ṣадр ас-ṣудӯр ал-ᶜāлим, ва-Амāлӣ шайх ал-ислāм Бурхāнаддӣн, ва Амāлӣ шайх ал-ислāм ᶜИмāдаддӣн" — сборник *хадисов*, записанных под диктовку трех названных, но ближе неизвестных лиц в 588—589 и 591—595 гг. х. Рукопись также хранится в СПбФ ИВ РАН за шифром В 2150, насчитывает 142 л., находится в "Бухарской коллекции", была переписана ненамного позже указанных дат, до середины VII/XIII в.[14]

Другой анонимный сборник *хадисов* на тему о наступлении судного "часа" представлен копией 1-й части с автографа неизвестного составителя; хранится в Париже: Национальная библиотека, арабская рукопись № 6325, 167 л., не датирована, но относится к началу VII/XIII в.[15]

Фикх

Исламское законоведение представлено, естественно, наибольшим числом сочинений и списков, все они, за одним исключением — по распространенному в Средней Азии ханафитскому *мазхабу*. Сочинение по методологии фикха "Китāб ал-Уṣӯл" — "Книга основ" Исҳāқа ибн Ибрāхӣма аш-Шāшӣ ас-Самарқандӣ (ум. в 325/937 г.) находится в ташкентском хранилище; список занимает 77 л. в составе сборника (ИВ Узб. № 3287, лл. 1б—77б)[16], его переписал в 773/1371 г. Ṣадраддӣн ибн ᶜАлā'аддӣн Ҳāлидӣ Ғазнавӣ.

Труд бухарского законоведа, основоположника "науки о разногласиях" (*ᶜилм ал-хилāф*) между признанными каноническими школами *фикха*, Абӯ Зайда ᶜУбайдаллāха ибн ᶜУмара ад-Дабӯсӣ (ум. в 430/1039 г.) "Тақвӣм ал-адилла фӣ-л-уṣӯл" — "Вышрямление доводов по основам" также хранится в Ташкенте (ИВ Узб. № 3157) в списке 487/1094 г. на 249 л.; его переписал Муҳаммад ибн ᶜАбдарраҳӣм ибн Аҳмад ибн Абӣ-л-Қāсим ибн Аҳмад ал-Вардāнӣ[17].

Тому же автору принадлежит сочинение не столько о законах, сколько об этических нормах, которые должен соблюдать верующий: "Китāб ал-амад ал-ақṣā" — "Книга о самом дальнем пределе". Два его списка находилось в библиотеке Муҳаммада Пāрсā, один был переписан в 677/1278 г. на 97 л. (ИВ Узб. № 3129, лл. 102б—198б)[18] Муҳаммадом ибн Аҳмадом ибн Муҳаммадом, прозываемым Сайф Бахāдур ал-Кармӣнӣ, второй — в 774/1372—3 г. на 168 листах (СПбФ ИВ РАН, шифр — С 1531)[19].

Сочинение другого среднеазиатского законоведа-*ханафита* V/XI в. "Канз ал-вуṣӯл илā маᶜрифат ал-уṣӯл" — "Сокровищница доступа к познанию основ" ᶜАлӣ ибн Муҳаммада ибн ал-Ҳусайна ибн ᶜАбдалкарӣма ан-Насафӣ ал-Бāздавӣ (ум. в 482/1089 г. в Самарканде) представлено двумя списками VIII/XIV в.: один переписан Шамсом ибн Устāд

Ḫурдаком ал-Ḫаффāфом в 776/1375 г. (ИВ Узб., № 4739, 238 л.)[20], второй датируется лишь по палеографическим признакам (там же № 3112, 291 л.)[21].

Снова мы встречаем здесь вышеупомянутого разностороннего и продуктивного автора — Наджмаддūна Абӯ Ḥафṣа ᶜУмара ан-Насафū (ум. в 537/1142 г. в Самарканде). Хранящийся в Ташкенте (ИВ Узб. № 3104, 193 л.)[22] дефектный, лишенный начала, список его трактата о благоприятных для молитв временах года и месяца и часах суток, "ал-Йавāқūт фū-л-мавāқūт" — "Яхонты о моментах" датирован 642/1244 годом.

Трактат по методологии *фикха*, принадлежащий перу его соотечественника и младшего современника, имеется в Ташкенте в двух экземплярах VII/XIII в. и помимо них вообще неизвестен. Называется он "Мūзāн ал-уṣӯл фū натā'идж ал-ᶜуқӯл" — "Весы основ об умозаключениях", автор — ᶜАлā'аддūн Шамсалислāм Абӯ Бакр Муḥаммад б. Аḥмад ас-Самарқандū (писал ок. 540/1145 г.). Одна рукопись (ИВ Узб. № 5881, 264 л.)[23] выполнена в Средней Азии в конце VII/XIII в., другая (там же, № 3143, 208 л.) датирована точно, переписана Ибрāḫūмом б. Муḥаммадом б. Ибрāḫūмом ал-Aṭлаḥū в 697/1298 г. "для себя"[24].

В этом же хранилище находятся два сборника *фетв*, судебных решений рекомендательного характера или по конкретному поводу: "Ḫулāṣат ал-фатāвā" ("Краткая суть фетв") составил Ṭāхир б. Аḥмад б. ᶜАбдаррашūд Ифтиḫāраддūн ал-Буḫāрū (ум. в 542/1147 г.), список, выполненный разными почерками в 786/1384—5 г. (ИВ Узб. № 3266, 248 л.), содержит 2-ю часть сборника[25]; "Татиммат ал-фатāвā" ("Дополнение фетв") составил Бурḫāнаддūн Маḥмӯд б. Аḥмад б. ᶜАбдалᶜазūз б. ᶜУмар б. Мāза (ум. в 570/1174 г.), список (там же № 3147, 614 л.) по палеографическим признакам датируется VIII/XIV веком[26].

Из двух комментариев к популярнейшему компендию по ханафитскому *фикху* "ал-Хидāйа" — "Руководство" Бурḫāнаддūна ᶜАлū ал-Фарғāнū ал-Маргūнāнū ар-Риштāнū (ум. в 593/1197 г.) один, "Миᶜрāдж ад-дирāйа" ("Восхождение по ступеням знания") Муḥаммада б. Муḥаммада Қавāмаддūна ал-Ḫаббāзū ал-Кāкū (ум. в 749/1348 г.), представлен двумя списками. Первый (ИВ Узб. № 3126, 395 л.) большей частью (лл. 1—321) переписан при жизни автора в 748/1347 г., переписчик — ᶜАбдаллāх б. Муḥаммад б. Муḥаммад б. Ибрāḫūм б. Ғанā'им, обычно прозываемый Ибн ал-Мухандисом ал-Ḥанафū; продолжение переписано другим лицом[27]. Второй (№ 3124, 261 л.) список имеет дату 791/1389 г., переписчик — ᶜАлū б. Баракāт б. ᶜАбдалмунᶜим ал-Бархамтӯшū[28]. А комментарий "Ғāйат ал-байāн..." — "Предельная ясность...", написанный Қавāмаддūном Амūр-Кāтибом б. ᶜУмаром ал-ᶜАмūдом ал-Итқānū ал-Фāрāбū (ум. в 759/1358 г.), был очень пространен, первая

из трех его частей имеется в сверенной с автографом копии 765/1364 г. (ИВ Узб. № 5965, 448 л.)[29].

Наконец, руководство по основам *фикха*, которое составил законовед шафиитского толка (*мазхаба*) и комментатор Корана, ширазский судья Абӯ Саʿӣд ʿАбдаллāх б. ʿУмар ал-Байдāвӣ (ум. в 716/1316 г.), "Минхāдж ал-вуṣӯл илā ʿилм ал-уṣӯл" — "Путь познания основ" находится в составе сборника в Ташкенте (ИВ Узб. № 4884, лл. 164а—231б), переписанного в 734/1334 г. ʿАбдаллāхом б. Мухаммадом ал-Андāзӣ ал-Авāинӣ[30].

Суфизм

Сочинений по суфизму, против ожидания, немного. Прежде всего, это части "Иḥйāʾ ʿулӯм ад-дӣн" ("Оживление религиозных наук") Абӯ Ḥāмида Мухаммада б. Мухаммада ал-Ғазāлӣ (ум. в 505/1111 г.): рукопись 3-й части, датированная 606/1209—1210 г., находится в Санкт-Петербурге (СПбФ ИВ РАН, шифр — D 338, 283 л.)[31]; рукопись 4-й части, по палеографическим признакам датируемая VII/XIII — началом VIII/ XIV в., в Ташкенте (ИВ Узб. № 3138, 401 л.)[32], и там же рукопись частей 3—4, датированная 716/1316 г. (ИВ Узб. № 3158, лл. 1б—373а)[33].

Сборник, включающий три сочинения Камāладдӣна ʿАбдарразāқа Кāшāнӣ (ум. ок. 735/1335 г.): "Шарḥ Манāзил ас-сāʾирӣн илā-л-ḥаққ — "Комментарии на «Манāзил ас-сāʾирӣн илā-л-ḥаққ» [сочинения ʿАбдаллāха Анṣāрӣ на персидском языке]", "Китāб ал-иṣтилāḥāт" — "Книга терминов", т. е. объяснение суфийских терминов, и "Рисāлат фӣ қадāʾ ва-л-қадар" — "Трактат о судьбе и предопределении" — в ташкентской рукописи (ИВ Узб. № 508), датированной 783/1381 г.[34]

Философия и этика

"Шарḥ фуṣӯл Буқрāṭ" — "Комментарий на афоризмы Гиппократа" составил Абӯ-л-Қāсим ʿАбдарраḥмāн б. ʿАлӣ б. Абӣ-ṣ-Ṣāдиқ, прозванный "Вторым Гиппократом" (ум. в 460/1068 г.), его рукопись датирована 691/1288 г. (ИВ Узб. № 3139, 165 л.)[35].

"Тахāфут ал-фалāсифа" — "Несостоятельность философов" упоминавшегося Абӯ Ḥāмида ал-Ғазāлӣ представлен петербургской рукописью, которую скопировал в 555/1160 г. Абӯ-л-Ḥасан ʿАлӣ б. Нāṣир ал-Ḥусайнӣ, сам получивший известность как автор труда по истории Сельджукидов (СПбФ ИВ РАН, шифр — В 2167, 87 л.)[36].

Трактат о понятиях и терминах восточного аристотелизма "ал-Мабāḥиṣ ал-машриқиййа" Фаḥраддӣна Мухаммада б. ʿУмара ар-Рāзӣ (ум. в

606/1209 г.) также находится в Санкт-Петербурге: список 1-й и 2-й книг, лишенный начала и конца, по палеографическим признакам относится к VII/XIII в. (шифр — D 328, лл. 8а—175 б)[37].

Десять трактатов по логике, диалектике и фикху включает рукописный сборник VII/XIII в., хранящийся в Санкт-Петербурге (шифр — A 768, 278 л.)[38].

История

Исторических сочинений обнаружено всего два, но их списки представляют большой интерес. Анонимный труд по истории халифов, написанный, как доказывает его исследователь П. А. Грязневич, между 408/1017 и 410/1020 годами, представлен уникальной рукописью (вероятно, начала VII/XIII в.) тщательного исполнения, но к сожалению, многие ее листы утрачены (СПбФ ИВ РАН, шифр — С 1911, 296 л.). Выяснено, что этот интересный памятник арабской историографии сохранил ряд важнейших известий об аббасидском перевороте середины II/VIII в.; он был введен в научный обиход посредством факсимильного издания и частичного русского перевода с комментариями[39].

Рукопись ценного исторического труда была отправлена в Санкт-Петербург в 1905 году бухарским эмиром Саййидом ᶜАбдалаḥадом, который вел тогда переговоры о приобретении им земли под строительство мечети в этом городе. Это — последний, третий том (СПбФ ИВ РАН, шифр — D 373, 430 л.) всеобщей истории от сотворения мира до 628/1230 г., принадлежащей перу знаменитого Ибн ал-Аcӣра (555/1160—630/1233 гг.) и называемой "ал-Кāмил фӣ-т-та'рӣx" — "Полный свод по истории". Он переписан в 686/1287 г. для библиотеки некоего сановника по имени Джалāладдӣн Маḥмӯд б. Шарафаддӣн, который состоял на службе у одного из мелких феодальных властителей Ближнего Востока. К данной рукописи обращались многие петербургские востоковеды, однако же для публикации арабского текста сочинения ее еще не использовали[40].

От шеститомного экземпляра "Таджāриб ал-умам" — "Опыты народов" Мискавайха (ум. в 421/1030 г.), переписанного в 595/1199 г. и находившегося в рассматриваемой бухарской библиотеке, сохранились 4 тома: в Казани (т. 1, Научная библиотека Казанского университета, Отдел редких книг и рукописей, № 950), Ташкенте (тт. 3 и 6, ИВ Узб. № 41 и 3388)[41] и Санкт-Петербурге (СПбФ ИВ РАН, шифр — D 345, т. 5, 251 л.)[42].

Арабская литература

Здесь мы имеем копии нескольких весьма популярных произведений. Поэтический сборник в Санкт-Петербурге (СПбФ ИВ РАН, шифр — С 1298, 146 л.) включает 6 древнеарабских *касыд* и "Ḥамāсу", подборку стихов о доблести, составленную Абӯ Таммāмом (ум. в 231/846 г.); датирован 729/1329 г.[43]

Рукописный том в Ташкенте (ИВ Узб. № 3119, 249 л.) содержит главы 15 и 16 (из 25) смешанной антологии андалусского автора Ибн ᶜАбдраббихи (ум. в 328/940 г.) "ал-ᶜИқд ал-фарӣд" — "Единственное ожерелье"; датируется он 1-й пол. VII/XIII в.[44]

Небольшой фрагмент комментариев к юношескому дивану "Сиқṭ аз-занд" ("Искры огнива") Абӯ-л-ᶜАлāʼ ал-Маᶜаррӣ (ум. в 449/1057 г.), составленных хорезмийским автором VI/XII в., был переплетен вместе с упомянутым выше трудом Фаḫраддӣна ар-Рāзӣ; список старый, не позднее VIII/XIV в. (СПбФ ИВ РАН, шифр — D 328, лл. 1—7)[45].

Стихи поэта Муḥаммада б. Исḥāқа ал-Абӣвардӣ (ум. в 507/1113 г.) были снабжены комментариями ᶜУмаром б. ал-Қавāмом. Копия этих комментариев, выполненная Маджаддӣном б. Муḥаммадом б. Тāджаддӣном в 733/1332 г. находится в Ташкенте (ИВ Узб. № 3149, 244 л.)[46].

Из двух списков "Мақāмāт" ал-Ḥарӣрӣ (ум. в 516/1122 г.) один осел в Санкт-Петербурге (СПбФ ИВ РАН, шифр — А 835, без начала и конца, 287 л., относится приблизительно к IX/XV в.)[47], другой — в Париже (Национальная библиотека, араб. № 6382, по внешним признакам датируется VII/XIII в., 217 л.)[48].

Филологические науки

Грамматический труд Ибн Джиннӣ (ум. в 392/1002 г.) "ал-Лумаᶜ" — "Блестки" вместе с комментарием ᶜАбдаллāха ал-ᶜУкбарӣ (ум. в 616/1219 г.) хранится в Санкт-Петербурге (СПбФ ИВ РАН, шифр — С 1530, 206 л., датирован 655/1257 г.)[49].

Переписчиком петербургской рукописи грамматического труда Абӯ Манṣӯра ᶜАбдалмалика ас-Саᶜāлибӣ (ум. в 429/1038 г.) назван Муḥаммад б. Муḥаммад б. Маḫмӯд, в котором соблазнительно видеть владельца библиотеки Муḥаммада Пāрсу (СПбФ ИВ РАН, шифр — А 1000, 285 л., без начала и конца)[50].

Лексико-грамматический труд Абӯ-л-Қāсима Маḫмӯда б. ᶜУмара аз-Замаḫшарӣ (ум. в 538/1144 г.) "Муқаддимат ал-адаб" — "Предшествующее литературе" представлен ташкентской рукописью 705/1305 г. (ИВ Узб. № 429, 376 л.)[50].

О бывшем владельце этой прекрасной библиотеки, в которой находились столь ценные рукописи, известно немногое: Ḫвāджа (Ходжа) Муḥаммад б. Муḥаммад б. Маḥмӯд ал-Ḥāфизӣ ал-Буḫāрӣ, обыкновенно называемый Ходжа Муḥаммад Пāрсā или аш-Шайḫ ал-Буḫāрӣ, родился в Бухаре в 746/1345 или 749/1349 г. и прожил там всю жизнь, отлучаясь лишь временами для сопровождения своего наставника. В 822 г. х. он уехал в *ḥаджж* и вскоре скончался в Медине 24 зӯ-л-ḥиджжа 822/11 января 1420 г. Он был любимым учеником Бахā'ддӣна Муḥаммада Нақшбанда, от которого ведет начало суфийский орден *нақшбандӣйа*, и стал вторым преемником этого наставника. В течение длительного времени он оставался главой дервишей Бухары и явился одним из реформаторов среднеазиатского суфизма. Его биографии встречаются лишь в поздней суфийской житийной литературе на персидском языке, в них больше говорится о его духовных подвигах, чем о событиях его жизни. Судя по некоторым эпизодам, он находился в оппозиции к правящему султану Улугбеку и к признаваемым при самаркандском дворе исламским авторитетам[52].

В источниках, кажется, не упоминают его библиотеку, остатки которой характеризуют ее владельца как глубоко и разносторонне образованного ученого, *ʿālima*, человека разнообразных интеллектуальных интересов и духовных запросов, который обладал широтой кругозора и отнюдь не отрешался от мира сего, не замыкался на молитве, зикре и аскезе. Для собирания такой библиотеки и содержания ее в порядке он должен был обладать значительным состоянием и тратить его, а не быть лишь исповедующим и практикующим бедность дервишем. Впрочем, библиотека могла носить уже тогда общественный характер и принадлежать не только ему, но и *ханаке* дервишей.

Рукописи у Муḥаммада Пāрсы были в основном арабскими, недаром ему принадлежат высказывания об особом его уважении к этому языку и предпочтении перед персидским[53], а сам он писал главным образом по-персидски, густо уснащая свой текст арабскими цитатами. Ему принадлежит около десятка сочинений, своего рода суфийская энциклопедия "Фаṣл ал-ḫиṭāб" — "Отчетливое слово", сборник изречений наставника Бахā'ддина Муḥаммада Нақшбанда, суфийские наставления и др.[54] Упоминают его *тафсӣр* (комментарий к Корану) в 100 томах, но он был мало распространен или вообще остался неосуществленным замыслом, в рукописи известен только 7-й том глосс на его *тафсӣр*, также происходящий из его библиотеки[55].

Было бы любопытно узнать, откуда и как Муḥаммад Пāрсā приобретал рукописи, или же он просто пользовался собранной кем-то библиотекой. Но мы плохо, крайне фрагментарно, знаем историю книж-

ного дела и библиотек в Мавераннахре и Хорасане. Особенно четким водоразделом служит монгольское завоевание нач. VII/XIII в.: письменное наследие предшествующих веков было тогда в большой степени разорено и уничтожено. Есть рассказ о библиотеке Саманида Нӯҳа б. Мансӯра в Бухаре конца IV/X в., в которой побывал молодой Абӯ ᶜАлӣ Ибн Сӣнā, но которая вскоре погибла при пожаре. Упоминают о библиотеке начала VII/XIII в. при соборной мечети Гурганджа (Ургенча). Рукописи, которые происходили бы из этих библиотек и сохранились до наших дней, насколько мне известно, не зафиксированы. Известен рассказ Йāқӯта ал-Ḥамавӣ[56] о десяти библиотеках г. Мерва, в которых находилось "огромное количество фундаментальных книг в совершенном исполнении". Похоже на то, что кое-какие рукописные книги из Мерва XII—XIII в. попали в Бухару XIV—XV в., в библиотеку Муḥаммада Пāрсы. Один из томов упомянутого экземпляра "Таджāриб ал-умам" Мискавайха (т. 1 в Казани) носит собственноручную запись Йāқӯта ал-Ḥамавӣ о том, что он читал его, надо полагать — в Мерве, в 616/1219 г., когда жил там. Гипотеза о таком же происхождении допустима в отношении еще нескольких из упомянутых выше рукописей, датируемых не позднее начала VII/XIII в.

Что касается истории библиотеки Муḥаммада Пāрсы после его смерти, то можно думать, что она тихо-мирно сохранялась во владении его потомков или учеников вплоть до XIX в. Тогда именно стали, видимо, пересчитывать рукописи и заново оформлять на них *вакф* (передачу в общественно-благотворительный фонд), в связи с чем их пометили печатью.

Особенный ущерб библиотека претерпела, по-видимому, в 60—70-х гг. XIX в., когда по наущению *казикалана* Бухары Ṣадраддӣна эмир Муẓаффар (1860—1868) отдал распоряжение об изъятии рукописей и печатных книг из общественных библиотек. Большая часть рукописей попала тогда в канцелярию бухарского верховного судьи и самого эмира, многие изъятые рукописи долгое время находились на складах канцелярии безо всякого присмотра[57]. В 1291/1874 г. 5-й том "Таджāриб ал-умам" находился в библиотеке бухарской медресе ан-Нихāлӣйа, где ее читал и делал в ней пометки чиновник ᶜАбдалᶜаẓӣм ал-Буḥāрӣ. Обратим внимание на такое обстоятельство: в 1285/1868 г. бухарским послом, ездившим в Калькутту и Стамбул (просить поддержки против домогательств России), был Муḥаммад Пāрсā[58]. Не исключено, что он был отпрыском той же семьи, и что он или его отец владел библиотекой и упомянутой печатью.

В последующие годы значительная часть рукописей из библиотеки Муḥаммада Пāрсы оказалась на бухарском рынке, и здесь, видимо, некоторые из них купил неизвестный, перепродавший их в 1904 г.

французу Декурдеманшу, от которого они в 1908 г. поступили в Национальную библиотеку в Париже. Другие купил в 1915 г. В. А. Иванов, чья коллекция находится в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Книги из среднеазиатских библиотек, в том числе уцелевшие рукописи из бывшего собрания Муҳаммада Пāрсы, после 1920 г. поступили в организованную тогда Центральную Бухарскую библиотеку, позднее в конце 20-х гг. вывезены в Самарканд, где были в свою очередь переданы в различные учреждения (Самаркандский музей, Узбекский гос. университет). В 1933 г. несколько сот рукописей из этих учреждений были доставлены в Ташкент и переданы в Гос. Публичную библиотеку Уз. ССР, на базе которой впоследствии был организован Институт востоковедения Академии наук Узбекской ССР. На разных этапах формирования коллекций этого института в них попали и названные выше рукописи. В результате, теперь рукописи из библиотеки Муҳаммада Пāрсы принадлежат к наиболее ценным частям рукописных собраний в Ташкенте, Санкт-Петербурге, Париже и Казани.

С изучением рукописей из библиотеки Муҳаммада Пāрсы давно уже связана история востоковедения, как видно из нижеследующих сносок. Однако поиск нельзя считать законченным. Рукописи с оттиском печати *вакфа* Муҳаммада Пāрсы могут обнаружиться в тех же библиотеках при повторных просмотрах. Едва ли оттиск печати XIX в. — единственный признак принадлежности рукописи к библиотеке Муҳаммада Пāрсы, видимо, этой печатью не метили списки Корана. Новые исследования, несомненно, пополнят наши знания об арабско-мусульманской культуре в Мавераннахре и Хорасане, об арабском письменном наследии в целом.

Примечания

1. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. IV (Ташкент, 1957), с. 92—93 № 2927. Тома этого каталога I—XI выходили с 1952 по 1987 г., состав авторов и редакторов менялся от тома к тому (далее — СВР).

2. F. Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd I. Leiden, 1967, 43 № 23.

3. СВР, IV, с. 53, № 2867.

4. СВР, IV, с. 56—59, № 2872.

5. СВР, IV, с. 69, № 2884.

6. В. И. Беляев. Арабские рукописи Бухарской коллекции Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР. Ленинград, 1932 (Труды Института востоковедения АН СССР, II), № 276 (далее — Беляев, Бух. колл.); Арабские рукописи Института востоковедения Академии наук СССР. Краткий каталог. Под редакцией А. Б. Халидова. Часть 1. М., 1986, № 548 (далее — Кр. каталог).

7. Bibliothéque Nationale. Catalogue des Manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884—1924) par E. Blochet. Paris, éditions E. Leroux, 1925 (шифры и номера в каталоге совпадают, далее — Blochet).

8. Кр. каталог, № 431.

9. Кр. каталог, № 426.

10. СРВ, IV, с. 139—140, № 2984.

11. СРВ, IV, с. 140—141. № 2985.

12. Blochet, № 6404.

13. Беляев. Бух. колл., № 426; Кр. каталог, № 751.

14. Беляев. Бух. колл., № 111.

15. Blochet, № 6325.

16. СВР, IV, с. 177—179, № 3036.

17. СВР, IV, с. 184—187, № 3046.

18. СВР, III, с. 145, № 2110.

19. Беляев. Бух. колл., № 112; Кр. каталог, № 6682.

20. СВР, IV, с. 187—188, № 3047.

21. Там же, № 3048.

22. СВР, IV, с. 345—6, № 3297.

23. СВР, IV, с. 198—201, № 3062.

24. Там же, № 3063.

25. СВР, IV, с. 203, № 3066.

26. СВР, IV, с. 196, № 3058.

27. СВР, IV, с. 226—227, № 3100.

28. Там же, № 3101.

29. СВР, IV, с. 228—9, № 3102.

30. СВР, IV, с. 281, № 3190.

31. Беляев. Бух. колл., № 68; Кр. каталог, № 1226.

32. СВР, IV, с. 321—2, № 3256.

33. Там же, № 3258.

34. СВР, III, с. 153, № 2128, 2129; VIII, с. 344, № 5899.

35. СВР, V, с. 349, № 4050.

36. И. Ю. Крачковский. Рукопись "Destructio philosophorum" ал-Газали в Азиатском музее. — Доклады Академии наук, серия В. М., 1925, с. 47—49; Он же. Переписчик рукописи "Тахафут ал-фаласифа" ал-Газали Азиатского музея. — Доклады Академии наук, серия В. М., 1925, с. 72—73; 2-е изд.: Он же. Избранные сочинения, т. VI. М.-Л., 1960, с. 463—467, 470—471; Беляев. Бух. колл., № 305; Кр. каталог, № 5313.

37. Кр. каталог, № 5317.

38. Кр. каталог, № 4991, 5010, 5069, 5193, 5210, 5318—5321, 6553.

39. Беляев. Бух. колл., № 154; В. И. Беляев. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азитском музее. — Записки коллегии востоковедов, V, 1930, с. 15—37; Арабский аноним XI века. Издание текста, перевод, введение в изучение памятника и комментарии П. А. Грязневича. М., 1960; История халифов анонимного автора XI века. Факсимиле рукописи. Предисловие и краткое изложение содержания П. А. Грязневича. М., 1967; Кр. каталог, № 9326.

40. Библиографию см.: Каталог арабских рукописей Института народов Азии Академии наук СССР. Вып. 3. А. И. Михайлова. История. М., 1965, с. 40—42, № 21. Кр. каталог, № 9333.

41. А. Хури. Рукопись истории Ибн Мискавейха в Казани. — Доклады Академии наук, серия В. М., 1924, с. 184—186; А. Э. Шмидт. Рукопись третьего тома всемирной истории ибн-Мискавейха. — Труды Гос. публичной библиотеки УзССР, т. I, с. 118—133; СВР, I, с. 17—18, № 8 и 9.

42. И. Ю. Крачковский. Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавайха. — Избранные сочинения, т. VI, с. 373—382; Указ. соч., с. 29—31, № 14; Кр. каталог, № 9323.

43. Кр. каталог, № 8932, 8942, 8420.

44. СВР, II, с. 18, № 748.

45. Кр. каталог, № 8508.

46. СВР, V, с. 103—105, № 3602.

47. Кр. каталог, № 9140.

48. Blochet, № 6382.

49. Беляев. Бух. колл., № 913; Кр. каталог, № 6752.

50. Кр. каталог, № 6753.

51. СВР, I. с. 188, № 424.

52. В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. 2. М., 1964, с. 122.

53. СВР, IV, с. 381.

54. C. Brockelmann. Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplementbland II. Leiden, 1938, с. 282—283. Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М. и Салахетдинова М. А. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог). Ч. I—II. М., 1964, №№ 28—29, 666—668, 786, 3085, 3756, 4193; СВР, III, № 2421.

55. Blochet, № 6349.

56. Jacut's geographisches Wцrterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St.-Petersburg und Paris hrsg. von F. Wьstenfeld. Bd IV (Leipzig, 1869), 509—510; I (1866), 6; А. Б. Халидов. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985, с. 245—246.

57. Шмидт. Указ. соч. (сн. 41), с. 120.

58. В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. 1. М., 1963, с. 403.

A. B. Khalidov
Manuscripts from Library of Muḥammad Pārsā

The article gives data on some fifty odd Arabic manuscripts, which are kept now in libraries of Tashkent, St. Petersburg, Paris and Kazan and have common origin: in the first half of the XIXth century they were in Bukhara and were furnished with stamps witnessing about belonging to the waqf of Muḥammad Pārsā (d. 822/1420), the famous sufi. Most of these manuscripts date back to earlier time, to the XII—XIVth centuries, and partly as it seems come from rich book-treasures of the pre-Mongolian Merw. Classification by subject-matter show that they include important works on Qur'anic commentary, hadith, fiqh, sufism, philosophy and ethics, history, Arabian literature and philology.

Дамаск—Крым—Ленинград

К истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге

С. М. Якерсон
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Подавляющее большинство всех дошедших до наших дней еврейских[1] средневековых рукописей дефектно, т. е. они сохранились фрагментарно или же их физическое состояние (загрязненность листов, повреждения, нанесенные насекомыми и влагой, утрата цвета или "осыпание" чернил) частично затрудняет прочтение текста. Как правило, наиболее дефектными или вовсе отсутствующими в рукописи являются первые и последние листы, потенциально содержащие, помимо основного текста, библиографические сведения (название сочинения и имя автора, место и дату переписки, имя переписчика и т. д.). Данное явление вполне естественно и характерно для средневековой книжной культуры в целом, однако специфика еврейской истории средневековья и нового времени (дисперсность расселения, отсутствие собственной государственности (до 1948 г.), правовой и экономической стабильности, религиозные гонения, постоянная миграция и, как следствие всего этого в контексте данной статьи — отсутствие национальных книжных хранилищ, крупных общественных библиотек, гибель рукописей в погромах и на кострах инквизиции, плохая сохранность списков, хранившихся в частных руках и т. д.) значительно увеличила "процент дефектности" и, тем самым, сделала каждую хорошо сохранившуюся рукопись буквально находкой для исследователя.

Одной из таких уникальных рукописей, дошедших до нас полностью и в хорошем состоянии (естественно, с неизбежными "возрастными" изменениями), является библейский кодекс из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Академии наук России. Данная рукопись (Шифр Д 67) никогда ранее не являлась объектом специальных публикаций, однако она известна в науке благодаря краткому описанию в карточном каталоге Еврейского фонда (Гинцбург, 1990), упоминаниям в публикациях (Гинцбург, 1936, с. 126; Кондратьев, с. 78; Starkova, p. 39—40), микрофильму, хранящемуся в Ин-

[1] Под еврейскими рукописями принято понимать рукописи, написанные на любом языке буквами еврейского алфавита.

ституте микрофильмов в Иерусалиме מכון לתצלומי כתבי-יד и двум докладам, сделанным нами по различным аспектам ее изучения в 1990—1991 гг.

Рукопись Д 67 как будто специально была создана и сохранена, чтобы служить учебным пособием для библеиста, палеографа и книговеда, т. к. содержит весь необходимый для данных специалистов комплекс информации:

— полнота рукописи и читабельность примерно 85% текста дает возможность изучить структуру и внутреннюю динамику такого сложного механизма как библейский текст, записанный в соответствии с канонами иудаистической традиции[2] ;

— хорошая физическая сохранность четко датированного и локализованного материала и "хрестоматийная" правильность работы переписчиков, сочетающая в себе общерегиональные приемы производства рукописей и индивидуальные особенности мастера, предоставляет бесценный палеографический материал;

— целый комплекс более поздних записей и документов, имеющихся в корпусе рукописи, и дополненный архивными поисками, позволяет восстановить основные этапы на пути рукописи из Сирии в Россию, связанные с конкретными историческими событиями XIX в. и недавнего прошлого.

Целью данной статьи является подготовка комплексного филолого-палеографического описания рукописи и анализ свода записей и документов, связанных с ее историей.

---

[2] Не вдаваясь в подробности данной проблемы, являющейся, безусловно, предметом особого исследования, отметим лишь в виде глоссы, что в средние века иудеями использовались две формы записи библейского текста: в виде свитка (Пятикнижие Моисеево, Книга Есфири, Плач Иеремии) для публичного богослужения и в виде кодекса (как вся Библия, так и отдельные ее части) для индивидуального чтения. Свиток всегда писался на одной стороне и содержал лишь запись самого библейского текста консонантным письмом без каких-либо пояснений или комментариев. Кодекс давал возможность записи текста с двух сторон и, как правило, содержал библейский текст в вокализованной форме (т. е. в сопровождении гласных знаков, נקודות); снабженный кантиляционными знаками (системой над- и подстрочных значков, несущих синтаксическую нагрузку и регулирующих правильность интонационного чтения, טעמים, געיות); Большой и Малой Масорой (т. е. своеобразным справочным аппаратом, фиксирующим в самой сжатой форме сложные случаи написания, вокализации или интонации (Малая Масора) и содержащим подобие конкорданции с примерами идентичных случаев в других частях библейского текста (Большая Масора: מסורה קטנה, מסורה גדולה). Кодекс мог также содержать арамейский перевод текста и комментарии экзегетов (о структуре традиционной библейской рукописи см. подробнее: Ginsberg).

Филолого-палеографическое описание[3]

— *Общая характеристика:*

431 лист, листы пронумерованы карандашом в верхнем левом углу, сплошной нумерацией без лакун: 1—431. Листы 2-а, 111-а, 208-б, 310-а, 431-б — изначально пустые. Библейский текст переписан в три столбца по 30 строк (за исключением поэтических отрывков, переписанных, согласно традиции, в ширину листа ⟨Исход 15:1—19 (л. 36-б—37-а); Кн. Судей 5:1—31 (л. 127-б—128-б)⟩ или в 2 столбца ⟨Второзаконие 32, 1—43 (л. 108-б-109-б)⟩ и книг Псалмов, Иова и Притчей, переписанных в ширину листа) стандартным квадратным письмом.

Рукопись "одета" в поздний переплет XV—XVI (?) в. Крышки переплета деревянные, обтянуты красной кожей. На корешке и крышках переплета растительные орнаменты, и шестиконечные звезды (только на крышках), выполненные в технике слепого тиснения. На корешке переплета наклеены три бирки: с предыдущим шифром, названием сочинения и современным шифром. Нижняя часть корешка несколько повреждена.

Большая Масора написана на верхних полях в две строки, на нижних — в три—четыре строки строки мелким курсивом. Малая Масора — между столбцами и на внутренних и внешних полях, тем же почерком. Масора поэтических отрывков написана в виде геометрического орнамента (л. 36б—37а, см. рис. 1)[4] .

— *Порядок расположения библейских книг*[5]*:*

Согласно средневековой иудейской традиции библейский текст делится на 3 раздела, включающие 24 книги (отсюда одно из названий Библии в иудейских источниках — книга двадцати четырех ⟨книг⟩ ספר עשרים וארבעה):

---

[3] Палеографическая часть описания выполнена в соответствии с методикой, разработанной Институтом еврейской палеографии в Иерусалиме מפעל לפאליוגראפיה העברית и продублирована в опроснике שאלון, заполненном в рамках совместного проекта по описанию еврейских датированных рукописей (до 1280 г.) в библиотеках России. Основные критерии еврейской палеографии, описание методики заполнения опросника и его факсимиле см. Beit-Arié 1974; 1976.

[4] Отметим в виде глоссы, что подобная запись Масоры к отдельным частям текста была распространена на Востоке и зафиксирована во многих рукописях (факсимиле орнаментированной записи Масоры см., например, Gutman Pl., 1, 5; JNUL p. 30—31, 33; Stassof, Pl. III).

[5] Названия библейских книг даны в соответствии с изданием: Священные книги Ветхого Завета в переводе с еврейского текста... Берлин, 1913, т. 1—2.



Рис. 1
Запись Масоры в виде геометрического орнамента

Пятикнижие (תורה) л. 2-б—110-б: Бытие (בראשית) л. 2-б—29-а; Исход (ואלה שמות) л. 29-а—51-а; Левит (ויקרא) л. 51-а—67-б; Числа (במדבר) л. 67-б—90-б; Второзаконие (אלה הדברים) л. 90-б—110-б.

Пророки (נביאים) л. 111-б—309-б: Книга Иисуса, сына Навина (ספר יהושע) л. 111-б—124-б; Книга Судей (ספר שופטים) л. 125-а—138-б; Книга Самуила (ספר שמואל) л. 138-б—172-б; Книга Царей (ספר מלכים) л. 172-б—207-б Книга Пророка Исайи (ספר ישעיה) л. 208-б—232-а; Книга Пророка Иеремии (ספר ירמיה) л. 232-а—263-а; Книга Пророка Иезекииля (ספר יחזקאל) 263-а—289-а; 12 "Малых Пророков" (ספר תרי עשר) л. 289-а—309-б.

Писания / Агиографы (כתובים) л. 310-б—431-а: Книга Хроник / Паралипоменон (ספר דברי הימים) л. 310-б—344-б; Псалмы (תהלים) л. 345-а—375-а; Иов (איוב) л. 375-б—386-а; Притчи Соломона (משלי) л. 386-а—395-а; Книга Руфь (רות) л. 395-б—397-а; Песнь Песней (שיר השירים) л. 397-а—398-б; Екклезиаст (קהלת) л. 398-б—402-б; Плач Иеремии (איכה) л. 402-б—404-б; Есфирь (אסתר) л. 404-б—408-б; Книга Пророка Даниила (ספר דניאל) л. 408-б—417-а; Книга Ездры (ספר עזרא) л. 417-а—431-а.

Текст Пятикнижия поделен на разделы (פרשיות), отмеченные на полях словом "Раздел", обрамленным единым по рисунку геометрическим орнаментом (פרש; в написании последняя буква "укорочена"). "Закрытые" части текста (סתומות) отмечены на полях буквой ס. Каждая книга разделена на отдельные стихи (פסוקים) и завершается их общим подсчетом в конкретной книге. Подсчет стихов в исследуемой рукописи в общем соответствует традиционным стандартам, однако зафиксированы и отклонения:

	Рукопись Д 67	**Стандартный текст**
Бытие	1535	1534
Исход	859 (sic!)[6]	1209
Кн. Самуила	1536	1506
Исайя	1291	1295
Кн. Хроник	1765	1656
Ездра	685	688

[6] В данном случае видна явная ошибка переписчика: 859 — это стандартное количество стихов в следующей книге, Левит.

— ***Датировка и локализация:***

Рукопись датирована 1592 годом по эре контрактов (לשטרות)[7] соответствующим 1280/81 г. н. э., была переписана в Дамаске двумя писцами: Якаром сыном Моисея сыном Соломона сыном Аарона сыном Израиля Леви[8] (библейский текст; יקר בן משה בן שלמה בן אהרן בן ישראל הלוי) и Соломоном сыном Моисея сыном Соломона Леви (пунктуация и акцентуация библейского текста, запись Большой и Малой Масоры; שלמה בן משה בן שלמה הלוי), имеет два именных колофона переписчиков (л. 431-а).

Первый колофон:

כתבתי אני יקר הלוי בן משה בן שלמה בן אהרן בן ישראל הלוי בשנה אתקצ״ב לש׳ ‹טרות› במדינה דמשק ילמדהו יהוה לעשות רצונו ויגל עיניו להביט נפלאות מתורתו ככתוב גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ועוד יקים עליו מקרא שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית׳

«Переписал я, Йакар ха-Леви бен Моше бен Шеломо бен Ахарон бен Исраелха-Леви в год 1592[9] по эре контрактов в городе Дамаске. Да научит его Господь исполнять волю свою, да откроет глаза его, чтобы видеть чудеса Закона твоего, как написано: "Открой глаза мои, чтобы я видел чудеса из Закона твоего" (Пс. 119:18) и еще да исполнит он со мной изречение ⟨מקרא⟩ как написано: "Пусть не отходит эта книга Закона от уст твоих и поучайся...» (Иис. 1:8).

Второй колофон:

נקדתי וטעמתי ומסרתי כל המקרא הזה בעזרת האל ברוך הוא אני שלמה בן משה בן שלמה הלוי ז״ל והאל ימחול לעונותי ויגל עיני בתורתו ברחמיו הר׳ ‹בים› אם שגיתי וטעיתי במעשי ירחמני אלוה עושי

---

[7] В средние века иудеи пользовались несколькими системами летосчисления: от сотворения мира (לבריאת העולם; ליצירה); по эре контрактов или иначе — по селевкидовой эре (לשטרות; למניין היוונים); от разрушения храма (לחורבן הבית) и общепринятым региональным системам (т. е. по хиджре или от Рождества Христова). Система летосчисления "по эре контрактов" была наиболее распространена на Ближнем Востоке, ее начало соответствовало 312 г. до н. э.

[8] Здесь и далее постбиблейские имена приводятся в двух вариантах записи: в контексте авторского текста статьи — в соответствии с практикой современного русского произношения; в контексте переводов на русский язык цитируемого текста — в соответствии с сефардским произношением, т. е. принятым в современном иврите.

[9] В оригинале год передан цифровыми значениями букв еврейского алфавита — אתקצ״ב.

"Вокализовал, акцентуировал, снабдил Масорой все это Писание с божьей помощью, благословен Он, я, Шеломо бен Моше бен Шеломоха-Леви, да будет память его благословенна[10] и Бог простит грехи мои и откроет глаза мои учением своим в милостях своих обильных. А если я сделал ошибку или описку, да сжалится надо мной Господь, Создатель мой".

— Характеристика материала:

Рукопись переписана на пергамене. Обработка материала позволяет отчетливо различить волосяную и мясную стороны листа, на отдельных листах видны следы волос (характерные черные точки). Пергамен толстый, единой плотности и одного размера, отдельные листы с дырками и незначительными пожелтениями.

— Чернила:

Весь библейский текст переписан одним видом чернил, изначальный цвет которых можно определить как темно-коричневый с различными оттенками (из-за неизбежной в такой большой работе смены перьев). Во многих местах рукописи чернила выцвели и сделали текст мало читабельным (особенно на мясной стороне листа более белой и гладкой). На многих листах выцветший текст обведен повторно черными чернилами. Тексты Большой и Малой Масоры, надстрочные и подстрочные знаки (т. е. гласные и акценты) написаны чернилами того же цвета.

— Структура рукописи:

В рукописи фиксируется единая система нумерации тетрадей: Тетради нумеруются в правом внутреннем углу первого листа буквами еврейского алфавита, идентичными по величине буквам основного текста (со 2-ой ⟨ב⟩ и до конца). Нумерация имеет постоянное декоративное выделение — три точки над буквами ⟨ב⟩. Структура тетрадей следующая: 1) V—1 ⟨9⟩[11]; 2) V ⟨19⟩; 3) V ⟨29⟩; 4) V ⟨39⟩; 5) V ⟨49⟩; 6) V ⟨59⟩; 7) V ⟨69⟩; 8) V ⟨79⟩; 9) V ⟨89⟩; 10) V ⟨99⟩; 11) V + 1 ⟨110 (конец Пятикнижия)⟩; 12) V ⟨120⟩; 13) V ⟨130⟩; 14) V ⟨140⟩; 15) V ⟨150⟩; 16) V ⟨160⟩; 17) V ⟨170⟩; 18) ⟨180⟩; 19) V ⟨190⟩; 20) IV ⟨198⟩; 21 V—1

[10] В оригинале аббревиатура ז״ל — זכרונו לברכה.

[11] Арабскими цифрами со скобкой обозначается номер тетради, римскими цифрами — количество листов в тетради, арабской цифрой после знака — или + — количество отсутствующих или добавленных листов, арабскими цифрами в скобках ⟨ ⟩ — последний лист тетради по существующей в рукописи нумерации.

⟨207 (конец Первых Пророков)⟩; 22) V ⟨217⟩; 23) V ⟨227⟩; 24) V ⟨237⟩; 25) V ⟨247⟩; 26) V ⟨257⟩; 27) V ⟨267⟩; 28) V ⟨277⟩; 29) V ⟨287⟩; 30) V ⟨297⟩; 31) VI ⟨309 (конец Последних Пророков)⟩; 32) V ⟨319⟩; 33) V ⟨329⟩; 34) V ⟨339⟩; 35) V ⟨349⟩; 36) V ⟨359⟩; 37) V ⟨369⟩; 38) V ⟨379⟩; 39) V ⟨389⟩; 40) V ⟨399⟩; 41) V ⟨409⟩; 42) V ⟨419⟩; 43) VI ⟨431 (конец рукописи)⟩.

Из структуры кодекса наглядно видно, что его изготовители придерживались единой формы тетради, состоящей из пяти листов. Исключения составляют лишь 20-я тетрадь (IV) и тетради, завершающие логические части текста (11, 21, 31, 43).

— ***Разметка и разлиновка:***

В рукописи отчетливо прослеживается подготовительная фаза работы переписчика: сохранились "проколы" на внешних, верхних и нижних полях листа, хорошо видна комбинированная разлиновка, включающая вертикальную разлиновку столбцов и горизонтальную строк. Судя по конфигурации проколов, можно предположить, что они проводились в уже сложенных листах, снаружи. Количество одновременно прокалываемых листов изменялось от 1—2 до целой тетради.

— ***Способы заполнения строк:***

Как уже отмечалось выше, текст переписан в три столбца, в каждом столбце строки выравнены писцом (но без особой тщательности) способом графического заполнения пустого пространства (ביי).

— ***Измерения***

Лист	9-б	222-б	419-б
Длина (мм)			
общая	357	359	354
верхнего поля	47	45	43
текстовой части[12]	232	233	232
нижнего поля	78	81	79
кол-во строк	30	30	30
Ширина (мм)			
общая	308	316	311
внутреннего поля	34	33	32
текстовой части	222	222	222
внешнего поля	52	61	57

[12] Без учета масоретского текста на полях и между столбцами.

расстояние между столбцами	28	28	28
10 строк текста[13]	78	77	77

История рукописи

Время (1290/91 г.) и место (Дамаск) изготовления рукописи, а также имена переписчиков (Якар сын Моисея Леви и Соломон сын Моисея Леви), как уже отмечалось выше, указаны в 2-х колофонах (л. 431-а). Имя заказчика работы (если таковой имелся) не указано.

Второй этап жизни рукописи — передача ее из частного владения в общественное — зафиксирован в двух посвящениях[14] и маргинальной записи (далее — приписке):

Первое посвящение (л. 2-а, полукурсив):

קדש ליוי אלהים אלהי ישראל על עדות בני מקרא י״ש״צ״ו״ב׳ חקדיש אותה השר הגדול בישראל סגן הכהנים משה הכהן בן אברהם הכהן בן משה הכהן קריטה נעץ ברוך הקורא בה וארור גונב אותה וארור מוכרה ימחה שמו וזכרו ותהיה כבוד בבית התפילה במדינה דמשק

"Посвящено Господу Богу, Богу Израиля для общин сынов Писания[15], да хранит их Оплот и Избавитель их с благословением (???)[16]. Посвятил ее великий муж Израиля, помощник Первосвященников, Моше ха-Кохен бен Аврахам ха-Кохен бен Моше ха-Кохен бен Карита, да пребывает душа его в раю вечно (???)[17]. Благословен читающий ее и проклят ворующий ее и проклят продающий ее, да сотрется имя и память его. И пусть пребывает она в почете в молельном доме в городе Дамаске".

---

[13] Измеряется от верхней границы первой строки до начала 11-ой строки.

[14] Во избежание терминологической путаницы отметим, что под колофоном подразумевается запись, сделанная непосредственно создателем рукописи, как правило, в момент завершения работы, а под посвящением — запись переписчика или владельца, фиксирующая факт выполнения заказа или отражающая определенный этап ее бытования (в нашем случае посвящение более чем на 100 лет "младше" колофона).

[15] Самоназвание караимов.

[16] В оригинале аббревиатура с нестандартным окончанием ישצוג״ב — (?) ישמרם צורם וגואלם בברכה.

[17] В оригинале нестандартная аббревиатура נע״ץ — (?) נשמתו עדן נצח.

Второе посвящение (л. 111-а, полукурсив, тот же почерк, более мелкие буквы):

קדש ליוי אלהי ישראל מישהקדישו משה הכהן בן אברהם הכהן בן משה הכהן אלמערוף באבן אללחאם נ״ע עלי גמאעה אלקראיין זכרם לברכה אמן נ״ס

"Посвящено Господу Богу Израиля. А посвятил его[18] Моше ха-Кохен бен Аврахам ха-Кохен бен Моше ха-Кохен прозванный Ибн ал-Лахам, да пребывает душа его в раю[19]. Для общины караимов, да будет память их благословенна. Аминь. Вечность. Сэла".[20]

Приписка.

В левом нижнем углу листа 2-б имеется полустертая, плохо читаемая приписка на арабском (в арабской графике) и еврейском языках:

... تاريخ يوم ثالث ثاني عشر شهر (؟) جمادى ... سنة عشر وثمان مائة (؟)
وكان تاريخ ... لليهود

שהר מרחשון אלף ושבע מאות ושמנה עשר שנים...

"⟨...⟩ в 3-й день 12-го (числа) месяца (???) джумада ⟨...⟩ года 810 (???), а дата у евреев была месяц мархешван 1718 (по эре контрактов)..."

В приписке дважды продублирована дата, имеющая, очевидно, непосредственное отношение к рукописи: 3-й день 12-го числа месяца джумада и месяц хешван 1718 г. по эре контрактов. В мусульманском календаре два месяца джумад, поэтому без дешифровки стертого в надписи порядкового номера дата не является полной. Но в нашем случае она продублирована и в иудейском летосчислении, что позволяет ее уточнить: джумад 1-й 810 г. по хиджре и хешван 1718 г. по эре контрактов практически совпадают и приходятся, соответственно, на 3.10—1.11. и 4.10—2.11. 1407 г. по европейскому летосчислению (см. Орбели, Mahler). Правда, полного соответствия календаря и указанной в приписке даты не происходит, т. к. 12-е число джумада 1-го не выпадает на вторник (вторники 1-го джумада выпадают на 1, 8, 15 и 22). Однако, это не выглядит слишком противоестественным и могло быть

---

[18] Несоответствие родов (ж. р. в 1-м посвящении и м. р. во 2-м), нестандартные аббревиатуры, грамматические ошибки и смешение языков (второе посвящение написано частично по-арабски еврейскими буквами) достаточно характерны для поздних караимских документов.

[19] В оригинале аббревиатура נ״ע — נשמתו עדן.

[20] В оригинале аббревиатура נ״ס — נצח סלח.

вызвано различными причинами: малограмотностью автора записи, плохой ориентацией в календаре и т. д.

По мнению К. Старковой данная приписка принадлежит дарителю рукописи Моше ха-Кохену Ибн ал-Лахаму (Starkova, p. 40). Подобное утверждение, приведенное К. Старковой, не аргументировано[21], в принципе не исключено палеографически, т. к. посвящения и приписка написаны в одной почерковой системе — восточным полукурсивом, однако однозначно признать, что посвящения и приписка были написаны одной рукой, с нашей точки зрения, невозможно. Вызывает сомнение и филологический аспект: еврейская средневековая дарственная надпись-посвящение имела определенный канон, включающий, как правило, помимо имен, указаний причин дарения и благопожеланий — дату, фиксирующую событие[22]. Ей, обычно, открывалось или закрывалось подобное посвящение. Канон не являлся строго обязательным и отсутствие даты в подобной надписи допустимо, но предположить, что дата была обозначена дарителем отдельно в виде краткой курсивной записи в углу "защитного" (т. е. не имеющего текста) листа, представляется нам сомнительным. Дата в приписке обозначена на двух языках в двух видах графики (арабской и еврейской), тогда как во втором посвящении арабская часть текста записана в обычной для иудеев форме (т. е. в еврейской графике — קראיין-עלי גמאעה אל). Скорее дата была обозначена принимающей стороной, как свидетельство факта получения дара модельным домом. В любом случае двумя посвящениями и припиской отмечен второй этап бытования рукописи — передача ее из частных рук в общинное владение караимской общины в Дамаске в 1407 г., т. е. через 126—127 лет после ее изготовления[23].

Следующий этап в "жизни" рукописи связан с ее внутриконфессиональным перемещением из караимской общины Дамаска в караим-

---

[21] Отметим, что описание посвящений и приписки сделано в работе К. Старковой не точно: наличие второго посвящения (л. 111-а) не отмечено вообще, но имя дарителя указано полностью, с учетом форм, употребленных лишь во втором посвящении; само имя дано с искажением "Ибн ал-Лаха" (Ibn al-Laha), вместо отчетливо читаемого "Ибн ал-Лахам"; дата приписки переведена на современное летосчисление ошибочно (1410 г. вместо 1407; данная ошибка повторена и в работе П. Кондратьева (Кондратьев, с. 78).

[22] Варианты надписей-посвящений в караимских средневековых рукописей см., например: Glazer, Penkover.

[23] Отметим, что к этому периоду относятся и некоторые поздние дополнения к тексту рукописи: краткие посвящения на "границах" тетрадей (т. е. на верхних полях последнего и первого листов; два варианта записи: קדש ליהוה; קדש ליוי אלהים אלהי ישראל, написанные тем же почерком, что и оба развернутых посвящения и, возможно, обновление некоторых частей текста более темными чернилами.

скую общину Евпатории (Крым) в 30-х гг. XIX в. Этот шаг подробно описан в документе, вклеенном на внутреннюю сторону верхней крышки переплета. Документ (הסכמה) приложен к рукописи в подтверждение правомочности ее нахождения в Евпатории, но значение его гораздо шире — это уникальное свидетельство уклада жизни и взаимосвязей караимских общин в 1-й половине XIX в. Документ, датированный 1832 г., содержит описание экономического и численного состояния дамасскоой общины, перечисляет остающееся безхозным имущество в пришедшей в упадок общине, очерчивает круг общин и конкретных лиц, занимавшихся его перераспределением. Учитывая, что данный документ, с нашей точки зрения, исключительно важен, мы приводим его полный текст с русским переводом и факсимиле:

פה קה״ק גוזלווא יעא. ח״י לשבט שנת תקצ״ב ליצירה בעדת קה״ק קלעא יעא וקה״ק כפא יעא וקה״ק קוסטא יעא.

הסכמה

בעד בית הכנסת והבתים והחצרות הנמצאים בעיר דמשק יעא. אנחנו קהלות הבני מקרא הנמצאים באיי קירים יעא מאשר שמענו והבננו שמהיום והלא הוא מהנמנע להקבאץ שנית מאמתינו ולהיות תושבים שם קהל ועדה כמאז כמקדם. בשביל שאחינו שהיו תושבים שם בעונות מצוק העתים ומאשר לא מצאו יכלו לפרנס את נפשם הוכרחו להתפזר לכאן ולכאן. עד שנשאר שם איש אחד יחידי ושמו אברהם וגם זה נשאר אלמן עם ב׳ בניו יתומים. וחרץ מזה לא נשאר מאמתינו שום אחר. או״ר השר הנאמן שמחה ירוי׳ ראש הגולה נר״ו. כשהלך לירוי׳ כששמע זה אברהם הנזי׳ בבואו לירוי׳ אז כתב אגרת מעיר דמשק יעא להשר הנז״ל לאמר שלחו מכם אחד יקח את כלי הקדש נאת הספרים ס״ת ואת ספרי הארבע ועשרים ולי אני הורוני אי זה מקום לשבת ולדור שם. עוד זה מדבר וזה בא גם אליאו הנשיא מעיר מצרים יעא שהיה מקדם מתושבי דמשק יעא והעניקהו השר הנז׳ מעט כסף מצד הקהלות להוצאה לו ונתרצה הנשיא הנז׳ בעצת השר הנז׳ ללכת ולהתישב בעיר דמשק עד שיורו קהלות קירים אי זה תקון בעד ק׳ דמשק ואחר שיתנו אי זה תקון קבל עליו והורה שיקבל כל מה שיגזרו אומר. הנה כי כן ראה ראינו וידענו והבננו אם יתרשלו הקהלות בלי שתת עצה ותקון בעד ק׳ דמשק לא יש ספר שהנשיא וגם אברהם הנז׳ ושניהם יעזבו וילכו להם אל אשר ימצאו. וישאר בית הכנסת ושאר כלי הקדש והבתים בידי האומות ולא ישאר לנו שום הנאה ותועלת. ומאלו הסבות ראו ראינו ראוי ונבון בעת הזאת הנמצא אצלנו פה קה״ק גוזלווא תושב ופקיד ירו׳ תו׳ הלא הוא כמוה״ר אברהם הלוי החכם הרופא נר״ו להרשיא והפקיד אותו על זה הענין בעזר הי״ת בלכתו לירו׳ תו׳ אזי ילד לעיר דמשק בלי עכוב ואיחור ויקח משם ממה שנודע לנו בתוך בית הכ׳ שבעה ספרי

תורה וששה כתרי תורה ארבעה ועשרים כתיבת יד ושאר כלי כסף כרמונים ומלבושי ס״ת ופרוכת וכדומה הכל יקח וישלח לנו כדי להחליף אותם בשם הקהלות. וחוץ מזה גם כן רשות נתונה בידו מהקהלות שימכור את כל הנמצא שם מבתים וחצרות של בני מקרא וגם את בית הכנסת ימכור לכל מי שיזדמן וכל מה שיעלה מדמי המכר הן מעט ואם הרבה אז יבאר ויודיע לנו החשבון. ואחר כן יודיעו הקהלות מה לעשות באלו המעות. נשאר שהנשיא עם אברהם הנז״ל אם ירצו ללכת לחתישב ולדור בירו׳ אז יותן להם הספקה מדי שנה בשנה מהקהלות ואם ירצו ללכת לשכון במקום אחר גם כן יותן להם הספקה מהקהלות. אחר שנקח חשבון מכר בית הכנסת והבתים הנמצאים שם. אמת שאחד מאלף לא ברצוננו הטוב עושים זה המעשה כי אם על כרחנו כי רצוננו היה לעזוב כמאז ומקדם ואלו היה נמצא אדם מאמתנו ללכת ולדור שם. אבל בעונות מסבת ממעוט עדתנו לא יש אדם בנמצא לדור שם ולהעמיד קהל. ובית הכנסת. וגם שני האנשים הנז״ל לבדם לא יוכלו להעמיד קהל. ומאלו הסבות נמצינו מוכרחים לכתוב זו ההסכמה בחתימת ידינו ולתת ביד חכם אברהם לוי ירו׳ הפקיד הנז׳ להיות בידו חזוק וראיה ברשות וגזרת הקהלות שגזרו עליו למכור כנז״ל ולעשות כל הכתוב לעיל לקיים הסכמת וגזרת הקהלות יה״ו וה׳ ית׳ יעשה עמנו אות לטובה ויקבץ פזורינו בבוא לציון גואל במהרה בימינו כי״ר.

"Здесь. Свята община Гезлева[24], да отстроится град божий[25], 18 ⟨числа месяца⟩ шеват года ⟨пять тысяч⟩ пятьсот девяносто второго от сотворения ⟨мира⟩[26] в совете со святой общиной Кале, святой общиной Кафа и святой общиной Кафа и святой общиной Косты[27].

СОГЛАШЕНИЕ

о синагоге, домах и дворах, находящихся в городе Дамаске

Мы, общины сынов Писания[28], находящихся на крымских островах, после того как услышали и поняли, что отныне и в дальнейшем будет невозможно вновь собираться народу нашему и быть там жите-

---

[24] В оригинале аббревиатура קה״ק — קהלת קדש; Гезлев — название Евпатории до присоединения Крыма к России в 1783 г. Использовалось и в дальнейшем в неофициальных документах (как и Константинополь — вместо Стамбула).

[25] В оригинале יע״א (ייבנה עיר אלהים) — аббревиатура, писавшаяся обычно после названия города. Далее в переводе аббревиатуры, не несущие смысловой нагрузки, опускаются.

[26] Т. е. 21.1.1832 (см. Mahler, p. 588).

[27] Кале — Чуфут Кале; Кафа — совр. Феодосия; Коста — Константинополь.

[28] בני מקרא — самоназвание караимов.

лями "народным собранием и обществом" (Притч 5, 14)[29] как ранее и издревле. Потому что братья наши, жившие там, ⟨находятся⟩ в тяжелом положении и поскольку не смогли они прокормить себя, то вынуждены были рассеяться кто куда, и остался там один-единственный человек, имя которого Авраам, да и тот остался вдовцом с двумя сыновьями сиротами. А кроме них не остался из народа нашего никто другой.

Господин и учитель наш[30] Симха Иерусалимский[31] глава диаспоры, когда отправился в Иерусалим ⟨и⟩ когда прослышал упомянутый Авраам о приходе его в Иерусалим, то написал он послание из города Дамаска вышеупомянутому предводителю, говоря: пошлите от вас одного, чтобы взял он священную утварь и книги, книги Пятикнижия[32] и книги двадцати четырех[33]. А мне укажите какое-либо место, чтобы поселиться и проживать там. "Еще этот говорит, а другой приходит" ⟨Иов 1, 17; т. е. Симха Иерусалимский. И с ним⟩ также Илия ха-Наси из города Египет[34], который ранее был жителем Дамаска. И одарил его вышеупомянутый предводитель небольшим количеством денег от общин на расходы и возжелал ха-Наси по совету предводителя отправиться и поселиться в городе Дамаске пока не примут общины Крыма какого-либо постановления об общине Дамаска. А после принятия какого-либо решения поклялся он и признался, что примет любое из них.

И вот мы достоверно узрели, познали и поняли, что если замешкаются общины без того, чтобы принять решение и постановление об общине Дамаска, то нет сомнения ⟨в том, что⟩ ха-Наси и вышеупомянутый Авраам оба покинут ⟨город⟩ и уйдут куда придется, и останется синагога, священные сосуды и дома в руках ⟨чужих⟩ народов и нам не будет никакого прока и пользы.

И, исходя из этих причин, мы увидели, что правильно и мудро сейчас, когда находится у нас в святой общине Гезлева служащий ⟨общины⟩, житель Иерусалима никто иной как господин и учитель наш

---

[29] Здесь и далее ссылки на библейские книги даны в соответствии с принятыми в русской традиции сокращениями.

[30] В оригинале аббревиатура אור"ר — אדוננו ורבנו.

[31] Имеется в виду главный караимский *гахам* (мудрец) Симха Бобович, который совершил паломничество в Святую землю (и поэтому — "Иерусалимский") в 1830 г. В путешествии Симху Бобовича сопровождал знаменитый впоследствии караимский собиратель Авраам Фиркович. Описание этого путешествия см.: Фиркович. Первое упоминание имени Симхи Бобовича встречается на стр. 2 ук. соч.

[32] В оригинале аббревиатура ס"ת — ספרי תורה.

[33] Т. е. книги канонической иудейской Библии, состоящей, по принятому у иудеев и караимов счету, из 24 книг.

[34] Имеется в виду Каир.

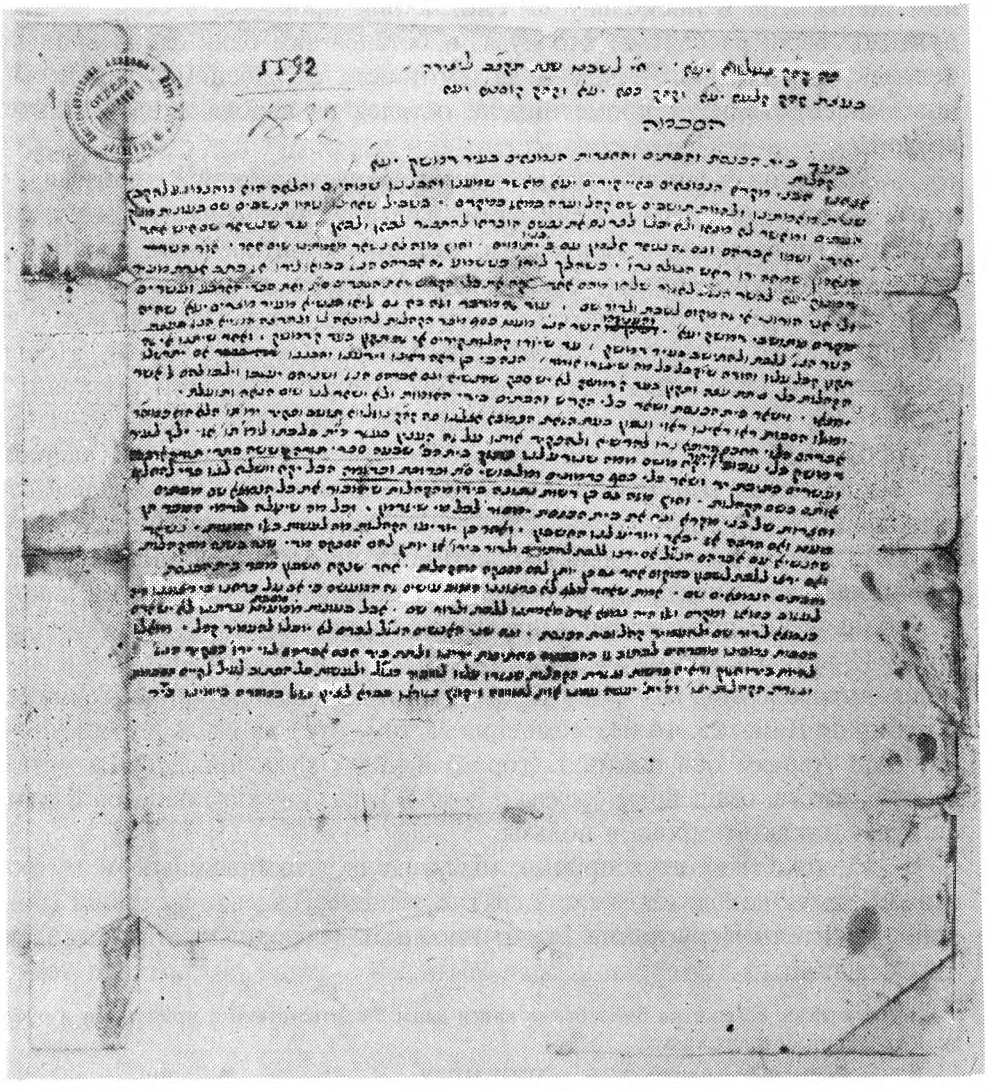


Рис. 2
"Соглашение", прикрепленное с внутренней стороны верхней крышки переплета

Авраам ха-Леви, мудрец и врач[35] , уполномочить его и вверить ему это дело с божьей помощью. И когда он отправится в Иерусалим, то посетит он и город Дамаск без задержки и опоздания и заберет оттуда то, что известно нам из находящегося в синагоге: семь книг Пятикнижия, шесть "венцов" Пятикнижия[36] и рукопись двадцати четырех ⟨книг⟩ а также Пятикнижия, покрывало и т. д. Все это он возьмет и пришлет нам, чтобы распределить это по общинам. И кроме того дается ему право от общин продать все находящееся там из домов и дворов караимов. И синагогу пусть продаст он тому, кто подвернется. А все что выручится от продажи, мало ли — много ли, пусть он уточнит и предъявит нам счет, а мы сообщим общинам ⟨и решим⟩, что с деньгами делать.

А Наси и Авраам если пожелают пойти, осесть и поселиться в Иерусалиме, то им будет выдано ежегодное содержание от общин после того, как мы получим счет о продаже синагоги и домов. И правдой одной из тысячи ⟨клянемся⟩, что не по нашей доброй воле творим мы это, а лишь по необходимости, ибо желание то наше было бы оставить все как издревле, если бы только нашелся человек из народа нашего, чтобы пойти и жить там. Но по причине малочисленности общины нашей нет человека, чтобы поселиться там и основать общины и синагогу. А те двое вышеупомянутых не смогут основать общины.

И по причинам этим мы оказались вынужденными составить это соглашение за нашей подписью и передать его в руки чиновника мудрого Авраама Леви из Иерусалима, чтобы было оно ⟨ему⟩ свидетельством и доказательством права и решения общин, которые велели ему продать упомянутое выше и выполнить все написанное выше, дабы исполнить это соглашение и постановление общин. Да хранит их Бог, да сотворит он с нами знамение доброе, да соберет он рассеяние наше, когда придет в Сион Избавитель, в скорости, в наши дни".

Итак, в 1832 г. в Евпатории было принято совместное решение караимских общин Крыма и Константинополя о продаже общинной и частной недвижимости караимов в Дамаске и перевозке ритуальной утвари, книг и ценностей в Крым. В перечне имущества отмечается отдельно и наша рукопись Библии (ארבעה ועשרים כתיבת יד), которой,

---

[35] Об Аврааме Леви нам удалось обнаружить краткое упоминание в неопубликованном архиве Самуила Познанского (хранится в Национальной и Университетской библиотеке Израиля в Иерусалиме): "отец Моисея ха-Леви, Авраам, был врачом и служил в общине Иерусалима" (Poznansky, 17). Упоминание о нем см. также: Фиркович, стр. 3.

[36] Венец (כתר) — название наиболее дорогих, богато украшенных и особенно скрупулезно выверенных списков Пятикнижия или всей Библии.

очевидно, придавалось особое значение[37], т. к. именно в нее (или точнее в ее переплет) впоследствии был вклеен сам договор. Выполнение данного решения служащим караимской общины Иерусалима Авраамом ха-Леви, "мудрецом и медиком" безусловно потребовало времени. На л. 431-а, после текста колофона имеется приписка, сделанная, очевидно, уже в Евпатории и указывающая на соотношение даты написания рукописи (1290/91 г.) и года ее прибытия в Крым — 1834/35:

עד שנתנו זו התקצ״ה עברו מזמן כתיבת זה התנ״ך תקנ״ג שנים

"До этого нашего года 5595 ⟨от сотворения мира⟩[38] прошло с момента написания этой Библии 553 года".

Следующие перемещения кодекса происходили уже в XX веке и непосредственно связаны с событиями отечественной истории недавнего прошлого: в рамках антирелигиозной борьбы 20-х гг. были закрыты караимские молельные дома в Крыму, а хранившиеся в них книги изъяты и переданы в Караимскую национальную библиотеку — музей в Евпатории (Карай — Битиклиги). Исследуемая рукопись была заинвентаризирована в библиотеке 2.09.1927 г.[39] Однако и национальная библиотека не оказалась надежным "защитником" — в 1930(?) г. (уже в рамках борьбы с буржуазным национализмом) она была закрыта, и вновь встал вопрос о караимском имуществе. Книги могли разделить судьбу многих сотен религиозных библиотек и архивов: погибнуть физически, безымянно распылиться по спецхранам государственных книгохранилищ, осесть в архивах закрытых учреждений и т. д. Караимскую коллекцию спас Азиатский музей (бывшее название СПб Филиала Института востоковедения) АН СССР. В архиве Института хранятся "отзвуки" той "бумажной войны" (копии телеграмм, письма, докладные записки и т. д.), в результате которой собрание было передано в виде единой коллекции в головное собрание было передано в виде единой коллекции в головное востоковедное учреждение страны. Пере-

---

[37] Заметим вкратце, что в религиозной иерархии караимская традиция ставила вокализованный, акцентуированный и снабженный Масорой библейский кодекс выше свитка, ибо его чтение позволяло избежать неточностей и ошибок, столь вероятных при чтении консонантного текста свитка. Публичные чтения еженедельных отрывков Пятикнижия в караимских общинах также проводились по огласованному тексту кодекса.

[38] Т. е. 1834/35 г.

[39] Инвентарный список рукописей на древнееврейском языке, хранящихся в Караимской Национальной Библиотеке — Музее "Карай — Битиклиги" в г. Евпатории. Сост. проф. М. Н. Соколовым совместно с Б. С. Ельяшевичем. № 403 — хранится в Рукописном отделе Института.

писка Академии Наук СССР и непосредственно Института с инстанциями велась в течении 1930—начала 1931 г. и завершилась кратким письмом, датирующим очередной этап в жизни нашей рукописи:

Письмо от 27 февраля 1931 г.

От Директора ИВ Непременному Секретарю АН

содерж.: о том, что рукописи, принятые тов. Дашевским[40] *из Караим. Нац. Б-ки в пути и по их прибытии об этом будет сообщено Неп. секретарю. (Архив Спб ФИВ АН России. Фонд 152, оп. 1а, ед. хр. 228. № 8).*

В этом же 1931 г. библейский кодекс 1290/91 г. из Дамаска прибыл из Крыма в Ленинград, был влит в еврейский фонд рукописного отдела Института, занесен в инвентарную книгу и получил шифр — Д 67.

Библиография

Гинцбург, 1936 — Гинцбург И. И. Краткий обзор еврейского фонда рукописного отдела Института востоковедения Академии Наук СССР. — Библиография Востока. Вып. 10 (1936). С. 125—130.

Гинцбург, 1990 — Гинцбург И. И. Каталог еврейских рукописей Института востоковедения АН СССР. г. Ленинград. (машинопись подготовлена И. Ф. Нафтульевым). Л., 1990 (хранится в Рукописном отделе Института).

Кондратьев — Кондратьев П. Б. Еврейские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР. — Палестинский сборник. Вып. 28 (91). Л., Наука, 1986. С. 74—88.

Орбели — Синхронистические таблицы хиджры и европейского летосчисления. Под ред. И. А. Орбели. М; Л., АН СССР, 1961.

Фиркович — א. פירקאוויץ. אבני זכרון לבני ישראל בארץ קירים... ובהתחלתו פתח דבר מדבר קדמות. ווילנא, תרל"ב. — [1871].

Beit-Arié, 1974 — Beit-Arié M. Les premiers résultats codidologiques de l'enquête sur les manuscrits hébreux médiévaux. — La paléoqraphie hébranque médiévale. Paris 11—13 septembre 1972. Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1974, P. 45—50, Pl. XII—XXXIII. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, № 547).

Beit-Arié, 1976 — Beit-Arié M. Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Paris, 1976.

Ginsburg — Ginsburg Ch. D. Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. London, 1897.

Glazer — מ. גלצר. מלאכת הספר של כתר ארם צובה והשלכותיה \ ספונות. מחקרים וקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח . מהדורה חדשה. ספר רביעי (יט). ירושלים, תשמ"ט. עמי 167—275.

Gutmann — Gutmann J. Hebrew Manuscript Painting. London, Chatto & Windus, 1979.

[40] Дашевский И. Л. — гебраист, сотрудник Азиатского музея, занимавшийся отбором и пересылкой рукописей из Крыма в Ленинград.

JNUL — Selected Manuscripts and Prints from the Treasure of the Jewish National and University Library. An Exhibition. Jerusalem, 1985.

Mahler — Mahler E. Handbuch der Jüdischen Chronologie. Leipzig, 1916.

Penkover — י. פנקובר. שריד כתב-יד של התורה מהמאה העשירית שיוחס למשה בן-אשר (כ"י פירקוביץ ב 188) — תרביץ, רבעון למדעי היהדות. שנה ס' חוב' ג. ניסן-סיון תשנ"א. עמ' 355—372.

Poznansky — ארכיון שמואל פוזננסקי. חיבוריו ויצירותיו. מס 17. הערות על שמות פרטיים בתעודות מהגניזה.

Starkova — Starkova K. B. Les plus anciens manuscrits de la Bible dans la collection de l'Institut des Études orientales de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. — La paléographie hébraïque médiévale. Paris 11—13 septembre 1972. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1974. P. 37—41, Pl. VIII—XI. (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, № 547).

Stassof — Stassof V., Güenzburg D. L'ornement hébreu. Berlin, 1905.

АРХИВ

Два воззвания сподвижника Шамиля Ташев-Хаджи

А. Б. Закс
(Государственный Исторический Музей, Москва)
Р. Ш. Шарафутдинова
(Санкт-Петербург)

Северо-Кавказская экспедиция Государственного Исторического Музея (ГИМ, Москва) в 1936—1937 гг., результаты которой были опубликованы в 1941 г. ее руководителем[1], имела целью сбор вещественных и изобразительных источников по истории Чечни и Дагестана XIX в., в частности, связанных с национально-освободительным движением, возглавленным Шамилем.

Поскольку в процессе работы экспедиции встречались письменные документы на арабском языке, в числе которых оказались и два публикуемых здесь воззвания, в состав экспедиции в 1937 г. было решено включить человека, знающего арабский язык, которого рекомендовал Дагестанский краеведческий музей. Это был замечательный человек, философ, физик, историк, знаток арабской литературы и поэт Абдурахман Казиев[2]. Тогда он очень нуждался, но не соглашался поступить ни на одну из предлагаемых ему должностей ни в музее, ни в НИИ истории, языка и литературы, пока не закончит свои исследования в области физики. Все же предложение участвовать в экспедиции московского Исторического Музея его соблазнило. Он участвовал во всех работах экспедиции, ему было интересно общение с местными жителями. Часто он бесшумно исчезал с самого утра и, приходя вечером, торжественно выкладывал приобретенные документы.

Общее количество собранных документов составило 70 единиц. Семь из них в переводе были опубликованы в указанном издании ГИМ (1941 г.), а два других документа были представлены только факсимиле.

Обычно это были арабские письма (точнее, записки), посланные Шамилем к наибам или разным жителям аулов. Получать такие документы было очень нелегко. Шел 1937 год. Начались аресты. Арабские документы считались криминалом, а их владельцы — врагами народа. Тем не менее такие документы хранили: уничтожение их считалось грехом, потому что в них обычно упоминалось имя Аллаха, и их скрывали от постороннего взгляда.

Абдурахман сумел найти подход к местным жителям, они ему доверяли и вынимали "святые", но непонятные бумажки, которые обычно были зат-

---

[1] А. Б. Закс. Северо-Кавказская историко-бытовая экспедиция Исторического Музея 1936—1937 гг. — Труды Гос. Ист. Музея (ГИМ). Вып. XV. М., 1941, с. 151—185.

[2] А. Абдурахманов. Материалы об Абдурахмане Казиеве из Нижнего Дженгутая и его наследии. —Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, с. 176—182.

кнуты за большую балку, поддерживающую потолок. Абдурахман щедро рассчитывался с ними. Но хозяева категорически отказывались назвать свою фамилию и брали слово, что адрес их нигде не будет упомянут — и местонахождение документа оставалось неизвестным.

Однажды Абдурахман пришел особенно возбужденный. Он поднял вверх указательный палец, что означало высшее достижение, и сказал: "Очень интересно!" В руках у него были два документа, размерами превышающие обычные шамилевские письма. Из рассказанного им содержания документов стало ясно, что это не письма, а воззвания ко всему народу, исходящие от "прямоидущего" Ташев-Хаджи. Государственный Исторический Музей стал владельцем двух уникальных документов. К стыду нашему, имя автора воззваний было нам неизвестно, поскольку в современной кавказоведческой литературе оно не встречалось. Только обратившись к источникам ("Хроника" Мухаммеда Тахира ал-Карахи, Акты Кавказской археографической комиссии, материалы архивных фондов Москвы, Ленинграда, Владикавказа), буквально по крохам можно было собрать фактический материал, позволивший составить представление о жизни и деятельности этого выдающегося представителя национально-освободительной борьбы горцев Северо-Восточного Кавказа.

Основные вехи биографии Ташев-Хаджи

Родился Ташев в конце XVIII в. в центре кумыкской земли — сел. Эндери (Андреево). В 1831 г. он был уже андреевским муллой. Вероятно, совершил паломничество в Мекку, поскольку к его имени прибавился титул "хаджи". В Эндери Ташев-Хаджи мог установить связь с чеченцами, пасшими свои стада на кумыкских пастбищах, приходившими в Эндери и для торговых дел, и за советом к мулле. Ташев-Хаджи был соратником первого имама Гази-Мухаммеда, хранившим после его гибели (1832 г.) знамя "священной войны". После некоторых колебаний он примкнул ко второму имаму Гамзат-беку, но действовал самостоятельно в Чечне, призывая чеченцев к восстанию против царских войск. После смерти Гамзат-бека он стал одним из претендентов на пост имама. В дальнейшем он был сподвижником Шамиля и, несмотря на ряд существенных разногласий, почитал его как имама и выполнял его поручения. Деятельность Ташев-Хаджи, в основном, проходила в Чечне, где он фактически выступал в роли имама.

Ранняя смерть Ташев-Хаджи (последнее упоминание о нем относится к 1843 г.) пресекла его энергичную деятельность, направленную на объединение Чечни и Дагестана в освободительной войне, организацию чеченского восстания (1840 г.) и упорядочение административного устройства Чечни. Имя Ташев-Хаджи сохранено в памяти чеченского народа. Его могила считается святым местом и постоянно посещается его почитателями.

Воззвание Ташев-хаджи ко всем мусульманам

Арабский документ-подлинник (ГИМ, ОПИ, ф. 437, д. 2, л. 41аб) написан на листе бумаги размером 24,5×15 см дагестанской скорописью. Документ в плохой сохранности, порвана середина листа, оборваны края. На обо-

роте листа имеются записи, не имеющие отношения к содержанию документа, а также печать со смазанной легендой "Хаджи-(Ташев)". Не датирован, однако содержание письма ("помолимся над могилой Гамзата") дает возможность датировать его временем не ранее 19 сентября 1834 г.(дата гибели этого имама), а обещание прибыть с войсками с наступлением полнолуния в месяце джумада-л-ахир позволяет отнести задуманное предприятие к 19—20 октября. (первый день джумада-л-ахир в 1249 г. Х. приходится на 5 октября 1834 г.).

Содержание этого документа известно из другой работы, в которой использованы извлечения из арабского текста в переводе[3].

В настоящей работе документ публикуется в полном виде и с факсимиле.

(1) بسم الله هو البارى تعالى

(2) من المتوكل الى الله تعالى وترك زينة الدنيا لاجل الله وعياله واقاربه لمرضاته هو الحاج تشو

(3) الى كافة المسلمين وجماعة الموحدين بل[4] الى اهل الطريقة المحمدية

(4) والشريعة النبوية والى كل من يعاند شريعة المختار ويخالف سيرة الابرار

(5) سيرهم على من يستمعون[5] القول ويتبعون احسنه ويتخذون

(6) الاسلام دينه[6] آمين

(7) وبعد فقد مضى اعمارنا في غفلة مع المنكرات والمسكرات وشرب

(8) الدخان والعصيان مع قسوة قلوبنا وعمى ابصارنا عن طريق الحق

(9) والصواب والان ان لكل منا توبة نصوحا بشروط التوبة

(10) وتوبوا بلا تراخ وندام من المسكرات[8] ولا تكونوا...[7]

(11) من نسائهم (؟) كونوا حافظين الشريعة الغراء المحمدية صونوا

(12) عن الرسم[9] الجاهلية الحبيثة لئلا تندموا يوم الميعاد

---

[3] А. Б. Закс. Ташев-Хаджи — сподвижник Шамиля. Грозный, 1992, с. 12—13.

[4] Другой возможный вариант чтения كل في هل الطريقة и соответственно перевод "каждому, кто следует тарикату".

[5] После этого глагола должен быть предлог الى

[6] Должно быть دينهم.

[7] В тексте начертание المساكيرين (?)

[8] Слово не поддается чтению.

عن وجود الاعمال

(13) الحبيثة زائدا وفوضوا اموركم الى شريعة محمد ﷺ بلا اخراج شئ

(14) منه حتى دعوى القتل والجرح وجميع الحقوق قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل

(15) الله فاولئك هم الكافرون الفاسقون الظالمون يا ايها [10] الذين امنوا

(16) اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامرمنكم وان تنازعتم فى شئ

(17) فردوه الى الله آه والى الان كنا قاتلين حاربين على

(18) الكفرة الفجرة مع جنود وهدمنا جنودهم واسرنا رجالهم

(19) وخرجنا لباسهم ومكفالهم الاكبر والصغير والاصغر

(20) وغنمنا على اموالهم وكنا راضين بالله لنصرته لنا

(21) على اعدائنا فالان حان الوقت ان نرجع الى ولاية

(22) امامنا الاعظم همزة ومكان اوار لنفعل لهم ما كان فى شرع [11]

(23) الشريف وكتاب الله تعالى و نصلى على قبره وغيرهم كانوا

(24) ناقضين شريعة [12] الغراء خالفين كتاب الله والله وثم والله

(25) ثم والله هذا الامر حق حقيق بلا شك وانا نصل ان شاء الله تعالى

(26) بجنود مجندة وعساكر مشددة لا قبل لهم آه عند استواء

(27) جماد [13] الاخير بلا تراخ فالسلام حق

---

[9] Должно быть الرسوم.

[10] В тексте начертание يايها.

[11] Должно быть الشرع.

[12] Должно быть الشريعة.

[13] Должно быть جمادى.

Перевод[14]

Во имя Аллаха, всевышнего Творца.

От уповающего на Аллаха всевышнего Хаджи-Ташева, [от того], кто оставил ради Аллаха земные блага, и в угоду ему — свою семью и родичей, ко всем мусульманам, сообществу единобожников, более того, и к последователям тариката Мухаммеда[15] и шариата посланника, и ко всем тем, кто противится и противодействует шариату Избранного (пророка — *Р. Ш.*) и не приемлет образа жизни благочестивых, которые поступают как "те, кто внимает сказанному и следует лучшему из него"[16] и кто принял ислам верой для себя. Аминь.

А затем — наша жизнь прошла в невежестве, греховных поступках, [с употреблением] опьяняющих напитков и курением табака[17], в своеволии и жестокосердии, и в нашей слепоте касательно истинного, правильного пути.

А теперь каждому из нас [необходимо] чистосердечно покаяться перед Аллахом. Откажитесь же без промедления и сожаления от опьяняющих напитков... Соблюдайте высокочтимый шариат Мухаммеда, оберегайте его от мерзких языческих обычаев, чтобы в судный день не сожалеть больше о мерзких делах. Поручите все ваши дела без исключения шариату Мухаммеда, да благословит и приветствует его Аллах, включая тяжбы по поводу убийства, ранения и всех [других] правовых вопросов. Сказал Всевышний: "Те, кто не судит по тому, что ниспослал Аллах, они — нечестивые безбожники и притеснители"[18]. "О те, которые уверовали, повинуйтесь Аллаху, и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас. А если вы будете препираться о чем-либо, то верните это [суду] Аллаха"[19]. Кончено.

Вплоть до сего дня мы воевали [вместе] с войсками против неверных. Мы разгромили их войска, взяли в плен их мужчин, забрали их одежды и разное (*букв.* — и самое большое, малое и самое малень-

---

[14] Выполнен Р. Ш. Шарафутдиновой.

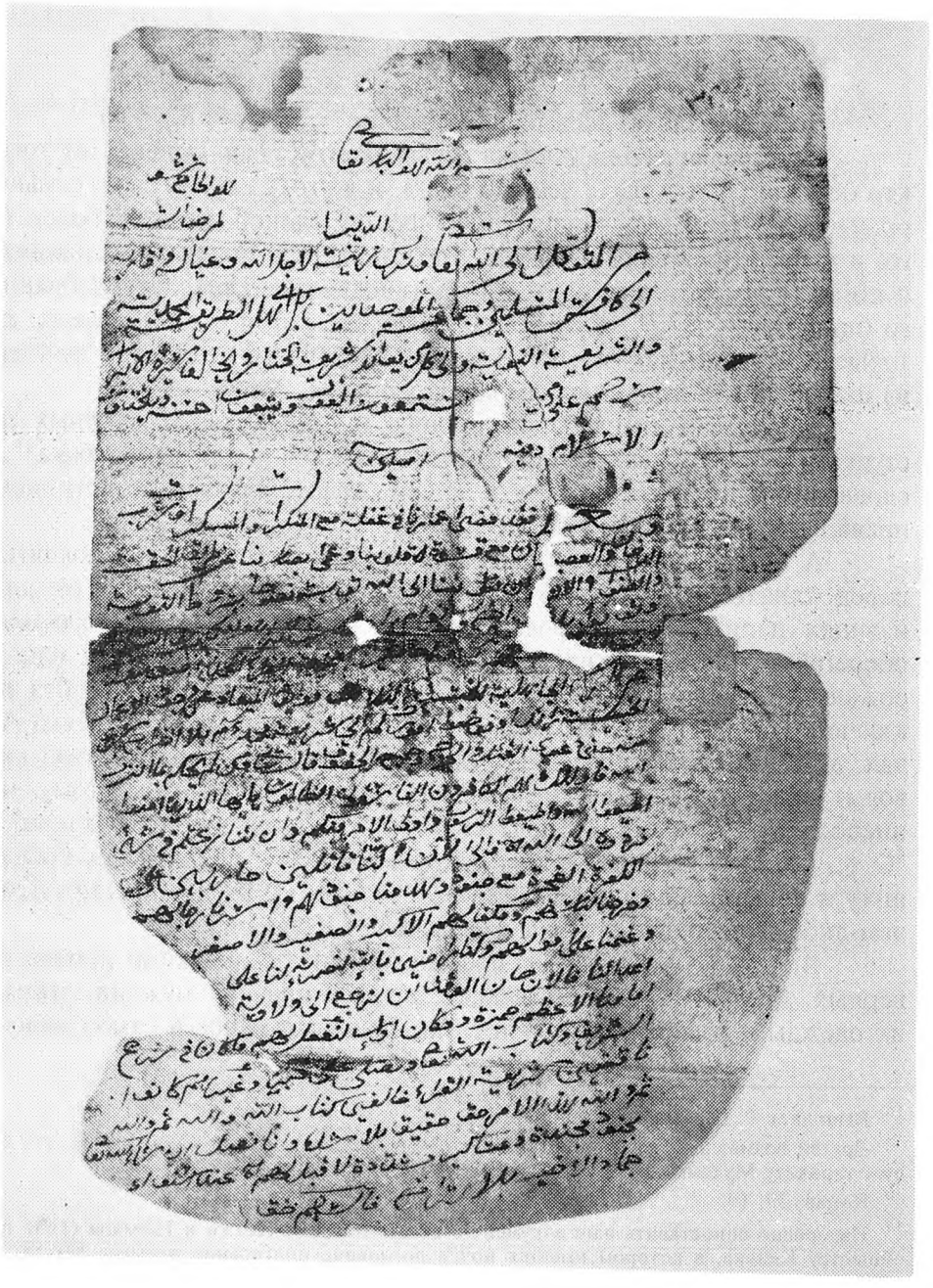
[15] Другой возможный перевод согласно второму варианту чтения — "каждому, кто следует тарикату Мухаммеда".

[16] Коран, 39, 19.

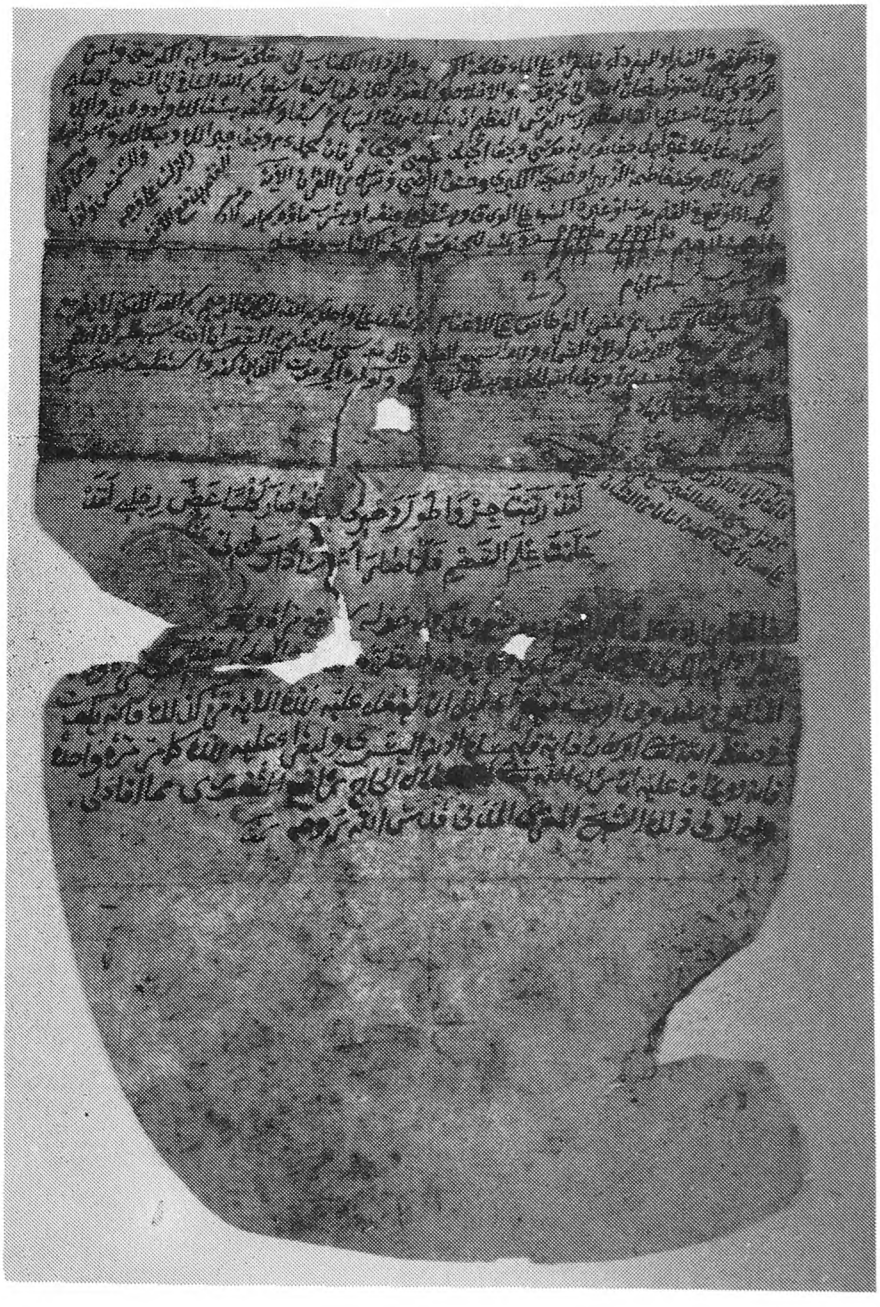
[17] Интересно сопоставить наш документ с письмом Ташев-Хаджи и Шамиля (1836 г.) к обществу Кенака, в котором имеется почти дословное повторение отрывка текста: "О, прошла наша жизнь в невежестве, с употреблением опьяняющих напитков и дымов. Ныне мы должны раскаяться перед Богом сердечным раскаянием..." (АКАК, VIII, с. 712, за № 609).

[18] Коран, 5, 51.

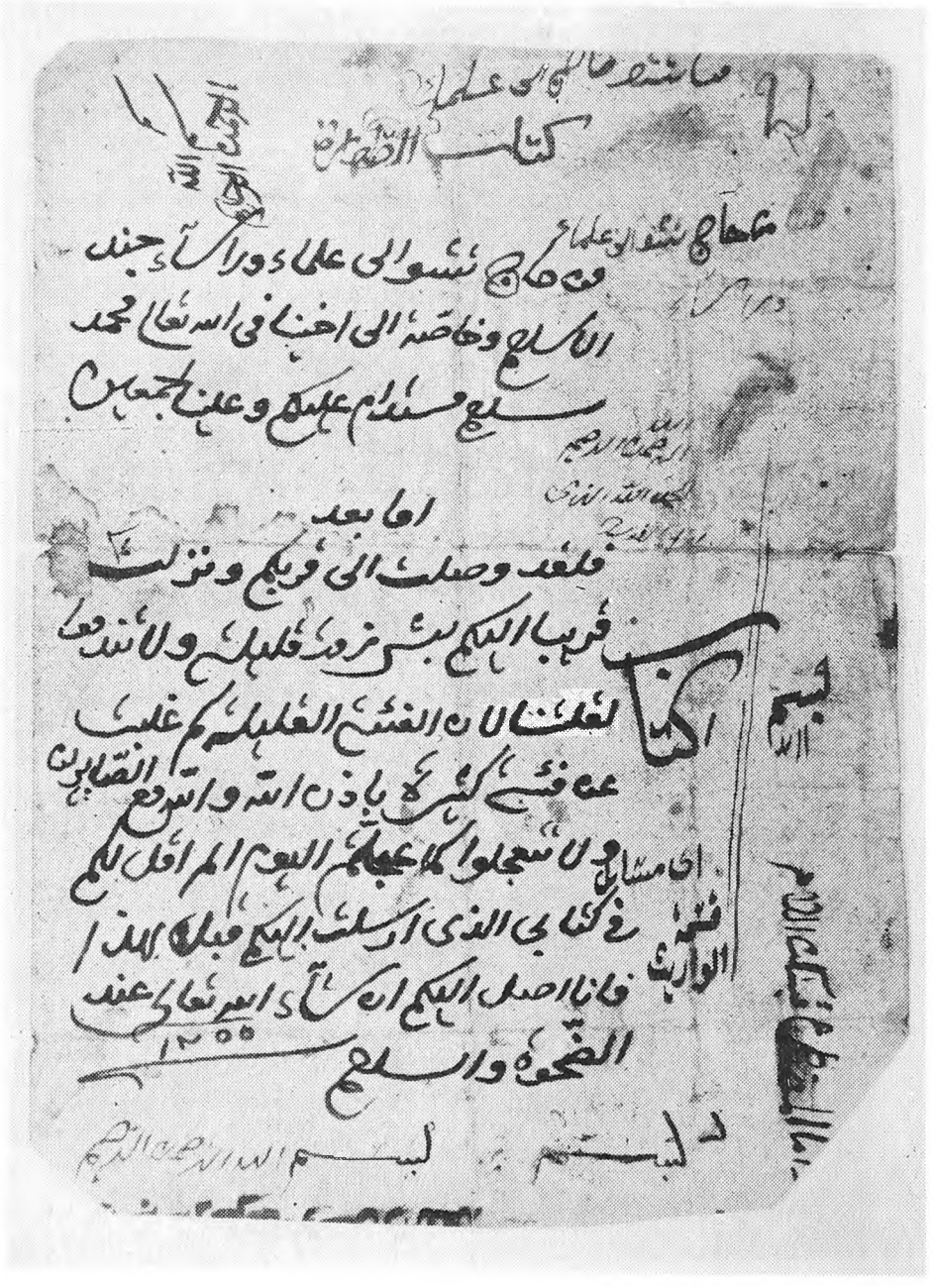
[19] Коран, 4, 62.



Воззвание Ташев-Хаджи ко всем мусульманам
(лицевая сторона)



Воззвание Ташев-Хаджи ко всем мусульманам
(оборотная сторона)



Воззвание Ташев-Хаджи к мусульманам
(лицевая сторона)



Воззвание Ташев-Хаджи к мусульманам
(оборотная сторона)

кое) оружие; мы захватили их имущество и были довольны Аллахом за его помощь нам против наших врагов.

А теперь настало время вернуться в вилайет нашего великого имама Гамзата и в места [обитания] аварцев, чтобы исполнить для них то, что [установлено] в благородном шариате и в "Книге" всевышнего Аллаха. Мы прочитаем молитву над его могилой и могилами других, которые нарушали истинный шариат и поступали вопреки "Книге" Аллаха.

Клянусь Аллахом, еще и еще [раз] клянусь Аллахом, без сомнения, это дело поистине правое. И мы прибудем, если будет угодно Аллаху всевышнему, с вооруженными ополчениями и сильными подкреплениями, против которых [никто] не устоит, — кончено[20] — в полнолуние [месяца] джумада-л-ахир. И мир. Истинно [так].

Комментарий[21]

Оба воззвания написаны в очень сложных социальных и политических ситуациях.

Первое воззвание написано не ранее 1834 г., поскольку в нем имеется призыв совершить молитву над могилой имама Гамзата. Смерть имама открыла перед Ташев-Хаджи большие возможности. Имам должен быть замещен, а Ташев-Хаджи не без основания мог считать себя будущим имамом.

О том, что в борьбе за имамство выше всех стояли два соперника — Шамиль и Ташев-Хаджи — отмечает и ряд русских источников. Сам факт именного воззвания, право на которое имел лишь имам или крупный деятель имамата, говорит о Ташев-Хаджи как о претенденте на этот пост. В воззвании в общих чертах, иногда завуалированно своеобразными оборотами речи и цитатами из Корана, намечена программа действий Ташев-Хаджи. Он обращается и к правоверным мусульманам, и к тем, кто противится шариату, пытаясь таким образом приобрести наиболее широкую аудиторию. Далее он выдвигает основные пункты своей программы. Прежде всего, это борьба с адатами (обычное право), в первую очередь, с кровной местью, приносившей громадный ущерб населению, мешавшей объединению местных общин. Много места уделяется вопросам нравственного усовершенствования, борьбе с "мерзостными обычаями" (пьянство, курение табака и т. п.).

Свою программу Ташев-Хаджи собирался внедрять отнюдь не мирным путем. Он не случайно сообщает об успехах и борьбе с царскими войсками, многочисленными и хорошо вооруженными. И как бы походя намекает на возможность материальных выгод от походов. Вместе с тем всю силу своих отрядов он готов обрушить на местных жителей, если они будут "отступниками", а не защитниками имамата и, отметим особо, если не совершат молитву над могилой Гамзата, т. е. не будут уважать поставленных Аллахом имамов.

В воззвании указывается на необходимость действовать "без промедления", чтобы срочно утвердиться в качестве претендента на пост имама.

Все это приводит к выводу, что воззвание 1834 г. является одной из форм "предвыборной агитации". В нем Ташев-Хаджи проявил себя как имеющий шансы на победу соперник Шамиля.

---

[20] Возможно, оборот "кончено (конец)" использован здесь, как это иногда имеет место в арабских текстах, с целью скрыть некую информацию, например, здесь — число месяца.

[21] Выполнен А. Б. Закс.

Воззвание Ташев-Хаджи к мусульманам

(1255 г. Х. (1839—1840 гг.)

Арабский документ-подлинник (ГИМ, ОПИ, ф. 437, д. 2, л. 21) написан на листе бумаги размером 16,5×11,5 см кавказским почерком насх. Читается довольно легко. На лицевой стороне листа имеются записи, не относящиеся к тексту письма и выходящие за его границы, они напоминают произвольные (подражательные?) упражнения в письме. Документ датирован 1255 г. Х., что соответствует периоду от 17 марта 1839 г. по 5 февраля 1840 г. На обороте листа извлечения из лингвистического текста, а также овальная печать с легендой "Раб Его (Аллаха) Ташев-Хаджи".

(1) بسم الله الرحمن الرحيم

(2) من حاج تشو الى علماء وراساء[22] جند

(3) الاسلام وخاصة الى اخينا في الله تعالى محمد

(4) سلام مستدام عليكم وعلينا اجمعين

(5) اما بعد

(6) فقد وصلت الى قربكم ونزلت

(7) قريبا اليكم بشرزمة قليلة ولا تندموا

(8) لقلتنا لان الفئة القليلة كم غلبت

(9) عن فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين

(10) ولا تتعجلوا كما عجلتم اليوم الم اقل لكم

(11) فى كتابى الذى ارسلت اليكم قبل هذا

(12) فانا اصل اليكم ان شاء الله تعالى عند

(13) الضحوة والسلام ١٢٥٥

[22] Следует رؤساء.

Перевод[23]

Во имя Аллаха, всемилостивого, всемилосердного.

От Хаджи-Ташева к ученым, предводителям мусульманского войска, в особенности, к брату [по вере] в Аллаха всевышнего — Мухаммаду.

Мир постоянный всем вам и нам,

а затем —

я уже близок [на пути] к вам и остановился

недалеко от вас с немногочисленным отрядом. И не сожалейте, что мы малочисленны. "И сколько же раз бывало, что малая группа

брала верх над многочисленной, с соизволения Аллаха, и Аллах с терпеливыми"[24].

И не действуйте поспешно, как вы поторопились сегодня. Разве же я не обговорил с вами всякие вопросы[25].

в моем письме, которое послал вам до этого?

Я прибуду к вам, если будет угодно Аллаху всевышнему,

ранним утром. И мир. 1255.

Комментарий[26]

Второе воззвание датировано 1255 г. Х. (1839 г.) годом. Это было время накопления сил для нового подъема освободительной войны. Ташев-Хаджи со своим войском окончательно присоединился к Шамилю. Ими совместно был разработан план разгрома царской армии. Шамиль должен был завлечь войска противника в горы и сковать их силы на подступах к неприступной крепости. Ташеву-Хаджи поручалось ударить во фланг царской армии и не дать ей возможности получить подкрепление.

Готовясь к наступлению, Ташев-Хаджи создал два укрепления, находящихся поблизости друг от друга — Ахмет-Тала и Саясан. Выбор места был не случаен. Отсюда можно было установить связи со всей Ичкерией и жителями Аргунского ущелья. Автор воззвания подчеркивает специфику военной тактики в горной лесистой местности — действия малыми отрядами, выжидание удобного момента для внезапного нападения на врага.

К сожалению, упомянутого в воззвании ранее посланного "письма" нам не удалось обнаружить.

---

[23] Выполнен Р. Ш. Шарафутдиновой.

[24] Коран, 2, 250.

[25] Подчеркнутые два слова являются вставкой перед 11-й строкой.

[26] Выполнен А. Б. Закс.

A. B. Zaks, R. Sh. Sharafoutdinova

Two proclamations of Haji-Tashev, a Shamil' fellow-campaigner

This article presents the critical editions (with translation and facsimile) of two Arabic-language documents of Dagestan provenance, which are kept in the State Historic Museum (Moskow). The author of these documents is the one of the most significant historical persons of Muslim resistance of Chechnia and Dagestan in 1820—1850 against tsarist Russia.

The first document — Haji-Tashev's proclamation (1834) following the death of Ghazi-Muhammed, the second imam in the history of Dagestan, in the situation of the election campaign for the next imam. This document can be treated as original election campaign's one, relieving Haji-Tashev's efforts to attract supporters and adhesives.

The second document dated 1839 underlines Caucasian mountaineeers' warfare tactics, when Haji-Tashev was already under Shamil's command.

Ритм и параллелизм в китайском языке [1]

Б. А. Васильев, Ю. К. Щуцкий

Практика преподавания и изучения китайского языка, как в самом Китае, так и за его пределами, с неопровержимой убедительностью показывает кардинальное различие по степени легкости усвоения, лежащее между старым феодальным письменным языком и современным разговорным, или построенным на его основе современным литературным языком Китая. Если современный китайский язык, по существу являясь аморфно-синтетическим, уже значительно приблизился к языкам аглютинирующим, то старый феодальный китайский язык, сохранившийся в письменной форме и доныне, имеет в себе только немногочисленные зачатки аглютинации. Поэтому не удивительно, что усвоение большинства показателей грамматических отношений слов в предложении, которые так распространены в современном китайском языке, дает возможность предварительного анализа предложения до его понимания. Благодаря такому анализу вполне возможно выбрать значения слов предложения в соответствии с их морфологической нагрузкой в данном предложении. Именно поэтому современный китайский язык легче, точнее и понятнее, чем старый феодальный китайский язык, в котором даже возможные показатели грамматических отношений чаще отсутствуют, чем вызывают впечатление тавтологии. Такое, лишь зачаточное, наличие грамматических показателей, отсутствие морфологического оформления слов, их полисемантизм и неполная дифференциация частей речи в китайском феодальном письменном языке, — все это делает его почти всегда двусмысленным[2] и трудно понимаемым, и если он не становится вообще непонятным, то главным образом потому, что в нем есть ритм и параллелизм, чаще всего дающее ключ к пониманию текста. Ни один китаевед (независимо от того, что он китаец или иностранец), не может обойтись без выработки чувства ритма и без неустанного внимания к параллелизму, но, как это ни странно, ни одна специальная работа не была еще посвящена вопросам ритма и параллелизма в китайском языке. Только ак. В. М. Алексеев постоянно указывает на эти вопросы в своих лекциях

[1] Подготовка текста к печати, послесловие и примечания А. М. Решетова.

[2] История китаеведения знает не мало споров, возникших на почве различного понимания одних и тех же текстов.

и докладах, так или иначе связанных с данными проблемами. Его инспирации обязана тема и данной статьи.

Итак, настоящая работа занята вопросом ритма и параллелизма в старо-китайском феодальном письменном языке, в котором они играют особо важную роль. Изучение же этой формы китайского языка необходимо, т. к. в современных странах Дальнего Востока она продолжает полноправно существовать, являясь письменным языком Китая, Японии, Кореи и Аннама.

Ритмичность этой формы китайского языка (которая в целях экономии места в дальнейшем *условно* будет называться просто *китайским языком*) — настолько сильна, что подчинила себе пунктуацию: знаки препинания, являясь собственно знаками пауз, делят предложение не по его синтаксической анатомии, а по музыкально-ритмической фразировке. Более того в громадном количестве китайских изданий пунктуация вообще отсутствует именно потому, что выработанное чувство ритма начетчика (для которого такие издания ведь и предназначались) и стандартизация художественно-ритмических приемов[3] в силу их синхронности и общего корня давали возможность расстановки пауз — цезур даже в таком не размеченном тексте. Это чувство ритма может быть выработано настолько интенсивно, что часто читающий доверяем ему больше, чем размеченной пунктуации. И в этом он прав, т. к. в старокитайских ксилографах знаки пауз часто бывают смещены на один знак, ибо граверы, приготовлявшие доски, обычно не понимали текст, который они вырезали, и только вошедшая в поговорку китайская добросовестность удерживала их от сплошных ошибок.

Чувство ритма китайского языка в старом Китае вырабатывалось стихийно: начетческим путем, путем экстенсивного чтения такого количества ритмических текстов, что начетчик не мог уже читать текст иначе, чем синхронно с ритмом его. Теперь в Китае, когда старое начетческое знание языка уничтожено — все меньше и меньше (вымирающих) людей, которые еще умеют читать старые ритмические тексты, лишенные пунктуации. Поэтому в порядке борьбы за сохранение наследия шедевров литературы, — они переиздаются с нарочито раз-

---

[3] Такая стандартизация художественных приемов в культуре феодального Китая выходит далеко за пределы риторического искусства. Ею пронизаны и живопись (а за нею — и все изобразительные искусства), и музыка, и хореография. Это особенно ясно, если обратить внимание на живописный канон Цзе-цзы-юань (см., французский перевод с иллюстрациями R. Petrucci, Encyclopédie de la peinture chinoise), канон скульптуры Цзао-сян Лян-ду цзин-цзе) помещен в Киотосской Трипитаке 1904 г. т. 36, 1), канон музыкальных напевов (о них — см. в статье M. Courant), помещенной в "Encyclopédie de la musique" Парижской Консерватории, канонизация амплуа в китайском театре и т. п. и т. п. Вполне вероятно, что такая стандартизация приемов — результат догматизма феодальной культуры независимо от страны.

работанной пунктуацией европейского (синтаксического, а не музыкального) типа[4] .

В настоящее время уже нигде нет условий, необходимых для выработки начетческого чувства ритма начетческим же порядком. Тем более надо добиться освоения ритмики китайского языка, но уже *на рациональных путях понимания*. Положить начало исследованиям в этой области — одна из задач настоящей статьи.

Безусловно, правильно расставленная пунктуация почти всегда гарантирует правильное понимание *морфологии* текста, но именно морфологии, а еще не самого текста. Для его понимания к грамматическому анализу должен еще присоединяться семантический синтез, интеграция значений отдельных элементов и их отношений, в единство смысла предложения, абзаца и т. д., а наконец — и всей книги. В этой именно работе по осознанию читаемого текста громадную помощь китаисту оказывает другая черта китайского языка (неразрывно связанная с его ритмикой) — это его тенденция к параллелизмам. Часто бывает, что не совсем ясное значение одного предложения становится совершенно понятным, когда прочитана и сопоставлена параллельная фраза. Так обе параллельная фразы служат друг для друга как бы комментарием. Начать изучение типологии параллелизмов китайского языка — вторая задача настоящей работы.

Рассмотрим сперва вопросы, связанные с ритмом в китайском языке.

Если ритм вообще определяется как последовательное и закономерное чередование различных, но сравнимых элементов, то в китайском языке существует много сторон, способных быть такими элементами. Поэтому не удивительно, что уже очень рано начинается теоретическое осознание ритма, которому приписывается громадное космическое значение. Так уже к III в. до н. э. заканчивается выработка достаточно сложного и развитого мировоззрения, которое выражено в классической Книге Перемен и в ряде примыкающих к ней текстов. Для нас здесь особенно интересен текст "Великой Традиции" (Да-чжуань, иначе Сицы-чжуань — "Традиция афоризмов") — анонимный и принадлежащий, вероятно, ряду авторов. С точки зрения авторов этого текста мир представляет собою некую ткань, слагающуюся из сил света и тьмы, которые, несмотря на свою противоположность, коренятся

[4] При этом часто обнаруживается нелепость механического заимствования европейской пунктуации: вопросительный и восклицательный знаки часто пестрят в тексте, который фактически в них не нуждается, ибо обладает вопросительными и восклицательными суффиксами. Появление наряду с ними комментирующих восклицательных и вопросительных знаков так же нелепо, как нелепо было бы, например, в русском тексте каждый раз при словах "более" или "менее" ставить соответствующие математические символы > или <.

в некоем космическом единстве — в Великом Пределе, — как активное и пассивное его состояние. Так созданный мир движется и развивается не стихийно, а в строго определенной последовательности, частичным и внешним выражением которой является, например, чередование ночи дня, чередование времен года и т. п. Эта последовательность осознавалась как *путь* мира, по-китайски — *дао*, который в "Великой Традиции" определяется так: "Чередование то тьмы, то света называется путем". Не трудно заметить, что под словом *дао* здесь разумеется космический (да и всякий вообще) ритм[5].

Так, несомненно, в древнем Китае ритм был осознан. В области языка этому способствовало еще и то обстоятельство, что в те времена китайский язык был максимально приближен к моносиллабическому языку, т. е. в нем почти всегда совпадали границы семемы и фонемы[6]. При этом осознавались и играли в языке социально значимую роль не только сами *звучащие* слова-слоги, но и *беззвучные* паузы между ними. Это положение, необходимое для дальнейшего изложения, вряд ли производит на современных китаеведов впечатление аксиомы, поэтому предварительно необходимо отметить следующее.

Даже в современном разговорном китайском языке (развившемся в сторону агглютинации) ведущую роль играет синтаксис, а не морфология[7]. Последняя есть лишь функция синтаксиса. Мы знаем, что (начиная уже с XII в. до н. э.) в китайском предложении установился твердый порядок частей предложения: П(одлежащее) — С(казуемое) — Д(ополнение). Напр.: *та* (он) май (покупает) чжи (бумагу). Когда же на логическое дополнение падет главное ударение, обоснованное контекстом разговора[8], то порядок слов изменяется:

"Чжи (что касается до бумаги, то ее) та (он) май (покупает)". В данном случае логическое дополнение становится грамматическим *подлежащим*, а остальная часть фразы (имеющая свое подлежащее "та" — 'он' и свое сказуемое "май" — покупает) интегрируется в единое сказуемое при таком субъективизированном объекте. Такой субъективи-

---

[5] Интересно другое сопоставление: как известно греч. ρυθμος значит шаг, а слово дао пишется с детерминативом "шаг-ать". Можно думать, что осознание ритма коренится в походке (Ср. греческое значение слова анапест).

[6] Стоящий на повестке дня в современном китаеведении вопрос о двойных согласных инициалах в архаическом китайском языке не нарушает данное положение, ибо это — двойные с о г л а с н ы е, и слог с ними вероятно оставался и осознавался одним слогом.

[7] С этой точки зрения написана работа Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий "Учебник Китайского языка «бай-хуа»". Лгр.,1936. ЛИФЛИ.

[8] Напр. данная фраза является не простой констатацией факт, а ответом на вопрос: "А б у м а г у - т о он покупает?".

зированный объект внешне может быть ничем не оформлен[9], но тогда после субъективизированного объекта в звуковой речи *необходима пауза* т. е. "чжи (пауза) та май". Такие построения с паузой встречаются и в наиболее прогрессивном современном разговорном языке, не говоря уже о таком архаизирующем китайском языке, как современный Кантонский, для которого — не в редкость фразы типа:

"Лиго (эти) у^{К} (дома) (пауза) н^{Г}о (я) доу (полностью) май-ло^{К} (купил)". И в старом китайском языке играли значительную роль паузы (и цезуры) которые бывают особенно важны при обратном чтении многочисленных китайских палиндромов. Не стоит подробно останавливаться на роли цезуры в китайской поэтике, достаточно упомянуть, что при напеве рецитации стихов остановка на цезуре бывает более длительной, чем остановка на конце строки.

Итак беззвучные паузы, словоразделы, играли в китайском языке важную роль, не менее значительную, чем роль звучащих слов. В этом отношении есть общее между словами и паузами. Но между ними есть и различие, поскольку слова — звучат, а паузы — беззвучны. Таким образом, в любой фразе китайского моносиллабического языка уже заложена простейшая форма ритма: *чередование звучащих слов-слогов и межслоговых пауз...* (1).

Если принимается во внимание самое простое количественное различие пауз между словами и пауз между фразами, — то уже в этом возникает более сложный ритм второго ряда: *чередование предложений и цезур между ними...* (2).

Далее, если по аналогии с равной длительностью цезур между фразами, и эти фразы подвергаются оформлению в смысле равенства их измерения — то мы получаем ритм третьего ряда: *чередование предложений, различных по содержанию, но равных по длине звучаний...* (3).

Если мы условимся обозначать звучащее слово горизонтальной чертой ——, паузу — нулем, а цезуру вертикальной чертой, то мы получаем следующие графические возражения для данных выше трех дефиниций.

.0 — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 ..... — ^{n} ..... (1)

0 — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} ..... — ^{a} | — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 .....

..... — ^{b} | ..... | — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 ..... — ^{x} | ..... (2), (где a, b и x — не равные величины).

.0 — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 ..... — ^{n} | — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 .....

---

[9] Однако в старом кит. яз. возможно его оформление через выделительный суффикс чжэ, который, однако не обязателен. Т. е. в этом случае китайский язык еще не окончательно отошел от аморфного синтетизма в сторону аглютинации, лишь намеченной в нем.

..... — ^{n_1} ..... — ^{1} 0 — ^{2} 0 — ^{3} 0 ..... — ^{n_n} | ..... (3), где n, n_1, n_n — любые, но равные друг другу количества.

Так основные виды ритма в китайском языке уже указаны, но дело еще далеко не исчерпывается этим. Еще необходимо рассмотреть случаи, когда дифференцируются по своим функциям паузы и слова. Дифференциация эта, правда, приведет нас к выходу за пределы проблемы только ритма; приведет нас к проблеме параллелизма.

Если китайскому языку и свойственен аморфно-синтетический строй, то его аморфность следует понимать только как отсутствие *внешне* выраженных форм такого типа, как формы спряжения и склонения, формы степеней сравнения и т. п. Действительно, таких форм в китайском языке нет. Однако в нем нельзя не заметить формы иного рода: внутренние синтагмы слов. Они выражаются в том, что части предложения не безразличны к характеру окружающих их слов. Внешне это выражается лишь в стабилизации порядка частей предложения. Но только благодаря этому порядку слов во фразе они приобретают свою синтаксическую определенность и, как результат ее, — морфологическую осознаваемость в роли определенной грамматической категории той или иной части речи. Можно полагать, что именно паузы насыщены теми или иными отношениями слов. Т. е. *схематическая* формула простого предложения.

П —— С —— Д ..... (4) в контексте мыслей, высказанных здесь может и должна быть уточнена следующей аналитической формулой: П v^p С v^t Д (5), где П — подлежащее, v — пауза, ^{p} — предикативное отношение, С — сказуемое, ^{t} — транзитивное отношение, Д — дополнение[10].

Так как кроме тразитивного и предикативного отношения в китайском языке существует еще отношение дефинитивное (т. е. отношение определения к определяемому) и отношение конъюнктивное (т. е. отношение рядом стоящих равноценных терминов, сопоставленных или противопоставленных), — то мы можем установить еще два типа пауз: V^d ..... (6), т. е. пауза, несущая дефинитивное отношение (в случае отсутствия показателя дефинитивных отношений) — и V^c ..... или V^{-c} ..... (7), т. е. пауза, несущая конъюнктивное (по подобию ^{c}, или по антитезе $^{-c}$) отношение. Наименьшую роль могут играть паузы между оформляемым словом и формантом, ибо часто

[10] Можно было бы против этой формулы возразить, что предикативное и тразитивное отношение лежит не в паузе, а в самом П, С и Д. Однако это не верно, ибо достаточно уничтожить одно из слов, ограничивающих паузу, как исчезнет не только пауза, но и само отношение. Поэтому паузу (даже фонетически!) оформляющую данную часть предложения правильнее считать носительницей самого отношения, которые, конечно, (*как и пауза!*) возникает *только* между реальными словами, занимающими определенное место в предложении.

форманты еще этимологизируются как значимые слова и тогда между предлогом и оформленным через него словом будет V^t, а между оформленным словом и послелогом — будет V^d. Правда, эти паузы — редуцированы и их следовало бы указывать как реконструированные, под звездочкой, т. е. * V^t или * V^d ..... (8).

Как некое обобщение пауз типа (8) следует указать на паузу между оформляемым словом и формантом, если этот последний утратил окончательно свой коренной смысл и является исключительно формантом (аглютинацией). Пауза между ними почти неуловима и ее можно обозначить через ^{v} ..... (9).

Так пользуясь нашими обозначениями, можно вкратце указать список всех типов пауз в китайском предложении с точки зрения их качественного различения:

V^p и V^t ..... (5)
V^d ..... (6)
V^c и V^{-c} ..... (7)
*V^t и *V^d ..... (8)
^{v} ..... (9)

Таковы восемь типов качественно различных пауз в китайском языке.

К ним примыкают и цезуры. Внешне цезуры ничем (кроме длительности) не отличаются от пауз. По внутреннему же содержанию они совершенно отличны. Паузы наполнены синтаксическими отношениями слова к слову, цезуры же наполнены отношениями содержания одной фразы к содержанию другой или по линии условной, уступительной, причинной, целевой и т. п. связи, — или же по линии развития повествования. Они могут быть оформлены соответствующими соединителями фраз, но могут оставаться и без такого оформления. Такую цезуру без соединителя мы обозначим | ..... (10), а с соединителем: | — ..... (11).

Количественное различие цезур выражается одной вертикальной чертой для непродолжительных цезур и тремя[11] вертикальными чертами (для продолжительных цезур).

Так наряду с количественным учетом ритма (дефиниции 1, 2 и 3) мы можем еще заметить качественно-различные ритмы, построенным как *чередование последовательности определенных пауз* (5—9 включительно) и *цезур* (10—11 включительно) ..... (12). Что же получится, если в двух (minimum) фразах последовательность пауз и цезур одинаковы? — Окажется, что эти фразы параллельны

[11] Чтобы избежать совпадения со знаком || параллелизма.

(точнее об этом — впереди). Так параллелизм выводится из ритма, как частный случай его.

Мы рассмотрели типы пауз. При этом мы уже должны были противопоставить слова, сохранившие свое коренное значение, формантам и соединителям. В китайской терминологии первые называются "полными", а вторые "пустыми" словами. Поскольку фразы могут состоять не только из "полных" слов, но наряду с ними встречаются и "пустые" слова, постольку кроме ритмов, указанных выше, намечается еще один тип ритма, состоящий в том, что *повторяется последовательность чередования "пустых" и "полных" слов.* ..... (13). Но в данном случае перед нами не только простое *счетно-ритмическое* повторение фигур. Здесь уже возникает и некоторое подобие соседних предложений в области ритмического рисунка, построенного из чередования слов, обозначающих предметы, их свойства, их действия и состояния, и слов, указывающих отношения между ними. В таком ритмическом повторении (более или менее оформленного) синтаксического профиля предложений можно усмотреть упоминавшееся выше явление параллелизма, столь важное для китайского языка. Итак мы начали рассмотрение с самого простого ритмического чередования звучаний и пауз, далее мы нашли более сложные ритмы, определенные и с метрической стороны. Наконец, переходя в область не только формы, но и содержания, находим параллелизм китайского языка. В последнем, т. е. в *параллелизме предложений мы видим тот же ритм*, но ритм определенный не только с количественной стороны, но и с качественной стороны. При этом необходимо отметить, что качественное содержание пауз играло большую роль, чем даже значение "пустых" слов, ибо китаисту часто приходится встречать фразу, в котором "пустое" слово, неправильное по значению, правильно занимает то место, которое требуется по аналогии параллелизма парной фразы. Иными словами, в китайском тексте скорее можно найти ошибочный выбор того или иного "пустого" слова, чем нарушение параллелизма. Поэтому и интерпретация "пустых" слов (а тем самым — и синтаксического профиля параллельных предложений!) должна прежде всего базироваться на выборе значений, удовлетворяющих оба параллельных предложения. Так *качественно не индифферентный ритм*, т. е. параллелизм выступает как грамматический комментарий одного предложения к другому, комментарий, построенный при помощи метода аналогий. Итак, нам известны случаи, когда в слове "и", обозначающем целевую связь, усматривать ее не приходится потому, что оно стоит лишь как параллельный представитель слова "эр" предыдущей фразы, которое отмечает лишь простое сопоставление. Так значение "и" точно выветривается, и

занимаемая этим словом ритмическая единица насыщается значением параллельно соответствующего слова. Поэтому также нам известны случаи, когда в разночтениях текста можно заметить полное безразличие к выражению причинной связи или к ее латентности, наряду с отсутствием этого безразличия в отношении ритма. Так во фразе из Дао-дэ-цзина[12], построенной в ритме, переходящем от хореев к ямбам, в моменте перехода — разночтения сохраняют первый неударный слог ямбов, но заполняют его различными словами: в стандартном критическом японском издании (Kambun daikei) мы читаем: "... вéй-чжэ бáй чжи, чжú-шú чжи; гу́ у́ хо сúн, хо сýй..." с ритмом "... — ∪ — ∪ | — ∪ — ∪ ||| ∪ — ∪ — ∪ — ..." т. е. "действует кто-либо — поразят его, удерживает кто-либо — потеряет удерживаемое; так вещи то идут, то следуют...". Здесь слово "гу", которое мы условно перевели через 'так', собственно значит 'по этой причине', но здесь контекст не обязывает к сильному утверждению причинной связи, тем более, что в разночтениях данного места вместо "...гу у..." мы находим: "...фань у..." — 'вообще вещи'. Выбор слова другой, но ритм — сохранен. Можно также указать случаи, когда изменялся выбор даже "полных" слов, но сохранялся хотя бы простой счетный ритм (т. е. вернее метр!). Так, например, в том же Дао-дэ-цзине, в гл. 27-ой, мы находим фразу "шань цзú бу юн чоу-цэ" — 'искусный счетчик не пользуется счетами — расчетами'. В некоторых изданиях эта фраза зарегистрирована в форме "шань суáнь-чжэ у́ чоу-цэ" — 'кто искусно счисляет — лишен счетов-расчетов'. Как видим — изменены выбор слов и их взаимные связи. Но неизменным остался трехстопный ямб, хотя эта фраза и выпадает из ритма (пятисложных) предыдущих и последующих фраз. Впрочем — это и не удивительно: не следует упускать из виду, что эти древнекитайские памятники создавались начетчиками для начетчиков, среди которых было принято запоминать целые книги наизусть, и наизусть цитировать их. Известно, что память лучше удерживает фразы с обработанным поэтическим ритмом, а не со случайными ритмами разговорного языка. Поэтизация текста, как мнемотехнический прием — явление хорошо документированное. Поэтому и в данном случае традиция в первую очередь сохраняла ритм и лишь общее содержание, пренебрегая конкретным выбором слов. Таких примеров особенно много в буддийской литературе сутр, предназначавшейся для скандирования облеченной в подавляющем большинстве случаев в четырехсложные счетные ритмы (без соблюдения параллелизма синтагм). Со времени появления такой буддийской литературы, на протяжении III—

[12] Текст, датируемый современными синологами (напр. H. Maspero) концом IV в. до н. э. См. Дао-дэ-цзин, гл. 29 по изданию в 81 главу.

V в. в. н. э., в противоположность ей китайские литераторы не-буддисты развивают с особенной силой языковые параллелизмы. Эти писатели проявляли большую заботливость по отношению к стилю и к точности выражения мысли, художественного образа т. п. Буддийские же авторы (в начале этого периода чаще всего *не китайцы!*) проявляли полную индифферентность к вопросам стилистики. В большинстве случаев лишь переводчики, они стремились лишь раболепно сохранить каждую "букву закона" санскритских оригиналов[13]. Они доходили в своей дословщине, поистине, до курьезов.

С тех пор как не-буддийские писатели выдвинули параллелизм на ведущее место китайской стилистики, его уже нельзя игнорировать. Он пронизывает собою китайский язык в самых разных направлениях. Развитию параллелизма (существовавшего, правда, и раньше) способствует некий сдвиг в области фонетики китайского языка. теперь можно считать установленным то, что в архаическом китайском языке существовали слоги с двумя согласными звуками в Anlaut'e. (Такие слоги существуют и ныне в некоторых южно-китайских диалектах и в тайских языках). Кроме того существовало большое количество закрытых рифм. Постепенно в китайском языке утрачивались двойные инициалы и согласные финалы слога, благодаря чему сильно беднел ассортимент возможных слогов, что при моносиллабичности китайского языка чаще и чаще приводило к двусмысленности. Наряду с этим начавшееся было склонение местоимений (а может быть и имен!) — было вытеснено аморфным языком благодаря развитию литературы на не аристократическом языке, не знавшем этого склонения. Вследствие этого в языке должна была произойти и произошла стандартизация порядка слов во фразе. Дальнейшим развитием этого явилось распространение параллелизмов, как своего рода грамматического автокомментария, построенного на принципе аналогии. В порядке необходимого преодоления моносиллабического однообразия в это время (т. е. около IV в. н. э.) начинается массовое словотворчество скрещенных слов. И в них в самых широких размерах проникает параллелизм. Вскоре он распространяется настолько, что понимать китайский текст без учета параллелизма становится невозможно.

Мы рассмотрели, как параллелизм предложений возникает как частный случай усложненного ритма. Однако параллелизм зачаточно существовал и во время, предшествовавшие развитию ритмики и во всяком случае, ее осознанию. Рассмотрение развития мышления в ки-

[13] Лишь около VIII в. н. э. и у буддийских авторов был выработан своеобразный, но все же, оформленный стиль, пришедший на смену хаотической грамматике ранних буддийских писаний.

тайских идеологиях показывает, что чем древнее берется нами памятник, — тем большую роль в нем играет образное мышление. По-видимому в столь далекие времена человек имел лишь незначительное предрасположение к дискурсивному понятийному мышлению. Наблюдая некое явление, он вспоминал другое, аналогичное наблюдаемому и уже осознанное прежде. Такая стадия мышления, теснейшим образом связанного с образами памяти, оставила сильный след в Китае. Поэтому и древне-китайская система воспитания и образования больше апеллировала к памяти и подражанию, чем к способности логического суждения. По этой причине, между прочим, в древнем Китае так и не была разработана логика как наука, и дидактическая литература, нося догматический характер, почти не знает индукции.

Образное мышление, слишком еще слабое для сплошной абстракции понятий, должно было искать поддержки в более конкретных образах или даже символах действительности. И эта способность мышления к образности или даже к символичности — нашла свое отражение в классических книгах древнего Китая. Так Книга Песен и Гимнов неразрывно связана с образом, метафорой, сравнением так же, как Книга Перемен — с символами. При этом не будет преувеличением сказать, что больше половины содержания древнейшей китайской идеологии заключается именно в этих двух книгах. Символизм в мышлении, лежащем в основе Книги Перемен, привел к построению своеобразной картины мира и ее параллели в символах Книги Перемен. Как в мире видели оплодотворяющее небо и плодоносящую землю, так в мире символов Книги Перемен видели параллельные "творчество" и "исполнение". Уже в этой идеологии мышление древних китайцев было ориентировано на параллелизм. И это нашло полнейший резонанс в творчестве и восприятии той полной метафор и параллелизмов поэзии, которой полна Книга Песен и Гимнов. Таковы, в общих чертах, обстоятельства, способствовавшие возникновению параллелизма в китайском языке. Мы уже указывали, что момент параллелизма может быть найден даже в пределах одного слова, или, по крайней мере, одного compositum'a, которое, сохраняя ясное различие составляющих его слагаемых, выступает и осмысляется как некое единство. В таком единстве (построенном по типу санскритских dvandva) нельзя не заметить параллелизм хотя бы в примитивнейшей его форме и в нем очевидно единство противоположностей. С одной стороны, в обоих слагаемых такого параллелистического compositum должно быть нечто общее: иначе они не сливались бы в единство. С другой стороны, в каждом из них должно быть нечто вполне индивидуальное: ибо без него единство было бы монолитно. Рассмотрение китайской лексики об-

наруживает что в таких compositа степень связанности слагаемых различна. При этом оказывается, что если в них общее превалирует, то получается сочетание положительного параллелизма. Таково, например, "дао-лу" (дорога-дорога) — "дорога".

В сочетаниях отрицательного параллелизма более существенно частное. При этом, если в интегрированном единстве положительного параллелизма возникает аналитически лишь повторение общего, то в интегрированном единстве отрицательного параллелизма возникает синтетически некое новое значение. Так например: "Фу-му" "отец—мать", → 'родители' или "дуо-шао" 'много-мало', → 'сколько'; "чан-дуань" — 'длинный — короткий' → 'длина' и т. д. Если рассмотреть все эти параллелизмы внутри сложного слова, то можно заметить три типа смысловых отношений частей: 1. сопоставления по внешнему виду и тождественной функции предметов, напр. приведенное выше "дао-лу", или "цзян-хэ" 'поток — река' → 'реки'. 2. Противопоставление а) в пространстве: "тянь-ди" — 'небо—земля' → 'космос', "шань-шуй" — 'гора-вода' → 'пейзаж' и т. п. "цзя-тин" — 'дом-двор' → 'усадьба' → 'хозяйство', б) по иерархическому положению "фу-му" — 'отец-мать' → 'родители', "фу-фу" — 'муж—жена' → 'супруги', "гун-хоу" — 'герцог-князь' → 'знать' и т. п. Наконец 3 — по противопоставлению качеств; при этом особенно интенсивно чувствуется противоположность слагаемых и такие compositа почти не удается передать одним словом. Напр. "ган-жоу" — 'напряжение и податливость' → 'качество силы', "сянь-юй" — 'мудрец и дурак'.

Учет параллелизма даже в пределах, указанных до сих пор, в сильной степени может способствовать правильности понимания и перевода китайского текста. Так внутренний параллелизм вносит лексический комментарий и помогает выбрать нужное значение из полисемантического арсенала значений данного слова: например, слово "гун" между прочим значит и 'герцог' и 'общий'; в параллелистических сочетаниях типа "гун-хоу" 'герцог и князь' и "гун-сы" — 'общий и частный' конкретное его значение выбирается так, чтобы между слагаемыми всего сочетания было tertium comparationis. В таких параллелистических сочетаниях, как правило, на первом месте стоит наименование предмета большего или в иерархическом отношении высшего. Так например: "тянь-ди" — 'небо-земля'; "цзян-хэ" — 'поток и река' || 'Ян-цзы цзян и Хуан-хэ'; "цзян-хань" — 'Ян-цзы-цзян и река Хань'; "чан-дуань" — 'длинный и короткий'; "гао-ся" — 'высота и низ'; — "дуо-шао" — 'много или мало'; "шансия" — 'верх и низ'; "нань-нюй" — 'мужчины и женщины'; "фу-му" — 'отец и мать'; "ди-ван" — 'император и король'; "цзюнь-чэнь" — 'государь и подданный'; "шен-фань" —

'совершенно мудрый и рядовой (человек)'; и т. д. А так как по господствовавшей в феодальном Китае конфуцианской идеологии все китайское несравнимо выше чем все иностранное, — то говорится только "чжун-вай" 'китайское и иностранное', но не в обратном порядке. Однако из этого правила бывают и (редкие правда) исключения: например "инь-ян" — 'тьма — свет'. Трудно сказать, почему для данных космических понятий установился такой отрицательный порядок, тем более, что их отображения в земной и в человеческой сфере в терминологии той же философской школы — построена нормально: "ганжоу" — 'напряжение (качество света) и податливость (качество тьмы)'; "нань-нюй" — 'мужчина и женщина'. Более того: "цянь-кунь" — 'творчество (как акциденция света) и исполнение (как акциденция тьмы)'.

Таковы типы внутреннего параллелизма. Следует лишь упомянуть что двусловные (и более) сочетания в китайском языке, конечно, могут быть построены и не по принципу параллелизма. Между их слагаемыми могут быть отношения дефинитивное, или транзитивное[14] .

Если исторически мы может проследить постепенное развитие параллелизма в китайском языке, то можно также усмотреть при изучении памятников китайской литературы *синхронное* существование архаических и новых форм. Поэтому в средневековой литературе Китая можно найти наряду с образцами простого счетного параллелизма образцы полного синтаксического параллелизма. Примером первого могут служить уже упоминавшиеся (чаще всего четырехсложные) ритмы в китайских переводах санскритских стихов в литературе сутр, а также например знаменитое "Сань-цзы-цзин" — 'Троесловие' — дидактический текст, традицией относимый к XII—XIII в. в. В нем каждая фраза состоит из трех слов или по крайней мере делится на равные отрезки по три слова каждый. При этом синтаксический профиль фраз иногда не оформлен параллелизмом. Например:

Жень-чжи чу	син бэнь шань
человек- (показатель дефинитивного отношения) начало	сущность в основе добра

Т. е. 'Люди в начале (своей жизни) по сущности (своей) добры...'

Однако в следующей фразе мы уже встречаем и синтаксический параллелизм:

Син	сян	цзинь,	си	сян	юань
По сущности [люди]	друг другу	близки,	по навыкам	друг от друга	далеки

[14] Подробнее об этом см. Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий. Учебник китайского языка бай-хуа. ЛИФЛИ, 1936, глава о словообразовании.

При этом может возникнуть вопрос: счетный и синтаксический параллелизм в своем возникновении и развитии появляются так, что один является дериватом другого, или же они в этом отношении равноправны? Ответ на этот вопрос мы находим в том, что счетный параллелизм, как мы видели, может существовать и без соблюдения синтаксического параллелизма; следовательно, ритм не зависим от синтагм. Однако иногда можно встретить и синтаксический параллелизм при котором нарушается ритм (или говоря точнее — метр). Вот образец такого нарушения: "Тань-ся [цзе чжи мэй чжи вэй мэй /сы э и /// цзе чжи шань чжи вэй шань/ сы бу шань и ///]". — 'Под небом все знают, [что прекрасно в прекрасном так (возникает) безобразное /// все знают, что добро в добром / так (возникает) не доброе ///]. В данном случае во фразах "сы э и" и "сы бу шань и" при полном смысловом параллелизме — ритмический рисунок нарушен. Т. е. по содержанию — "э" // "бу шань", но по ритму — "э" || "бу шань". Этот пример показывает, что и параллелизм может эмансипироваться от ритма. Т. е. ритм и параллелизм принципиально не стоят в обязательной причинной связи. Они лишь обычно сопутствуют друг другу, т. е. обнаруживают лишь тенденцию к такой связи, при этом, как показывает степень распространения нарушений ритма и параллелизма, — скорее последний зависим от первого, чем наоборот. Наличие этих нарушений ритма и параллелизма совершенно естественно вносит в стиль живость подобно тому, как это делает диссонанс в музыке.

Другим примером оживления механического ритма и параллелизма является смена метров и ритмов. Так написано большинство китайских эссеев. Наряду с этим приемом в них весьма распространен и другой, который напоминает вынесение коэффициента за скобки. При этом какое-нибудь или какие-нибудь слова, которые имеют аналогичное отношение к следующим двум или нескольким ритмически-параллельным фразам, упоминаются лишь один раз перед этими фразами или после них. Эти коэффициенты могут быть как "пустыми", так и "полными" словами. В первом случае они могут стоять как перед ритмическим параллелизмом, так и после него. В начале такого ритмического ряда оказываются евфонические слова, восклицания или соединители предложений. В конце — показатели степеней уверенности, наличные в китайском языке, вопросы и восклицания. Во втором случае — за скобками чаще всего оказывается обстоятельство времени, реже обстоятельство места и еще реже — подлежащее. Примером вынесения за скобки соединителя предложений может служить такая фраза: "Дао кэ дао фэй чан дао мин кэ мин фэй чай мин /// у мин тянь цзи-чжи шн / ю мин вань у чжи ли / /// шн гу / чан у юй и гуань ци

мяо / чан ю юй и гуань ци цзяо ///" — Правда[15], которую следует оправдывать — не вечная правда / Имя, которое можно наименовать — не вечное имя /// лишенное имени — начало неба — земли / Имеющее имя — матерь всех вещей /// Поэтому в вечном не-бытии будешь созерцать глубины его (т. е. неба — земли — космоса), в вечном бытии — будешь созерцать проявления ее (т. е. правды) ///.

Коэффициент, вынесенный за скобки после ритмического параллелизма, встречается сравнительно редко. Примером его может служить фраза, принадлежащая кисти Сы-ма Гуана (XI в. н. э.) "/хэ цю юй жэнь, хэ дай юй вай/ цзай" — 'зачем добиваться от других, зачем ожидать от них!' — Здесь вынесенное за скобки "цзай" — восклицание, не переводимое на русский язык. Примером обстоятельства места, вынесенного за скобки ритмической фигуры, может служить приведенная выше цитата из Дао-дэ-цзина "Тянь-ся / цзе чжи..." Аналогичное место может занимать и обстоятельство времени. Примером вынесения подлежащего за скобки может служить следующая цитата из Книги Ритуала: "Минь [ю (бой юй сяо) эр (хоу юй цы)]" — 'Люди все еще (нерадивы в почтительности[16]), но (внимательны к любви[17])'.

При всем этом надо иметь в виду, что все эти коэффициенты не обязательный закон, а лишь возможность. Все слова, которые могут, как коэффициенты быть вынесены за скобки параллелизма, — могут так же быть включены в число слагаемых счетного ритма. При этом только естественно нарушается синтаксический параллелизм. Что же определяло выбор той или иной конструкции? — По нашему убеждению — художественное чутье. То же самое чувство, которое руководит и нашими поэтами, которые, создавая стихи, производят выбор нужного размера. Напряженность поэта в этом выборе прекрасно очерчена в статье В. Маяковского, которая слишком известна, чтобы ее цитировать in extenso. Во всяком случае это умение выбирать размер, совершенно точно известный каждому, кто внимательно относится к форме того, что он пишет. Сомнительно, чтобы это поэтическое чутье, высокий пафос литератора можно было бы подвергнуть лингвистической вивисекции с расчетом на вразумительный успех.

В Китае, при условиях старо-китайского образования, гуманистического и художественного в своей основе — изящество речи играло всегда громадную роль. Во всяком случае это было так в образо-

---

[15] Да простят китаеведы столь вольный перевод! Но ведь здесь речь идет не о филологически точной передаче термина "дао", а о ритмических фигурах текста. Переводим так во избежание лишних для данной статьи комментариев. Во всяком случае "правда" ближе к даосскому пониманию "дао", чем немецкое "Sinn" в переводе Р. Вильгельма.

[16] Дети к родителям.

[17] Родители к детям.

ванных кругах, создававших изучаемый нами язык. А так как плоды китайской культуры имели достаточно времени, чтобы в известной мере проникнуть в самые широкие слои китайского народа, — то не удивительно, что в них проникло и чутье параллелизма. Поэтому не удивительно также, что часто (гораздо чаще чем у нас) китайские гончары создают парные, параллельные вазы, китайские каллиграфы и художники пишут парные панно (дуй-цзы) и даже рядовой китаец в повседневной речи прибегает к ритмическим приемам. Однажды нам пришлось заметить, что энклитика "цзы" в таком бытовом слове, как "чжо-цзы" - 'стол' может присутствовать или отсутствовать в зависимости от ритма. В данном случае вопрос был поставлен: "чжэ ши шэмма чжо́-цзы?" — 'это какой стол?', а ответ был: "чжэ ши и-чжан шу чжо" — 'это (один) письменный стол', где выпала в угоду хорею энклитика. И тут же говоривший пользовался формой "шу-чжо́-цзы" с энклитикой, когда это допускал парный ритм слов: Он сказал: "шу-чжо́-цзы-ша́н ю чжи́" — 'на (шан) письменном столе (шу-чжо́-цзы) есть (ю) бумага (чжи)'. То же чувство ритма и парности руководит китайцем, когда он говорит или "во-ди гуо-цзя" — 'моя страна' (где есть показатель "ди"), или — "во гуо" 'моя страна' (где в угоду парности пропущено "ди").

Ритм и параллелизм присущ, несомненно, не только китайскому языку. Пожалуй, не найти языка, совершенно чуждого тому и другому. Особенно силен ритм и параллелизм в народном эпосе. Достаточно вспомнить "Песню Песней", "Калевалу" или "Эдду".

В заключение хотелось бы вызвать лингвистов, не проходящих мимо вопросов стилистики, на дальнейшую разработку вопросов ритма и параллелизма. Это особенно своевременно потому, что европейско-американская наука, по мере сил изгоняющая из своего арсенала элементы искусства, все интенсивнее проникает в Китай, и не далеко то время, когда в Китае, в стране, создавшей громадную ритмизированную литературу, не окажется ни одного человека, который бы сумел, не впадая в банальность, пополнить своим эссеем эту замечательную литературу философского раздумья.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Для большей наглядности изложенного выше приводим ритмический анализ эссея знаменитого поэта VIII в. Ли Тайбо "На пир в саду персиков и слив весеннею ночью".

В приведенном тексте слова расположены так, чтобы ритм и параллелизмы стали очевидны. Ниже помещается дословный перевод, в

угоду дословности не считающейся с русским языком, далее сводка синтаксических формул и наконец литературный перевод эссея.

Синтаксические обозначения, принятые здесь: П — подлежащее, С — сказуемое, Д — дополнение, О — определение, св — связка, ИЧ — именная часть сказуемого, с — соединитель, К — коэффициент, Ф — формант; Е — евфонические слова, — — предикативная связь, ~~~ — транзитивная связь, ... дефинитивная связь, || — полный параллелизм; ⁞ — неполный параллелизм.

I. Транскрипция.

Фу
тянь-ди чжэ | вань-у-чжи ни-люй |
гуан-инь чжэ | бо-дай-чжи го-кэ |||
Эр
Фоу шэн жо мын
вэй хуань цзи хэ
гу жэнь бин чжу е ю | лян ю и е |||
куан
ян-чунь чжао во и янь цзин |
да-хунь цзя во и вэнь чжан |||
хой тао-ли-чжи фан юань
сюй тянь-лунь-чжи лэ ши |||

цюнь цзи цзюнь сю
цзе вэй Хой-Лянь
у жэнь юн гэ
ду цань Кан-лэ
ю шан вэй и
гао тань чжуань цин
кай цюн янь и цзо хуа
фэй юй шан эр цзуй юэ
бу ю цзя цзо
хэ шень я хуай
жу ши бу чэн
цзуй и Цзинь-гу цзю шу

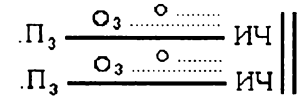
2. Дословный перевод.

небо — земля — то | мириады вещей (формант) придорожная гостиница
свет — тьма то | ста эпох проходящие гости

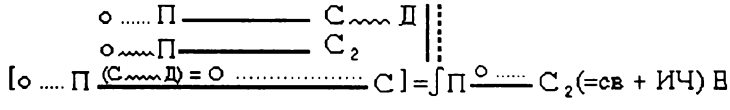
и всплывающая жизнь подобная сну
доставляющее радость сколь незначительно
древний человек держа свечу ночью гулял...
конечно имел повод, да!
а тут —
светлая весна нас призывает для мглистого пейзажа
великая душа нас избирает для текстов — сочинений
соберемся [в] персиковом-сливовом (формант) душистом саду
опишем небесного сродства (формант) радостные дела
всех младших одаренность — избранность
все есть Хой-Лянь
Мои собственные напевы и песни
единственно стыдятся Кан-лэ
затаенная хвала еще-не кончилась
возвышенный разговор обращается [к] чистоте
раскрываем яшмовые сидения чтобы сидеть [в] цветах
возносим крылатые кубки и пьянеем [под] луной
не будет изящного творчества
[и] чем выразить изысканные думы
если стихи не завершатся, — наказание сообразуется [с]
Цзинь-гу'ской мерой вина.

3. Синтаксические формулы[18]

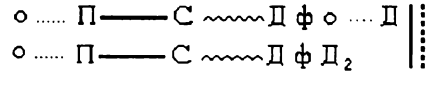
К /= Е/



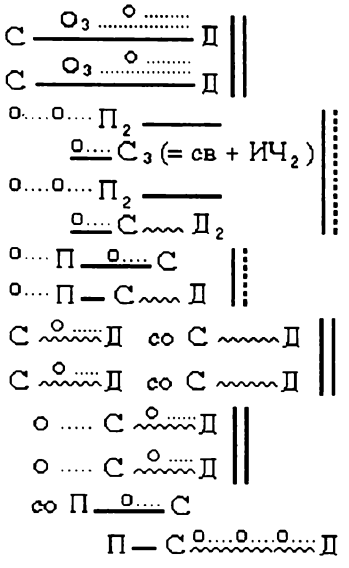
с



К (= с)



[18] Цифры указывают количество слогов.



4. Литературный перевод.

Ли Тай-бо
"На пир в саду персиков и слив весенней ночью"

И небо и земля — лишь временный приют существ,
А день и ночь — лишь гости в смене всех времен.
Пустая жизнь подобна сну
Как мало радостного в ней!

В древности один поэт зажигал свечу и
гулял ночью, конечно, имея к тому основание!
А тут еще
пресветлая весна нас просит,
чтоб мы вступили в вид покрытый дымкой;
великая душа вселенной нас зовет
чтоб мы творили слова мерный строй!
Так соберемся же в саду душистом,
где персики и сливы,
и там опишем мы всю нашу радость
от нашей кровной связи.

У вас таланты, дорогие братья,
не хуже чем талант Хой-ляня[19]
Мои же песни, если и уступят,
то разве лишь напевам Се Кан-лэ[20]

Наш тесный круг хвала не оставляет
И к чистым мыслям нет высоких слов.
Чтобы сидеть среди цветов, раскроем яшмовые
ложа!
Чтоб опьянеть нам под луной крылатый
кубок мы поднимем.
Но без стихов как можно будет
Нам выразить изысканные чувства?
А того, кто не успеет написать стихи,
накажем лишней чашей
вина как это было в саду Золотой Долины.

Вместо послесловия

А. М. Решетов
(НИИ Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН)

Работая в Санкт-Петербургском Филиале Архива РАН, я по необходимости обратился к фонду 302 — Ленинградское отделение Центрального Института языка и письменности народов СССР. Как оказалось, в нем хранятся материалы журнала (сборника статей) "Советское языкознание", издававшегося Научно-исследовательским институтом языкознания Ленинградского Института истории, философии, лингвистики и литературы (ЛИФЛИ). Когда я заказывал "Советское языкознание" за 30-е гг. в Библиотеке РАН, мне неизменно отвечали отказом, указывая при этом, что журнал под этим названием издается только с 1952 г. Однако то же самое издание в этой библиотеке я сразу получил, когда указал, что оно издавалось ЛИФЛИ.

Всего было издано три тома. Том первый (192 с.) издан в Ленинграде в 1935 г. и посвящен акад. Н. Я. Марру (отв. ред. А. К. Боровков, тех. ред. К. М. Черемисов). В нем участвовали О. М. Фрейденберг, Э. А. Лемберг, М. Г. Долобко, Д. В. Бубрих, И. Г. Франк-Каменецкий, А. А. Холодович, Н. Н. Поппе, Е. Э. Бертельс, Р. И. Шор. В 1936 г. вышел в свет второй том (143 с.) с посвящением юбилею В. Ф. Шишмарева (отв. ред. Э. Н. Пялль, техн. ред. В. А. Лауберг) при участии О. М. Фрейденберг, И. М. Троцкого, Д. В. Бубриха,

[19] Имеется в виду поэт Се Хой-лянь (394—430 г. н. э.). Сын Се Лин-юня.

[20] Т. е. поэта Се Лин-юнь (почетное имя — Кан-дэ. Год рождения не известен точно, год смерти — 433 г. н. э.). Отец поэта Сей Хой-лянь.

Б. А. Ларина, Р. И. Шора, А. А. Сатыбалова, С. Джикия, Л. В. Щербы. Том третий (Л., 1937) оказался последним, его также готовили Э. Н. Пялль и В. А. Ламберг, среди авторов — Э. А. Лемберг, М. Г. Долобко, С. П. Обнорский, А. П. Рифтин, Д. В. Бубрих, М. Чхаидзе, А. А. и Е. Н. Драгуновы. Как видно из приведенных сведений, "Советское языкознание" не имело постоянной редакционной коллегии и даже ответственного редактора. Можно предполагать, что готовившийся один из очередных томов (сборник статей, судя по периодичности, приобрел характер ежегодника) вел Перепелкин. К сожалению, его инициалы и должность неизвестны. То, что именно Перепелкин собирал следующий выпуск, подтверждается письмом в редакцию Н. Н. Берникова[1], которому была дана на отзыв статья Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого. Приведу текст его:

"От Берникова Н.
Тов. Перепелкину.

Ознакомился с рукописью Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого "Ритм и параллелизм в китайском языке" и сообщаю, что рукопись дает очень интересный материал, новый и сравнительно актуальный материал, а потому может быть включен в план пятого номера "Советского языкознания". Мелочи, подлежащие правке, я сделал только в тех случаях, когда был уверен в необходимости их устранения. Кроме этого остались еще некоторые "блохи", которые выправят авторы. Они отмечены карандашом и легко удалимы совместно авторов со мной. На это потребуется всего 10 минут.

Мне как германисту и то она принесла много пользы, и открыла интересные перспективы в изучении Эдды. Хорошая статья.

Н. Берников.
21/I—37 [2]."

Вместе с этим письмом под тем же номером единицы хранения находится и статья Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого "Ритм и параллелизм в китайском языке"[3]. На обложке первой тетради рукописи есть надпись с названием статьи и указанием только одного автора — Ю. К. Щуцкого, но эта надпись зачеркнута, и статья оформлена как произведение двух авторов. То, что первый вариант статьи писался одним Ю. К. Щуцким, свидетельствует употребление в тексте личного местоимения от одного, своего лица. Вместе с тем по "Библиографии Китая" П. Е. Скачкова легко установить, что Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий соавторствовали отнюдь нередко[4]. Только в 1935 г. вышли из печати три их совместные работы — учебники китайского языка для первого и второго курсов[5]. Общий учитель обоих, академик В. М. Алексеев, охарактеризовал их учебник китайского языка как "наиболее из всех оригинальный учебник китайского языка с самыми новыми и рациональными установками, которые уже дали весьма ощутимые результаты в преподавании"[6]. В 1936 г. в престижной обобщающей серии "Строй языков" они опубликовали свое исследование "Строй китайского языка"[7]. Они работали часто как бы параллельно и соревнуясь: Б. А. Васильев активно изучал конфуцианство, а

Ю. К. Щуцкий — даосизм. В одной хроникальной заметке сообщалось, что в Восточном отделении Русского Археологического общества (тогда уже — Российской Академии истории материальной культуры) выступили с докладами Б. А. Васильев на тему "Дао и Дэ в конфуцианском понимании" и Ю. К. Щуцкий — "Дао и Дэ в даосском понимании"[8]. Среди коллег и друзей их обоих в шутку называли "фра" — "братья по ордену"[9].

В работах о китайском языке Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий утверждали важные для своего времени научные положения, способствовавшие пониманию процессов формирования китайского (ханьского) этноса и языка. В 1935 г. они писали: "На обширной территории Китая с его четырехсотмиллионным населением не существует единого китайского языка, как это многим представляется. Конгломерат, в просторечии называемый китайским языком, делится как в пространственном, так и в классовом отношении на значительное количество слагаемых. В пространственном отношении мы различаем по крайней мере пять самостоятельных китайских языков, включающих в себя ряд диалектов: 1. Северно-китайский язык. 2. Язык центрального Китая. 3. Язык У (р-н Шанхая). 4. Язык Минь (р-н Фучжоу) и 5. Язык Юэ (Язык Кантона). Для нас, по установившейся традиции, наибольший интерес представляет северный китайский язык, который, хотя и делится на ряд диалектов (Вэйнинский, Маньдунский, язык Западного Китая, Сычуаньский, язык Маньчжоуго и другие) однако представляет собой внутренне разделенное единство, не лишающее носителей этих диалектов возможности языкового общения... Он положен в основу так называемого "го-юй" (государственного языка)... Го-юй является средством междиалектного и, более того, межязыкового общения"[10].

Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий занимались широким спектром синологических проблем, в т. ч. практикой и теорией перевода. Переводческая практика В. М. Алексеева и Ю. К. Щуцкого имела в литературоведческих кругах определенный резонанс, порой неоднозначный. Так, Э. П. Бик в связи с выходом первой книги журнала литературы, науки и искусства "Восток" писал так: "Переводы из китайских лириков, сделанные Щуцким, несколько разочаровывают после прекрасных образцов китайской лирики Сыкунту — Бяю-Шань (так в тексте, правильное написание — Сыкун Ту (Бяо-шэн), где Бяо-шэн — второе имя поэта. — *А. Р.*), переведенного Алексеевым. Ю. Щуцкому почему-то понадобилось переводить китайцев тем честно-тоническим стихом, которым пользуется современный русский стихотворец. Стих китайский, его принципы и наполнения — не имеют ничего общего с нашим: и у Щуцкого получились какие-то межеумки, не китайцы, не русаки. Стихотворение Ли-бо (на родине своей возведен в божеское достоинство, есть храмы, построенные ему) удалось лучше других, но и оно в буквальном переводе (мы имели в руках немецкий) значительно сильнее"[11]. Другой рецензент, выдающийся лингвист Е. Д. Поливанов, обозревая первые четыре выпуска журнала "Восток", писал: "Эпической прелестью полны фантастические повести «Ляочжай» в переводе с китайского В. М. Алексеева (портят впечатление лишь фокусы переводчика во вступительной статье), вышедшие затем отдельной книжкой «Всемирной литературы...». Кстати, об этом предисловии к переводу Щуцкого, а затем о самом переводе. Совершенно субъективная оценка четве-

ростиший, как обладающих «наибольшей художественностью» (с. 39) напоминает мне фразу того же автора в «Китайской поэме о поэте», где ему почему-то больше других полюбились рифмы на «-ан» (лат. ang): чжаншан-тан и т. д. Почему именно рифмы на «ан», а не другие, почему именно четверостишия, а не другие строфы — по душе В. А., он не пробует объяснить". Рецензент конкретно разбирает перевод стихотворения Ван Вэя[12]. В журнале "Восток" была помещена сдержанно положительная рецензия Н. И. Конрада[13]. Оценивая все эти высказывания, в т. ч. критические, В. М. Алексеев позднее, уже в 1935 г., напишет следующее: "Энтузиазм, быстрое схватывание самого главного, натиск к овладению трудным предметом дали ему (Ю. К. Щуцкому — *А. Р.*) также весьма редкую возможность еще на ученической скамье овладеть трудно дающимся по своей насыщенной и условной образности поэтическим языком, в результате чего появилась (к сожалению, в сильно урезанном редакцией и издательством виде) «Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Х.» (Пг., «Всемирная литература», 1923), которая доселе является непревзойденною на русском языке (да, пожалуй, и среди иноязычных антологий) как по редкой точности перевода (отмеченной в компетентной рецензии проф. Н. И. Конрада), так и по чрезвычайно удачной художественной его форме, вызывающих у многих курьезное в конце концов обвинение в «излишней русификации», которое может и должно служить, наоборот, к наилучшей аттестации художественного перевода, особенно такого, который делается не по «принципам», навязанным со стороны, а по наилучшей обработке текста и по наилучшему его ощущению"[14].

Можно предполагать, что практические задачи преподавания китайского языка, перевода с китайского языка на русский и другие живо обсуждались в среде ленинградских синологов Азиатского Музея—Института востоковедения АН СССР, Ленинградского института живых восточных языков — Ленинградского восточного института им. А. С. Енукидзе, где работали Б. А. Васильев и Ю. К. Щуцкий. И уж наверняка широкий круг синологических проблем обсуждался обоими "фра" при их встречах, в результате чего родилась и рассматриваемая статья.

Конечно, современный квалифицированный читатель не во всем может согласиться с Б. А. Васильевым и Ю. К. Щуцким. Может быть, потребовала бы уточнения позиция, с какими единицами, говоря о параллелизме, мы сталкиваемся. Синолог-лингвист, очевидно, не согласится называть вопросительную частицу суффиксом, как это делают авторы статьи. Но нельзя забывать, что данная статья написана не позднее 1937 года, а потому для синологов и вообще востоковедов с позиции сегодняшнего дня важно понять характер, принцип постановки этого вопроса Б. А. Васильевым и Ю. К. Щуцким. Именно поэтому, я думаю, высказались за публикацию статьи Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого "Ритм и параллелизм в китайском языке" Е. А. Серебряков и С. Е. Яхонтов, ознакомившиеся с нею по моей просьбе в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН[15]. Весьма желательно, чтобы исследование двух выдающихся китаеведов заняло свое место в истории отечественной науки.

Еще раз подчеркну, что представляемая статья Б. А. Васильева и Ю. К. Щуцкого благополучно готовилась к печати в конце 1936 — начале 1937 гг. Од-

нако стала быстро меняться как общая обстановка в стране, так и конкретно с авторами: наступил трагический 1937 год. 6 сентября 1937 г. по статье 58-1 "а" УК РСФСР был арестован Б. А. Васильев. 19 ноября 1937 г. Комиссией НКВД СССР и Прокурора СССР он был приговорен к высшей мере наказания. Приговор был приведен в исполнение в Ленинграде 24 ноября 1937 г[16]. Ю. К. Щуцкий был арестован по другому делу 2 августа 1937 года по статье 58-10, 11 УК РСФСР. 18 февраля 1938 г. Выездной Коллегией Верховного Суда СССР он также был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян в Ленинграде в тот же день[17].

Публикация статьи Бориса Александровича Васильева (1899—1937) и Юлиана Константиновича Щуцкого (1897—1938) "Ритм и параллелизм в китайском языке" — наша скромная дань их светлой памяти.

Примечания

1. Берников Николай Николаевич, германист, кандидат филологических наук. По сведениям, любезно сообщенным мне в беседе по телефону 24 апреля 1994 г. Е. А. Реферовской, известной ленинградской германисткой, он как ученик В. М. Жирмунского до войны занимался изучением языка немцев Поволжья. После демобилизации в 1961 г. работал старшим преподавателем на спецкафедре МГУ. Как явствует из его писем В. М. Жиримунскому, разрабатывал тему "Язык и стиль агитдокументов", которой занимался свыше 20 лет, в т. ч. в военные годы, под началом И. С. Брагинского. В письмах он также сообщал, что работает с Б. Ф. Подцеробом, в те годы заведовавшим Протокольным отделом МИД СССР. См. СПб Филиал Архива РАН, фонд 1001, оп. 3, ед. хр. 191, лл. 1—5.

2. СПб Филиал Архива РАН, фонд 302, оп. 4, ед. хр. 8, л. 1.

3. Там же. Это рукопись — три школьные тетради (лл. 2—41), второй экземпляр машинописного текста статьи (лл. 42—71) и ее первого экземпляра с правкой редактора Н. Н. Берникова (лл. 72—101).

4. Скачков П. Е. Библиография Китая. М., 1960.

5. Васильев Б. А., Щуцкий Ю. К. Учебник китайского языка для первого курса. Л., 1935; они же. Учебник китайского языка (байхуа). Для II курса. Л., 1935; они же. Учебник китайского языка байхуа. Изд. 2-е, исправл. и дополн. [Л.], 1936.

6. Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982, с. 92.

7. Васильев Б. А., Щуцкий Ю. К. Строй китайского языка. Л., 1936 (Научно-исследовательский институт языкознания Ленинградского института истории, философии, лингвистики и литературы. Серия "Строй языков" под ред. А. П. Рифтина. Вышуск VI).

8. Воробьев П. Хроника Востоковедения в Ленинграде. — Новый Восток. М., 1924, кн. 5, с. 463—464.

9. Алексеев В. М. Цит. раб., с. 93, 400. О Б. А. Васильеве и Ю. К. Щуцком, в частности, см.: Баньковская М. Семь ярких вспышек. — Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993, с. 409—424.

10. Васильев Б. А., Щуцкий Ю. К. Китайский язык байхуа. Изд. 2-е..., с. VII. Попутно хочу заметить, что термин *гоюй* предпочтительнее переводить в данном случае как "национальный язык".

11. Бик Э. П. (рец.). Современный Запад, журнал литературы, науки и искусства. Книга первая: "Всемирная литература". Госиздат. СПб., 1922. 4000 экз. Стр. 192. Редколлегия: Е. И. Замятин, А. Н. Тихонов, К. И. Чуковский; Восток, журнал литературы, науки и искусства. Книга первая: "Всемирная литература". СПб., 1922 г., Госиздат. 3000 экз. Стр. 128. Редколлегия: проф. В. М. Алексеев, проф. Б. Я. Владимирцов, акад. И. Ю. Крачковский, акад. С. Ф. Ольденбург, А. Н. Тихонов. — Красная новь. Литературно-художественный и научно-публицистический журнал. 1922. Книга шестая. Ноябрь—декабрь. № 6(10). М.; Пг., 1922, с. 353.

12. Проф. Е. Поливанов (рец.) "Восток", журнал. Издательство "Всемирная литература". Книги 1—4. Ленинград, 1922—1924. — Новый Восток. М., 1924. Кн. 5, с. 436—438.

13. Конрад Н. И. Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Х. Перевод в стихах Ю. К. Щуцкого. Редакция, вводные обобщения и предисловие В. М. Алексеева. "Все-

мирная библиотека". Госуд. изд. Москва-Петроград, 1923, стр. 143, тираж 4250 экз. — "Восток". Кн. 4. 1924, с. 174—178.

14. Алексеев В. М. Цит. раб., с. 90. В рукописи университетского курса лекций "Китайская поэзия в образцах и характеристиках", 1918—1951 гг., есть такое примечание: "Ю. К. Щуцким сделан опыт эмоционального переложения китайской поэзии, ставящего целью интегральную передачу содержания китайского стиха, его образов, его динамики, но без учета формы оригинала, что вызывает, конечно, большую дискуссию, доселе не решенную". Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978, с. 99. Передаче ритмов китайского оригинала сам В. М. Алексеев придавал большое значение. См. там же, с. 500.

15. Пользуясь случаем, искренне благодарю Е. А. Серебрякова и С. Е. Яхонтова за помощь в работе. Оперативно ознакомившись с рукописью и высказав компетентное суждение, они укрепили мою уверенность в необходимости публикации этой статьи.

16. Васильков Я. В., Гришина А. М., Перченок Ф. Ф. Репрессированное востоковедение. Востоковеды, подвергшиеся репрессиям в 20—50-е годы. — Народы Азии и Африки. 1990, № 4, с. 118. В этой же день были расстреляны востоковеды П. И. Воробьев, Н. А. Невский, М. И. Тубянский и др.

17. Цит. раб., там же, 1990, № 5, с. 105—106.

"Ши цзин" и Судьба

К 90-летию со дня рождения А. А. Штукина

М. В. Баньковская

В Энциклопедическом словаре (М., 1983) читаем: "«Ши цзин» («Книга песен»), памятник китайской литературы, содержит 305 песен и стихотворений, созданных в II—VI вв. до н. э. (ошибка на два века: нет произведения позднее VIII в. — *М. Б.*), отбор и редакция приписывается Конфуцию". О существовании русского перевода ни слова. Однако "Книга песен" известна широко, — не только востоковедам. Востоковед же (хотя, боюсь, не всякий) назовет и имя переводчика: А. Штукин. Ну, а если спросить востоковеда, во всяком случае, китаеведа, кто такой А. Штукин, то услышите в ответ: переводчик "Ши цзина". Вот и все. Биобиблиографический словарь востоковедов (М., 1977) в его втором, дополненном издании дает лишь даты: жизни (1904—1964)*, окончания ЛГУ (1925), поступления на работу в московский КУТК, ЛВИ и ИВАН. Научный сотрудник кит. каб. ИВАН СССР с 1935 г. — это последняя дата, за ней точка, в которой искушенный сразу угадывает, так сказать, многоточие, а неискушенный может думать, что с 1935-го года и до конца жизни Штукин так и оставался научным сотрудником китайского кабинета Института востоковедения. Если бы было так, то к десятку перечисленных в словаре работ Штукина прибавилось бы еще несколько десятков переводов и исследований древней китайской поэзии. Действительность была другой, и о ней словарь молчит (будем надеяться, что в третьем издании "многоточие" будет заполнено). Молчат и предисловия к трем изданиям "Ши цзина" в переводе А. Штукина. Неудивительно, что китаеведы поколения 50—60-х годов уже не знают ничего о судьбе книги, стоящей на полке в ряду китайских классиков. Habent sua fata libelli — "Книги имеют свою судьбу". Русский "Ши цзин" — "Книга песен" имеет одну из самых трагических (великих в своей трагичности!) судеб. Восстановить эту судьбу позволяют письма.

Алексей Александрович Штукин считал своим главным учителем Василия Михайловича Алексеева, а потому, когда тот бывал в отъездах, писал ему, сначала из Ленинграда, потом из Москвы, а потом — с 1946-го — из Магадана, потом — из деревень и сел за сто положенных километров от крупных городов — от родного Ленинграда.

Алексеев сберег 32 письма (многие на нескольких страницах), теперь они хранятся в его архивном фонде (СПбФ АРАН, ф. 820, оп. 3, № 898). Ответы Алексеева не сохранились — рукописи, увы, горят, а также изымаются при обыске. Если бы пропали и письма Штукина, новейшая история нашего востоковедения лишилась бы одной из самых, может быть, ярких и убедительных в своей конкретности страниц.

---

* Дата смерти неверна: А. А. Шукин умер в 1963 г.

В письмах Штукина прежде всего восстанавливается сама его личность, что существенней дотошной биографии. Также восстанавливается и историческая обстановка — не события, а запах, воздух того времени, в котором сталкивались, смешивались, боролись потоки созидательных устремлений с другими, теми, что сродни ОВ — отравляющим веществам (о них тогда говорилось всюду, не только в кружках ОСАВИАХИМА, но и в школах и даже в "красных уголках").

Главная тема писем — это, конечно, дела научные. Проблемы синологического перевода, которые волнуют Штукина, не потеряли своей актуальности и, видимо, претендуют на звание вечных. Я убедилась в этом еще раз, прочтя недавно в "Литературной газете" (8.VI.94, № 23) мысли Владимира Микушевича, полностью созвучные тем, что и в письмах. "Самое главное в искусстве перевода,— говорит Микушевич, — сознавать, что оригинал непереводим". Штукин сознавал это глубоко, так же как и Алексеев, и все китаеведы — переводчики с оригинала, а не с подстрочника. Говоря о невозможности передать ритм китайского стиха, Штукин приводит слова М. Л. Лозинского: "...переводчику приходится самому создавать себе закон". По письмам видно, с какой неукоснительной честностью Штукин создавал себе законы — строгие, строжайшие, по его собственной воле законы.

Можно было бы выделить синологическую тематику из общего житейского контекста писем — это помогло бы специалисту, но тогда бы "распалась дней связующая нить..." Поэтому я сохранила почти полностью все эпистолярное повествование, снабдив его кое-какими пояснениями. Сделанные мной купюры в тексте писем (повторы, несущественные моменты) отмечены отточием. Можно было, пожалуй, несколько увеличить число купюр, но от этого пострадал бы ритм этих, несмотря ни на что, неспешных, без вошедших у нас в привычку кустарно-стенографических сокращений и всякой вообще информационной скороговорки писем.

В письмах всегда имеет место то смешение тем и стилей, которое и есть сама жизнь, письма пишутся жизнью, в них "...дышат почва и судьба". Говоря о письмах Алексея Александровича Штукина, позволю себе перефразировать Пастернака: "...дышат «Ши цзин» и судьба".

Однако началом публикации послужили не письма, а документы другого рода — юношеские стихи будущего поэта-переводчика-китаиста* .

Сочинять стихи Алеша начал с десяти лет. Его по-детски трогательные строки на смерть девочки-соседки были выгравированы на могильной плите. Когда ему было 12, два его стихотворения были напечатаны в местной газете Печатного двора, где работал отец. Он учился в гимназии имени Петра Великого (на Большом проспекте Петроградской стороны), но в последних классах был переведен в школу на Церковной улице, переименованной в улицу Блохина. В эту школу приходил живший по соседству В. М. Алексеев читать популярные лекции и целые циклы лекций ("О языке", "Книга и чтение" и др.), задачей которых было: "Ввести в программы преподавания такие предметы, которые имеют назначение возбудить любознательность учащегося не из обывательских разговоров..." Любознательность была возбуждена, и несколько

* На документы из личных архивов А. А. Штукина и В. М. Алексеева ссылки не даются.

ребят по окончании школы ринулись было изучать китайский язык, но вскоре отстали от этого дела — все, кроме Алексея.

Сохранились несколько стихотворений студента Штукина. Вот одно из лучших:

Из всех даров полуденного юга
Я в памяти на север унесу
Простую лодку, скользкую камсу
Да белый парус, легкий и упругий,
Горячим позолоченный лучом.
А эти горы синие, как льдины,
В прозрачный дым одетые долины,
Как дым изгладятся в мозгу моем...
Так часто в памяти мы бережем
О прошлом легкие воспоминанья:
Цвет платья милой в первое свиданье,
Все то, что мелочами мы зовем...
А все дары любви, прошедшей мимо,
В забвение уйдут тропой незримой.
Но почему?

Кроме такой лирики, не привязанной ко времени, есть и вполне привязанная к нему, т. е. к первым послереволюционным годам, поэма "Сомнамбула". Поэма имеет посвящение: "Олегу Вильчевскому за его прекрасные стихи". Олег Вильчевский — студент-иранист ЛВИ, на два года старше Штукина. В ту пору пишущих стихи было больше, чем не пишущих, во всяком случае среди студентов. На китайском отделении ФВЯ Штукин был уже третьим, так сказать, признанным поэтом (а были, конечно, и "непризнанные") — перед ним, на три курса старше, писали стихи всерьез Юлиан Щуцкий и Борис Васильев.

Эпиграф к поэме — из того же Вильчевского:

И Сомнамбула из меди,
Над Невой вздыбив коня,
Мертвым взглядом не заметит
Наступающего дня.

Историческая действительность все перевернула, переиначила. Смысл "наступающего дня" не заметили — не распознали — сомнамбулы из плоти, а не из меди. Даже сильные и зрелые умы, даже Блок, как известно, не избежал сомнамбулической завороженности: "Декреты большевиков — это символы интеллигенции". Действительно, в крови российских интеллигентов всегда была традиция революции, революционные лозунги воспринимались как свои заветные — те же слова о справедливом устройстве жизни. Конец старого мира, который чувствовали все, предвещал начало нового — разумеется, лучшего.

В поэме 5 частей. Сначала о граде, встающем из болот под "взором медного Владыки", дальше — о его свержении, в ритме откровенно напоминающем "Двенадцать":

Нам теперь всего дороже
С Медным Всадником расплата!
Пусть чекисты в куртках кожаных
Караулят императора.
. . .
В медный топот коня не поверит
Тот чиновник в рваных портках,
Потому что за мраморным зверем
Караулит Петра — Чека!
. . .
Богатырки — шапки верны,
Ленин, только кликни нас,
Мы под знаменем Коминтерна
Разобьем Деникина!

И после всего этого "тра-та-та" — обреченно грустный эпилог, о себе и Сомнамбуле медной:

Да, я тот, кто любил миражи,
Кто гляделся в эти глаза,
Мне в тумане вселенском даже,
От него не уйти назад...
. . .
Да, я помню, помню о Ленине,
Он сказал: нет больше владык!
И проклятье венчанному пленнику
Костенеющий шлет язык.
И я знаю, что в рдяном зареве,
В дымный вечер над сонной Невой
Упаду в золотое марево
На торцы повалюсь головой...

Выходит, уже тогда чувствовал, что не приведет к добру "любовь к миражам" — к поэзии, к культуре, к жизни самой, а не к революционным преобразованиям и декретам. Но и завороженность наступающим днем не отпускала. И в этом одна из причин того, что на бредовые 20 — 30-е годы пришлось столько талантов, столько свершений в каждой области знания — в востоковедении в том числе. "Завороженность, — пишет Л. Я. Гинзбург, — помогала жить, даже повышала жизненный тонус, она была подлинной искренней, — у массового человека и у самых изощренных интеллектуалов" [1, с. 137—138]. Прошли десятки лет, прежде чем стало легко решать, кто был сомнамбулой и что было миражем, но, независимо от этого, в самом названии поэмы юного Алексея Штукина какое-то предчувствие иррациональности надвигающейся эпохи и — своей судьбы. Если бы дать ему тогда кое-какие собственные письма из будущего "наступающего дня", не сразу бы, думается, разобрался, что в них явь, а что — фантасмагория.

Но поначалу все вполне рационально в письмах студента Штукина профессору Алексееву. Первое письмо — 1923 год, в Париж, где Алексеев в

совместной поездке с С. Ф. Ольденбургом (на пути в Лондон, где праздновалось 100-летие Королевского азиатского общества). Начинается, как положено письмам в Париж, с Елисейских полей и бульваров "любимого Вами города", затем — поучительное признание: "Работать мне стало гораздо легче — если не понимаю, то не отчаиваюсь, как раньше, а смотрю в текст, если не выходит — откладываю на время, а потом опять. Но какие все-таки мучения нужно перенести каждому синологу первое время... Приезжайте скорее, а то у нас никого не осталось... Последний номер "Востока" я нахожу лучшим из всех трех... самый лучший отдел в нем китайский, и Ваши переводы (Ляо Чжай) великолепны..." [2, л. 63*]. Как видно, Штукин читал все статьи в издаваемом Восточной коллегией при "Всемирной литературе" журнале, а не только свои, китайские, и это показательно: как школьников можно делить на тех, кто читает напечатанное в учебнике петитом, и тех, кто не берет на себя этот лишний труд, — так и дальше та же градация, даже для вполне "остепененных".



А. А. Штукин.
Архивная фотография (РНБ).

Окончив Университет в 25-м году, Штукин работал одновременно в двух библиотеках — ЛИЖВЯз и ЛГУ, с 9-ти до 9-ти, причем в университетской библиотеке разлеплял по страницам пострадавшие от наводнения 24-го года книги, глотая густую пыль плесени. Работал один, помочь было некому. "За ту и другую службу вместе — 96 р., что очень мало на двоих", — признается он в письме уже из Москвы [2, лл. 71, 72], куда перебрался весной 26-го, став ассистентом в Университете им. Сунь Ят-сена. На двоих, т. к. уже женат. "Здесь я устроился вполне прилично, получаю 200 р. (это вполне достаточно), а с осени буду получать 300. Правда, работа не очень интересная, главным образом над новыми текстами: гоминдановские воззвания, etc. ...Я рассматриваю мою службу здесь как временную,

* Хронологическая последовательность в пагинации из архивного фонда во многих случаях неверна. Так и это самое раннее письмо попало в конец как не имеющее даты.

года на два на три, и по вечерам занимаюсь Мын Хао-жанем. Твердо намерен и впредь заниматься китайской филологией и вообще остаюсь самым верным Вашим последователем и учеником... Радек обошелся со мной очень любезно и приветливо, как впрочем и все остальные".

А в начале письма — момент личный и весьма характерный для Алексея Александровича: чувство достоинства он не смешивал с амбицией даже в молодые свои годы. Судя по всему, он получил от Алексеева грозный выговор за то, что, уехав в Москву, не вернул взятый им словарь "Цы юань", необходимый для аудиторных занятий, — очевидно, решил Алексеев, увез словарь с собой. Поступки такого рода приводили всегда и во всем обязательного Алексеева в негодование, и он мог сгоряча, не проверив, обрушить его с излишним пылом. Наверно, и тут было так, потому что Штукин пишет: "Я очень виноват перед Вами относительно Цы-юаня, но конечно не в такой степени, как Вы это написали, т. е. я бы никогда не мог увезти с собой чужую вещь. Я просто по свойственной мне рассеянности забыл его занести Вам, тем более, что Вас не было в Петербурге. Словарик лежит в моей квартире на Петроградской..." Дальше — соображения о том, как вернуть словарь, а в конце: "Помните, дорогой Василий Михайлович, что я любящий Вас искренно Ваш ученик и все Ваши письма и советы будут мне дороги". А мог бы встать в позу: как могли меня заподозрить?! И всему конец.

Достоин внимания и такой, тоже, что называется, личностный, момент в одном из следующих писем [2, лл. 75, 76]. "Виделся здесь несколько раз с Б. А. Васильевым. К стыду своему должен сознаться, что думал о нем хуже, чем он оказался. Скажу прямо, я считал его не совсем искренним человеком. После нескольких бесед с ним, я начал думать обратное... Он произвел на меня значительно лучшее впечатление, чем я о нем думал, я перед ним виноват". Покаяние, да и не в поступке каком-то, а лишь в мыслях... Нечто безнадежно устаревшее, увы.

Длинное, эмоциональное, трогательное письмо из Москвы в Пекин от 21 сентября 1926 г. [2, лл. 1, 2, 74]. Благодарит за весточку из Китая (ясно, что Штукин Алексеевым отмечен особо — избран в число корреспондентов), делится радостью — родилась дочь Наташа, и тревогами — жизнь в Москве вполне неустроенная, живут в Подмосковье. Отцу семейства 22 года: "Хотелось иметь свою семью, лучше раньше иметь ребенка, чтобы возможно дольше быть ему поддержкой... Простите меня, дорогой Василий Михайлович, за всю эту болтовню, но Вы всегда были другом и наставником не только в синологии, и вообще наша личная жизнь всегда переплетается с академической". Дальше — вопросы о Китае. "Как дела в Китае (не политические, конечно, о них я осведомлен)? Насколько глубок по Вашему мнению тот культурный сдвиг, который произошел за последние годы? Что теперь из себя представляет китайская интеллигенция старого типа? Как вообще обстоит дело с китайской культурой (конфуцианство etc.)? Я об этом кое-что слышу и сам наблюдаю, но хотелось бы получить сведения от Вас, ибо только человек, действительно глубоко знающий старый Китай, может оценить новый. Кстати, как Ваша книга, которая должна была быть выпущена весной? Я перечитывал недавно «Монахов-волшебников» и у меня возникли кое-какие мысли".

Мысли относительно алексеевских переводов Ляо Чжая, заполнившие две большие страницы, — хвала и откровенная критика, т. к. Штукин со студенческой скамьи привык "не церемониться": обоюдная открытость критике была одним из главных принципов преподавания, Алексеев прежде всего ценил самостоятельность оценок. Книга, которая должна была выйти весной 26-го (вышла в 28-м), — "Странные истории". К этому сборнику новелл Пу Сунлина в переводе Алексеева, так же как и к "Монахам-волшебникам" (1923) Штукиным были составлены подробные, придирчивые замечания на многих листках, которые Алексеев хранил в конверте с шифром своей картотеки. Критическое сличение переводов с текстом оригинала началось еще в Университете — Алексеев давал такие задания студентам старших курсов. В своем письме Штукин ссылается и на вопросный листок, с которым Алексеев обращался ко всем знакомым читателям Ляо Чжая, желая выяснить, как воспринимается эта "китайщина". Ставя себя на место не причастного к китаистике человека, Штукин ратует за строгое ограничение в составе сборников таких новелл, как "Остров блаженных людей" (в "Монахах-волшебниках"), тонкие остроты которых требуют для не знающего иероглифики слишком сложных пояснений, "а Ляо Чжай — это все-таки книга для чтения не слишком серьезного... Это, грубо говоря, высоколитературное изящное озорство, оно должно быть красивым и вместе с тем легким". (Однако новелла "Лиса острит", введенная Алексеевым в "Странные истории", и ей подобные не отпугнули читателей и, как показало время, не отпугивают и ныне.)

Это же письмо содержит и критику другого рода — в адрес Виленского-Сибирякова, которого, кстати, критиковал сердито и Алексеев. Браня примечания этого китаиста к книге Сунь Вэня, всегда корректный Штукин изменяет обычной своей сдержанности: "Мне кажется, нужно отличаться крайней наглостью и незнанием дела, чтобы сморозить что-нибудь подобное".

Переводом Сунь Вэня занимался и Штукин по заданию Университета, а также участвовал в переводах всего собрания сочинений Сунь Ят-сена, которые шли в самом спешном, как водится, темпе. Жалуясь на такую гонку в работе, Штукин вскользь упоминает и об ужасных квартирных условиях, в которых оказался: "Уже полтора месяца живу в общежитии в одной комнате с 12-ю китайцами. Жену и дочку пришлось отправить в Ленинград" [2, л. 75].

Судя по письмам, научные интересы Штукина неизменно оставались вдалеке от всех этих актуально политических (хотя прямых жалоб на них нет). В 26-м году он пишет: "Я сейчас работаю над кое-какими материалами из «Цянь Хань шу» и весьма доволен, т. к. текст хороший" [2, л. 3]. "Летописный свод первой династии Хань" — так переводил Алексеев это название династийной истории Бань Гу, почитаемого, как и Сыма Цянь, родоначальником самого жанра традиционной китайской историографии. Какой перевод названия был принят Штукиным, неизвестно — в письмах только иероглифы. Спустя недолгое время, Штукин с сожалением сознается: "Пока прекратил свои занятия Ханьской историей, осенью опять за нее примусь. При переводе я не руководствовался всеми требованиями филологии в смысле сохранения стиля языка и позволил себе вводить новые иностранные слова, т. к. ставились исторические, а не филологические цели и потому главным считалась точная передача

терминов" [2, л. 76]. 2 февраля 1929 г. Штукин как бы подводит итог первому этапу своей работы: "Хочу немного поговорить о своем переводе экономического отдела «Цянь Хань шу». Не знаю, как он Вам понравится и насколько он верен, но я потрудился над ним немало и, кажется, сделал все возможное. Перевод в настоящее время мною почти закончен, осталось 10 китайских страниц, работа по европейским источникам (гл. обр. по Шаванну) также уже начата, т. обр., проделана примерно половина работы" [2, л. 6]. О некоторых взглядах Шаванна на "Хань шу", высказанных на лекциях в Коллеж де Франс в 1904 году, Алексеев упоминает в "Заметках об изучении Китая в Англии, Франции и Германии" [см. 3, с. 80], о том же, но, конечно, подробнее, говорил он и в своих лекциях, которые слушал Штукин. Судя по письму, Штукин готовил перевод-исследование глав "Хань шу" для защиты (до него никто за перевод этого источника не брался). Была ли работа завершена — неизвестно, неизвестна также судьба рукописи. Возможно, что ее постигла участь всех бумаг и книг Штукина, погибших во время блокады* .

О научной ориентации Штукина в бытность его в "университете Суня" говорит и брошенное вскользь замечание: "В Москве я пропагандирую изучение китайской культуры (Конфуций etc.) и кажется имею некоторое влияние на 2—3 человек". Скорей всего, подобная пропаганда не встречала одобрения у руководства и не могла способствовать карьере. В одном из писем — некий "симптом": пропало письмо Алексеева, и Штукин по этому поводу пишет успокоительно: "Беспокоиться нам нечего, наши письма лояльны во всех отношениях, а потому и такая проверка моей или Вашей личности совершенно для нас безопасна" [2, л. 65]. Но мысль уже работала в этом направлении.

Основная тема в последних письмах из Москвы — встречные хлопоты о переводе Штукина "домой" — в ЛВИ. На пути возникали все новые бюрократические осложнения, такие проблемы, как получение квалификации, плюс ко всему постоянная угроза воинского призыва. Алексеев старался помочь в прохождении разного рода формальностей, за что в письмах постоянная благодарность и извинения: "...Работой в Ленинграде постараюсь всецело оправдать Ваше доверие". С августа 1928 г. Штукин — сотрудник ЛВИ: ассистент, потом доцент, зав. китайским кабинетом.

В письмах начала 30-х (их всего два) [2, лл. 58—61, 77] подробно говорится о трудностях в составлении учебных планов: больно уж неравны были преподавательские силы, и рядом с Ю. К. Щуцким и Б. А. Васильевым имена совсем другого сорта. Ориентация Штукина совершенно ясна: просит содействовать его назначению в группу Щуцкого — "с Ю. К. мы сработаемся". (Приветы и поклоны Ю. К. и во всех московских письмах.)

Странно встречать в нынешних статьях утверждение, что "шедшая на грани 20-х и 30-х годов «академическая чистка» сравнительно мало затронула ведущих востоковедов, их деятельность признавалась актуальной и нужной..."

---

* В Рукописном отделе Российской Национальной библиотеки (бывш. ГПБ им. Салтыкова-Щедрина) имеется фонд А. А. Штукина (ф. 873). О существовании его я узнала из письма с Тайваня от Б. Л. Рифтина — самого, по моим наблюдениям, внимательного к таким вещам китаеведа из ныне здравствующих. В деле № 7 находятся различные материалы к древней истории Китая (период Хань) с намеченным Штукиным планом работы. Но перевода глав "Хань шу", к сожалению, нет.

[4, с. 77]. Так пишет В. М. Алпатов в статье о Н. А. Невском, опубликованной в "Известиях АН" в 1993 г. А вот что можно прочесть в журнале "Даешь" за 1929 г.:

Профессорская братия
вроде Ольденбургов
Князьям
служить
и сегодня рада.
То,
что годилось
для царских Петербургов,
Мы вырвем
с корнем
из красных Ленинградов.

[5, с. 450]

Это говорит великий поэт — и великая жертва сомнамбулизма.

"Профессорская братия" представлена в докладной записке о работе ЛВИ за подписью секретаря парторганизации института, 1930 г.: "За истекший период в Институте имелась реакционная группа буржуазных ученых — академиков и профессоров (акад. Алексеев, Крачковский, Владимирцов, Бартольд, Щербатской, проф. Ромаскевич). Эта группа 2 года тому назад группируя вокруг себя молодых лингвистов, занимала господствующее положение в преподавании восточного языка, пользуясь своим руководством подчиняла ему страноведческие дисциплины... используя все это для передачи своих буржуазных взглядов и теорий студенчеству. Борьба с ними, начатая несколько лет (назад) с особенной силой и резкостью продолжалась за истекший период. За 2 года Партколлектив вместе с руководством провел следующие мероприятия: а) вся буржуазная профессура и часть псевдо-марксистской была удалена от преподавания страноведческих дисплиплин. Из псевдо-марксистской профессуры были оставлены за неимением замены Штейн и Кюнер. Частью заменены, а частью отстранены совсем из ВУЗа — Грум-Гржимайло, Щербацкой, а частью используются исключительно по языковой линии" [6, лл. 54—57].

В чем была суть борьбы с "реакционной профессурой", сжато и вместе с тем, несмотря на сюжет, увлекательно объяснено в статье Я. В. Василькова, посвященной судьбе Ф. И. Щербатского — мировой известности ученого буддолога, который в 30-е годы "использовался исключительно по языковой линии". "«Методологические» претензии к «старой профессуре» сводились к требованию отказаться от изучения классических культурных традиций, переключиться полностью на занятия современной экономикой и политикой, историей национально-освободительных движений и т. д. Такие академические «зубры» как Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург или В. М. Алексеев, требовательные к ученикам и сотрудникам, способные едко высмеять амбициозного невежду, стремившиеся не допустить девальвации высоких академических стандартов, с самого начала стали, разумеется, излюбленными объектами идеологических «проработок»... Все громче звучали голоса, объявлявшие изуче-

ние древних культур Востока делом бесполезным и «реакционным»... С 1929 г. в масштабе всей страны было прекращено преподавание древней истории и классических языков..." [7, с. 202, 203].

Вот в такой обстановке окончательно складывалась научная личность и определялось направление научного творчества А. А. Штукина, кстати, самого молодого преподавателя ЛВИ. Особый упор в этой идеологической вакханалии делался именно на "вопрос о молодежи в рядах реакционного востоковедения". В статье, опубликованной в 1931 г. в журнале "Проблемы марксизма", провозглашалось патетически: "Многие из молодых востоковедов, которые были раньше в рядах реакционного востоковедения, отходят от знаменосцев последнего и переходят в лагерь активных борцов за марксистско-ленинское востоковедение, борясь со своими бывшими учителями. Но все же надо отметить, что одиночки еще остались... Нам нужно бороться за каждого поддающегося переработке востоковеда, в особенности молодежи" [8, с. 217].

Несомненно, "боролись" и за Штукина, тем более, что у него и анкетные данные хорошие — отец был рабочим. Конечно, старались "переработать" так, чтобы "боролся со своими бывшими учителями" — Алексеевым конечно, в первую очередь ему в статье уделено внимание.

В 31-м году скоропостижно умер Б. Я. Владимирцов. К этому году относится дневниковая заметка Алексеева: "Я вижу, как моя жизнь, подготовленная к принесению наибольшей пользы, дискредитируется и делается принудительно пустой. От этого сознания умер Б. Я. — это мне известно".

С 1933 г. директором ЛВИ стал М. И. Амагаев, только что закончивший Институт красной профессуры, а до того занимавшийся, так сказать, практической революционной деятельностью в МНР — проводил террор, закрывал монастыри. Ю. К. Щуцкий потихоньку распевал на мотив "Шар голубой" куплеты о ЛВИ:

В домике этом открыт институт,
Там дефективные детки растут,
Там Амагаев над всеми царит,
Это не ректор, а просто пандит.

Пандит — в Индии почетный титул традиционного учителя, вроде китайского сяньшэна, так что и придраться вроде бы не к чему.

Очевидно, где-то в начале 30-х определилась для Штукина труднейшая, но и увлекательнейшая задача: поэтический и вместе с тем научно достоверный перевод древнего "Ши цзина" — легко предположить, что его поэтической натуре этот древний памятник был ближе, чем "Хань шу". Несомненно, столь ответственное, а, стало быть, и рискованное предприятие было одобрено Алексеевым.

"Ши цзин" всегда был близок сердцу Алексеева (в сборнике его статей "Китайская литература" он упомянут 53 раза, в "Науке о Востоке" — 20). Он сам учился на трудном тексте "Ши цзина", расшифровывая по толкованиям китайских комментаторов его экзотические иероглифы, с "Ши цзина" начинал затем и свой университетской курс стихотворной поэзии — читал со студентами стихи разных эпох, но "Ши цзину" отводил место особое. После

1930 г. мог включать чтение классической поэзии лишь эпизодически, но Штукин учился в 20-е годы и слушал курс еще полностью. В 1920 г. в статье "Китайская литература" (для издания "Литература Востока", которое выпустила "Всемирная литература"), приступая к теме о китайской поэзии, Алексеев писал: "Мы начинаем с древней классической поэзии, собранной Конфуцием в одну книгу («Ши цзин»), которая легла в основу всей будущей китайской литературы и образования на два с половиной тысячелетия. Перед читателем пройдут простые песни древних удельных поселян, которые, по мнению Конфуция, отражали как верное зеркало «нравы царств» и их правителей. За ними пойдут пышные оды царедворцев и правящей аристократии и, наконец, торжественные гимны обожествленному царю, распеваемые в храме предков, наполненном толпою придворных властителей и воевод. Читатель узнает в древнем китайце все того же мятущегося человека с его чувством любви, дружбы, благоговения, гордости и величия, но увидит все это в архаичной обстановке сложного культурного уклада жизни, столь религиозно чтимой всею китайской литературой" [9, с. 58—59]. Так Алексеев писал, так и читал студентам, среди которых был Алексей Штукин. Теперь, десять лет спустя, Алексеев был рад поддержать своего талантливого ученика в столь важном начинании.

Работая над "Ши цзином", Штукин постоянно советовался с Алексеевым. В письме предположительно 37-го (даты нет) [2, лл. 67—70] он отвечает на замечания Алексеева по поводу введения к "Книге песен": "Я просмотрел Ваши замечания, многие из них совершенно справедливы, но со всеми я согласиться не могу. Я считаю свое предисловие научно-популярным, пожалуй, компромиссным в этом отношении, но основанном все же на некотором знании предмета. В нем много чужого, но основная мысль — моя, мысль о необходимости применения при определении подлинности (или, если хотите, степени подлинности) конфуцианских книг и — вместе с другими — социологического анализа. Как я думаю, ближе всех к этому подходил Шаванн, но не сделал из своих наблюдений обобщающих выводов; указывая, например, на фальсификацию «древнего текста Шуцзина», он не сказал, в каком направлении должна была идти модификация текста. Сделав сноску к эдикту Цинь Шихуан-ди и сноску очень остроумную, он не сделал из нее вывода дальше..." Затем следуют возражения на замечания Алексеева, как всегда в таких случаях — прямые и безбоязненные: "Вы пишете, что некоторое влияние (я ведь не утверждаю этого, а только делаю догадку) китайской поэзии на персидскую (хотя есть целый ряд сходных моментов в форме стиха, я это выяснил у иранистов: порядок рифмы и строк в четверостишиях, цезуры и пр.) — химера". Штукин остается при своем мнении-догадке и в дальнейшем, через 20 лет, в послесловии к "Ши цзин. Избранные песни" (1957) читаем: "Нам кажется, что было бы полезно рассмотреть, например, поэтическое творчество народов Средней Азии и Ирана с точки зрения наличия в поэзии этих народов моментов сходства с китайской поэзией. Не бросится ли в глаза в этом случае тот факт, что столь распространенная манера рифмовать строки по типу «а, а, б, а» в поэзии этих народов полностью сходится с наиболее обычной китайской системой рифм и что зачин в персидских четверостишиях и их структура также сходятся с зачином и структурой четверостиший китайских? А если это

так, то при наличии сношений Китая со странами Средней Азии в древности и в средние века диапазон влияния «Книги песен», быть может, был гораздо шире, чем мы до сих пор предполагали" [10, с. 276].

Работа над "Ши цзином" шла полным ходом. В 1938 г. в "Книжных новостях" Алексеев мог уже с уверенностью пообещать советским читателям выход перевода в скором времени: "Академия наук СССР подготовляет к изданию знаменитый сборник древних народных песен Китая, торжественных придворных од и гимнов (Ши-цзин), редактированных в начале V века до н. э. Конфуцием. Издание будет четырехтомным. Это первый на русском языке полный перевод знаменитой классической книги, но он же явится и первым во всей мировой переводной литературе с китайского по своим достоинствам. Перевод А. А. Штукина, в котором издается сборник, сочетает отличное знание древнего китайского языка с большими поэтическими достоинствами, блестяще передающими подлинник. Первый том «Песни древнего китайского народа» (Го фын) уже сдан в печать. Остальные томы: «Малые оды» (Сяо Я), «Большие оды» (Да Я) и «Гимны» (Сун) находятся в оформлении. Издание будет иллюстрировано снимками с китайских археологических реалий и китайскими рисунками" [11, с. 19].

Человек, как говорится, предполагает, Бог — или кто-то другой? — располагает. В 1936 г., когда Штукин был сотрудником ИВ, в институт пришел тюрколог Хасан Муратов — сразу на должность ученого секретаря. В одном из документов этого года за его подписью говорится: "...акад. Алексеев, не давший советской науке и родине ни одной ценной и полезной работы, давший лишь политически вредные, лженаучные труды; не помогавший делу воспитания советских молодых кадров, поддерживающий самых мерзких типов из среды научных работников китаистов — типа Васильева, Щуцкого, Невского, Штукина, Осипова..." [12, л. 29]. В октябре 1937 г. Штукин был уволен из ИВ, другие "мерзкие типы" — Щуцкий, Васильев, Невский арестованы и расстреляны в 37-м и 38-м, Осипов отправлен в ИТЛ. В 1938 г. академик-секретарь ООН АН Деборин благодарил Х. Муратова за успешно выполненную работу "по очищению Института от враждебных элементов".

К 37-му, очевидно, году относится такой любопытный — и трагический — документ из архива Алексеева: составленное под его, конечно, руководством оглавление альманаха "Восток" на 1938 г. В 1925 г. по воле Госиздата было закрыто издательство "Всемирная литература" и перестал выходить тот "Восток", все пять номеров которого внимательно читал и рецензировал в своих письмах студент Штукин. Алексеев не мог смириться с отсутствием необходимого для востоковедного дела периодического издания и непрерывно добивался его возобновления. Как только забрезжила какая-то, видимо, надежда, за нее ухватились и китаисты, и японисты. В оглавлении 2 раздела: Китай и Япония. Предисловие к первому Б. А. Васильева, первым номером стоит: "Ши цзин. Перевел А. А. Штукин". Легко представить, как окрылен был Алексей Александрович — его перевод, над которым он увлеченно трудился, уже означен, уже принят в сборник! И компания коллег — участников сборника самая отменная: Васильев, Щуцкий, Алексеев, Рудов, Невский, Холодович, Глускина, Колпакчи. Из этих девяти ученых в 38-м останутся "на

воле" трое, трое — в их числе Штукин — будут в заключении, трое будут уничтожены.

А. А. Штукин был арестован 31 июля 1938 г. Затем — год тюрьмы и приговор: 5 лет ИТЛ. Война удлинила срок на два года, лишь в сентябре 1946 г. он был освобожден из лагеря, но с запрещением жить в крупных городах — стал, как тогда говорили, "минусистом".

И вот первое письмо Алексееву из Магадана, 21.IX.46 [2, лл. 8, 9] — 20 лет, день в день, спустя от того полного надежд и юного энтузиазма письма, в котором он сообщал о рождении дочери, 8 лет с тех пор, как Алексеев печатно посулил рождение русского "Ши цзина" в переводе А. А. Штукина. "...Восемь лет прошло с тех пор, как обрушившееся на меня несчастье, поверьте — совершенно неожиданное для меня, увлекло меня на Колыму". Удивительна эта неожиданность, ведь кругом исчезали один за другим, "брали" прямо из-за рабочего стола. 3 августа 37-го отыскали Щуцкого в деревне Питкелево, в хибаре, снятой на лето, чтобы Юлиан Константинович мог перевести дух после триумфальной защиты своей докторской диссертации — перевода-исследования "Ицзина". Когда вошли в избу, он работал за дощатым столиком. И Николай Александрович Невский работал, хотя время было позднее, в доме по улице Блохина, когда позвонили с парадной. "Не убирайте со стола, — сказал уводимый на смертную муку, — через несколько дней вернусь". Что-то об этом должен был слышать Штукин, но все равно — "неожиданное несчастье". Удивительно, но так естественно для человека, не знающего за собой никакой вины.

...Находясь в заключении, я не рисковал писать Вам по вполне понятным причинам. Теперь, когда это кончилось, я решил прежде всего обратиться к Вам, т. к. 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", который, я в этом убежден, по литературным качествам оказался бы не из последних. Впрочем, в моем положении любая синологическая работа, предложенная мне, вполне бы меня удовлетворила. Однако, мое пребывание в Магадане препятствует мне за дальностью расстояния заниматься китайским языком и литературой. Проживая в 100 км. от Ленинграда и систематически посещая его, я смог бы работать по договорам и во всяком случае заниматься переводами, имея необходимые пособия, которые совершенно невозможно перетащить сюда. <...> Поэтому я прошу Вас помочь в моих хлопотах по выезду, т. к. Дальстрой испытывает большую нужду в кадрах и крайне неохотно дает разрешение на выезд, хотя я и имею на это все права. Прошу Вас совместно с

Николаем Иосифовичем Конрадом ходатайствовать перед УСВИТЛом МВД и Отделом кадров Дальстроя о скорейшем предоставлении мне выезда на материк (это выражение здесь официально принято), указав, что я являюсь специалистом по китайскому языку и литературе <...>, имею ряд работ: тайпинские документы, статья против теории об азиатском способе производства, 23 статьи для Литературной энциклопедии, переводы Лу Синя (в трех сборниках), перевод I и II частей "Книги гимнов и песен". Всего этого можно не перечислять, прошу только указать на последнюю работу и, если возможно, цитировать хотя бы частично Ваш печатный отзыв о ней.

Печатный отзыв — приведенная выше заметка Алексеева в "Книжных новостях". Штукин не мог знать, что в это время Алексеев надеялся на выход в печати его большой обзорной статьи "Советская синология", которая также содержала отзыв о переводе двух первых частей "Ши цзина" — на этот раз анонимный. Алексеев готовил статью сначала к 20-летию советской власти, потом исправлял и дополнял к 30-летию. Статья была "зарублена" — явно не марксистская, а кроме того, цензоров настораживало отсутствие фамилий ученых, о трудах которых шла речь. Алексееву такая анонимность позволяла говорить об "именах одиозных", их не называя. Так и о Штукине и его труде: "...значительная часть «Книги гимнов, од и песен» («Ши цзин») отделана в виде русского поэтического перевода, впервые сообщающего русскому читателю правильное, живое и художественное впечатление от великого произведения китайской древности. Исполнение этой очень трудной задачи мы поручили синологу с поэтическим чутьем и поэтическим уменьем, который действительно с задачей справился" [3, с. 145—146]. В то время, когда писались эти строки, "синолог с поэтическим чутьем" был зэком ГУЛАГа.

Теперь уже не зэк, но "минусист" Штукин жаждет найти место где-нибудь в ста сакральных километрах от родного города, просит как подяния любой работы, чтобы как-то существовать — и продолжать перевод "Ши цзина". Следующее письмо — 19.IX.46 [2, л. 10].

...Извините, что я вновь беспокою Вас, но вопросы, с которыми я к Вам обращаюсь, слишком для меня существенны. Вы же всегда и неизменно оказывали мне в прошлом поддержку и помощь. Я слышал от П. Е. Скачкова, что П. И. Воробьев по-прежнему является директором Института Востоковедения. Если это так, то я прошу Вас обсудить с ним возможность возобновления договора на перевод Ши цзина...

Снова удивление — жуткое: маньчжурист Павел Иванович Воробьев, зам. директора ИВ в 34-м — 36-м годах, расстрелян 24 ноября 1937 г. В этот день были расстреляны в Ленинграде девять востоковедов, среди них Николай Невский и его жена Исоко Мангани, Борис Васильев... Неужели не будет впечатан в историю науки о Востоке этот день?!

Одно из самых пронзительных писем Штукина оказалось на дне архивной папки как не имеющее даты [2, л. 79—80], но по содержанию ясно, что оно — из первых магаданских писем.

...Упорно хлопотал, но несмотря на имеющиеся у меня права на выезд, мне в нем было отказано по крайней мере в навигацию с. г. Очень бы хотелось знать: пожелает ли Институт Востоковедения вступить со мною в договорные отношения и сможет ли обеспечить меня работой и организовать вызов в Ленинград? <...> Все мои книги и рукописи погибли во время блокады. Сохранился ли у Вас или у Николая Иосифовича Конрада мой перевод первого тома? Мой экземпляр погиб. Я очень стосковался по работе синолога, и даже если первая часть погибла, думаю, что в течение 8—10 месяцев я сумею дать новый полный перевод, память у меня сохранилась прекрасно, и, имея под рукой текст, я быстро восстановлю первую часть перевода и половину второй. <...> Не могли бы Вы содействовать отправке почтой в Магадан словаря Куврера, маленького Цы-юаня, Шицзин Чжу Си цзи-чжу и соответствующих томов Легга? <...> Я работаю зав. библиотекой и переводчиком техн. текстов с англ. языка, меня никто не беспокоит с утра до вечера, была бы только работа. В 103 км. от Магадана живет П. Е. Скачков, работающий зав. аптекой. Я его лично не видел, но говорят, что и он мечтает о востоковедной работе. Жизнь здесь идет почти по Джеку Лондону, но во-первых я не обнаруживаю в себе никакой авантюристической складки, и во-вторых север в романах гораздо лучше, чем в действительности. Если бы Вы только могли себе представить, что значит проработать на воздухе 10—12 часов при −56°, как это мне часто случалось в тайге. В вечномерзлотную шахту, в которой только −8°, входишь после этого почти как в натопленную комнату. Слава Богу, что это уже в прошлом.

Письма Алексеева, как уже говорилось, не сохранились, но по репликам Штукина видно, как непросто было вызволять его из этого вечномерзлотного Дальстроя. Поначалу, казалось, дело пошло, письмо от 14.1.47 [2, л. 11] звучит обнадеженно.

...Вчера получил Вашу телеграмму. Разрешите выразить Вам свою самую искреннюю и глубокую благодарность за Ваши хлопоты... Вы делаете для меня чрезвычайно много — возвращаете меня и к моей любимой девочке и жене, по которым я сильно стосковался, и к моей работе, к которой я также стремлюсь вернуться очень нетерпеливо... Навигация начнется здесь в конце

мая, следовательно я могу рассчитывать прибыть в Ленинград к концу июня, началу июля... Шесть месяцев, которые отделяют меня от личного свидания с Вами, это уже немного в сравнении с тем временем, которое прошло для меня так бесплодно! 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 и глубине мысли переводами всю мощь китайской культуры. Лишь здесь я понял, что истоком моего и других Ваших учеников отношения к дрейней китайской литературе были Вы и что еще когда бы мы преодолели то косноязычие в китаистике, которое было до Вас! Поэтому мне теперь особенно приятно будет работать вместе с Вами.

Читая письма Алексея Александровича, одно за другим, как книгу его жизни, не раз возвращаешься к старой и грустной истине: какое благо, что нам не дано заглянуть в конец этой своей книги. Да, ему будет возвращено право жить в своем городе, и он вернется в Ленинград, но только через 8 лет и тяжело больным, но Алексеева не будет на свете. А пока, в Магадане, Штукин, того не зная, счастлив надеждой, полон планов и соображений, которыми не может не поделиться. Следующее письмо — через неделю [2, л. 13—16]:

...Ваша телеграмма дает мне смелость думать, что в Институте Востоковедения мне не будет отказано в работе, по крайней мере договорной. Я со своей стороны не имею никаких претензий и буду безоговорочно выполнять любую работу, какая только будет мне поручена. Но, не имея претензий, я, конечно, имею свои пожелания и соображения о том, какую работу я мог бы лучше всего выполнить. Как я слышал, директором Института является В. В. Струве, взгляды которого на древнюю историю Китая во многих пунктах (как это выяснилось из наших бесед) совершенно совпадали с моими. Поэтому очерк по древней истории Китая для готовящейся к изданию Академией наук "Всемирной истории" был поручен им мне... Василию Васильевичу хорошо известно, какую огромную ценность представляет как для историка, так и для литературоведа Ши-цзин, и я уверен, он поддержит мое предложение о полном стихотворном переводе Ши-цзина. Я предлагаю стихотворный перевод, потому что не хочу снижать литературной значимости Ши-цзина (да и люблю это дело и буду совершенно счастлив им заняться), но мною будут приняты все меры к тому, чтобы почти полностью сблизить его с точным, а учитывая аппарат примечаний, в кото-

рых будут оговорены малейшие отклонения от текста, мой перевод совпадет с точным переводом. Аппарат примечаний я думаю расширить, введя в него то, чего недоставало для историка, т. е. указания на дошедшие до нас через Ши-цзин пережитки родового быта и устройства, экзогамного группового брака, рабовладельческие отношения в одних княжествах и завязывания и развития феодальных в других и т. д. и т. п. Ко всему будет предпослано введение, дающее оценку Ши-цзина как исключительного по значимости древнейшего литературного и исторического памятника.

Что касается условий, которые я считал бы наиболее для себя желательными, то они таковы: исходя из того, что договором, заключенным со мною в 1937 г., вся работа по переводу первой части оценивалась в 10.000 руб., я считал бы справедливым гонорар за перевод всех четырех частей, введение и примечания — 24.000 руб. (учитывая, что и зарплата теперь несколько поднялась, и что ведь четыре части). Работу я берусь выполнить за год. Мне желательно заключить договор не с издательством, а непосредственно с Институтом, т. к. издательство выплачивает гонорар по сдаче работы, мне же необходимо будет на эти деньги жить. Поэтому я просил бы разделить гонорар на 12 частей и выдавать мне его ежемесячно по представлению соответствующего количества глав перевода. Думаю, что для редактуры это также будет удобнее. Второе мое пожелание: не оговарить в договоре листаж и количество строк, т. к. все мои усилия будут направлены к тому, чтобы перевод был возможно более сжатым, китайская строка укладывалась бы в русскую и архитектоника китайского стиха была бы сохранена. Было бы нелепо, если бы эти мои усилия компенсировались бы снижением гонорара. Объем же Ши-цзин'а хорошо известен. Если мои предложения будут приняты, я обязуюсь в течение этого года никаких других поручений не брать и все свое время с утра до вечера отдавать только этой работе. ...Датой начала действия договора я предложил бы 1 августа с. г., т. к. к этому времени я твердо рассчитываю быть в Ленинграде. Прошу не считать эти мои пожелания какими-либо претензиями с моей стороны. Повторяю, что я готов принять любую работу на условиях, которые мне предложит Институт, я готов заранее принять условия Института и только предлагаю то, что считаю наилучшим.

Шли месяцы, все в том же Магадане, медленно и томительно. Но воля к жизни, поистине джеклондоновская, не изменяет Штукину, он продолжает

искать пути возвращения к жизни — к "Ши цзину". 11 июня доползает письмо Алексеева от 3 января. Очевидно, в нем шла речь о работе над большим китайско-русским словарем, для которой катастрофически не хватало кадров, и Алексеев, судя по всему, хотел использовать этот момент как рычаг, чтобы добиться от руководства решительных действий к возвращению Штукина в поредевший от репрессий, войны и блокады китаеведный строй. В ответном письме [2, л. 20—23] Штукин, конечно, одобряет идею словаря, но продолжает искать еще и другие рычаги.

...За работу над словарем я примусь с удовольствием и постараюсь быть полезным по мере своих сил... К сожалению, я не имею здесь ни одного клочка китайского текста, чтобы проверить себя, насколько я забыл китайский язык, но достал японскую газету и убедился, что она мне понятна <...> французский и английский я почти не забыл и перевожу с них легко. Объясняется это вероятно скудостью новых впечатлений, что естественно в той обстановке, в какой я был все эти годы. <...> Вообще, жизнь в постоянном окружении себе подобных развила во мне замкнутость и нелюдимость, и все, к чему я стремлюсь теперь — это повидать немногих близких мне людей и целиком отдаться работе. Я пытался вырваться отсюда, но неудачно, по крайней мере сейчас вызов необходим. Если Вас не затруднит, переговорите, пожалуйста, с Вас. Вас. Струве и Ив. Ив. Мещаниновым, которые относились ко мне прежде очень хорошо, и если они не откажутся поставить под вызовом и свои подписи вместе с Вашей, заверив их в секретариате Лен. учреждений АН, я уверен, что успех будет обеспечен, тем более, что Мещанинов кроме своего высокого ученого звания еще и депутат Верховного Совета. <...> Кстати, мой друг (мы с ним сблизились в период с 1943 по 1946) Ю. Г. Оксман работает в настоящее время в Саратовском университете, выбрался он отсюда с помощью И. И. Мещанинова. Может быть, и меня возможно устроить в какой-либо филиал или базу Академии с тем, чтобы я работал по плану и заданиям ИВ. Широта и долгота места для меня совершенно безразличны, будет ли это Казахстан, Минусинск или Сахалин — все равно. Я мог бы приехать в Ленинград, нагрузиться материалами для работы по словарю, если можно — прихватить Ши-цзин, и отправлять переработанные материалы почтой, и хотя бы раз в год приезжать для отчета, а года через два вернуться в Ленинград на постоянную работу <...> Я хочу перевести литературно Ши-цзин, Шу-цзин и затем постепенно перейти к более поздним памятникам древней китайской литературы. Хотелось бы написать кроме того несколько статей по конфуцианству,

огромное прогрессивное значение которого для древнего Китая для меня ясно, хотя я и не верю в подлинность Лунь-юй'я и особенно Чжоу-ли (хотя и в них, несомненно, инкорпорированы фрагменты древних текстов). Должен Вам теперь признаться, что когда Вы ставили вопрос о составлении тематических указателей к работам Масперо и Шаванна, я втихомолку улыбался, т. к. это было уже проделано мной плюс Легг и некоторые другие книги. Кроме того, я делал очень много выписок, в чем мне прилежно помогала моя бедная жена. Могу Вам теперь признаться, что в юности я хранил честолюбивую мечту написать историю древнего Китая вплоть до Ханей, причем историю фундаментальную, и по молодости лет не сообразовал своих сил с объемом работы. Только года за два до случившегося со мной несчастья я понял, что эта задача мне не по силам и решил использовать накопленный материал для ряда статей, но и этому помешала полная нагрузка в Университете (я имел часов больше нормы и к ним надо было готовиться) и обязанности техн. секретаря кабинета. Плюс Ши-цзин. К сожалению, во время блокады Ленинграда все мои записки и книги погибли до последнего листка, но в памяти удержалось многое, а главное, сохранился вкус эпохи. Мне бы и хотелось дать предисловие не только ко всему переводу, но написать еще три статьи для каждого тома, а именно: "Китай эпохи Ши-цзин'а", "Конфуцианская система в древнем Китае" и "Место Ши-цзин'а в конфуцианской системе и литературе". Хотелось бы выкинуть многие "якобы", которые я очень робко понасажал в предисловии и расширить аппарат примечаний. Дальше перечисленного мои желания пока не идут.

"Пока не идут..." Так выглядит серьезность научного энтузиазма, которую прежде всего ценил в ученом Алексеев, переходящая в одержимость — движущую науку одержимость. И после этого порыва в бесконечную перспективу творчества — резкий, как в симфонии, обрыв: возвращение в магаданскую действительность.

О своей жизни писать не хочется — слишком скучно. Местные пейзажи, хотя и горные, отличаются удивительным однообразием. Погода отвратительная, холодище, середина июня, а почки до сих пор не распустились. На сопках снег, только местами проталины. Впрочем, даже в редкие теплые дни в августе пальто снимать нельзя, погода меняется резко и буквально за 2—3 минуты. Примерно с октября по декабрь погода разнообразится ветрами, достигающими силы урагана и дующими дней по пять

подряд. В воздухе несется стена снегу и стоит визг, точно одновременно обдирают тысячу живых кошек. Идти по гладкой дороге, особенно по ветру, нельзя, ноги начинают скользить и ходьба переходит в бег, надо зайти в снег, чтобы сохранить равновесие. Ветер иногда бывает такой, что не только валит с ног, но бросает на воздух. Здесь, на Охотском побережье есть мыс "Пестрая Дресва", там ветер достигает особенной силы, ходят только держась за протянутые от здания к зданию веревки. Так вот там ураганом снесло в море бензобаки, врытые в землю и стоящие на фундаменте. Этому трудно поверить и вряд ли можно представить себе. Впрочем, мы все к здешнему климату применились и не обращаем на погоду особого внимания, но надоела она, конечно, очень. Хочется выкупаться в теплом море и полежать на песке, но нужно терпение. Извините за длинное письмо — хотелось с Вами многим поделиться. Спасибо большое за Ваши хлопоты обо мне...

P.S. Просил Вам передать привет А. Г. Шпринцин.

Штукин, Скачков, Шпринцин — в Магадане, а в Ленинграде и Москве некому работать над китайско-русским словарем... Вскоре, однако, "лед тронулся" — сохранилась знаменательная телеграмма Штукина [2, л. 24] с знаменательной опечаткой: "Получил выезд... надеюсь конце августа выдать вас лично..." Корректор по телеграфу все же, видимо, почуял неладное и предложил: "выдать вас лично а может видать". И тот и другой вариант Алексеев подчеркнул жирным карандашом.

И вот где-то осенью 47-го Штукин оказался наконец в Ленинграде, так сказать, транзитом, чтобы тут же начать поиски пристанища где-нибудь в ста километрах от родного города — от семьи, от людей и книг, от дела — от "Ши цзина". Однако в письме, отправленном неизвестно откуда 1 ноября [2, лл. 25—27], горечь бездомности лишь в конце, а все письмо — четыре с половиной страницы — отклик на две статьи Алексеева: "Римлянин Гораций и китаец Лу Цзи о поэтическом мастерстве" (1944) и только что вышедшую — "Артист-каллиграф и поэт о тайнах в искусстве письма". Очевидно, при свидании Алексеев вручил Штукину оттиски статей с дарственными надписями. Они сохранились, на последней статье: "Дорогому ученику и другу Алексею Александровичу Штукину поэту и знатоку китайской поэзии на суд и осуждение от автора-переводчика. 12 октября 1947". В письме Штукина и суд и осуждение, как всегда, без скидок-оговорок.

Внимательно и с большим удовольствием прочел обе Ваши статьи. Поэма Лу Цзи — это большое и прекрасное произведение, оно дышит поэтической непосредственностью и свежестью, оно оригинально и убеждает своей художественной искренностью. Этого качества я как-то не вижу в поэме Ян Цзинцзэна. С одной стороны, очень уж близко к Сыкун Ту и рассматривать

поэму отдельно от Сыкун Ту никак нельзя (это Вы и сами пишете), а с другой стороны, даже я усмотрел немало поэтических штампов, старых как мир, что, конечно, снижает достоинства произведения. <...> Некоторые образы прямо заимствованы из Лу Цзи. <...> Лу Цзи несравненно чище и искреннее, он говорит своими словами, а это, собственно, в первую очередь мы и должны требовать от поэта. Мне кажется, что по поэме о каллиграфе не сделана основная филологическая работа: не отделено чужое от инвенции самого автора и мы лишены возможности судить о значительности произведения. Правда, Вы об этом говорите во введении, но слишком уж кратко. <...> В целом же произведение интересно, и видно, что написано кистью мастера. <...> О поэме Лу Цзи скажу кратко: очень хороша. Многие образы запомнятся, вероятно, на долгие годы (строгий иней — прекрасно! я это понимаю в двойном смысле: на траве и в волосах, — не так ли?). Абзац 11 великолепен! [см. 9, с. 260—261] Много, очень много чудесных образов и сравнений, которыми пересыпана вся поэма. Это настоящий большой поэт! Вашу идею сопоставления западной и восточной (китайской) литератур и включения последней в общий поток мировой культуры и мысли на равных правах, идею, которую Вы проносите через все свое научное творчество, я целиком поддерживаю и разделяю. Перевод обеих поэм сделан мастерски, с большим художественным вкусом и тактом, как то вообще свойственно Вашим переводам. Посетую только на присутствие таких слов как: штабели, фигура, арьергард, банальный, оригинал, бравурный, кларнет, бельведер и т. п. В этом отношении, извините меня, Вы, кажется, неисправимы! Вы доносите до нас аромат древности, создаете настроение, и умеете это делать превосходно, и вдруг все летит вниз из-за одного действительно банального слова, поставленного вопреки всему стилю и произведения и перевода. Извините меня, но Вы поступаете просто варварски и никак не хотите с этим согласиться! "Факт, что" (стр. 157) просто ужасный факт! Это выражение распространилось в самом пошлом языке, и в поэтической речи просто режет уши. С ним я согласиться никак не могу — это нужно убрать непременно. <...> Вот и все, что я могу сказать, будучи совершенно безоружным и не имея ни одной книги.

Алексеев размашисто подчеркнул слово "варварски" и, можно не сомневаться, сделал это с улыбкой, никак не сердито — столь искренний протест против "варварского" введения иностранных слов в перевод древнего

текста полностью соответствовал той заповеди, которую не раз, наверно, слышал Штукин от него самого: "Личность должна быть устранена. Это очень трудно". Принцип независимости критики от личных отношений Алексеев всегда ценил и отмечал особо. Так, например, в характеристике С. Ф. Ольденбурга: "Все видели примеры его определенных выступлений против друзей во имя научной правоты, как бы ни были эти выступления им неприятны" [3, с. 20]. Что же касается "арьергардов, бельведеров и т. п.", то это все-таки, очевидно, дело вкуса и потому — вопрос открытый.

В конце письма — возвращение от филологии к действительности:

> Несмотря на обещание включить в план будущего года мой Ши-цзин, я чувствую, что и эта моя надежда построена на песке. <...> Может быть, случится чудо и куда-нибудь в провинцию потребуется синолог, не забудьте тогда обо мне...

Чуда не случилось, синологи были не нужны провинции — и не только провинции. С декабря 1947 г. Штукин — учитель сельской школы в деревне Шалово — 3 км от Луги, 100 — от Ленинграда. Теперь он может бывать наездами в родном городе, нагружаться книгами, словарями, чтобы наконец работать над "Ши цзином". Но только в свободное время, а где его взять, когда он учитель по всем предметам, да и "материальные заботы отнимают слишком много времени", живет на "крайне скромную", а вернее, нищенскую зарплату. Чтобы хоть как-то ее повысить, просит Алексеева прислать подтверждение его педагогического стажа — более 12-ти лет: Университет Сунь Ят-сена, ЛВИ, ЛГУ [2, л. 30]. "К сожалению, перевод движется гораздо медленнее, чем бы я хотел... Надеюсь во время школьных каникул ускорить свою работу". И все же к письму от 15.II.48 [2, л. 17] уже приложен первый результат труда, до которого дорвался китаист-поэт-переводчик:

> ...Посылаю Вам на суд мой перевод одной из "малых од". По мере перевода других од буду их регулярно пересылать. Очень прошу Вас отмечать недостатки, т. к. Ваше суждение и Ваши указания я считаю наиболее авторитетными и наиболее ценными. Чем строже Вы отнесетесь, тем будет лучше!

Работа, что называется, пошла — следующая присылка уже от 8 марта [2, л. 32]:

> ...Посылаю Вам еще три малых оды (по моему разумению они больше похожи на песни из "го фын"). У меня переведено еще пять од, но не могу прислать, мешают птицы и растения, которых я с одним Позднеевым не могу определить. Меня выручает, то что Чжу Си очень легок и кроме немногих выражений понятен без словаря; помогает, конечно, и Куврер. Вот с рифмами плохо, т. к. не все рифмы Ши-цзин'а ясны в современном произношении. Я очень просил бы Вас и Виктора Морицовича

(Штейна) выделить мне что-нибудь из словарей и Легга (у него проделана вся работа с рифмами, хотелось бы их порядок сохранить).

Я был очень взволнован, прочитав в "Литературной газете" заметку о своем труде. Прошу Вас принять и передать всем, кому я этим обязан, мою признательность и благодарность, прежде всего В. В. Струве и Виктору Морицовичу (Н. И. Конраду я пишу). Надеюсь, что это будет знаменовать поворот в моей судьбе и в судьбе моего перевода. Очень прошу Вас выяснить с В. В. Струве возможность издания моего труда Институтом Востоковедения, т. к. вместе с заметкой в "Лит. газете" главное препятствие к этому, как мне кажется, отпало. Интерес, проявленный печатно к моему труду, снимает всякие возможные упреки с его издателей.

Этот абзац в письме отчеркнут карандашом Алексеева — очевидно, хотел использовать его как аргумент в очередных переговорах с руководством. Казалось, погода понемногу проясняется — во всяком случае, всем хотелось в это верить. Письмо от 14 марта [2, л. 18]:

...Посылаю очередную порцию своих переводов. Теперь перевожу все подряд, начиная с первой главы сяо-я. Заметка в Лит. газете меня очень ободрила и повысила производительность моего труда. Не знаю, как качество переводов, об этом самому судить трудно. Надеюсь, что в скором времени услышу Ваше суждение. На мой взгляд сяо-я очень разнородны, часть их смело могла бы быть включена в го-фын и некоторая часть в Да-я. Лишь некоторая часть их имеет свою специфику. Это, конечно, отражается и в переводах. Все свое свободное время отдаю работе, когда кончатся школьные занятия, дело пойдет быстрее...

P. S. Из-за отсутствия конвертов в Луге вынужден был послать это письмо на 8 дней позже. Переведенные за это время стихи привезу Вам лично. 23.III.47.

(По рассеянности Алексей Александрович трижды поставил в дате вместо "48" — "47", что сбило последовательность при архивной разборке писем.)

Летом 48-го грянул новый гром — болезнь, "легкое кровоизлияние". Длинное письмо без даты [2, лл. 36—43], почерк слегка поврежден.

...Около двух месяцев я провалялся в Ленинграде, почти не поднимая головы. Месяц назад меня кое-как перетащили в Лугу, врачи прописали длительный отдых, но нужно было или начинать работать или уходить из школы, и жизнь заставила. Первое

время было очень трудно, теперь дело пошло немного лучше. Я преподаю русский язык в неполной средней школе, нагрузку взял минимальную — 2—3 урока в день. Если случается позаниматься два часа подряд, в мозгу возникает такое ощущение, как будто в голову запустили сотню мурашек. Это понемногу проходит, но очень медленно. Больше всего огорчает, что свою собственную работу я вынужден отложить, вероятно до весны. Я бы с великим удовольствием бросил школу и занялся бы Ши-цзином, тем более что всякие волнения мне категорически запрещены, а в школе они неизбежны. <...> Теперь мне хочется сказать несколько слов в свое оправдание по поводу Вашей рецензии...

Рецензия — это доклад Алексеева 1 апреля 1948 г. на кафедре китайской филологии ЛГУ, напечатанный в виде автореферата в "Известиях АН" под названием "Предпосылки к русскому переводу китайской древней канонической книги «Ши цзин» («Поэзия»)" [см. 9, с. 499—500]. Перечитывая сейчас этот автореферат (доклад, конечно, был и пространней и эмоциональней), можно упрекнуть Алексеева в излишней придирчивости: казалось бы, в данном случае можно было "в порядке исключения" эту придирчивость смягчить. Но это было бы не в правилах Алексеева — и Штукина точно так же, оба были максималистами в стремлении к высшему качеству делаемой книги. "В свое оправдание" — это для усиления, обвинений не было. Но были разногласия, и тон, в котором они обсуждались — глубоко поучителен.

Вы знаете, что я очень высоко ценю и уважаю Ваше мнению и как знатока китайского языка и как превосходного мастера художественного перевода. Вы первый открыли нам красоту китайского стиха, <...> я всегда считал многие Ваши переводы для себя образцом. Мне, поэтому, было очень приятно, что Вы считаете мой перевод поэтическим и заслуживающим внимания как перевод серьезного китаиста. У меня есть только одно "но". Вы рассматриваете Ши-цзин как источник идеологии Конфуция. Это безусловно правильно, было бы смешно спорить с этим. Но вместе с тем Ши-цзин, хотя бы и в разрозненном виде, существовал и до Конфуция, и если оды в большинстве случаев проникнуты идеологией конфуцианской или близкой к ней, то этого нельзя сказать о целом ряде других произведений (в "Ши цзине"), которые осуждал и сам Конфуций. Принять конфуцианское морализирование по поводу этих произведений невозможно при поэтическом переводе, поэтому я трактую Ши-цзин в своем переводе как памятник древней китайской поэзии и только. Такие трактовки его существуют и в Китае, например у Ху Ши в его введении к истории китайской литературы. В исследовании, которое я собираюсь впоследствии сделать отдельно

от перевода, Ши-цзин, конечно, должен быть освещен и как памятник конфуцианства, учения в то время безусловно прогрессивного и великого по своему значению для Китая и его культуры. Основным дефектом моей работы является мое незнакомство с переводом Карлгрена. В Ши-цзин'е немало неясных мест, да и вообще, приступая к переводу я обязан был учесть то, что было сделано до меня. Но тогда этого перевода еще не было, а потом, Вы сами знаете, я не имел возможности следить за литературой... Надеюсь, что я получу теперь возможность по окончании перевода сверить его с Карлгреном и внести соответствующие поправки.

О том, что Ши-цзин не фольклор, свидетельствует достаточно ярко отдел малых од (обличение клеветников, советы царю, его прославления и т. д.); сличая с этим отделом го-фын, мы не найдем в нем существенных различий в архитектонике стиха, и это, на мой взгляд, доказывает наличие литературной обработки материала, имеющего своим истоком угнетенные классы народа. Конфуцианство было в это время оппозиционно и стремилось опереться на народ (ярче всего это видно у Мэн-цзы). Это, мне кажется, и отражено в переводе. Таким образом Ши-цзин, не будучи фольклором по форме, является народным памятником по содержанию и достаточно полно отразил в себе нравы, быт и чаяния народа. Я рад, что наши с Вами взгляды в этом вопросе, по-видимому, полностью сходятся. <...> По вопросу о ритме мне хочется сказать следующее. Я считаю, что передача ритма китайского стиха для нас недоступна. Ю. К. Щуцкий делал очень остроумные попытки передать китайский ритм, но все они оканчивались неудачно, китайский ритм в стихах не ощущался. Подойти ближе к китайскому ритму, чем Вы это сделали в "Голосе осени", нельзя. Мне до сих пор помнится и Ваш перевод и даже китайский текст, и мне казалось сначала, что здесь полное совпадение ритма... Однако это впечатление сразу пропало, когда китайский текст прочел китаец. А ведь Ши-цзин в его подлинном звучании прочесть некому. Я возражаю против того, что двусложные размеры якобы ближе к китайскому ритму, чем трехсложные. Арифметикой здесь ничего сделать нельзя, т. е. трехсложный анапест, например, ближе к двусложному ямбу, чем хорей. Если подходить с этой меркой к Ши-цзину, то наиболее близким был бы размер: Луна, балкон, // Она и он. — по четыре слога в строке. Это было бы невозможно и этого не выдержал бы ни переводчик, ни читатель. При невозможности пе-

редать китайский ритм "переводчику приходится самому создавать себе закон" (это слова М. Л. Лозинского из его отзыва на мой перевод), и я считаю наиболее правильным взять ритм, эмоционально идущий от передаваемого образа. Стихи Ши-цзин'а звучали и звучат торжественно для китайцев, их исполняли на придворных торжествах (не только оды, но и песни). Самая их краткость создавала впечатление величественности. У нас такое впечатление создают трехсложные размеры, присущие греческим и римским стихам, и, соблюдая эмоциональное единство, следовало взять именно размеры трехсложные. У меня в переводе есть все размеры, кроме хорея, кажется, но предпочтение я отдаю трехсложным и думаю, что это правильно. Размер в Ши-цзин'е почти везде одинаков, и я не нарушаю пропорций. <...> Что же касается нарушений ритма русского стиха, то здесь, я полагаю, простое недоразумение. В своем докладе в ИВАН в 1938 г. Вы привели два мнимых нарушения ритма. Одно из них я помню и сейчас:

Сорока свила для себя гнездо,
Голубка посе́лится в нем.

Вы читаете посели́тся, а я посе́лится; так же был и второй случай со скользящим ударением. Ритмами русского стиха я владею неплохо и это всегда могу доказать. Мне сейчас нечем это подтвердить, но в свое время (в 1925 г.) мое искусство владения ритмом получило очень высокую оценку К. И. Чуковского, если угодно, я когда-нибудь продемонстрирую переходы ритмов, еще не имевшие до меня места в русской поэзии. Я совсем не хочу хвалиться, но уверен, что в ритме у меня ошибок нет.

Ваше указание относительно фонетически использованных иероглифов попадает мне не в бровь, а прямо в глаз. Я согласен, что это очень частый прием в Ши-цзин'е, и я должен был его отразить непременно. Пересмотрю свой перевод и внесу поправки. Я сам уже об этом думал. <...> Что касается перевода названий глав, то я, конечно, не настаиваю на своем. Это не переводы, а краткие введения, сделанные в расчете на читателя некитаиста. Я и оговорил это в своем предисловии. Большинство китайских названий безразлично к содержанию и носит характер наших заглавий: "И скучно и грустно...", "Ты знаешь край..." и т. д. Они по характеру отличаются, конечно, от заголовков, например, к стансам Сыкун Ту. Можно, я думаю, дать короткие заголовки и оставить в скобках мои подзаголовки в некоторых случаях. Я не помню, чтобы я где-нибудь вводил в

стихи диктаты комментаторов, наоборот, я очень часто борюсь с ними, считая их искусственными; но иногда я позволяю себе пояснить неясный для русского читателя образ.

(Признак зловещий:) здесь только лисица красна;
Воронов видишь, — здесь только их стая черна.

Значение этих образов в контексте бесспорно, но для русского читателя непонятно. Вводя слова "признак зловещий", я раскрываю образ, но не искажаю его и не дополняю, я этим, если хотите, нейтрализую экзотику образа, которой для китайца ведь и нет, но своего ничего не ввожу, т. к. это общие слова. Впрочем, и к этому я прибегаю в очень редких случаях. С "ризами" и "гаремом" я вполне согласен, их надо как-то заменить. И с "гармонией" я согласен, но ведь у меня нет материала для иного перевода этого слова, комментаторы и другие переводчики здесь единогласны, а в самом тексте это выражение, кажется, не повторяется. Быть может, мне поможет Карлгрен. Я тоже чувствую фальшивость этой строки, но не смею переиначивать. Что касается расхождений с текстом, то я всячески старался их уменьшить, но уничтожить их совсем при стихотворном рифмованном переводе вряд ли возможно.

С саранчой Вы напали на меня напрасно, я не желаю саранче "плодиться бодрее" (у меня в переводе таких слов совсем нет). Саранча используется только как образ плодородия (образ действительно свежий и сильный), так его понимает и Чжу Си и Легг и я, предпосылая переводу подзаголовок: "пожелание плодородия женам" (помнится, именно так). Образ этот для русского читателя вполне приемлемый. М. Л. Лозинский выделил это стихотворение, как наиболее художественно сильное и даже мне сам его перечитал (читает он изумительно, я даже не узнал своего перевода) при второй нашей встрече, говоря, что оно ему очень понравилось. Стихотворение понято и дано иносказательно, хотя и очень выразительно. Конечно, мой перевод не дословен, и как Вы сами справедливо заметили, и не может быть таким, но усилий к тому, чтобы он был возможно более близким к тексту, я приложил немало.

Я не совсем понял Ваш вывод. Полагаете ли Вы, что я не стремлюсь к совершенствам переводов М. Л. Лозинского? Если это так, то я думаю, что в этом Вы не правы. Китайские ритмы ни я, да и никто передать не может, следовательно все внимание нужно было обратить на композицию стиха, на его архитекто-

нику. М. Л. Лозинский увидел эту сторону работы сразу и оценил ее в своем отзыве. Поверьте, что это стоило большого труда, и если сохранение китайской композиции (не во всех, этого я не сумел, но в очень многих стихах) не режет ухо, то в этом есть и моя небольшая заслуга. Это мои оправдания. <...> Прошу Вас спрятать это письмо с тем, чтобы впоследствии поговорить о нем.

Этот трактат, "оправдания", сообщение о болезни-беде — все вместе, конечно, потрясли Алексеева. Ответ не сохранился, но тон его ясен по первой же строчке письма Штукина от 3.XI.48 [2, л. 45—47] "Благодарю Вас за Ваше такое дружественное письмо, оно подняло во мне дух и очень ободрило". Удивительно и даже как-то завидно читать такое, видеть, как умели себя вести в науке ученые ушедшего поколения. Никаких ущемленных самолюбий, свобода в суждениях с соблюдением такта, искренность, не ставящая под удар дружеские чувства. "Искренний ученый" — излюбленное Алексеевым определение, едва ли не высшая по его шкале научная добродетель. Искренний ученый открыт, творит науку на виду своих собратьев без страха критики извне и всегда исполнен самокритики, искренний ученый искренне, т. е. полно отдает свою научную силу своему делу, думает о деле — "думает без уклона", как сказано все в том же "Ши цзине". А. А. Штукин вне всякого сомнения заслужил высокое звание искреннего ученого, и, надо думать, оно было "присуждено" ему в пропавших письмах Алексеева.

В письме от 3 ноября продолжается тема предыдущего — реплики на рецензию Алексеева:

Работать над текстом мне все еще не дают, но думаю, что с января начну понемножку опять заниматься Ши-цзин'ом. Многие Ваши "нападки" я учту и приму к исполнению, как я Вам писал. Единственно с чем я не могу согласиться — это с необходимостью значительных изменений в размерах и ритмах. Список своих грехов я сам бы мог увеличить, вероятно, вдвое против Вашего, разбив их в основном на две группы: 1) грехи, вызванные недостаточной ясностью в самом тексте, 2) грехи, вызванные борьбой переводчика с текстом при обратном превращении текста в поэтическую речь, подчиненную жестким требованиям стихотворной композиции. Сохранение китайской архитектоники стиха (иногда по 6 и 8 рифм одинаковых в строфе) потребовало больших жертв в отношении точности перевода, иначе и быть не могло. Отсюда многие недостатки. <...> Китайская расстановка рифм у меня сохранена не везде, т. к. излишнее обилие рифм снижает их ценность, ибо приходится прибегать к рифмам шаблонным, а злоупотребление ими ведет к банальщине. Может быть, придется несколько увеличить количе-

ство стихов, в которых китайский порядок рифм не сохранен. Нужно установить какую-то грань, что в переводе (и в каком) допустимо и что нет, и переводчику труднее всего быть здесь самому судьей, поэтому я так страстно мечтаю о редакторе китаисте и одновременно художнике слова... Это для меня самое главное. Третьим источником моих недостатков является многообразие и многоавторство текста. Переводчик должен найти в себе ответные струны и настроиться в тон автору. При таком обилии авторов и тем это очень трудно, и это отражается на переводах. Поэтому я и думаю: вправе ли я давать полный перевод, или мне следует ограничиться изданием избранных переводов, наиболее удачных (а такие есть)? Это вопрос серьезный и не мне его решать. Надо только учесть, что я при переводе рассматриваю Ши-цзин как памятник древней поэзии и следовательно основным является художественность перевода. Поэзия должна быть поэзией.

...Желаю Вам от всей души: "Вань шоу у цзян!", главное, не болеть. Я никогда не думал, что наш организм может сдать так мгновенно и непоправимо! Не переутомляйтесь и берегите себя, маленькое перенапряжение может вызвать большую катастрофу. Я, увы, понял это тогда, когда уже получил урок.

Письмо отправлено с большим опозданием: не было конвертов, а напі Сырец в 18 км. от Луги.

В деревне Сырец, куда Леноблоно еще летом перевело больного Штукина, он жил в церквушке, в которой помещалась школа, в какой-то келье под самой крышей.

Почти в каждом письме Штукина обсуждается, но никак не может решиться вопрос: где, в каком издательстве согласятся печатать его перевод, его "Книгу песен". Заметка в "Литературной газете", казалось, должна была снять запрет с его имени, и, по логике вещей, издавать должен был ИВАН, возобновив договор 38-го года. Одновременно с участием В. М. Штейна обсуждалась также возможность издания книги Университетом. Тут была надежда на помощь проректора биолога Ю. И. Полянского, друга Штукина с детства (вместе учились в гимназии Петра Великого). Но летом 1948 г. состоялась позорная на весь мир сессия ВАСХНИЛ, и надежда на Полянского рухнула: "Теперь, в последних биологических битвах он сам, кажется, получил тяжелые ранения и вряд ли сможет помочь", — пишет Штукин в том же письме от 3 ноября. Действительно, Полянский был изгнан из ЛГУ, уехал на далекую биологическую станцию за Мурманском — и это, возможно, его спасло: в 49-м он вполне мог бы быть причислен к "делу" ректора Вознесенского. Юрий Иванович Полянский умер летом 93-го, пережив своего сверстника и друга на 30 лет.

Письмо от 30 декабря [2, л. 50], канун нового года — 1949-го. В этом наступающем Штукина ждет повторный арест, Алексеева — повторный шквал травли (первый — в 38-м) с угрозой изгнания из АН.

С новым годом, дорогой Василий Михайлович! Простите, что, не имея новогодней открытки, пишу Вам на таком скромном листке. Надеюсь, что новый год принесет Вам и мне больше радости, чем его предшественник. Пожелаю Вам закончить в этом году словарь и заняться исследованиями в области китайской поэзии, которая Вам, конечно, как и мне, больше по душе. Пожелаю еще издать хотя бы часть Ваших замечательных переводов, которые без сомнения найдут своих ценителей, и этим усилить внесенную Вами в русскую синологию мощную струю подлинно научного творчества, насыщенную ароматом древней культуры, яркую и сверкающую. Надеюсь, если позволите, увидеть Вас в период от 5 до 9 января, во время моего приезда в Ленинград. Прошу передать мой поклон и поздравления Наталии Михайловне. С сердечным приветом

Ваш А. Штукин

Характер наступившего года не замедлил сказаться: уже в феврале Штукин пишет из деревни Пялья Капшинского района, далеко за Тихвином, куда теперь перевело — забросило — облоно [2, л. 51].

Ваше письмо получил, чрезвычайно благодарен Вам за Ваши хлопоты обо мне. Если бы дело с продажей рукописи удалось, было бы прекрасно. Я мог бы тогда оставить школу и заняться своим делом. Что касается Вашего совета сохранять равновесие, то трудно ему следовать, когда столь часто судьба дает пинка под место, "о котором не говорил Конфуций". Если у чорта есть где-нибудь "кулички", то я за последние годы являюсь их непременным аксессуаром. Лен. Облоно перевело меня в другой район, где не хватает учителей, и теперь я нахожусь в 85 км. от Тихвина, а Тихвин в 8 часах езды от Ленинграда. От Тихвина нужно ехать 70 км. автобусом до Шугозера и еще 15 км. лошадью до моей школы.

Все же равновесие сохраняется, несмотря на столь увесистый "пинок": тут же, даже не начиная с новой строки, Штукин пишет о том, как идет перепечатывание рукописи перевода (это дело взяла на себя его сестра Надежда Александровна) и т. д. Дух не сломлен, работа продолжается. Очевидно, Алексеев со своей стороны тоже не оставлял стараний, что видно по письму Штукина от 11 марта [2, л. 52].

...Вчера получил Ваше письмо от 5.III. Вне зависимости от результатов Вашего ходатайства, прошу Вас принять мою глубокую и искреннюю благодарность. Будем надеяться, что оно будет иметь благоприятные результаты. Но даже если этого и не случится, помощь друзей всегда огромная моральная поддержка и большое утешение в тех обстоятельствах, в которых я нахожусь, и это самое главное. Без такой помощи и сочувствия, которые я неизменно встречал со стороны близких мне людей, я, право, не пережил бы всего того, что со мною было.

Через три дня снова письмо с сообщением о перепечатывании рукописи и представлении ее в ИВАН: вторая часть готова, первая срочно перепечатывается ("Я боюсь ее сдавать до перепечатки, т. к. не исключена возможность того, что она вместо Отдела рукописей попадет в стол Боровкову и потонет в нем, а имеется всего один экземпляр"), из третьей части переведено примерно полторы главы. "Предисловие я решил переработать совершенно и пока воздержаться от его представления. К осени я думаю представить всю работу целиком. Само собой разумеется, что все редакционные замечания я принимаю безусловно..." Вот такой темп и такой пыл работы даже в шугозерной глухомани. И никаких жалоб, проклятий. Об условиях житья — лишь в последнем, оказавшемся заключительным письме Алексея Александровича от 30.V.49 [2, лл. 55—57], и то — в конце.

Простите меня за долгое молчание, но моя работа сдана в Институт всего дней десять тому назад, а я все ждал сообщения об этом.

Рукопись будет передана на рассмотрение китайского кабинета без авторской правки. В настоящее время я правлю один из экземпляров, учитывая Ваши указания в рецензии. <...> Дорогой Василий Михайлович, Вы сейчас единственный филолог в кабинете, и я надеюсь, что Вы защитите право на существование художественного перевода древнейшего памятника китайской поэзии, перевода, который не ставит никаких других претензий. Я думаю также, что он имеет право и на издание Академией Наук, которая издает для широких читательских кругов русских и иностранных классиков в подлинниках и в художественных переводах. Я не понимаю, почему именно китаистов нужно убеждать в том, что художественный стихотворный перевод имеет такое же право на издание и что стихотворный перевод совпасть с точным никак не может. Я предвижу однако, что Вам будут сделаны именно эти возражения. Я прошу кабинет учесть, что решение о напечатании моей работы уже было принято кабинетом и ученым советом и издательством, и сейчас, следовательно, речь идет не о новом решении, а о подтвержде-

нии прежнего решения. Кроме того, я полагаю, что теперь, когда все взоры прикованы к Китаю, издание памятника китайской народной поэзии (хотя и подвергшейся литературной обработке), имеющего во многих отношениях приоритет перед другими древними литературными памятниками (это вероятно первые рифмованные стихи в мире), явится делом особенно политически актуальным. Вот основные мои доводы в защиту своего перевода. Вообще же мне кажется, что пора бы заняться не только экономическими "корнями" китайской культуры, но и, наконец, познакомить публику с ее плодами. Мне кажется, что самая история народа начинается с того момента, когда начинается его культурная жизнь, а все предшествующее ей должно носить название доисторического существования. С этой точки зрения памятники литературы и искусства должны представлять наибольший интерес. Возобновил свои занятия Ши-цзин'ом. До сих пор не имел возможности этого сделать, т. к. обстановка здесь очень трудная. К детям мы должны предъявлять требования, предусмотренные общегосударственной программой, а уровень подготовки здешних детей очень низок. Русское население перемешано с вепсами и местный говор ужасен. Приходится много работать дополнительно. Если бы я был этнографом, то мог бы собрать много любопытного. Во всем селе у кошек обрублены хвосты, чтобы уберечься от гадов, которые "ползут за кошачьими хвостами в дом". Существуют сглазы, наговоры, заговоры, "словесные гады", которые "сосут сердце" и т. п. Чтобы дети усвоили программу неполной средней школы, почти каждому учителю приходится тратить вдвое больше времени, чем это предусмотрено по плану, заставлять их уроки готовить в школе и т. п.

Хотелось бы знать, взошли ли в ком-то из пяльнинских ребят те семена, которые со своей неизменной добросовестностью старался посеять в их целинных, не тронутых культурой головенках этот заезжий чужак-учитель, синолог высокой и редкой квалификации. Главные всходы — это не случайно застрявшие в мозговых извилинах обрывки знаний, а те, что прорастают в темной глубине душевной, а потом движут человеком. Хочется верить, что дополнительные уроки Алексея Александровича, самый звук негромкой интеллигентной речи, мягкая, но упорная настойчивость, весь образ человека измученного, но незабитого и неозлобленного — все это не могло пройти без последствий.

Последний абзац этого последнего письма также дает поводы для размышлений:

...Выходит ли китайско-русский словарь? Принимается ли на него подписка? Есть ли что новое в Институте? Самый главный вопрос: не измените ли Вы своего решения и не возьметесь ли редактировать мой Ши-цзин, если ему суждено будет увидеть свет? Я бы очень желал этого!

Огромная работа над большим китайско-русским словарем, о котором упоминалось и в предыдущих письмах, задавила последние два года жизни Алексеева, похоронив под собой его мечту: успеть реализовать те 200—300, по его подсчету, монографий, основанных на его собственных, сделанных во время войны переводах, которые предназначались для "построения сравнительной истории китайской литературы как литературы мировой" [3, с. 317]. Словарь (первый том) вышел лишь в 1983 году и без имени Алексеева среди участников-составителей (но "зато" с посвящением ему).

"Самый главный вопрос" — последний, обращенный к Алексееву. Очевидно, при личных свиданиях Штукин просил Алексеева быть редактором его перевода, но Алексеев не решался. Не в его правилах было дать согласие на имя главного редактора, ничего при этом не делая, а настоящая редактура, тщательная аналитическая сверка с текстом требовала и времени и сил, которых уже не было. Но Штукин просил, и эта настойчивость достойна уважения: он знал, что Алексеев был бы редактором самым придирчивым из всех возможных, самым беспощадным — и "очень желал этого!", обрекая себя на неизбежные доработки-переработки, которых не было бы при "добром" редакторе — снисходительном и равнодушном. Штукин действительно работал против себя — за рождающуюся книгу.

И еще одно дополнение к этому последнему абзацу, восстанавливающее нарочито сделанную купюру — две фразы, которые теперь выделяю особо: "В Ленинград, вероятно, этим летом не приеду. Книги у меня здесь, и я все лето хочу посвятить работе". Следует добавить и постскриптум к письму: "Исправленный экземпляр перевода будет выслан в Ленинград в самом ближайшем будущем. Но я думаю, что кабинет может составить свое суждение о переводе и по тому экземпляру, который представлен в настоящее время". Дата письма — 30.V.49.

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 Штукина явка была уже не обязательна, 17 июня он был повторно арестован. В трудовой книжке отметка: "17 июня 1949 — освобожден от работы". Следующая отметка: "17 декабря — Норильский комбинат, принят на должность с/х рабочего". 1 февраля 1950 г. в книжке зафиксировано повышение: "назначен бригадиром огорода". 12 июня 1954 г. — "уволен ввиду отъезда".

В письмах Алексея Александровича все, как мы говорим, по делу, никаких воплей и проклятий — таков жанр трагедий нашего времени, трагедий без котурн. И хотелось бы, так же не становясь на котурны, спросить Алек-

сея Александровича: смог бы он выдержать все, что выдержал, если бы не были при нем, в его неотказавшей, непромерзшей памяти строки "Ши цзина", всего того, что нельзя отобрать при шмонах?

Пока я готовила эту публикацию, читая и перечитывая письма Алексея Штукина, не раз вспоминала "Песнь моему прямому духу" Вэнь Тяньсяна — и не по литературной, а по самой, что называется, прямой ассоциации. В XIII веке в Китае поэт, заточенный в "слякотно-мерзкую яму", черпает силы в том, что: "...книгу раскрывши, читаю, // и древняя правда // светит мне прямо в лицо" [9, с. 384]. Такой книгой вполне мог быть, должен был быть "Ши цзин" — начало всей китайской поэзии. Стало быть, Вэнь и Штукин черпали силы из одного источника. Китай и Россия, век XIII и век XX — какая разница... Впрочем, разница есть: при хане Хубилае узнику поэту Вэню разрешались книги, о чем не мог и мечтать зэк поэт Штукин при своем российском хане.

А. А. Штукин вернулся в Ленинград летом 1954 г. Новая трудовая книжка: "С 22 сентября 1937 г. числить в штате филфака ЛГУ в должности доцента". Семнадцати отнятых лет как не бывало... Через год, 19 сентября 1955 г. — последняя отметка: "освобожден от занимаемой должности". Причина "освобождения" — второй инсульт.

В компенсацию за 17 загубленных и загубивших здоровье лет государство одарило А. А. Штукина комнатой (в его квартиру на Петроградской въехали в конце войны какие-то мерзавцы, давшие взятку; жена и дочь, вернувшись из эвакуации, получили взамен комнатенку — бывшую "людскую"). Злая судьба и тут, как мелочная баба, послала ему соседей по коммуналке — супружескую пару подонков-алкашей, которые из классовой, что ли, ненависти к интеллигенту бросали к его двери грязные ботинки и, уходят утром на работу, оставляли радио орать на полную.

А он работал — научился писать левой рукой, правая висела на перевязи. Долгожданную, стоически выстраданную книгу "Ши цзин", вышедшую в 1957 году, Алексей Александрович, даря ее близким людям, надписывал левой рукой. А гонорар за перевод расходовал осторожно: как необходимую добавку к нищенской пенсии инвалида II группы. Он умер 30 марта 1963 г.

Но можно ведь посчитать и так, что Штукину "еще повезло": вернулся хоть напоследок к семье, успел увидеть внуков и полюбить их, взял, хотя и одной рукой, свою новорожденную книгу... Рядом были судьбы куда страшнее. В мартирологе расстрелянных и сваленных во рвы Левашовской пустоши в 37-м — 38-м годах, который публикует "Вечерний Петербург", в списке, напечатанном 4 ноября 1993 г., Алексей Александрович, доживи он до этих лет, встретил бы имена друзей и коллег: уже названных выше Н. А. Невского и его жену, Б. А. Васильева, П. И. Воробьева, а также ассистента ЛГУ корейца Тэн-Хан-Лина, китайца-лектора ЛВИ Пухова (его настоящее имя неизвестно), упомянутого в одном из писем [2, л. 58—61]. Имя другого лектора-китайца Фу Мина, который в письме аттестуется как лучший, расстрелянного месяцем позже (декабрь 1937-го), попало в список, опубликованный в газете от 14 июня 1994 г. Порядковый номер Фу Мина — 9052. А сколько еще тысяч, десятков тысяч впереди... Штукин вполне мог разделить эту участь. Как, впрочем,

все, как каждый. Алексеев ждал ареста, особенно после исчезновений — изъятий из жизни его учеников, одного за другим. Ждал, хотя не читал, не мог прочесть доносы, которые катал на него ученый секретарь ИВ Х. Муратов, где одним из главных "преступлений" и было воспитание "врагов народа".

"Ши цзин" в переводе А. А. Штукина издан трижды. Первые два издания: академическое — полный перевод, 300 песен — вышел в 1957 г., и в том же году в "Художественной литературе" — "Ши цзин. Избранные песни". В отличие от академического, в этом издании есть Послесловие переводчика, в котором изложены главные установки поэта-синолога. В конце Послесловия читаем: "Заканчивая подготовку своего труда к изданию, переводчик с благодарностью вспоминал своего учителя академика Василия Михайловича Алексеева, открывшего ему путь к работе над «Книгой песен», не оставлявшего его своими советами и критическими замечаниями во время работы и многим содействовавшегося успешному ее завершению. Переводчик считает своим долгом выразить благодарность профессору Николаю Иосифовичу Конраду, оказывавшему переводчику неизменную помощь от момента замысла этой работы до выхода ее в свет. Переводчик благодарит также свою сестру Надежду Александровну Рувинскую, принимавшую постоянное и значительное участие в настоящем труде" [10, с. 277].

По понятным причинам в предисловиях к этим двух первым изданиям 1957 года ничего не могло быть сказано о судьбе переводчика и его труда. Но как можно было не сказать об этом в третьем издании, которое вышло в "Художественной литературе" в 1987 году под редакцией и с предисловием Н. Т. Федоренко?! Уму непостижимо. О переводчике вообще ни слова, даже о характере, стиле его работы. На титуле: "Перевел с китайского А. Штукин". И все. Точка.

Как помнит читатель, вместе с письмами из лужских деревень Штукин посылал свои переводы, порцию за порцией. В архиве Алексеева сохранились почему-то только три песни [2, лл. 33—35]. Первая — "Песня о воине, изнемогшем в походе" [II, VII, 10]:

Желтая иволга песню поет,
Села она у излучины скал.
"Путь нам далекий, далекий лежит, —
Как поступить мне? Я слаб и устал".
Дайте воды, накормите его,
Дайте совет, научите его!
Кто же обозным приказ передаст,
Скажет: в повозку возьмите его!

(Вот он, тот эмоционально найденный ритм, о котором говорил Штукин. Тут и эмоция отчаяния, и эмоция доброты, и эмоция красоты...)

Желтая иволга песню поет,
Села внизу у холма на пути.
"Смею ль бояться походных трудов, —
Страшно, что мне до конца не дойти".

Можно сказать, что Алексей Александрович Штукин сумел вопреки, наперекор всему дойти до конца: русский "Ши цзин" навсегда сращен с его именем. Но сколько было задумано и начато трудов, до которых не дали дойти!

Дайте воды, накормите его...

И того проще: не мешайте! Дайте Человеку исполнить Богом данное предназначенье.

Литература и источники

1. Гинзбург Л. Я. Еще о старом и новом. (Поколение на повороте). — Тыняновский сб. Вторые Тыняновские чтения. Рига, 1986.
2. Штукин А. А. Письма В. М. Алексееву. 21 сент. 1926 — 30 мая 1949, б/д. Из Москвы, Луги, п/о Пялья Лен. обл., Магадана. 32 п., 1 откр., 1 тел. ПФ АРАН, ф. 820, оп. 3, № 898.
3. Алексеев В. М. Наука о Востоке. Ст. и док. М.: Наука, 1982. — 535 с. — Библиогр.: 1048 назв.
4. Алпатов В. М. Н. А. Невский. — Изв. АН, серия Лит. и яз., том 52, 1993, № 6.
5. Маяковский В. Собр. соч. в 12-ти т. — М., 1940, т. 5.
6. Докладная записка о работе ЛВИ (1931). (Уч. комитет ЦИК СССР) ЦГАОРС, ф. 7668, оп. 1, д. 273.
7. Васильков Я. В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского. — Восток—Запад. Вып. 4. М., 1989.
8. Новичев А., Кокин М., Смирнов Д. Против реакционного востоковедения. — Проблемы марксизма, 1931, № 8—9.
9. Алексеев В. М. Китайская литература. Избр. тр. М., 1978.
10. Ши цзин. Избранные песни. Пер. с кит. А. Штукина. М., 1957.
11. Алексеев В. Классическая поэзия древнего Китая. — Книжные новости, 1938, № 5.
12. Личное дело акад. И. Ю. Крачковского. АРАН, ф. 411, оп. 3, д. 121.

Архивные материалы рубежа XIX—XX вв. по истории Палестинского общества в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

А. Г. Грушевой
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

В истории русской византинистики и востоковедения рубежа XIX—XX вв. Палестинское общество сыграло видную роль уже потому, что в деятельности Общества принимали участие такие видные ученые как А. А. Дмитриевский, Ф. И. Успенский, В. Н. Бенешевич, В. В. Латышев, И. Ю. Крачковский, П. К. Коковцов, Б. А. Тураев, В. В. Бартольд и другие. Нельзя сказать, что существующие архивные материалы по истории Палестинского общества дают очень много материала по истории науки как таковой. Однако сохранившиеся документы показывают нам деятельность многих известных ученых с практически полностью забытой сейчас стороны[1]. Кроме того, среди архивных документов Палестинского общества сохранилось некоторое количество весьма ценных, практически забытых сейчас, документов и писем, связанных с научной деятельностью многих русских византинистов и востоковедов.

Палестинское общество было основано в 1882 г. для упорядочения и практической помощи русским паломникам, направляющимся в Святую Землю. Деятельность Общества этим не ограничивалась и изучение Палестины и сопредельных территорий, их истории и археологии, с самого начала стало столь же важным, как и практическая помощь паломникам. Так, благодаря регулярным научным заседаниям и регулярным изданиям Палестинского сборника, Палестинское общество стало одним из ведущих научных организаций по изучению восточного христианства, византинистики и в целом истории Ближнего Востока.

Расцвет деятельности Палестинского общества падает на первое десятилетие двадцатого века. На удивление благополучно Общество пережило и Первую мировую войну, и все революции. Закрыто оно было только полтора года — в 1923[2] — 1925 годах. Поводом для закрытия послужило отделение в

[1] Многочисленные ссылки на документы, показывающие это, приведены ниже в тексте.

[2] Из случайного упоминания известно, что Палестинское общество было закрыто 20 июня 1923 года по предписанию НКВД. (См.: 120—1—6, л. 12). Несколько иную версию событий находим в удостоверении за подписью Ф. И. Успенского, выданном В. Н. Бенешевичу 12 июня 1926 г. в связи с предстоящей командировкой по делам Общества в Москву (120—1—44, л. 11—11 об.). Здесь закрытие Общества объясняется потой "НКИД

России церкви от государства и, видимо, внешнеполитические осложнения — желание не допустить путем закрытия Общества и национализации его владений перехода владений Общества в руки англичан. В 1925 году Общество было официально открыто вновь, ибо применение закона об отделении церкви от государства было признано в данном случае необоснованным, а воспрепятствовать переходу владений Общества в руки англичан не удалось.

Последующие 5 лет были наиболее благоприятными для Общества в довоенный период. После 1930 г. жизнь Палестинского общества постепенно сходит на нет и в предвоенные годы Общество как-то само собой "умерло", хотя его формально никто и не закрывал. Деятельность Общества возобновилась лишь в 1952 году.

Архивные документы по истории Общества хранятся в разных местах и разных архивах и автор данного аналитического обзора рассматривает данный текст как первый из целой серии статей аналогичного содержания.

В 120 фонде Архива востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН хранятся документы Палестинского общества от момента основания до середины тридцатых годов нынешнего столетия.

Документов дореволюционного времени в архиве мало. Сюда относятся около 300 писем, несколько экземпляров деловых бумаг, два больших документа о комплексной ревизии учреждений Палестинского общества на Ближнем Востоке в 1910 году и журналы № 242—289 заседаний Совета Палестинского общества[3] за период 17 января 1914 года по 5/18 мая 1920 г. (120—3 доп.—1), а также один лист из неизвестного нам источника, включенный в дело "Об имуществе Российского Палестинского общества, находящемся в СССР и за границею" (120—1—10, л. 6).

Протоколы заседаний Совета общества содержат множество приложений показывающих сколь активно уже в 1914—1915 годах составлялись планы о послевоенном устройстве на Ближнем Востоке, о роли и положении России и российских учреждений на Ближнем Востоке после войны. Обращают на себя внимание два варианта весьма разработанного плана о послевоенной деятельности учреждений Общества. Первое из них составляет Приложение к журналу № 252 от 5 марта 1915 года. Текст озаглавлен "Докладная записка Инспектора Палестинских учебных заведений и управляющего подворьями Императорского Православного Палестинского Общества о восстановлении деятельности Палестинских и Сирийских учреждений по окончании войны с Турцией" (здесь и далее в названиях документов и в архивных публикациях сохраняется оригинальное написание строчных букв. — *От ред.*). Текст набран типографским способом. Он достаточно велик — 44 страницы. (л. 123а. — 123ф.). Автор записки — П. И. Ряжский, упоминаемый и в ряде других документов архива[4].

Чичерина великобританскому министру иностранных дел 18 мая 1923 г. об упразднении Палестинского общества и о переходе всего его имущества в собственность государства".

[3] На первой странице большинства этих журналов имеются автографы великой княгини Елизаветы Федоровны, показывающие, что она ознакомилась с содержанием журналов заседаний и утверждает протоколы заседаний.

[4] В переработанном виде, под заголовком "Вопросы, связанные с восстановлением деятельности Императорского Православного Палестинского Общества в Святой Земле по

В научном плане здесь большой интерес представляет детально разработанный проект устройства и работы Института палестиноведения. Этой теме посвящено несколько приложений и прежде всего — приложения к Протоколу дневного заседания Совета императорского Православного Палестинского общества от 9 марта 1915 г. и к Протоколу Особого заседания Совета общества, происходившего в тот же день. (120—3доп. — 1, л. 127а—127ж.; а также л. 131а—131ж.)[5]. С докладом "Русские научные интересы в Палестине и прилежащих областях" на заседаниях Общества выступал Е. П. Ковалевский[6], а документ выработан, как сказано на титульном листе, по инициативе Е. П. Ковалевского кружком историков и археологов, интересующихся палестиноведением[7].

Документ этот весьма детализирован. Первый его раздел озаглавлен "О правовых условиях деятельности русских учреждений в Палестине" (л. 127е.= с. 9). С точки зрения авторов документа, прежде всего необходимо выработать точный закон, определяющий способы права приобретения и владения недвижимостью в Палестине и Сирии[8]. Второй раздел документа в чем-то похож на первый. Авторы проекта пишут о необходимости выработки законодательных норм, обеспечивающих права проведения раскопок и право исследования находок и памятников древности теми, кто производил раскопки. (л. 127е об = с. 10). В третьем разделе документа авторы проекта переходят непосредственно к чисто научным проблемам.

Озаглавлен он (л. 127е об = с. 10) "Туземно-международный Комитет по охране древностей". Судя по приведенным планам, Комитет должен был заниматься тем, чем сейчас и занимаются Департаменты древностей в странах Ближнего Востока — то есть политикой охраны памятников и координацией всей научной деятельности, направленной на изучение памятников древности данной страны. С точки зрения руководства Палестинского общества в такой комитет должны были входить: "туземные члены, русские члены от Русского Археологического Института в Иерусалиме, от Императорского Палестинского Общества и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, от православного патриарха в Иерусалиме, от других заинтересованных стран". Обращает на себя внимание уже сама последовательность предполагаемых членов в этом

окончании войны с Турцией", с подписью А. Дмитриевского и грифом "доверительно" эта же записка помещена в приложении к журналу заседаний № 256 от 29 мая 1915 года.

[5] В обоих случаях в приложениях помещен один и тот же текст.

[6] Именно этот доклад и составляет приложения к протоколам Дневного и Особого заседания Совета Палестинского общества.

[7] Среди участников и авторов данного совещания и итогового документа, представленного Е. П. Ковалевским, фигурируют фамилии многих известных ученых: В. В. Бартольд, В. Н. Бенешевич, М. Я. Дьяконов, Н. Н. Глубоковский, А. А. Дмитриевский, Е. П. Ковалевский, П. К. Коковцов, Н. П. Кондаков, И. Ю. Крачковский, В. В. Латышев, Н. Я. Марр, Н. В. Никитин, Н. В. Покровский, М. И. Ростовцев, Я. И. Смирнов, И. И. Соколов, Б. А. Тураев, П. А. Уварова, Б. В. Фармаковский.

[8] Вынесение на первое место именно этого положения объясняется специфическим положением всех российских учреждений в Турции до первой мировой войны, когда статус собственности представительств России и всех ее организаций на территории Турции оставался неопределенным и не был безусловным.

списке. На меньшее, чем на руководящую роль в таком Комитете Россия согласна не была.

Наиболее интересным, однако, является четвертый раздел данного документа, озаглавленный "Организация русского научного учреждения по палестиноведению. (л. 127е-ж = с. 11—12). Этими планами предусматривалось создание в Петрограде Комитета палестиноведения при Академии наук или Палестинском обществе. Этими же планами предусматривалось создание после войны "в городе Иерусалиме Института для изучения Палестины и прилежащих стран". Абзац, посвященный задачам Русского Археологического института в Иерусалиме[9] заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью:

"а). Изучение исторических и художественных памятников Палестины и прилегающих областей, вообще всех культурно-исторических материалов вещественных, письменных и языковых греко-римских, ханаанейских, арамейских, еврейских, христианских (как восточных — коптских, семитических, армянских, грузинских, так и византийских и латинских) и мусульманских по подлежащим специальностям, как то до-исторической археологии, библейской археологии, христианской археологии, истории искусства, эпиграфике, агиографии и т. п.; б). производство раскопок; в). охрана памятников, принадлежащих Институту; г). составление музея и библиотеки; д). собирание сведений, могущих облегчить изучение Палестины и е). всяческое содействие членам ученых экспедиций, снаряженных различными русскими учреждениями и обществами со специальными научными целями по палестиноведению или смежным областям, а также отдельным лицам имеющим командировки".

Сейчас остается только сожалеть, что все эти планы остались на бумаге.

Завершая обзор документов Палестинского общества так или иначе имеющих отношение к международным делам, хотелось бы особо отметить одну их особенность, весьма актуально звучащую и в наши дни. Речь идет об отсутствии колониалистских замашек и уважении не на словах, а на деле к народам и государствам Ближнего Востока.

Это видно на примере упоминавшихся выше двух вариантов записки П. И. Ряжского, посвященной прежде всего интересам России, но не забывающей и об интересах Турции.

Это хорошо видно и на примере наиболее политизированного документа имеющегося в фонде "Палестинское общество" Архива востоковедов. Озаглавлен этот документ — "Русские интересы в Палестине" (120—1—164), написан он Н. Бобровниковым. К сожалению, не удалось определить, кем был автор документа, для кого этот текст предназначался и в связи с чем он мог быть написан. Известно лишь то, что данное сочинение было послано по почте А. А. Дмитриевскому, как свидетельствует надпись на обороте последнего, шестнадцатого листа.

Документ посвящен анализу всего комплекса интересов России на Ближнем Востоке и в Палестине[10].

---

[9] Финансирование Института предполагалось за счет государственных средств.

[10] Сложная проблема связана с датой документа. На первый взгляд, здесь проблем нет. Текст завершается припиской от руки — 9 марта 1914 года. Этому противоречит, одна-

120—1—164. л. 15: "Политические интересы России не требуют завладения какой-либо частью территории, населенной арабами. Напротив, эти интересы требуют невмешательства России в дела арабского мира.

л. 16: Специальные, религиозные, научные и торговые интересы России будут, без сомнения, приняты во внимание всяким культурным правительством Сирии и Палестины. В обеих этих странах нет пустых земель и колонизация русскими подданными, и в том числе и евреями, есть беспочвенная фантазия. Устройство Императором Вильгельмом II нескольких немецких колоний было лишь проявлением его мечтаний о мировом господстве Германии. Арабский мир настолько компактен, что рано или поздно вытолкнет вон чужеядные наросты[11], выросшие на германские субсидии, сколь бы они ни оказались теперь благоустроенными. Интерес России требует прежде всего мира и доброго соседства с странами, населенными арабами, процветание которых будет весьма полезно для России. Палестина же должна, как и ныне, оставаться для русских страной паломничества, областью, куда русские люди будут двигаться ради совершения подвига паломничества, ради возвышающих дух молитв и размышлений.

Все помышления залить эту страну — эту святую землю — чьей бы то ни было кровью должны быть нами искренно отброшенными".

Из трехсот писем дореволюционного времени хранящихся в архиве, примерно 260 адресованы Владимиру Дмитриевичу Юшманову, человеку в настоящее время незаслуженно забытому. Примерно 15 писем — это ответы Владимира Дмитриевича на письма, адресованные ему. Примерно 20 писем — это письма и ответы разных лиц, так или иначе причастных к Палестинскому обществу.

Практически все ответы относятся к периоду 1903—1907 гг. Писем датированных до 1903 года; или временем после 1907 года очень мало. К периоду после 1917 года относится около десятка писем.

Основной адресат писем — Владимир Дмитриевич Юшманов. Он никогда не занимал видных постов. Строго говоря, не занимался он и наукой, однако именно он руководил всей практической повседневной жизнью Палестинского общества в течение двух десятков лет, примерно с 1900 по 1920 г. Родился он в 1870 году и с 1886 г.[12] работал в Палестинском обществе. В начале века он получил должности секретаря канцелярии Палестинского общества и делопроизводителя, а также директора библиотеки. С осени 1911 г. и по осень, видимо, 1917 года Владимир Дмитриевич был делопроизводителем Барградского комитета[13]. В годы революции он был правителем дел Палестинского общества.

ко, содержание документа, посвященное послевоенному переустройству на Ближнем Востоке. Следовательно, документ должен быть датирован как минимум 1915 годом.

[11] Наросты — исправление в тексте от руки. Под словом "наросты" четко видно — "народности".

[12] В журнале № 283 заседания Совета Палестинского общества от 6/19 октября 1919 г. приведена справка, из которой видно, что Владимир Дмитриевич работал в Палестинском обществе с 4 марта 1886 года. (120—3доп. — 1. л. 351).

[13] См. журнал заседаний № 274 Совета Палестинского общества от 5 сентября 1917 года. (120—3доп. — 1; л; 301—302).

Лучше всего заслуги Владимира Дмитриевича сформулированы в одной доверенности выданной на его имя 14 апреля 1930 года и подписанной Н. Я. Марром[14]. В доверенности говорится о том, что именно Владимир Дмитриевич обеспечивал выход литературы по палестиноведению. В доверенности также сказано, что именно Владимир Дмитриевич спас и сохранил в целости имущество Палестинского общества в годы революции.

Видимо сознательно Владимир Дмитриевич всю жизнь был человеком номер два. До первой мировой войны вся научная деятельность Общества руководилась и координировалась Алексеем Александровичем Дмитриевским. В годы революции, когда В. Д. Юшманов был правителем, он все равно оставался в тени, при В. В. Латышеве, председателе Общества до лета 1921 года.

Значимость положения В. Д. Юшманова хорошо видна по письмам ему адресованным. Именно В. Д. Юшманов получал все отчеты многочисленных отделений Общества[15] и любую деловую корреспонденцию по проблемам каждодневной жизни Общества.

Здесь хотелось бы сказать, что по документам хорошо видны два уровня руководства Палестинским обществом — представительное и для повседневной работы. Повседневная работа по научной линии была в руках А. А. Дмитриевского, практическая повседневная работа — в руках В. Д. Юшманова. Представительские функции исполняли Василий Николаевич Хитрово, основатель Общества, и члены царской фамилии, являвшиеся почетными председателями Общества.

В архиве сохранилось 57 писем В. Н. Хитрово к В. Д. Юшманову, (120—2—75. Датируются они 1899—1903 гг.), относящихся к последним годам жизни В. Н. Хитрово.

Говоря о значимости материалов дореволюционной части архива, необходимо прежде всего отметить упомянутые выше планы Русского Археологического института в Иерусалиме. Здесь хотелось бы также предостеречь читателя от одной ошибочной идентификации в описи архива. Адресатом пяти писем Д. В. Айналова (120—2—87), отправленных в 1902—1908 годах из Казани, назван В. Н. Бенешевич. Это к сожалению, не так. Письма Айналова адресованы Василию Николаевичу, тогда как Бенешевича звали Владимир Николаевич. Адресатом писем Д. В. Айналова следует считать Василия Николаевича Хитрово. Письма Д. В. Айналова позволяют установить, что некоторые из тем исследования известного искусствоведа подсказаны ему В. Н. Хитрово. Письма позволяют также проследить подробности путешествия Айналова в Палестину.

В архиве сохранилось 13 писем А. А. Дмитриевского В. Д. Юшманову (120—2—17). Письма отправлены из Киева в 1904—1906 годах.

Есть также несколько писем, адресованных Дмитриевскому от видных церковных деятелей Ближнего Востока. Одно письмо — от антиохийского патриарха Григория (120—2—90). Письмо датируется 31 марта 1914 г.) одно —

---

[14] См.: 120—1—7, л. 10. К сожалению, мы не знаем, по какому случаю была выдана эта доверенность.

[15] См. подробно 120—2—105, где перечислены отделения Палестинского общества по всей России.

от епископа синайского Порфирия Второго. (120—2—102. Это письмо также датировано 31 марта, но 1910 года). Письмо от епископа синайского написано по-гречески и отправлено из Александрии. Составитель описи архива Палестинского общества по незнанию греческого не смог определить правильно, кому оно адресовано и, к сожалению, в описи адресат греческого письма указан неверно.

В архиве сохранился также уникальный документ за подписью Дмитриевского и главного бухгалтера Палестинского общества В. И. Белынского. Речь идет об отчете по ревизии подворий Палестинского общества. Это огромный, на 240 страниц машинописи текст с детальнейшим описанием всего хозяйства Палестинского общества в Палестине в 1910 году. (120—3доп. — 2). Официальное название документа — "Отчет по ревизии подворий Императорского Православного Палестинского Общества в Иерусалиме, Назарете и Хайфе в 1910 году".

К этому же 1910 году относится детальное описание всех школ и всей системы образования в Палестине и Сирии с рекомендациями по их усовершенствованию[16]. Правда, автор описывает лишь школы и высшие учебные заведения, созданные различными европейскими, христианскими государствами.

Среди дореволюционных документов есть немало писем известных российских востоковедов:

— П. К. Коковцова (120—2—29, 120—2—96). Представляют интерес первые два письма, адресованные В. Д. Юшманову летом и осенью 1902 г. В письмах неоднократно упоминаются различные статьи, над которыми П. К. Коковцов в данный момент работал.

— И. Ю. Крачковского (120—2—31; 120—2—96; 120—2—97; 120—1—172[17]). Обращают на себя внимание первые из этих писем (120—2—31). Данные три письма адресованы В. Д. Юшманову и отправлены соответственно 13 января 1919 г.: 27 октября 1920 г.; 17 ноября 1920 г. Все письма так или иначе связаны со смертью Н. А. Медникова и научными заседаниями, посвященными его памяти.

Кроме того, в архиве представлены письма Б. А. Тураева (120—2—71) и Н. А. Медникова. Сохранившиеся 12 писем Н. А. Медникова (120—1—145) адресованы В. Н. Хитрово и отправлены между 21 февраля 1894 г. и 5 ноября 1901 г. Наиболее интересным является письмо от 21 декабря 1900 г. с изложением обстоятельств защиты докторской диссертации В. В. Бартольда. (120—1—145, л. 8 — л. 10). Здесь хотелось бы отметить одну неточность в описи фонда. Судя по описи, можно подумать, что в архиве сохранился официальный документ о присуждении В. В. Бартольду докторской степени. Между

---

[16] Н. В. Кохманский. Отчет о командировке в Сирию для обследования вопроса о преобразовании школьной деятельности Палестинского общества. Документ представляет собой машинопись на 130 страницах. Датирован отчет 5 мая 1910 года. Шифр — 120—1—178.

[17] Это письмо адресовано в Совет Палестинского общества (написано оно 3 декабря 1930 г.) и посвящено соображениям И. Ю. Крачковского возможным направлениям работы Палестинского общества.

тем, речь идет лишь о письме — правда, очень интересном — с изложением Н. А. Медниковым обстоятельств этой защиты.

Особняком среди документов дореволюционного времени стоит уже упоминавшийся лист, попавший в дело "Об имуществе Российского Палестинского Общества" (120—1—10). На этом листе (л. 6), весьма вероятно датируемым 1898 годом, сохранился перечень участков с указанием их площади и стоимости, принадлежавших России в Палестине:

— бывшей Палестинской комиссии: метров — 10710499, рублей — 1151,75;

— императорского Православного Палестинского общества: метров — 3182,94; рублей — 141,75;

— Св. Синода: метров — 52503,62; рублей — 564,53.

Всего метров — 172791,55; рублей — 1858,03.

Основная масса документов делопроизводства Палестинского общества дореволюционного времени находится в настоящее время в Москве, в Архиве внешней политики России. Количество полных архивных дел Палестинского общества дореволюционного времени, хранящихся в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, равно четырем. Частично сохранилось еще около пяти — это переписка с отделениями Палестинского общества в разных городах. Всего же в описи 1929 года количество архивных дел дореволюционного времени приближается к трем сотням[18].

Приложение

В следующем далее приложении публикуются два документа из фонда "Палестинское общество", представляющие несомненный интерес по истории науки. Первый документ — письмо Н. А. Медникова В. Н. Хитрово дает интересную информацию о В. В. Бартольде, о самом Н. А. Медникове, а также об обстоятельствах работы Н. А. Медникова над его известной работой о Палестине от арабского завоевания до крестовых походов. Судя по листу использования материала, к данному письму, как и в целом ко всем письмам 120-ого фонда, до автора данной статьи, никто никогда не обращался.

Второй документ — протокол заседания Отделения научных изданий и исследований Российского Палестинского общества 13/26 января 1919 года. Документ является своеобразным подведением итогов деятельности Палестинского общества в предреволюционные годы. Обращает на себя внимание длинный список подготовленных к печати монографий, большая часть из которых так никогда и не была издана. Обращает также на себя внимание большое количество византинистических и востоковедных тем, предложенных членами Общества в январе 1919 года. Судя по листу использования, данный материал просматривался в 1985 г. К. Н. Юзбашяном.

---

[18] Эта опись была оставлена в 1929 г. П. И. Прозоровым. Сейчас она составляет отдельное архивное дело, шифр которого 120—1—4.

1. Письмо Н. А. Медникова Василию Николаевичу [Хитрово].

(фонд 120, опись 1, дело 145, л. 8—9)

//Суббота, 2 декабря 1900 г. л. 8
Николаевская ул., д. 50, кв. 18

Многоуважаемый Василий Николаевич,

Вчера заходил я в Палестинское Общество по весьма важному для меня делу и с великим прискорбием узнал, что Вы захворали. От души желая Вам скорейшего выздоровления и опасаясь потревожить Вас своим появлением на Вашей квартире, я позволю себе изложить письменно, ради чего я желал повидаться с Вами.

Два года тому назад мне было обещано, что за свою диссертацию я получу прямо степень доктора. — Недавно приват-доцент Бартольд представил свое сочинение на степень магистра Истории Востока. Назначенные для его диспута оппоненты предложили Факультету, ввиду особых достоинств рассмотренной ими работы, дать // Бартольду сразу степень доктора. л. 8 об. Возникли ожесточенные споры. Голоса разделились поровну. В день диспута один из несогласных изменил свое мнение, явился один из отсутствовавших в первом заседании, и Факультет постановил, большинством 6 против 2, просить Совет Университета признать Бартольда доктором. Согласится ли Совет — неизвестно.

В виду того, что подобные же споры и затруднения возникнут и при представлении моей диссертации, так что признание меня сразу доктором вероятно, но не несомненно; если же я получу только магистра, то придется писать новую диссертацию на доктора — барон Розен советует мне тотчас же представить, как магистерскую диссертацию, уже напечатанные // 3 тома моих переводов, а Введение представить л. 9 несколько позже, в качестве докторской диссертации. При таком порядке получение обеих степеней последовательности барон считает бесспорным и несомненным.

Поэтому я покорнейше прошу Вас разрешить мне представить теперь же (в пятницу, 8 декабря) 3 тома переводов в Факультет и приложить к ним краткое (3—4 страницы) предисловие с изложением всего труда и истории его возникновения. Это краткое предисловие Вы, надеюсь, позволите мне напечатать на мой собственный счет, как вызванное обстоятельствами, чуждыми Палестинскому Обществу.

Что касается выпуска в свет всех экземпляров 3-х томов // переводов, помимо тех, которые находятся у меня и которые я обязан л. 9 об. раздать членам Факультета и Совета, — то для меня совершенно все равно, какое бы решение Вы ни приняли.

В ожидании, что Вы не откажете в испрашиваемом мною у Вас разрешении, остаюсь

Ваш покорный слуга Н. Медников.

2. Протокол заседания...

(фонд 120, опись 1, дело 45, л. 7—9)

л. 7 //Протокол заседания Отделения научных изданий и исследований Российского Палестинского Общества 13/26 января 1919 года.

В заседании, происходившем в помещении Совета Палестинского Общества, присутствовали: академик профессор В. В. Бартольд, проф. А. И. Бриллиантов, проф. А. А. Васильев, проф. Н. Н. Глубоковский, проф. А. А. Дмитриевский, академик проф. Н. Я. Марр, академик проф. А. В. Никитский, академик проф. И. С. Пальмов, проф. И. Г. Троицкий, академик проф. Б. А. Тураев, и Правитель Дел Совета Палестинского Общества В. Д. Юшманов.

Председателем заседания был избран Н. Я. Марр.

Обязанности Секретаря исполнял А. И. Бриллиантов.

I. В начале заседания А. А. Дмитриевский предложил почтить вставанием память недавно почивших деятелей, принимавших близкое участие в ученых трудах Общества: Я. И. Смирнова, П. В. Безобразова, Н. А. Медникова и Х. М. Лопарева.

Память почивших была почтена вставанием.

II. Правителем Дел Совета Общества В. Д. Юшмановым доложено было о трудах, печатание коих начато Палестинским Обществом еще до 1915 года, но не окончено в силу неблагоприятных политических и экономических условий настоящего времени, а также и об имеющихся в распоряжении Общества материалах для дальнейших изданий:

А) Начаты печатанием, но не окончены:

1. "Библейская Археология" проф. А. А. Олесницкого, т. I, под редакцией проф. В. П. Рыбинского (отпечатано 26 листов)[19].

2. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. III, ч. II. Τυπικά. Типиконы Иерусалимские, Синайские, Трапезундские и Афинские" — проф. А. А. Дмитриевского (не отпечатаны предисловие и обложка)[20].

л. 7 об. // 3. "Сборник Палестинской и Сирийской агиологии", вып. 3-

---

[19] Книга издана: Олесницкий А. А. Библейская археология. Под редакцией и с дополнениями В. П. Рыбинского. Часть I. Религиозные древности. Вып. I. Петроград, 1920.

[20] Книга издана: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей в библиотеках православного Востока. Т. 3 (половина 1). Τυπικά. Ч. 2. Киев, 1917.

ий, под редакцией академика В. В. Латышева. (Напечатано 11 листов, осталось допечатать предисловие и обложку)[21].

4. "Сообщения Православного Палестинского Общества" т. XXVIII за 1917 год, заключающие в себе ряд статей по истории Иерусалимской Церкви и современному положению Палестины (напечатано 8 листов)[22].

Б) Для дальнейших изданий имеются:

1. Путешествие в Св. Землю и на Синай Григоровича-Барского (младшего), относящиеся ко второй половине XVIII в.[23]

2. Проскинитарий в Синопсисе Дорофея Монемвасийского, под редакцией С. П. Розанова.

3. "Россия на Ближнем Востоке в XIX столетии" проф. А. А. Дмитриевского.

Означенный труд состоит из трех серий: а) "Очерк Русской Миссии на Православном Востоке"; б) "Очерк истории Палестинского Комитета" и в) "Очерк истории Палестинской Комиссии". Все эти очерки написаны проф. А. А. Дмитриевским по документам Государственного Архива, архива Святейшего Синода и архива Министерства Иностранных Дел в Москве, а также по документам собственным архива Палестинского Общества и на основании писем, составляющих достояние библиотеки автора.

4. Описание греческих рукописей Синайской библиотеки Арх. Антонина Капустина.

5. Описание греческих рукописей бывшей Саввиной библиотеки. Его же.

Сверх того А. А. Дмитриевским заявлено, что могли бы появиться в издании Палестинского Общества приготовленные им к печати[24]:

6. Греческие неизданные паломники XVI, XVII и XVIII веков, под его редакцией и

7. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках на Православном Востоке (т. IV, ч. II, Εὐχολόγια). Этот последний труд снабжен обширным предисловием, в котором дается критическая оценка Евхология ученого XVI в. Якова Гоара, с переизданием испорченных текстов по рукописям Барбериновской (ныне Ва//тиканской и Гротта-Ферратской библиотеки).

---

[21] Издан в 63-м, последнем дореволюционном выпуске Палестинского Сборника. Опубликовано в 1917 году.

[22] Данный том сообщений издан.

[23] Эта книга, как и все последующие в данном списке, не издана, судьба рукописи неизвестна.

[24] Работы не изданы. Судьбы рукописей неизвестны.

Выражено пожелание, чтобы были приняты возможные меры к выходу в свет по крайней мере тех трудов, печатание которых не только начато, но и доведено почти уже до конца.

III. По приглашению Председательствующего, предъявлены были присутствующими темы, которые было бы желательно поставить для научной разработки в Отделении научных изданий и исследований Палестинского Общества.

В. В. Бартольд вошел с предложением поставить на очередь продолжение и дополнение изданного Обществом в 1902 году капитального труда Н. А. Медникова "Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов — по арабским источникам" (вып. 50-й "Прав. Палест. Сборн."), ибо со времени выхода в свет этого труда значительно увеличилось число восточных источников, доступных в печатных изданиях; в настоящее время мог бы быть определен источник многих фактических известий, происхождение которых тогда оставалось неизвестным. Так как собрание и издание мусульманских и вообще арабских известий о Палестине являлось в свое время выдающейся заслугой Палестинского Общества, то В. В. Бартольд выразил желание, чтобы Общество и впредь сохранило за собой стяжания в этой области[25].

А. А. Васильев предложил следующие темы:

1. История русского паломничества в Палестину и на Синай.

2. Мозаики монастыря Св. Екатерины на Синае.

3. Жития Святых Сирии, Палестины и Египта, как культурно-исторический источник.

4. Данные русских паломников о топографии Константинополя.

5. История Палестины в христианское время до завоевания Иерусалима крестоносцами: а, Палестина в христианское время до мусульманского завоевания; б, Палестина под мусульманским владычеством до завоевания Иерусалима крестоносцами.

А. А. Дмитриевский отметил желательность составления описания // рукописей армянских, коптских и сирийских, хранящихся в иерусалимских библиотеках и, если возможно, и в библиотеках Синайского монастыря.

л. 8 об.

Н. Я. Марр предложил тему: Кавказ в жизни христианской Палестины и Палестина в памятниках искусства и письменности и народной литературы Кавказа. Тема эта была затронута проф. Цагарели, но не исчерпана им: он касался отношений к Палестине лишь Грузии между тем, для нее есть теперь богатый материал, напр. в Тифлисе. Имеется также история Иерусалима на армянском языке, которую следовало бы перевести на русский язык.

---

[25] Данное предложение осталось нереализованным.

И. С. Пальмов предложил тему: Юго-славянские паломничества в Св. Землю.

И. Г. Троицкий находил желательным подвергнуть научной разработке вопрос о сионизме и о возможном его значении для дальнейшей судьбы Палестины.

Академиком проф. П. К. Коковцовым, не имевшим возможности явиться в заседание, предлагаемые темы были сообщены письменно. По его мнению представлялось бы весьма желательным поставить при первой возможности на очередь для научной разработки:

1. Археологические раскопки и расследования в Палестине и Сирии в XIX и XX вв. и их значение для библеистики.

2. История Палестины и Сирии в до-израильскую эпоху по данным Телль-эл-Амарнской переписки.

3. География и топография Св. Земли в древне-израильскую эпоху по историко-литературным данным современной Палестины.

4. Самарянские рукописи Петроградской Публичной Библиотеки как новый материал для истории самарянского народа и его литературы в мусульманскую эпоху.

После обмена мнениями, присутствовавшими было признано весьма желательным поставить указанные темы на очередь для разработки в Отделении научных изданий и исследований Общества.

IV. В связи с вопросом о постановке Обществом тем для // научной разработки, Н. Я. Марром обращено внимание на необходимость предпринять в скорейшем времени какие-либо действия, чтобы обеспечить для Общества возможность продолжения научной деятельности при настоящих условиях, в виду того, что прежний устав его теперь потерял силу, а новый еще не утвержден[26]. Во время происшедшего затем обмена мнений наиболее целесообразным средством для этого было признаваемо вообще установление той или иной связи Общества с Академией Наук; Общество, напр., могло бы быть обращено в состоящий при Академии Наук Институт для исследования Палестины. Была высказана мысль и о независимом существовании Общества, хотя бы и в союзе с Академией и под ее покровительством (А. А. Дмитриевский). Сделано было также указание на необходимость не упускать из виду практическую сторону в деятельности Общества (И. Г. Троицкий). Была прочитана записка Совета Палестинского Общества, представленная через Конференцию Академии Наук 30 октября 1918 г. в Комиссариат Народного Просвещения с ходатайством об утверждении

[26] Подробный анализ положения Палестинского Общества в двадцатые-тридцатые годы и научной деятельности в рамках Общества в это время будет осуществлен в следующем обзоре.

нового "Устава Российского Палестинского Общества", и тот отдел устава, где говорится о целях Общества. В результате обмена мнений положено просить Академию Наук через членов ее, наиболее близко стоящих к Палестинскому Обществу, ходатайствовать перед правительством о скорейшем утверждении нового устава Общества. [Подписи:]

Н. Марр, Б. Тураев, профессор А. Бриллиантов, А. Васильев, Н. Глубоковский, В. Д. Юшманов.

A. G. Groushevoj

The Documents on the History of Russian Society of Palestinian Studies from the Archives of St. Petersburg Institute of Oriental Studies

The article describes the documents from the archives of St. Petersburg Institute of Oriental Studies dealing with the pre-Revolutionary period (before 1917) of the history of Russian Society of Palestinian Studies. In this archive there are about 300 letters, business documents papers, register documents 242—289 of sessions of the Society Council for the period 1914—1920. The most interesting is the minutes of the session of the Council in March 9, 1915. The text contains a very detailed plan of activities of the Russian Institute for Palestinian Studies in Jerusalem. Unfortunately such an Institute was never founded.

Two documents are published in the addenda of the article. The first is a letter written by a famous Russian arabist N. A. Mednikov to Vasilij Khitrovo, the leader of the Society. The second is a minute of the Session held January 13—16, 1919. This document contains a detailed list of works written by the members of the Society during the First World War and the Revolution. The most part of this works is unpublished and lost.

PERSONALIA

Божьей милостью
(К 80-летию И. М. Дьяконова)

Давно уже было сказано, что ученые (а также поэты, художники; музыканты и т. д.) делятся на три категории: 1) ученые Божьей милостью; 2) ученые с Божьей помощью; 3) ученые Божьим попущением.

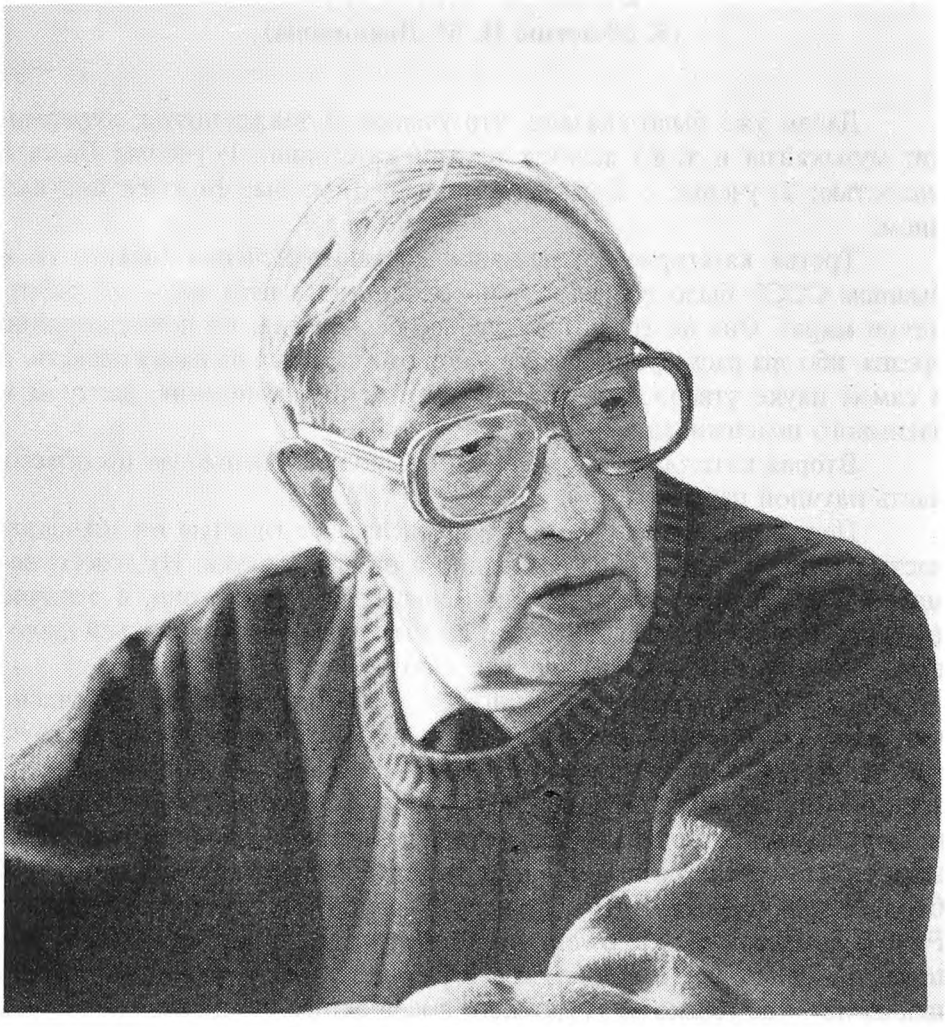
Третья категория у нас наиболее многочисленна (потому-то в бывшем СССР было сосредоточено около трети всех научных работников мира). Она не только абсолютно бесполезна, но и чрезвычайно вредна, ибо зря расходует большую часть отпускаемых на науку средств, а в самой науке утверждает дух карьеризма, чинопочитания, халтуры и взаимного подсиживания.

Вторая категория — это те, кто выполняет основную по объему часть научной работы.

Первая категория — это те, кто делает ее главную по значению часть, кто определяет собой состояние и развитие науки. Их совсем немного, а известных среди них еще меньше. Но именно они, в отличие от царей и королей, действительно занимают свое место Божьей милостью. Об одном из них я и хочу рассказать.

В 1937 году бюллетень "Лингвист" (ныне этот крохотный журнальчик — величайшая библиографическая редкость) опубликовал первую работу юного студента-филолога Игоря Дьяконова "К истории одного термина (от родового жилища до мирового города)". Статейку прочли немногие, а ее истинное значение осталось и вовсе незамеченным. Полвека спустя ее слегка переработанный автором (главным образом — в библиографической части) вариант был опубликован за рубежом: From a collective gentile dwelling to an imperial city (On the history of a term). — Oikumene, 5, 1986. На сей раз ее прочли и оценили все специалисты — не только из-за громкого имени автора, но и потому, что она, как и все его работы, находится на переднем крае современной науки.

Все его работы — это более двух десятков книг и примерно три сотни (точного их числа не знает он сам) статей по языкознанию и истории древнего Ближнего Востока. Стоит, пожалуй, отметить, что лишь очень немногие из них написаны в соавторстве. Каждая из его книг сразу же становилась и остается настольной для всех, кто занимается соответствующими предметами. То же самое относится и к его статьям. В гуманитарных науках не ведется "Индекс цитирования", но и невооруженным глазом видно, что И. М. Дьяконов — самый цитиру-



И. М. Дьяконов

емый автор в этой отрасли науки во всем мире и самый цитируемый из всех советских и российских гуманитариев вообще.

Чтобы не быть голословным, я хотел бы сослаться на авторитетных экспертов. 18 марта 1988 года Игорю Михайловичу были вручены в Чикагском университете диплом и мантия почетного доктора гуманитарных наук. Восточный институт этого университета — своего рода Мекка для всех "древневосточников". Поэтому и отличия, присуждаемые Чикагским университетом за достижения в этих науках, особенно престижны.

Во время торжественной церемонии проф. Дж. Грэгг (он был студентом, слушавшим в 1963 г. лекции "визитинг-профессора" И. М. Дьяконова) сказал: "Профессор Дьяконов — один из крупнейших и наиболее разносторонних исследователей древнего Ближнего Востока в наше время. Под его руководством и влиянием воспитано целое поколение советских ученых, работающих в этой области науки. А для научного мира в целом результаты его работы, не имеющей равных по разнообразию и качеству, выразились в монументальных изданиях текстов и исследовательских монографиях, оказавших большое влияние на ход изучения истории и языков древнего Ближнего Востока. <...> В обзорах, публикациях текстов и частных исследованиях он углубляется в наименее известные языки Древнего Ближнего Востока, создав прочный фундамент, на который будут опираться все дальнейшие исследования".

А во врученном И. М. Дьяконову дипломе говорится, что эта почесть присуждается ученому, который "возродил ассириологическую науку в Советском Союзе и действовал как связующее звено между советской и западной наукой, человеку, чьи исторические, социально-экономические, филологические и лингвистические исследования не имеют равных как по широте охвата, так и по качеству".

Во всем этом нет ни малейшего преувеличения, скорее наоборот. К перечисленному выше необходимо добавить еще множество великолепных поэтических переводов с нескольких древневосточных и современных европейских языков. Игорь Михайлович воспитал не "целое поколение", а несколько поколений ученых, и вновь вывел нашу науку на мировую арену в очень трудные, многим еще памятные времена. Его научные "дети", "внуки" и даже "правнуки", а также его почитатели и единомышленники работают ныне и в России, и в странах СНГ, и на Западе, и на Востоке. Он — естественный и общепризнанный глава "невидимого колледжа" — своего рода неформального объединения ученых всех возрастов и рангов. Научные и личностные качестве И. М. Дьяконова способствуют поддержанию в этом колледже творческой атмо-

сферы, духа служения одной только истине, свободной дискуссии и равноправного товарищества без различия возраста, чина, национальности, гражданства и т. п. Все это приносит плоды не только в виде индивидуальных работ членов нашего "колледжа", но и в виде работ коллективных — например, созданной по инициативе и под руководством И. М. Дьяконова трехтомной "Истории древнего мира". Она вышла уже тремя изданиями, и каждое издание расходилось мгновенно. Частичный ее перевод издан в США, где тоже имеет большой успех (сейчас там готовится второе издание).

Одним словом, с международным признанием все обстоит как нельзя лучше. Игорь Михайлович — почетный член Американской Академии наук и искусств, Американского востоковедного общества, Британской академии, Британского Королевского Азиатского общества, Французского Востоковедного общества и многих других национальных научных обществ и международных научных организаций. И только Академия наук СССР, а теперь и Российская Академия, не приняли его в свои ряды. Видимо, академики не без оснований опасались, что будут плохо смотреться рядом с ним. У Игоря Михайловича нет ни почетных званий, ни наград (правда, есть награды фронтовые). Даже сборник научных работ в честь его семидесятилетия издать в нашей стране нам не удалось — не по чину! Сборник издали зарубежные коллеги. И. М. Дьяконов — "рядовой" главный научный сотрудник Группы древневосточной филологии сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН. А о зарплате его стыдно даже говорить...

Такая уж мы удивительная страна, что слава у нас — это, как правило, слава посмертная, если, конечно, ты не звезда кино или эстрады. Это, к сожалению, в значительной степени относится и к писателям, художникам, музыкантам — к тем людям, чья деятельность, казалось бы, проходит на виду у публики. Читая иной раз некрологи и высказывания коллег и читателей по случаю кончины того или иного писателя или художника, невольно думаешь: сказали бы ему при жизни хоть половину всех этих хороших слов, он бы, пожалуй, и прожил дольше, и сделал больше... В целом же и тут, как и везде, все еще блюдется официальная табель о рангах, имеющая мало общего с реальной действительностью. Однако в литературе и искусстве настоящее значение каждого деятеля, его место по "гамбургскому счету" понятны, к счастью, многим.

В науке же дело обстоит совсем плохо. Лишь из мемуаров, некрологов и художественной литературы мы (если сами не являемся специалистами в данной отрасли знаний) узнаем время от времени, что жили рядом с великим ученым. Такова, несомненно, была целенаправ-

ленная политика Административной Системы: не допускать, чтобы люди выдающихся умственных и моральных качеств стали слишком известны, приобрели общенародный, а не только узкоспециализированный авторитет и, чего доброго, начали конкурировать с чиновниками и функционерами, с вездесущей посредственностью. За последние годы положение несколько изменилось к лучшему, но явно недостаточно.

Особенно это относится к гуманитариям. Именно здесь различия между официальными рангами и реальным местом в науке особенно разительны. Правда, некоторую известность могут доставить заметный пост, популярный предмет занятий, общественная или политическая деятельность или слухи о диссиденстве и гонениях. Такая популярность может быть в той или иной степени обоснованной, но и она отчасти случайна, так как связана с обстоятельствами привходящими, и реальное положение дел, как мне кажется, отражает не вполне.

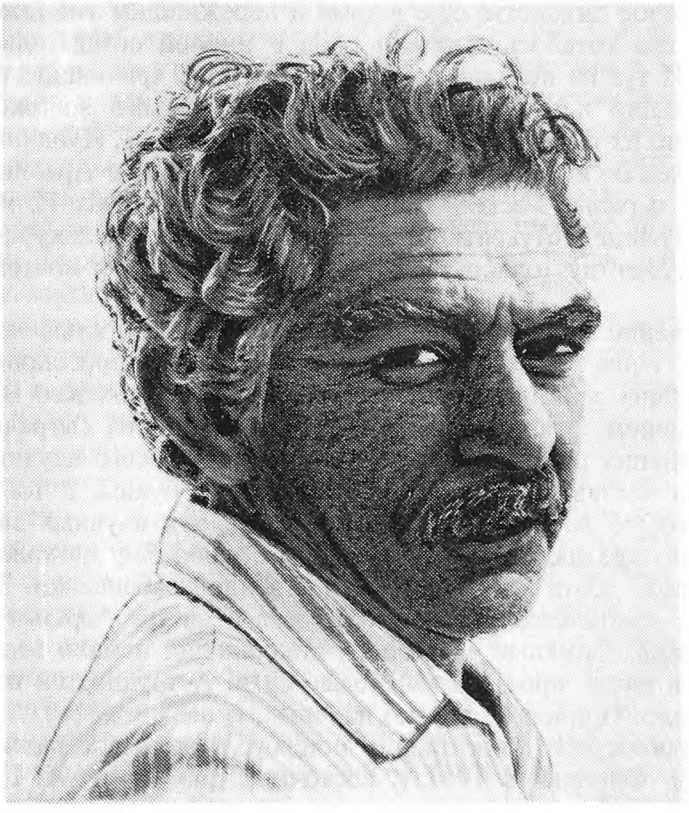
Поэтому лишь немногим известно, что в Санкт-Петербурге живет и работает крупнейший, по-видимому, ученый-гуманитарий нашей страны — Игорь Михайлович Дьяконов. В начале 1995 г. ему исполнится 80 лет, но он сохраняет огромную работоспособность (жалуется, что она снизилась, и это не кокетство: раньше он работал примерно за пятерых, а теперь только за троих). Сохранил он также ненасытную любознательность, постоянную готовность делиться знаниями и идеями. Он спорит как с равным со студентом-первокурсником и даже со школяром и имеет дурную и даже сейчас не вполне безопасную привычку прямо говорить начальству, что он думает о нем, начальстве, и о его распоряжениях. Надо признать, что и отношения с некоторыми коллегами у него непростые — все из-за той же привычки высказываться без обиняков. Но в общем-то все причастные к востоковедению понимают, конечно, его значение, и авторитет И. М. Дьяконова в нашей и мировой науке огромен. Он никогда не занимался и не занимается политикой — не по отсутствую интереса, а по отсутствию призвания. Но среди его лучших друзей всегда были и остаются известные диссиденты и правозащитники. Он знавал многих выдающихся людей и написал обширные мемуары, которые надеется опубликовать. А его "неспециальные" интересы простираются от пушкиноведения и поэзии в целом (включая собственное творчество) до астрономии и парусных кораблей. Вообще, его эрудия почти невероятна и включает, в частности, не менее 25 языков. Но она никогда не подавляет собеседника, каков бы ни был образовательный ценз этого последнего. Ибо она соединена с великолепным чувством юмора, которое, что очень важно и что бывает далеко не у всех, распространяется и на самого себя.

Древние греки говорили, что тот, кого полюбили боги, умирает молодым. Раньше я понимал это в том смысле, что боги избавляют своего любимца от разочарований, утрат и болезней — всего, что неизбежно связано со старостью. Однако познакомившись, благодаря огромной удаче, с Игорем Михайловичем и еще с одним-двумя удивительным людьми такого же сорта, я понял это изречение совершенно иначе: тот, кого полюбили боги, остается молодым всю жизнь, сколько бы она ни длилась. Болезни и утраты, конечно, не минуют его, но разочарований он почти не знает, ибо еще в юности безошибочно выбрал мировоззрение и профессию, жену и друзей. Вот разве ученики иной раз подводят, но при большом их количестве некоторый отсев неизбежен. А "неразочарованность" — это и есть главное, что отличает молодого от старого. Она не имеет ничего общего с бездумным оптимизмом, но, как некий талисман, предохраняет человека от измены самому себе.

Сейчас наша Группа древневосточной филологии, как и вся российская наука, переживает трудные времена. Но как и раньше, каждый год к нам приходят мальчики и девочки — выпускники школ, студенты, молодые исследователи. Не все остаются с нами, но кто-то почти каждый год остается — студентом, аспирантом, просто членом "невидимого колледжа". Такой "колледж" держится научным и нравственным влиянием его главы. Пусть же оно сохраняется как можно дольше...

В. А. Якобсон

IN MEMORIAM



Авраам Григорьевич Лундин

(25. XII. 1929 — 12. X. 1994)

Не стало Авраама Григорьевича Лундина. Нелепая трагическая случайность прервала жизненный путь выдающегося ученого-арабиста, основоположника отечественной сабеистики.

А. Г. Лундин принадлежал к тому рано повзрослевшему поколению, которое пришло в науку в первые послевоенные годы. В 1946 г.

по окончании средней школы он поступил на только что возрожденный в 1944 г. восточный факультет Ленинградского университета в группу арабской филологии. Группа эта оказалась неординарной. Почти все, кто учился в ней, стали со временем крупными учеными, создали новые или возглавили уже существовавшие научные направления в советской арабистике, основали свои школы. Наверное, им, встретившим военное лихолетье еще детьми и пережившим эти тяжелейшие годы, страстно хотелось выразить себя в мирной созидательной деятельности. И тут на помощь пришли их учителя, хранившие и отстаивавшие традиции петербургской школы классического востоковедения, передававшие их своим воспитанникам. Интерес А. Г. Лундина к сабеистике, изучению истории и культуры древней Южной Аравии, страны легендарной царицы Савской, впервые пробудил академик И. Ю. Крачковский, читавший студентам-арабистам отдельный спецкурс по этой новой, по существу только зарождавшейся в то время востоковедной дисциплине.

Увлечение способного юноши йеменской древностью заметила и поддержала Нина Викторовна Пигулевская, член-корреспондент АН СССР, сириолог и историк раннесредневекового Ближнего Востока с мировым именем. Эта маленькая энергичная женщина сыграла в судьбе А. Г. Лундина решающую роль. Она стала для него научным руководителем и наставником, Учителем с большой буквы. В той области знаний, которую А. Г. Лундин избрал для своих научных занятий, у него не было предшественников в нашей стране. Ему на долю выпала нелегкая честь заложить основы отечественной сабеистики. Такая задача вполне соответствовала сильной, волевой натуре Авраама Григорьевича Лундина. Опытный альпинист, покоривший немало горных вершин, он и в науке прокладывал новые пути. А трудностей перед ним стояло немало. Причем не только научных. В начале 50-х гг. был взят курс на планомерное уничтожение петербургского-ленинградского востоковедения. Окончив в 1951 г. восточный факультет, А. Г. Лундин оказался без работы, вынужден был жить случайными заработками, упорно продолжая свои изыскания, которые уже тогда стали для него главным делом всей жизни. Нина Викторовна Пигулевская приложила все силы для того, чтобы добиться зачисления своего любимого ученика в 1957 г. в аспирантуру только что созданного Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. В 1958 г. он защитил кандидатскую диссертацию. Верность Учителю А. Г. Лундин сохранил до конца своих дней. Он неизменно отзывался о Нине Викторовне с большой теплотой, преклонялся перед ее научными достижениями. Она всегда была для него образцом ученого и Человека.

Тема кандидатского исследования А. Г. Лундина "Южная Аравия в VI в." была выбрана отчасти под влиянием научных интересов Н. В. Пигулевской, которая уделяла значительное внимание проблемам

перехода ближневосточных обществ от древности к средневековью. Будучи опубликованной в виде монографии[1], эта работа сразу же привлекла к себе внимание специалистов, причем отнюдь не только в нашей стране, благодаря стремлению автора обосновывать свои выводы тщательным филологическим анализом эпиграфических и нарративных источников, подробному рассмотрению социально-экономических вопросов, а также оригинальному подходу к проблеме "неопределенного монотеизма" в доисламской Южной Аравии. Научной ценности эта монография не утратила и сегодня. К затронутым в ней сюжетам А. Г. Лундин неоднократно обращался на протяжении всей своей исследовательской деятельности. Так, в одной из последних статей "Еврейские общины в Йемене в IV—VI вв."[2] он сформулировал чрезвычайно важный для дальнейших изысканий в этой области вывод, предложив четко различать иудаизм немногочисленных еврейских общин и верования широких масс иудаизированного населения в Южной Аравии монотеистического периода.

Международное признание пришло к А. Г. Лундину в 60-е гг., когда по предложению Австрийской Академии наук он взялся за подготовку к изданию эстампажей надписей, содержащих список эпонимов племени Ҳалил, из архива Эдуарда Глазера, выдающегося путешественника по Йемену конца прошлого столетия. Осуществленная А. Г. Лундиным реконструкция последовательности этих эпонимов[3] получила подтверждение после того, как ученым стал доступен высеченный на скале оригинал списка. По странной иронии судьбы сам исследователь, на склоне лет посетивший несколько раз Северный Йемен, так и не смог увидеть воочию предмет своих изысканий. От эпонимата племени Ҳалил А. Г. Лундин обратился к общесабейскому эпонимату. Он первым сумел определить те правила, которые регулировали поочередное пребывание на посту эпонима представителей трех эпонимных родов, и восстановить список лиц, занимавших эту должность в I—III вв. н. э. Тем самым были заложены основы относительной хронологии для эпохи Средней Сабы. Открытия последнего времени позволили А. Г. Лундину внести в этот список отдельные исправления, но при этом подтвердили его уверенность в том, что в целом последовательность эпонимов Сабейского государства реконструирована верно. Работу над списком эпонимов ученый не оставлял до конца жизни. На его письменном столе осталась записка, в которой перечислены статьи и за-

[1] Лундин А. Г. Южная Аравия в VI в. — Палестинский сборник. Вып. 8 (71). М.; Л., 1961.

[2] Ее публикация на английском языке ожидается в ближайшее время: Lundin A. Jewish communities in Yemen in the 4th to the 6th centuries. — Proceedings of the 2th International Congress of Yemenite Jewish Studies held at Princeton in June 1992.

[3] Lundin A. Eponymenliste von Saba (aus dem Stamme Halil). — Sammlung Eduard Glaser V. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien, 248 Bd, Abh. 1, 1965.

метки, подлежавшие завершению до конца 1994 г. Среди прочих первоочередных задач в ней упомянуто внесение изменений и дополнений в список сабейских эпонимов.

Наряду с проблемами эпонимата в основу докторской диссертации, блестяще защищенной А. Г. Лундиным в 1969 г. в возрасте 39 лет, были положены исследования по социальной структуре и государственному строю Древней Сабы. Вышедшая вскоре после защиты монография[4] отличается умением автора выйти за пределы чисто филологического и палеографического разбора надписей и включить данные эпиграфики в широкий общеисторический контекст. Как по охвату материала, так и по глубине его проработки для древнесабейского периода эта монография до сих пор не имеет себе равных в мировой сабеистике. Несомненной заслугой А. Г. Лундина перед наукой является отстаивание им так называемой "долгой" хронологии южноаравийской истории в те десятилетия, когда почти все ведущие сабеисты приняли предложенную Ж. Пиренн "краткую" хронологию, относившую возникновение Сабейского государства не к X, а к V в. до н. э. Сегодня, когда ошибочность "краткой" хронологии стала для всех очевидной, научная прозорливость и самостоятельность мышления А. Г. Лундина не могут не вызывать восхищения.

Стремление дойти до истоков южноаравийской цивилизации привело А. Г. Лундина к проблеме происхождения южноаравийской консонантной письменности и алфавитного письма вообще. Особенно активно он работал над ней в 80-е гг. В целой серии статей ему удалось существенно пересмотреть и дополнить схему развития алфавита во II тысячелетии до н. э. Побочным результатом этих изысканий явилось выяснение природы протосинайского письма, оказавшегося монументальным вариантом краткого северносемитского алфавита. Дешифровке протосинайского письма А. Г. Лундин посвятил отдельную монографию, в которой предложил убедительные чтения нескольких протосинайских надписей и формул[5] .

На протяжении своей творческой жизни А. Г. Лундин обращался ко множеству частных вопросов, связанных с религией, социальными институтами, политической историей государств Древнего Йемена. Широкую известность принес ему цикл статей, посвященных Катабанскому царству. Для А. Г. Лундина никогда не существовало проблемы "языкового барьера". В совершенстве владея французским языком, он опубликовал на нем значительное число своих работ. В то же время, следуя традициям отечественного востоковедения, основные результаты своих исследований он всегда издавал на русском языке.

---

[4] Лундин А. Г. Государство мукаррибов Саба' (сабейский эпонимат). М., 1971.

[5] Лундин А. Г. Дешифровка протосинайского письма. М., 1991.

К сожалению, большую часть жизни А. Г. Лундин был лишен возможности регулярного непосредственного общения с представителями мирового научного сообщества. Независимый характер, научная и человеческая принципиальность, нелюбовь к компромиссам отнюдь не облегчали его существования в тех конкретных политических условиях, которые были характерны для "эпохи застоя". Этим воспользовались его недоброжелатели: вплоть до конца 80-х гг. А. Г. Лундин был "невыездным". И только после обращения одной из старейших сотрудниц Института Клавдии Борисовны Старковой с письмом на имя Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева в 1986 г. ситуация изменилась: А. Г. Лундин смог, наконец, отправиться в Южный Йемен в качестве эпиграфиста в составе Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Справедливость была восстановлена, но, как это нередко бывает, чересчур поздно. Жить А. Г. Лундину оставалось недолго.

Впрочем, за оставшееся до кончины время он многое успел. Проведя несколько полевых сезонов на раскопках городища Райбун в Хадрамауте, он обобщил их итоги в ряде статей, посвященных анализу райбунской эпиграфики и основным чертам общества Древнего Райбуна. Готовил он к изданию надписи храма Майфаʿан с городища Райбун XIV, но довести это дело до конца помешала смерть...

Всегда чутко следивший за новыми направлениями в науке, А. Г. Лундин с энтузиазмом встретил известие об открытии нового типа южноаравийских письменных источников — документов на деревянных палочках и на пальмовых черенках, изучение которых, позволяя ученым познакомиться с повседневной хозяйственной жизнью Древнего Йемена, коренным образом изменяет и дополняет наши представления о существовавшей там цивилизации. С докладами на эту тему А. Г. Лундин неоднократно выступал перед своими коллегами. А вскоре ему посчастливилось вместе со своим другом, бельгийским сабеистом профессором Жаком Рикмансом принять участие в подготовке к изданию девяти таких документов из частной коллекции. Заключительный вариант этой совместной работы А. Г. Лундин получил в сентябре. И в первый раз за все время их переписки, продолжавшейся непрерывно с 1957 г., Ж. Рикманс не дождался ответа...

Авраам Григорьевич Лундин ушел от нас навсегда. И лучшее, чем мы можем почтить его светлую память, — это продолжить начатые им изыскания, не дать прерваться заложенной им сабеистической традиции в отечественном востоковедении.

С. Французов



Marie Bernand
(1923—1993)

Сегодня, когда я пишу эти строки, на календаре 16 июня 1994 года. Обычный петербургский прозрачный вечер, накануне наступления белых ночей. Ровно год назад здесь в Петербурге остановилось сердце прекрасного человека и замечательного исследователя. В такой же точно вечер скончалась Мари Бернан, долгие годы мечтавшая приехать в наш город. Через год в августе 1994 она должна была принять участие в 17 Петербургском Конгрессе Европейской ассоциации арабистов и исламоведов, но что-то неумолимо влекло ее сюда раньше. Взгляд на город, Эрмитаж, Институт востоковедения, Петропавловка, балет, смерть.

Мари родилась в 1923 году в Каире. Отец был родом из Сирии, осевшая в Египте семья матери происходила из Ирака. Мари была

старшей из семи детей. В 1954 году там же в Каире она вышла замуж за молодого французского ученого Этьена Бернана, ныне — одного из наиболее известных специалистов по эпиграфике эллинистического Египта.

Начальное и среднее образование Мари получила в Каире, приобретя в 1942 году степень бакалавра по философии и занимаясь европейской философией по преимуществу. Приехав в 1946 г. в Париж, она училась в Сорбонне, готовясь к карьере сначала учителя философии, затем — физики. В 1954 году она вернулась в Каир, чтобы преподавать в своей бывшей школе — Колледже Святого Сердца, теплые чувства к которой она сохранила до конца своих дней. Через три года она вновь возвращается в Сорбонну, чтобы начать все заново. Теперь она занимается исламской философией и в 1963 году под руководством Роберта Бруншвига защищает диссертацию, озаглавленную "Kitāb al-Iǧma' d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mu'tazilī". Продолжая работать в избранном направлении, она в 1977 году получает докторскую степень (Doctorat d'Etat es Lettres) за работу "L'épistémologie mu'tazilite d'après le Mugnī XII du qādī 'Abd al-Ǧabbār". Ее руководителями в этой работе были тот же Роберт Бруншвиг и Роджер Арнальдез. Оба диссертационных исследования выходят в виде монографий. Мари Бернан работает в CNRS, получая последовательно ряд научных званий, и осуществляет серию критических изданий и переводов важных источников по истории средневековой мусульманской теологии и права. Она становится одним из крупнейших специалистов в своей области, публикует ряд ключевых статей по мусульманскому праву (Idjma', Ḳiyās, Mu'āmalāt) в новом издании Энциклопедии Ислама, серию статей в "Arabica", "Studia Islamica", JAOS, других крупных профессиональных журналах. Ее перу принадлежат рецензии по существу на все важные работы по близкой ей тематике, которые были опубликованы за последние годы. В 1988 году в соответствии с французским законадательством она в расцвете творческих сил покидает CNRS в звании Directeur de Recherche и уходит на пенсию, продолжая активно работать в избранной области.

В ближайшее время будет опубликована последняя крупная работа Мари Бернан. Это "Kitāb ma'rifat al-huǧağ al-šar'iyya de Abū l-Yusr Muḥammad b. Muḥammad al-Pazdawī (m. 493/1099). На рабочем столе исследовательницы осталась и последняя очень интересная статья "Bayān selon usūliyyūn", которая подготовлена к печати усилиями ее друзей и коллег и скоро увидет свет. Я надеюсь, что она будет напечатана и в сборнике материалов 17 Петербургского Конгресса Европейской ассоциации арабистов и исламоведов. Не случись несчас-

тье, Мари была бы тогда с нами и, возможно, выступила с докладом по материалам своей последней статьи. Эта статья являлась частью большой задуманной работы, посвященной истории usūl al-fiqh. Эта работа, к сожалению, уже никогда не будет дописана.

Мари похоронили совсем недалеко от ее дома на небольшом кладбище в парижском районе Монруж. Случилось так, что отпевал ее тот же доминиканский священник, который сорок лет назад венчал молодых Мари и Этьена.

Недавно в какой-то книге мне попалась фраза о том, что душа каждого человека на протяжении всей его жизни сохраняет один заранее отмеченный возвраст: есть юные старички, есть и глубоко пожилые люди с удивительно юной душой. Мари всегда была молодой, неутомимой путешественницей, увлеченной исследовательницей, замечательной хозяйкой своего удивительно гостеприимного парижского дома. Именно такой ее навсегда запомнят десятки ее друзей и коллег.

Е. Резван

Curriculum vitae de Marie Bernand, nee Baladi

Date de naissance: 12.09.1923, au Caire (Egypte).
Fille de Michel Baladi, d'origine syrienne, et de Pauline Issayié, d'origine iraquienne, naturalisés Egyptiens.
Marie était l'ainée d'une famille de sept enfants.
Situation de famille: mariée le 18.10.1954, au Caire, avec Etienne Bernand (Francais).
mère de Monique Grimbeek-Bernand, la plus jeune de ses nièces, adoptée le 28 juin 1977.
Date de deces: le 16.06.1993, à Sain Pétersbourg (Russie).

Etudes:
1941—1942: Baccalauréat Français, I ère partie, série B, Le Caire.
Baccalauréat Français, 2 ème partie, série philosophie, Le Caire.
1946—1949: Licence d'enseignement de Philosophie à la Sorbonne.

1950—1951: Diplôme d'études supérieures de Philosphie, à la Sorbonne, avec un mémoire sur Chestov.
1951—1953: Elève à titre étranger de l'Ecole Normale Supérieure de jeunes filles (Paris).
1952: Diplôme de Physique du P.C.B. (Paris)
Stage d'enseignement au Lycée Victor Duruy (Paris)
1954—1956: Professeur au Lycée Franco-Egyptien d'Héliopolis et au Collège du Sacré Coeur (Le Caire) où elle avait fait toutes ses études secondaires.
1957—1960: Licence d'Arabe à la Sorbonne.
1963 (27.02): Docteur en Etudes islamiques avec une thèse intitulée Le Kitāb al-Igma' d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mu'tazili, sous la direction de Robert Brunschvig, Professeur à la Sorbonne.
1964 (1.10): Nommée Attaché de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris.
1970 (1.07): Nommée Chargé de Recherche au CNRS.
1977 (28.06): Docteur d'Etat ès Lettres et Sciences humaines, avec la mention Très Honorable, avec une thèse intitulée L'epistemologie mu'tazilite d'après le Mugnī XII du qādī 'Abd al-Ǧabbār, sous la direction de Robert Brunschvig, puis de Roger Arnaldez, Professeurs à la Sorbonne.
1976 (juin): Inscription sur la Liste d'aptitude a l'Enseignement Supérrieur.
1978 (21.06): Inscription sur la liste d'aptitude aux fonctions de Maître de Conférences.
1979 (1.01): Inscription sur la liste d'aptitude aux fonctions de Maître de Recherche au CNRS (session du Comité national du printemps 1978).
1981 (1.11): Nommée Maître de Recherche au CNRS.
1984 (1.01): Nommée Directeur de Recherche , 5 ème échelon, au CNRS.
1988 (30.09): Mise à la Retraite à 65 ans.

Bibliography of Marie Bernand

Books

'L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī. Études musulmanes, 11. Paris: J. Vrin, 1970.

Le problème de la connaissance d'après le Mugnī du cadi 'Abd al-Ǧabbār. Algiers: Société Nationale d'Edition et de Diffusion, 1982.

Editions of texts and translations

"Des critères de la certitude: un opuscule de Hasan ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nombre". Journal Asiatique 257 (1969): 95—138.

Le Kitāb al-radd 'alā-bida' d'Abū Muṭī' Makḥūl al-Nasafī. Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire. Annales Islamologiques 16 (1980): 39—126.

Le Mukhtasar fī bayān al-i'tiqād de Yahyā b. Abī Bakr al-Hanafī. Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire. Annales Islamologiques 18 (1982): 1—33.

Le Mugnī d'al-Mutawallī (m. 478/1085). Supplément aux Annales Islamologiques. Cahier no. 7. Cairo: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986.

La profession de foi d'Abū Ishāq al-Širazi. Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier no.11. Cairo: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1987.

Kitāb ma'rifat al-huğağ al-šar'iyya de Abū l-Yusr Muḥammad b. Muḥammad al-Pazdawī (m. 493/1099). Forthcoming.

Articles

"L'igma', critère de validité juridique". In Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, edited by Jean-Paul Charnay, 68—79. Paris: Payot, 1966.

"Nouvelles remarques sur l'igma' chez le qāḍī 'Abd Al-Ğabbār". Arabica 18 (1971): 78—85.

"L'igma' chez 'Abd Al-Ğabbār et l'objection d'an-Naẓẓām". Studia Islamica 30 (1972): 27—38.

"La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites". Studia Islamica 36 (1972): 23—45.

"La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites (suite)". Studia Islamica 37 (1973): 27—56.

"Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓām et al-Ğaḥiẓ". Studia Islamica 39 (1973): 27—57.

"Perspectives de recherches suggérées par la doctrine de la connaissance chez les Mu'tazilites". In Hommages à Serge Sauneron. Vol. 2: Egypte Post Pharaonique. 259—68. Cairo: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1979.

"La critique de la notion de nature (tab') par le kalām". Studia Islamica 51 (1980): 59—105.

"Manuscrits inédits d'usūl al-dīn et d'usūl al-fiqh". Arabica 29 (1983): 215—20.

"Un ouvrage de kalām aš'arite attribué à un contemporain d'al-Ǧuwaynī". In Islamuic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George Hourani, 54—62. Albany: State University of New York Press, 1984.

"Le méthode d'exégèse coranique de 'Abd al-Ǧabbār à travers son Mutašabih". Melanges de l'Universite Saint-Joseph 50 (1984): 87—100.

"Ḥanafi usūl al-fiqh Through a Manuscript of al-Ǧaṣṣāṣ". Journal of the American Oriental Society 105, no.4 (1985): 623—35.

"Controverses médiévals sur le dalīl al-khitāb". Arabica 33 (1986): 269—94.

"Actualisation de la science du kalām et des usūl al-fiqh in Défi à la Philosophie. 147-60. Tunis: Université de Tunis, Centre d'Études et de Recherches Economiques et Sociales, 1989.

"Le problème de l'ašbah ou les implication ontologiques de la règle juridico-religieuse". Arabica 37 (1990): 151—72.

"Al-Ghāzalī artisan de la fusion des systèmes de pensée". Journal Asiatique 278 (1990): 223—51.

"Les usūl al-fiqh de l'époque classique: Status Qaestionis". Arabica 39 (1992): 273—86.

Articles "Idjma'", "Ḳiyās", Mu'amalat". In Encyclopaedia of Islam, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1960.

"Al-bayān selon les usūliyyūn". Arabica. Forthcoming (1994).

"La gnose islamique ou la nostalgie d'une connaissance salvatrice". Heresis. In Papers. In Papers of the Conference Held at the Centre René Nelli (Carcassonne), 3/8/1991. Forthcoming.

Bernand, Marie, and Jan Peters, eds. Maǧmu' fī-l muhīt bi-t-taklīf of Ibn Mattawayh, Vol. 3. Forthcoming.

Bernand, Marie, and P.Thillet. "'De ce qu'il existe des substances incorporelles, from al-Kindī's Rasā'il". In Al-Kindi, Cinq Epitres, 87-91. Paris: Editions du CNRS, 1976.

Contributions to collaborative works

Massignon, L. La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam, new edition (Paris, 1975).

Collaboration a l'Onomasticon Arabicum (1985).

Book reviews

Kholeif, Fathalla, ed. Abū Manṣūr al-Māturīdī, Kitāb al-tawhīd (Beirut, 1970). In Revue de l'histoire des religions (1972): 191—95.

Friedmann, Yohanan. Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal, 1971). In Abstracta Islamica (1975).

Wellhausen, J. The Religio-Political Factions in Early Islam. Ed. by R. C. Ostle, trans. from German by R. C. Ostle and S. M. Walzer (Amsterdam and Oslo, 1975). In Revue de l'histoire des religions (1978): 248.

Bouamrane, Ch. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu'tazilite (Paris, 1978). In Les Études philosophiques (1981): 211—16.

Cook, Michael. Early Muslim dogma: a source-critical study (Cambridge, 1981). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1984): 327—29.

Maḥmūd, Fawqiyya Ḥusayn, ed. Al-Ǧuwaynī (Imām al-Ḥaramayn), Al-kāfiya fi l-ǧadal (Cairo, 1979). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1984): 329—31.

Hassoun, Jacques, compiler, Juifs du Nil (Paris, 1981). In Revue de l'histoire des religions 201 (1984): 88—90.

Hilāl, Ibrāhīm, Suhāyr Abū Wāfiya, et Muḥammad 'Aṭif al-'Irāqī, eds. Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad 'Alī), Al-Usūl wa-'l-furū' (Cairo, 1978). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1985): 261—63.

'Abd al-'Azīm al-Dīb, ed. Abū l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī, Al-Burhān fī usūl al-fiqh (Cairo, 1980). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1986): 43—46.

'Abd al-'Azīm al-Dīb, ed. Abū l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī, Al-Ġiyāthī: ġiyāth al-umam fī iltiyāth al-zulam (Qatar, 1980). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1986): 46—47.

al-'Ulwānī, Dr. Taha Ǧabir, ed. Al-Rāzī (Fakhr al-Dīn), Al-Mahsūl fī usūl al-fiqh (Riyad, 1979-80). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1987): 46—49.

Madelung, Wilferd, ed. Aḥmad al-Nāṣir li-Dīn Allāh, Kitāb al-Naǧāt (Wiesbaden, 1985). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1988): 50—53.

Power, David S. Studies in Our'ān and Hadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley and Los Angeles, 1986). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1988): 65—69.

Gimaret, Daniel. Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique (Paris, 1988). In Journal of the American Oriental Society 110 (1990): 779—80.

Lohlker, Rüdiger. Der Handel im mālikitischen Recht. Am Beispiel des k. al-buyū' im Kitāb al-Muwatta' des Mālik b. Anas und des salam aus der Mudawwana al-kubrā von Sahnūn (Berlin, 1990). In Bulletin critique des Annales Islamologiques (1992): 50—52.

Памяти Вадима Александровича Ромодина

(К десятилетию со дня смерти)

Наука не безлична, и она не могла бы развиваться, не могла бы подниматься с одной ступени на другую, более высокую, если бы не было тех, кто всецело отдает ей, как суженой, сердце свое и свой ум и не щадит себя для ее процветания. К категории именно таких ученых принадлежал и востоковед В. А. Ромодин (1912—1984), крупнейший знаток истории Афганистана и Средней Азии. Ни одно сколько-нибудь серьезное исследование по средневековой и новой истории этих регионов не обходится без ссылки на работы В. А. Ромодина. Однако настоящая статья — не о его научных трудах; нижеследующие строки, так сказать, общий набросок портрета В. А. Ромодина-человека, научные взгляды которого отличались строгой разумностью, а нравственные принципы — безукоризненностью.

Вадим Александрович Ромодин родился двенадцатого числа двенадцатого месяца одна тысяча девятьсот двенадцатого года. Такое вот неожиданное и знаменательное сочетание в судьбе одного человека целых трех дюжин! Он бегал себе, босоногий мальчишка, по пыльным улочкам провинциального тогда Бишкека (Пишпека) и еще знать не знал, что он — из поколения, на жизнь которого уготованы смена эпох и общественных идеалов, тяготы и лишения двух мировых войн, оргия бессудных убийств. Но злой рок, к счастью, обошел стороной лично Вадима Александровича. Хотя в его семье и не обошлось без человеческих потерь, но все же Вадим Александрович вырос на воле, честно отвоевал свое на фронтах Великой Отечественной и остался жив, с отличием окончил МГУ, когда ему было уже далеко за тридцать, посвятил себя науке и до конца дней своих проработал научным сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. За 36 лет научной деятельности он не только успел сделать многое сам, не поступаясь убеждениями, но и научил многому своих учеников, которые ныне живут и работают как в России, так в странах ближнего и дальнего зарубежья, в частности: в Санкт-Петербурге и Алма-Ате, Москве и Бишкеке, в суверенной Армении и Республике Афганистан. В числе тех, с кем Вадим Александрович щедро делился своими знаниями и практическим опытом был и я — его ученик и младший коллега.

У каждого человека, или по крайней мере у многих людей, есть кумир. Расскажу о своем. Для меня это целый кусок жизни, 17 лет любви.

Началось все летом 1967 года. Я, тогда молодой и самоуверенный выпускник кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока Восточного факультета ЛГУ, по совету Сергея Григорьевича Кляшторного направился к Вадиму Александровичу Ромодину — таинственному незнакомцу, чтобы уговорить его дать свое согласие быть моим научным руководителем.

Встретились. Он поразил меня сразу. Я не успел еще понять толком, что же произошло, а этот человек уже проник в меня каждой чертой, запомнился особым очарованием.

Словом, мы познакомились, поговорили-покурили, а потом, потом даже подружились накрепко несмотря на разницу лет.

В наших с Вадимом Александровичем отношениях — *мюрида* и *мюршида* (ученика и научного руководителя), — длившихся короткие 17 лет, нередко бывало так, что во время очередной встречи-беседы он как бы мимоходом, вскользь высказывал выношенную дельную мысль или в ненавязчивой и мягкой манере, особенно свойственной ему, предлагал серьезную тему для исследования. Подаренные Вадимом Александровичем идеи и темы, мне не однажды удавалось вошлотить в жизнь в виде статей, докладов или научных сообщений. Многое пока еще остается нереализованным, но они и поныне помогают мне в моей научной деятельности, ибо практические советы и рекомендации Вадима Александровича всегда отличались дельным характером. Здесь мне хотелось бы поделиться с читателями воспоминанием об одной из великого множества памятных на всю жизнь доверительных бесед со своим Пиром (духовным наставником), память о котором особенно дорога теперь моему сердцу.

Было это в самом конце 60-х годов. Я был аспирантом Вадима Александровича. В одном сборнике, опубликованном тогда в Алма-Ате, появилась статья некоего Жунисбаева, который, используя недостаточную разработанность ранней истории Казахского ханства, обвинил старшее поколение отечественных востоковедов в подтасовке исторических фактов. Это огульное обвинение ученых, чьи имена составляют славу русской и советской исторической науки, как это не парадоксально, было сделано не на основе тщательного, критического изучения источников и объективного анализа имеющихся материалов, а путем одностороннего раздувания фактика, взятого из восточного сочинения, написанного в XVII в. К тому же на поверку оказалось,

что перевод, предлагаемый автором статьи, на основании которого были составлены его обвинения, не соответствует тексту оригинала.

Естественно, что статья, обнаруживающая в ее авторе полное отсутствие научного такта и незнакомство с трудами обвиняемых им почтенных историков, а также указывающая на недостаточное знание методов исторической науки, сильно возмутила и меня. Буквально на одном дыхании я написал рецензию, в которой, как я понимаю теперь, было больше эмоций, нежели здравого смысла. Помнится, я с великим нетерпением ожидал ближайшей субботы — дня обычной нашей с Вадимом Александровичем встречи у него дома по улице Рашетова, 5. Едва дождавшись дня свидания, я помчался к моему Пиру со своими опусами. Он, как это бывало всегда, внимательнейшим образом прочитал мои записки, а затем терпеливо выслушал мою тираду о том, что я думаю об авторе той злостно-клеветнической статьи. И лишь тогда, когда я, весь выговорившись, наконец умолк, слово взял Вадим Александрович. Суть той его беседы со мной сводится к следующему.

Обсуждение спорных вопросов — дело нужное и полезное. Но такое нужное и полезное в принципе научное обсуждение спорных вопросов в отдельных случаях (как, например, в данном) принимает, к сожалению, формы, несовместимые с требованиями строгого научного исследования. Да, всегда были и есть авторы, не утруждающие себя поисками серьезных научных аргументов и склонные к скороспелой заносчивости. Да, научная продукция бывает хорошая или плохая, попадаются работы и с дурными претензиями. Но с методологической точки зрения, продолжал Вадим Александрович, абсолютно бесполезных работ не бывает. Добротно и квалифицированно исполненное исследование не только вносит в науку новое, пополняя наши знания и указывая отправные пункты дальнейших исследований, но и учит, как надо работать. Плохая научная продукция, хотя ничего не вносит и даже дезинформирует общественность, может служить примером того, как не следует работать в науке, приучает к осторожности, к необходимости быть скромным в своих выводах, дает возможность увидеть, как часто необузданно-самоуверенная импровизация ума далека от исторической действительности, от сущности исследуемого явления, события.

Заметьте, в речи Вадима Александровича нет ни слова о том, что следует тут же, немедленно отправить мою рецензию в белокаменную Москву, в редакцию центрального журнала советских востоковедов "Народы Азии и Африки" с рекомендацией опубликовать ее как можно скорее, без проволочек. Такой поступок Учителя, сознаюсь теперь, меня сильно огорчил. Я не оценил полностью, вернее сказать, не

мог оценить тогда назидания Вадима Александровича. И оно понятно: чтобы оценить, нужно понять, понимание же зависит от общего уровня собеседника. Это теперь, спустя вереницу лет, когда у самого седина убелила виски, кажется мне, будто я понимаю своего Учителя и потому могу оценить его по достоинству.

Мы все знаем неизбежное и грустное: жизнь человека конечна и последнюю точку над жизнью ставят ангелы смерти Мункар и Накир. Такова участь всего живого. Но есть все же сила, которая иногда побеждает и смерть. Это память! Она обладает чудотворной способностью возродить человека из крематорного пепла и продлить таким образом на Земле его нефизическую жизнь на года и десятилетия. Память же бывает не только хорошей или плохой, но еще и доброй или злой. Так что иным ушедшим в мир другой не стоит торопиться возрождаться из пепла. Другое дело Вадим Александрович. Память о нем добрая; она даже с некой грустинкой, с горьким комочком сожаления, что его, проницательного ума и милейшего человека, уже давно нет с нами.

И впрямь, добрая память — вторая жизнь. Лишь стоит мне произнести имя "Вадим Александрович" и закрыть глаза, как тут же, вмиг, на ресницах моих встает светлый образ его. Отчетливо вижу чуть согбенную фигуру своего Учителя, приветливую улыбку на добром лице, лукавый взгляд прищуренных глаз; слышу его тихий, с легким придыханием голос, ставший теперь неотъемлемой частью памяти моей. Особенно помню его руки: ведь Вадим Александрович всегда здоровался за руку, иногда даже по несколько раз за рабочий день. На мой недоуменный вопрос он ответствовал примерно так. Приветствие — дело деликатное, а в любом деликатном деле лучше перебдить, чем недобдить; не поздоровавшись со знакомым человеком хотя бы раз, можно ненароком обидеть иного надолго или даже навсегда. Необычайной мудрости был человек мой Учитель.

Словом, беседа с Вадимом Александровичем обычно начиналась лишь после непременного обмена рукопожатием. Что это были за беседы! Всевышний одарил Вадима Александровича счастливой способностью скоро и глубоко вникать в суть дела собеседника, оставлять хорошее впечатление у него в душе и внушать к себе любовь в ходе одной даже беседы. Высокая нравственность Вадима Александровича, соединенная с ответственностью и честностью самой высокой пробы, прямо-таки обезоруживала многих из нашего сообщества. Тогда, при жизни Вадима Александровича, и мне порою казалось, что благородства в его природе больше, чем это нужно обыкновенному человеку. Это теперь, пережив мощные социально-политические потрясения и

переоценку человеческих ценностей, я знаю наверняка, что Вадим Александрович был человеком необыкновенным. Помнится, он и ушел от нас в мир иной, загадочный необыкновенным образом: прямо из нашего академического института, спешно поднявшись вдруг из-за своего письменного стола и на глазах изумленных своих коллег и учеников. Так уводит с собой гонец смерти лишь людей необыкновенных!

Все годы знакомства с Вадимом Александровичем я находился под его обаянием. Наши встречи по научным делам, как уже упоминалось, проходили у него дома, на третьем этаже стандартной ленинградской пятиэтажки. Обычно бывало так. Вадим Александрович и я сидим в небольшой кухне, за маленьким кухонным столиком, на котором остывший чай, и беседуем. Слово "беседуем" употреблено здесь условно. На самом деле чаще всего говорит Вадим Александрович, а я сижу и с напряженным вниманием слушаю, зачарованно глядя на своего Учителя. Теперь, восстанавливая по памяти события тех далеких лет и блаженных дней, я ловлю себя на мысли: а ведь на Вадима Александровича можно было смотреть и слушать его до бесконечности — он никогда не раздражал. Редкостное для ученого мужа качество!

И еще. Сейчас я уверен, что тогда, там, на кухне, Вадим Александрович не просто беседовал со мной, а всякий раз проводил коллоквиум. Судите сами: вот краткий сценарий одной из тогдашних бесед.

Вадим Александрович осторожно, не спеша входит в тему и как бы между прочим спрашивает у меня, что я мог бы сказать, скажем, о вдохновении. Я начинаю лихорадочно вспоминать все читанное, слышанное и, наконец, собравшись духом, лепечу: вдохновение — это... это творческий подъем; в жизни людей умственного труда вдохновение занимает большое место. Делаю паузу. Тяжело дышу. Чувствую: по данной теме сказал все или почти все что знаю. О иншааллах! Вдруг вспоминаю спасительной афоризм, и уже ровным голосом и с нескрываемым удовлетворением говорю: по определению В. Г. Белинского, вдохновение — это внезапное проникновение в истину. Снова делаю паузу. Пытаюсь изобразить на лице улыбку и ею, улыбкою, завершить неожиданную для меня тему. Вадим Александрович все видит, все понимает. Он мило улыбается и, чтобы не усугублять мое положение, опять берет вожжи беседы в свои умелые руки и продолжает ее примерно в таком вот духе.

Короткое и лаконичное определение В. Г. Белинского, подытоживающее главные, существенные черты занимающего нас сегодня слова, право, удобно для пользования. Если дать более развернутое определение понятию вдохновение, как того требует тема нашей сегодняшней беседы, то следовало бы сказать, что вдохновение есть "про-

никновение в истину" в минутном прозрении, но прозрение это — итог долгой и напряженной работы мозга, и оно приходит-де "внезапно" лишь тогда, когда вся мускулатура мысли сведена воедино, а ее энергия направлена своим острием на обдумываемый вопрос. Нередко решение, так мучительно-долго ускользавшее, когда его поиск был вполне осознан, приходит тогда, когда занимавшая нас проблема, казалось бы, забыта и сознание давно заполнено другими заботами. Но и в подобных случаях выражение "внезапно", дескать, условно. На самом деле "внезапное проникновение" и озарение никогда не происходят, если им не предшествовали напряженная работа мозга, настойчивые поиски решения. Причем обдумывание вопроса зачастую происходит скрыто. Дело в том, что человеческая память устроена, мол, так, что она ничего не забывает, и нерешенные вопросы, "забытые" проблемы как бы складываются в отдельных ячейках-депонентах; при этом переработка информаций, сосредоточенных в них, осуществляется бессознательно, точнее путем неосознаваемых нервных процессов. Так что "внезапное проникновение" — не есть, мол, подарок милостивой фортуны, но награда за неустанный труд, постоянную целенаправленность.

Затем, после краткого обмена мнениями, разговор переходит к другой теме и ведется примерно по описанному уже сценарию.

Вадим Александрович был человеком великого творческого любопытства. Эта его черта покоряла многих и, конечно, в том числе и меня. Но еще в большей степени Вадим Александрович покорял сердца своих учеников своим строгим, профессиональным, но неизменно высокоуважительным тоном, исключительной по форме своего проявления доброжелательностью к младшему коллеге. Многолетнее тесное общение с этим поистине святым человеком, талантливейшим из наставников убедило меня в том, что общение учителя и ученика результативно не тогда, когда наставник-учитель предстает перед ним этаким всезнающим энциклопедистом, классиком-основоположником, а тогда, как ученик постоянно наблюдает и отчетливо понимает, что преимущество учителя заключается в том, что он старше и добрее, опытнее и профессиональнее, но тем не менее они люди одной крови. Тогда не возникает глухой отчужденности в отношениях или, напротив, раболепной покорности, но не появляется и постзащитного панибратства. Где нет профессионализма, доброжелательности — Учителя тоже нет, а есть лишь руководитель от Администрации. Если благородного Учителя окружают благодарные и верные ученики, то образуется научная школа. А это уже дело серьезное!

Верно говорят: учитель не тот, кто учит, а у кого учатся. У Вадима Александровича было чему поучиться. Вадим Александрович с

его широкой образованностью, удивительной утонченностью и ярко выраженным благородством являлся для меня образцом интеллигента вообще. Мне импонировали его научные взгляды и его нравственные принципы: он исповедовал экстерриториальное единство науки, интернациональное братство ученых; для него было характерно неприятие пошлости и фальши, отрицание насилия и зла. Добрая душа и светлый ум Вадима Александровича всегда были начеку и тотчас являлись на помощь людям в трудных случаях жизни.

Я любил этого человека со всей нежностью и теплотой, на которые способна моя душа. Память о нем для меня и священна и жива, пока жив я, Турсун Султанов.

Т. И. Султанов

MISCELLANEA

О новых документах Государственного департамента США (Из собраний библиотеки Конгресса США)

Во второй половине 1980-х годов Государственный департамент США рассекретил серию архивных материалов, полученных от своих дипломатических представителей в Ираке, а также многочисленные секретные донесения, касающиеся внешней и внутренней политики Ирака, из американских дипломатических миссий в третьих странах. Тысячи страниц этих документов были микрофильмированы и переданы в читальный зал микроформ библиотеки Конгресса США[1].

Опубликованная серия является первым, более или менее, полным документальным отчетом американского внешнеполитического ведомства о своей деятельности в этой арабской стране после Второй мировой войны. Несмотря на то, что хронологические рамки материалов охватывают период с января 1945 года по декабрь 1954 года, реально, в силу исторической взаимосвязи с предшествовавшими событиями они несколько шире.

Как свидетельствуют документы, конфиденциальная переписка осуществлялась по двум основным каналам: прежде всего, дипломатическому, а также — военному (по линии Управления военно-воздушных сил США), причем значительная часть этой информации, судя по соотвествующим отметкам, предназначалась непосредственно для американских разведывательных служб. Материалы, полученные из Багдада, изобилуют отчетами об официальных переговорах и частных беседах дипломатов с ведущими государственными деятелями страны: членами королевской семьи, министрами и парламентариями. В документах содержатся подробные сведения о правительственных кабинетах, приведена исчерпывающая информация о деятельности таких политических организаций как Конституационный союз, Национально-социалистическая партия, Партия независимости, "Единый народный фронт", Национально-демократическая партия. Основываясь на данных, получаемых от британских, иракских и собственно своих — американских спецслужб, в серии систематически уделялось должное внимание деятельности, запрещенных в Ираке, коммунистических организаций[2], активность которых, как отмечается в одном из докладов, значительно возросла после открытия советского дипломатического представительства[3].

Определенный интерес для исследователей представляют "еженедельные хронологические обозрения" американского посольства. В сводках суммировались и подвергались анализу как секретные агентурные донесения, так и важнейшая официальная информация. Ценность данных еженедельников состоит прежде всего в системном, хронологически последовательном изложении фактологического материала на протяжении ряда лет, что, безусловно, помогает более точно воссоздать реальную картину политического развития Ирака.

В серии опубликован ряд документов, проливающих свет на малоизвестные факты жизни и деятельности некоторых политиков того времени. Среди прочих особое внимание уделено личности бывшего премьер-министра страны Рашида Али ал-Гайлани[4]. Интерес к ал-Гайлани как к популярному иракскому государственному деятелю и потенциальному лидеру пан-арабского движения оставался неизменным на протяжении 40-х — 50-х годов. Знаменитый британский дипломат и разведчик, а позже политический советник короля Ибн

---

[1] a) Confidental US. State Departament central files. Iraq, 1945—1949 (microform): internal affairs, decimal number 890G and foreign affairs, decimal number 711.90G.

b) Confidental US. States Departament central files. Iraq, 1950—1954 (microform): internal affairs, decimal numbers 787, 887 and 987 and foreign affairs, decimal numbers 687 and 611.87.

[2] Помимо аналитических разработок американского посольства в Ираке, посвященных деятельности коммунистов, в серии приведен целый ряд коммунистических листовок, памфлетов, призывов и других агитационных документов.

[3] Об этом подробнее в докладе: "The Growth of Communist and Soviet Sentiment in Iraq", Baghdad, despatch, 783, June 21, 1945, Legation of the USA.

[4] Рашид Али ал-Гайлани, будучи главой иракского правительства, проводил антибританскую, националистическую политику в стране, приведшую к войне с Великобританией и поражению в ней в 1941 году. Вынужден был бежать в Иран, откуда затем перебрался в Германию, а с 1945 года находился в Саудовской Аравии.

Сауда Г. Филби[5], имея возможность на протяжении ряда лет непосредственно наблюдать за ал-Гайлани в Саудовской Аравии, подготовил специально для американского внешнеполитического ведомства объемный доклад[6]. В нем он отмечал, что вынужденное пребывание иракского экс-премьера в Саудовском королевстве в значительной степени сказывалось на развитие ирако-саудовских отношений[7]. Вопрос о его экстрадиции[8] был настолько принципиальным, что король Ибн Сауд, не желавший передавать ал-Гайлани Ираку, был готов отправить в Багдад в качестве заложника одного из своих сыновей, дабы гарантировать стабильность и доверие во взаимных отношениях[9].

Регулярную информацию о положении дел на юге Ирака Госдепартамент США получал из своего консульства в Басре. При этом круг интересов американцев не замыкался лишь на сугубо внутренних вопросах южных провинций страны, а охватывал целый комплекс проблем социально-политического, экономического и религиозного характера.

В донесениях из Басры особое внимание привлекают документы, отражающие специфику родо-племенных отношений в приграничных с Кувейтом, Ираном и Саудовской Аравии районах. Так, авторы приводят подборку материалов о господствовавшем на юго-востоке Ирака союзе племен ал-Мунтафик, выделяя в нем роль клана ас-Са'дун[10]. Подобный интерес американцев легко объясним, если учесть, что родо-племенные связи в жизни этого региона всегда играли первостепенную роль, оказывая существенное влияние не только на внутриполитическое развитие страны, но в значительной степени на межгосударственные отношения. В подтверждение тому дипломаты приводят малоизвестный исторический факт того, как во время одного инцидента в приграничном с Кувейтом районе шейх Абдаллах ас-Са'дун был готов выставить без промедления более десяти тысяч бойцов против кувейтского княжества в отместку за убийство своего родственника. Неминуемый военный конфликт был предотвращен лишь благодаря активной посреднической деятельности британского консула в ан-Насирии полковника Беркли и принесенными кувейтской стороной персональными извинениями шейху ас-Са'дуну[11].

Следует отметить, что приведенный выше факт далеко не единственный из подобного рода информации. В серии опубликовано несколько оригинальных, деликатных по своему характеру документов, свидетельствующих о сложных, подчас

---

[5] Следует отметить, что в серии имеется немало документов подготовленных представителями британских дипломатических и разведывательных служб.

[6] "Rashid Ali Kailani" (a memorandum by H. St. J. B. Philbi), enclosure, despatch N8, January 12,1949, Legation of the USA, Jidda, Saudi Arabia.

[7] Традиционное политическое соперничество между династиями Саудидов и Хашимитов за лидерства в арабском мире, в той или иной степени неоднократно проявлялось еще до Первой мировой войны.

[8] Ал-Гайлани был заочно приговорен в Ираке к смертной казни. К такой же мере наказания были приговорены сподвижники экс-премьера — четыре иракских офицера (так называемый "Золотой квадрат") — непосредственные руководители военный действий в 1941 году. Трое из них были пойманы и казнены иракскими властями в 1942—1944 годах. Что касается четвертого — полковника Салах ад-Дин ас-Саббаха, находившего убежище в течение нескольких лет в Турции, то по настоянию иракского правительства он был экстрадирован в 1945 году в Ирак и повешен (Airgram, Baghdad, oct. 31, 1945. Legition of the USA).

[9] Об этом: "Status of Rashid Ali", despatch N270, June 2, 1947, Legation of the USA, Jidda, Saudi Arabia.

[10] Свое происхождение род ас-Са'дун ведет от Фатимы, дочери пророка Мухаммада. В XVI веке один из представителей этого рода вынужден был покинуть родную Мекку и перебраться в район Басры. Будучи суннитами семья ас-Са'дун, тем не менее смогла возглавить в XIX веке крупнейший союз полукочевых племен ал-Мунтафик в традиционно шиитских, южных районых Месопотамии, а шейх Наср Паша ас-Са'дун основал город ан-Насирия на берегу Евфрата. Во время Первой мировой войны род ас-Са'дун выступил в поддержку Турции, за что в период английского мандата в Ираке был лишен всех своих владений. Тем не менее, влияние семьи ас-Са'дун было настолько сильным, что англичане рассматривали последних даже в качестве претендентов на будущий иракский престол, а шейх Абд ал-Мухсин ас-Са'дун был, пожалуй, самым влиятельным и популярным политиком в 20-е годы, четыре раза возглавив иракский кабинет министров. Подробнее об этом: "Tribal and other Relationships of the Saadun Famaly of Southern Iraq", US Consulates despatch N 75, June 2, 1953, Basra.

[11] Ibid.

полных драматизма отношениях родо-племенной аристократии с княжескими и королевскими семьями региона.

В контексте разгоревшегося в 40-е годы арабо-израильского конфликта, деятельность американской дипломатии в значительной степени была ориентирована на исследование положения еврейской общины Ирака[12]. Сотни страниц различных документов[13] достаточно обстоятельно обрисовывают общественно-политическую, культурную и экономическую жизнь этого национального меньшинства в Хашимитском королевстве в 20-е — 40-е годы. Авторы приводят статистику, характеризующую роль еврейского капитала в предпринимательской деятельности страны в довоенный период. Так, согласно данным, на долю евреев, составлявших в 1942 году менее 20% населения Багдада приходилось от 75% до 85% торговых и промышленнх предприятий столицы[14]. Похожей была ситуация и в некоторых других городах Ирака.

Арабо-израильская война 1948—49 годов окончательно подорвала прежнее относительно устойчивое положение общины в стране[15]. Документы конца 40-х — начала 50-х годов свидетельствуют, главным образом, о росте взаимного недоверия, конфликтах, террористических актах и массовой эмиграции евреев из Ирака.

Не было обойдено вниманием посольства США положение других религиозно-этнических меньшинств[16].

Изучению нелегкой проблемы проживания ассирийцев Ираке посвящены материалы, подготовленные как дипломатами, так и представителями местной ассирийской общины. Ассирийцы, традиционные союзники Великобритании[17], приняли активное участие на ее стороне в войне 1941 года против националистического правительства ал-Гайлани, расчитывая в будущем решить свои национально-государственные проблемы за счет поддержки стран антигитлеровской коалиции[18]. Однако надежды ассирийцев на расширение своих национальных прав в конечном итоге привели лишь к еще большему отчуждению в иракском обществе.

На фоне значительного потока информации, направляемой в Вашингтон из консульства в Басре, о событиях имевших место на юге Ирака, политическое развитие в северных провинциях, а именно в Курдистане, в указанный период освещались менее регулярно[19]. Периодические

---

[12] По статистике в 1942 году в Ираке проживало до 130 тысяч евреев, из которых около 100 тысяч были жителями Багдада. "The Juwish Minority in Iraq", despatch № 619, February 7, 1945, Legation of the USA, Baghdad.

[13] В их числе ряд матриалов подготовленных Еврейским Агентством в Иерусалиме в начале 1940-х годов.

[14] Memorandun from Jewish Agency,. Jerusalem, october 1942, Enclosure № 1 to despatch № 619, Baghdad, Legation of the USA.

[15] В соответствии с информацией, приведенной в докладе Еврейского Агенства в Иерусалиме, начиная с 1932 года — даты приобретения Ираком формальной независимости, в стране все чаще возникали конфликтные ситуации между арабами и евреями, кульминацией которых стали кровавые беспорядки, имевшие место 1 и 2-го июня 1941 года в Багдаде, сразу после бегства из страны правительства ал-Гайлани. В этих событиях погибли сотни людей ("The Juwish Minority in Iraq", despatch № 619, February 7, 1945, Legation of the USA, Baghdad).

[16] Согласно приведенным в серии данным в начале 40-х годов в Ираке проживало более 2,5 млн. арабов-мусульман, до полумиллиона курдов, около 130 тысяч евреев, более 130 тысяч христиан — главным образом халдеев, армян и ассирийцев, а также незначительные по численности группы езидов, туркоманов, персов.

[17] Великобритания, проводя империалистическую политику на Ближнем Востоке умело использовала в своих интересах существовавшие в регионе этнические и религиозные проблемы. Не скупясь на обещания о поддержке создания будущего ассирийского государства, англичане использовали ассирийских солдат в военных действиях на территории Ирака, что, естественно, не могло не вызывать гнева и ненависти к последним со стороны арабского населения. Результатом этой ненависти стала кровавая резня в 1933 году.

[18] Начиная с 1933 года, в попытке урегулировать ассирийскую проблему, Лигой Наций было выдвинуто несколько предложений по созданию национальных ассирийских поселений. В числе территорий, предлагавшихся для заселения, были: Танганыка, колониальная Кения, Аргентина, центральные районы Бразилии (внутренняя Бразилия), а также британская Гвиана. Однако все эти предложения были отвергнуты. Подробнее об этом: Leage of Nations, Report by the Committee to the Council, Settlement of the Assyrians of Iraq (C, 427,1934, UII).

[19] Судя по всему положение стало меняться после того как в 1953 году в Киркуке был от-

сообщения о военных столкновениях[20], несколько аналитических докладов американского посольства о ситуации в регионе и деятельности курдских организаций, а также два десятка страниц материалов преимущественно страноведческого характера подготовленных дипломатами[21] во время их командировок на север страны, составляют всю, опубликованную Госдепартаментом США, документацию о Курдистане. Тем не менее и эти материалы содержат в себе интереснейшие сведения, прежде всего о борьбе курдов за свои права. Так, к концу Второй мировой войны и сразу после нее серьезную обеспокоенность у американцев вызывал рост просоветских настроений среди курдов, во многом расчитывавших на поддержку своей борьбы частей Красной Армии, находившихся с 1941 года на территории иранского Азербайджана. По мнению дипломатов, курды якобы были готовы начать восстание по первому сигналу, вещавшего из Азербайджана на северо-западные провинции Ирана, а также район Сулеймании в Ираке, советского радио[22]. Более того, согласно другому источнику, на начальном этапе периода холодной войны, некоторыми курдскими лидерами всерьез рассматривался вопрос о создании курдской советской республики в составе СССР[23].

Документы серии могут быть полезными не только для исследователей истории и политики Ирака, по также и для экономистов-международников. Американская дипломатическая служба в Багдаде систематически направляла в США информацию экономического характера, приводила многочисленную статистику, сообщала о деятельности западных нефтяных компаний.

В целом материал опубликованной серии представляет собой ценный источник, детально отражающий социально-политическую ситуацию в Ираке в 40-е — 50-е годы, в значительной степени характеризующий динамику интересов США в этой стране, исследующий послевоенное развитие Ближнего Востока.

Туманян Т. Г.

крыт офис американской информационной службы. Некоторая информация об этом, Despatch № 87, July, 29, 1953. Baghdad, Embassy of the USA.

[20] В том числе и о военных действиях в соседнем Иране.

[21] Среди подобных документов своей и информативностью выделяются материалы, подготовленные известным американским дипломатом, послом США в Ираке, Бартоном Берри о поездках по стране. В путевых заметках Б. Берри о Курдистане, на основе личных встреч и бесед, в том числе с губернаторами провинций, лидерами курдских и езидских племен, главами христианских общин Мосула, Киркука, Эрбиля и Захо, приведены данные, характеризующие жизнь народов северного Ирака.

[22] Despatch № 78, June 21, 1945, Baghdad, Legation of the USA.

[23] В депеше от 27 октября 1950 года сообщалось, что ряд курдских деятелей усматривал позитивные моменты в факте существования холодной войны. По их мнению, в случае возникновения военного конфликта между государствами противостоящих политических систем, Советский Союз нанес бы военный удар в первую очередь по Турции, а затем и по другим ближневосточным союзникам Запада. Что в дальнейшем, непременно, привело бы к переделу существующих границ и образованию Курдской Советской республики на территориях компактного проживания курдов в Турции, Иране, Ираке, Сирии и собственно СССР.

C. Renfrew. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. London, 1987.

On the whole, I have no quarrel with Renfrew's general approach to the problem, especially with such chapters as 1. The I.-E. Problem in Outline; 2. Archeology and the Indo-Europeans; 6. Language, Population and Social Organization — especially there is no quarrel with the latter chapter which brilliantly shows the connection between agriculture and enormous population growth, and of the latter with language displacement; I also agree with chapter 10. Indo-European Mythologies.

However, Renfrew's erudition in linguistics is insufficient, and in this field his statements tend to be wrong or, at least, unreliable (his chapter 3. Lost Languages and Forgotten Script is based on secondary sources and full of small errors).

I agree to Renfrew's statement on pp. 3—5: "We are now aware that major developments in human history, such as the emergence of early urban society in the East Mediterranean, were the products of interplay of social and economic factors, and are not usually explained adequately simply by documenting the migrations of groups of people... Archaeology has moved from its preoccupation with races, ethnic groups and prehistoric migration. It has learned to speak with greater authority and accuracy about the ecology of past societies, their technology, their economic basis, and their social organization". The implication is that historical linguistics should move in the same direction, to which I fully agree.

But, as I have already pointed out, I do quarrel with what Renfrew has to say about linguistics. I do think that his criticism of what he terms linguistic paleontology (a term which we no longer use) is unjustified. He ascribes too much weight to the criticisms of Trubetskoy and Bloomfield: both were great linguists who were in the act of creating completely new approaches in the linguistic science, but comparative linguistics has survived both structuralism and descriptionism, after having absorbed their viable ideas. It *is* "legitimate to reconstruct a Proto-Indo-European language, drawing upon the cognate forms of the words in the various Indo-European languages that are known". The credibility of the result is a matter of correct techniques. If we have Latin *mare*, German *Meer*, Slavonic *more*, "sea", this does not allow us to reconstruct a Proto-Indo-European **mare*, because the word may have a purely Western Indo-European, and hence probably a substratum origin; one can envisage that Proto-Italic, Proto-Germanic and Proto-Slavonic have been in contact, and had a partially common substratum. But Latin *rex*, Irish *ri* and Sanscrit *rāja* do point to a Proto-Indo-European **reg'-*, because no late contacts can here be envisaged. It *is* wrong to say that PIE knew no gold or silver because there are no common IE words for 'gold' and 'silver': reconstruction from later languages cannot establish what did not exist in the proto-language. But it is correct to say that there was a Common IE word for 'ore' on the base of Latin *aes*, Engl *ār*, Sanscrit *ayas*. The same is true of Lat. *rota*, German *Rad*, and Indo-Iranian *ratha* 'wheel, car' — the languages are too far apart, and a coincidence — given the regularuty of the phonetic correspondence — is improbable. Renfrew criticizes the idea of ecological placement of the IE 'homeland' by the terms for trees and animals. He writes (p. 81) "... if we imagine that there was an original homeland outside the boundary [for a particular species of tree on a vegetation map], and that the territories within it came to speak IE languages through the processes of linguistic displacement, then they would need to develop an appropriate vocabulary after their arrival". They might well draw upon words pre-existing the date of the borrowing. Thus, to take one of Renfrew's own examples, Latin *caseus* 'cheese' is not a Common IE but a borrowed word, viz., borrowed after the moment when the change of **-s-* > *-r-* in Latin became no longer productive. Moreover, it is not only vocables which attest to the affinity or otherwise of the individual languages, but also morphology. Thus several IE languages can be classed as Eastern IE not only on the base of many common lexical isoglosses, but also on the base of grammatical and phonetic isoglosses: the aoristic augment *e-* (Greek, Phrygian, Armenian, Indo-Iranian), the sigmatic Aorist (Greek, Phrygian, Armenian (?), Indo-Iranian, Slavonic), the sigmatic Future or Desiderative (Greek, Phrygian, Armenian (?), Indo-Iranian, Baltic), the satemization of PIE **k'* (Phrygian in some positions, Thracian (>*t'*), Armenian, Indo-Iranian, Balto-Slavic practically in all positions). As Renfrew rightly points out, the individual isoglosses do not quite coincide, but it is evident that Greek belongs to the Eastern, not to the Western IE languages. This alone invalidates Renfrew's "Hypothesis A" on the

origin of Indo-Iranian languages, not to count at least a dozen of other weighty counterarguments. According to this "Hypothesis A", there never were any contacts between Proto-Greek and Proto-Indo-Iranian — but how could the sigmatic Aorist and the aoristic augment evolve independently in two separate languages when the habitats of their speakers were thousands of miles apart? Not to speak of the numerous common vocables, noted already by Sir William Jones. Renfrew seems to think that Greek is more close to Italic, which is wrong. I do agree with Krahe (quoted on p. 162; and also with V. V. Ivanov and T. V. Gamkrelidze) that apart from the PIE there have also been intermediate proto-languages. Eastern IE is one of such; however I don't feel that the Western IE are as closely knit together as the Eastern IE are, and anyway, Greek does not belong to the former.

Renfrew's table XI of the Indo-European family is misleading, as are also some other of his tables (thus, Old Church Slavonic is not the ancestor of all Slav languages, but is simply Old Bulgarian; there also exists a slightly russified version of Church Slavonic used by the Russian Orthodox Church; Scythian (Iranian) influence on Slavonic is virtually non-existant; Norwegian and Icelandic derive from Old Norse and not from Danish, to name but a few of the minor errors, which do abound. His tentative identification of the sundry Western IE languages with the different archaeological cultures will certainly need revision.

Renfrew's criticism of glottochronology as introduced by M. Swadesh is justified; of course there is no absolutely constant rate of losses in the core vocabulary. However, the periods of quicker change are usually also the critical but short-lived periods of historical cataclysms etc., and in the long run the process has a more or less constant rate, so that the figures found by Swadesh's method are apt to be correct at least to the order of magnitude when checked by independent data. They also show the 'taxonomic distance', as correctly pointed out by Renfrew. Moreover, a new and more exact technique of glottochronology, involving changes in morphology, has now been evolved by S. A. Starostin in Moscow; Starostin's results relate to Swadesh's approximately as the calibrated radio-carbon dates relate to the non-calibrated ones. It is also clear that loanwords cannot distort the glottochronological picture, because they are usually easy to eliminate.

An amusing case of misplaced criticism is Renfrew's extensive quotation from Ernst Pulgram (p. 85) making a supposed caricature of linguistic reconstruction by 'reconstructing' Latin from the Romance languages. Pulgram thought his carricature was a *'reductio ad absurdum'* of the comparative historical linguistics, and also Renfrew concludes that Pulgram's 'caricature' is a 'marvellous piece of nonsense'. Actually, it is not. It is a very exact and credible reconstruction of the mother language of the Romance speech, namely Vulgar Latin[1]. The crass difference between literary Latin and spoken Latin has been brilliantly shown already a hundred yeras ago by the Polish-Russian linguist Baudouin de Courtenay who used the material of Latin funerary inscriptions.

Renfrew believes in the possibility of linguistic convergence, when two distantly related or unrelated languages become related or more closely related. He even seems to believe that a completely new language can emerge by convergence, pointing out as an example of such "new languages" the pidgins, or creole languages. However, even Tok-Pisin, or Neo-Melanesian Pidgin, is not a 'new' language: it is still a Germanic Indo-European language.

Two typical cases of the "élite dominance" influencing a language are, of course, English with its enormous amount of Old French borrowings, quite outnumbering the Germanic core vocabulary; and Armenian, where Parthian borrowings show exactly the same picture. However, English is still a Germanic IE language, and Armenian is Armenian and not Iranian as Parthian was; this is shown by the preservation of the core vocabulary and of morphological material. And if Armenian has replaced Hurro-Urartian which can be seen from the linguistic substratum material, it was not because there ever existed an Armenian "élite dominance". Although I nearly completely agree with Renfrew's brilliant reconstruction of the models of population and language movements (pp. 124—144), I do think that he overestimates the importance of the "élite dominance" model. An "élite dominance' is feasible only at the level of urban (class) civilization or, at least, in "chiefdom" cultures:

[1] Of course, we will have to eliminate *tabac* and *café*, not only because we know from independent sources that they are late, but also because they do not correspond to the phonetic changes which obtained in and after Vulgar Latin. A Vulgar Latin *cafe* would produce *chef* in French.

this is too late to be relevant for the archaic epoch with which we are concerned.

And now we turn to the main conclusion of Colin Renfrew's book: that the Proto-IE 'homeland' was Anatolia. He thinks that the IE speakers had been farmers from the start, a premise to which I fully agree. From this he infers that their original homeland is the primary zone of agriculture which stretched, about 10.000 years ago, along the inner hill-slopes of the Fertile Crescent. This primarly zone had several 'lobes', viz. the Levantine, the Taurus, and the Zagros 'lobe'. Additionally, there was a primary agricultural zone in SE Turkmenia and, possibly, in the Caucasus and in the Indus valley. Also, for einkorn wheat, there was a primary zone in Western Anatolia.

I fully agree with the idea that the spread of Indo-European languages was connected with the spread of agriculture, and that European — primarely Grecian — agriculture (einkorn, emmer, peas, vetch) had its origin in Western Anatolia, from where it was carried overseas to Crete and continental Greece. — Nevertheless, I am not sure that the first agriculturists already spoke Indo-European, and still less that they spoke Greek. And that is why — as noted by Renfrew on p. 304 n. 10, — I place the 'centre of the Common I-E. area in the fifth millennium B.C.' in the Balkans. There are several reasons why I have selected this solution.

Firstly, what is the Proto-Indo-European language? Actually, unless a linguist works with fixed (although also changing) written languages, he has always to do not actually with languages but with living dialect continuums, dialects, sub-dialects, and socio-linguistic units without sharp boundaries; with bunches of isoglosses etc. The so-called proto-language is a conventional term for a certain dialectal continuum, and the reconstructed proto-forms are always somewhat indeterminate and vague as to the date and space of their distribution in the continuum. This does not mean that the reconstructions are not to be relied upon. They can be likened to the scattering of data points on a graph, which does not hinder the experimenter to draw a mathematically ideal curve. We call a dialectal continuum a 'proto-language' when any two (or more) of its dialects completely lose contact. Therefore, in order to get data on the social and ecological environment of the speakers of a proto-language, it is important not only to know what terms existed in the unbroken proto-language, but also which terms were inherited by the oldest dialects losing contact. It is a fact that none of the proto-languages of the branches dispersing from the Common PIE can be dated by comparative historical linguistics (and by glottochronology accepted as correct at least to the order of magnitude) to a date earlier than ca. 4000 B. C. This means that Common Indo-European (the proto-language in the sense as defined above) cannot be dated earlier than that (cf. the *rota* evidence). Of course, some ancestor dialects did exist also at earlier periods, and a certain idea of them can be got at by so-called 'internal reconstruction'; but such dialects do not qualify as 'Proto-Indo-European'.

Secondly, as has been shown by S. Ilich-Svitych and his friends, the I.-E. linguistic family in not an isolated linguistic entity but is a member of a broader linguistic 'order' called Nostratic, or Boreal. Nostratic (to my mind) certainly included, apart from I-E, also Kartvelian (Southern Caucasian), Finno-Ugrian, Uralo-Altaic and possibly Elamo-Dravidian; also perhaps Paleo-Asiatic, Na-Dene and Afrasian (Afro-Asiatic). Therefore, hypothesizing about PIE, we must keep in mind that its ancestor dialect originally had contacts with the other Nostratic linguistic families, and specifically with Kartvelian which seems to be especially close to PIE. Therefore I think it more advisable to regard the hypothetic language of the first farmers in Western Anatolia not as PIE proper, but as another proto-language intermediate between PIE and Nostratic.

Thirdly, I do not believe that the first farmers sailing from Western Anatolia to the European continent, actually spoke Greek. There are at least two arguments against this supposition. In Crete, the Greek Linear B inscriptions are later then the apparently non-Greek and quite possibly non-Indo-European Linear A. On the mainland, the Greek language itself, including its earliest known, Mycenaen forms, has a considerable non-Greek and possibly non-IE substratum; the word for 'sea' itself, the element that carried the first farmers from Western Anatolia to Europe, is in Greek a substratum word, *thálassa*. I think that not only IE speaking farmers were the descendants of the farmers of Çatal-Hüyük but probably also the ancestors of the Megalithic culture people (who, to me, are non-IE).

I do not believe that the Hittito-Luwians, or Ancient Anatolians (let alone the Armenians), are the direct descendants of the farmers of Çatal-Hüyük; I belive the latter culture

was entirely destroyed by drought which was the reason of the emigration to Europe about 6000 B.C. It is not true that it is unknown which of the two languages is older, Hattic or Hittite; because there is a number of Hattic substratum words in Hittite but no Hittite or other IE substratum words in Hattic (the example suggested by V. V. Ivanov and T. V. Gamkrelidze does not convince me). I do believe that the Hittito-Luwians, through an 'advance wave' movement, returned to Anatolia from the Balkans (there seems even to have existed certain traits of Urnfield influence (?) on the Luwians), just as the Greeks moved into continental Greece at a date much later than 6000 B.C. The immigration of Phrygians (and, in my opinion, also the Armenians) as well as Thracians, into Anatolia from the Balkans is attested by historical evidence, and there is no reason why the Hittito-Luwians could not precede them in coming the same way. It is true that Hittito-Luwian must have separated from PIE at an early date, because it, like Tocharian, does not belong to Eastern Indo-European, but perhaps to Western Indo-European.

Leading the ancestors of the speakers of IE from the primary agricultural zone, Renfrew claims for them not only the western 'lobe' (from the Taurus to Western Anatolia), but also the eastern 'lobe' (the Zagros); according to his "Hypothesis A", the Indo-Iranians, originating from this zone, later hid themselves somehow from the Sumerians and Akkadians who knew nothing about them, although they did trade with far-away countries east of the Zagros. However, one must consider, that by the same reasoning according to which the European farmers should be traced to the first farmers of the primary agricultural zones, this is obviously true also of the other ancient farmers, such as the Sumerians and Akkadians, the Elamo-Dravidians[2], the Northern Caucasians (including the Hurro-Urartians), and the Semites; they, as shown by Pelio Fronzaroli who used comparative linguistic methods, — were also originally farmers; and, with the Semites, probably also all the other speakers of Afrasian (Afro-Asiatic) languages should be led from these primary zones. In the case of the Afrasian speakers this conclusion has already been drawn by A. Yu. Militarev who leads them from the Levantine 'lobe'.

It is clear that one should preferably stick to Renfrew's "Hypothesis B" which leads the speakers of Indo-Iranian from the Yamnaya (Kurgan) culture in Russia. A few things ought especially to be noted: the fact that not only are the Avestan and Vedic languages extremely closely related, but this relationship extends even to the identity of the legal terms, which shows that the society of the Common Indo-Iranian speakers was a 'ranked' and probably an urban (class) society; secondly, I should like to draw the author's attention to the very interesting works of the archaeologist E. E. Kuz'minâ who has shown the closeness of the inventory of the Timber-Grave and Andronovo cultures to the description of objects in the Avesta and the Rigveda. Thirdly, note that although, as Renfrew remarks, Brahma and Vishnu, two of the three most important deities of later Hinduism, are mentioned in the Vedas, the third one, Shiva, is not; but it is precisely Shiva who is represented on Harappan objects, along with the sacred fig tree, Ficus religiosa, which bears in Sanscrit the substratum name *pippala*.

Thus I would borrow Renfrew's processual approach to ancient population (and language) movements, but I should stick to ca. 5—4000 B.C. for the date of PIE, and regard the farmers of Çatal-Hüyük as Pre-Proto-Indo-European speaking, i. e., as speaking a language which could be the ancestor both of PIE and other languages. And I would certainly leave alone Eastern Anatolia as a candidate for the IE 'homeland'. Eastern Anatolia — or, as we in our country usually term it, the Armenian Highland (exclusive of the southern slopes of the Taurus which belong to the primary agriculture zone), is a land of isolated valleys with, in antiquity, densely forested mountain slopes, unfavourable for very early agriculture, and, at all times, unfavourable for population movements (cf. P. Zimansky's recent book). There are no signs of ancient IE speakers here, and no horses before the second millennium B.C. Thus, the country (just as neighbouring Iranian Azerbaijan) is unsuited for an Indo-Iranian homeland.

I. M. Diakonoff

[2] Renfrew does not have anyrthing to say concerning D. McAlpin's interesting work on Elamite, Brahui, and Dravidian.

Julian Baldick. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia. I. B. Tauris and Co. Ltd Publishers. London-New-York, 1993. 264 pp.

Настоящая работа, как представляется, выполнена в трех измерениях. Во-первых, это источниковедческое исследование, в котором всесторонне анализируются как содержание, так и структура памятника поздне-суфийской литературы "Тазкира-йи Сатук-Бугра-ханӣ", или "Тазкира-йи увайсийя". Это сочинение дошло до наших дней в двух редакциях на языке оригинала — персидском — и в их переводе на местный тюрки — уйгурский с элементами кашгарского диалекта — а также на узбекский язык Ферганского региона. Как справедливо отмечает Джулиан Болдик (с. 1), его исследование — это "книга о книге". Во-вторых, это публикация пересказа содержания памятника. Причем это не перевод, а переложение основного контекста, дайджест, выполненное превосходно, без сколько-нибудь значимых упущений основных конструирующих позиций и структур каждого "жития" — повествования о суфиях-*увайси*. Всего их 70 "житий", включая 13 о женщинах-старицах. В-третьих, это исследование доктринальных положений суфиев-*увайсӣ* с привлечением всех доступных д-ру Болдику арабских и персидских источников, а также исследований на европейских языках, которое, что естественно, опирается на "Тазкира".

Архитектоника публикации

Думается, что композиционная форма представленной книги, избранная д-ром Болдиком (особенно это касается ч. 2: с. 41—201), является единственно верной — и это большая удача исследователя — поскольку она позволяет сразу же вслед за пересказом содержания "жития" прокомментировать его, выделив отличительные черты и положения и указав на их соответствие или расхождение с общемусульманской или чисто мистической практикой, принятой в среде *увайсӣ*, Комментарии д-ра Болдика составлены очень четко, они емки по содержанию и помогают читателю быстрее уяснить мысли автора "Тазкира", раскрывая метафорический и "сокрытый" смысл сказанного, проводя параллели и соответствия с общемусульманской и библейской мифологией в той части, что воспринята в исламе. Одновременно комментарии отражают несомненную эрудицию их автора.

Рукописи и сочинение

"Тазкира" достаточно широко известно в мусульманской Средней Азии и бытовало не только в Восточном Туркестане, но в регионе Ферганской долины. Хотя по своей форме труд можно было бы отнести к типу агиографической литературы, тем не менее это не чистая агиография. Скорее всего это сочинение есть умозрительная и в значительной своей части просто вымышленная история увайсӣ и их деятельности по всему мусульманскому миру, построенная как связная сумма "житий". В настоящее время известны 10 списков этого труда на персидском языке, не считая обработок на языке оригинала (не менее пяти) и переводов и их обработок на уйгурском и узбекском и языках. Шесть списков хранятся в Институте востоковедения Узбекской республики (Собрание восточных рукописей, III, Ташкент, 1955, № 2105 и далее; IX, Ташкент, 1967, № 5917), один в библиотеке Среднеазиатского университета (Ташкент, № 09/811), один в С.-Петербургском Филиале института востоковедения Российской Академии наук (D 112) и два списка в Англии (Оксфорд, Индийский институт, Pers. 54 и Британская библиотека, Лондон, Or. 8161). Для всех этих списков характерен, что весьма любопытно, разнобой с именем автора. Только один список полной редакции (Ташкент, III, 1955, № 2105, инв. номер 5817) приводит в качестве автора имя Ахмада б. Саᶜд ад-Дӣна ал-Узгани ан-Намангани и то в заключении (см. л. 372а). В других же списках имени автора не приводится. Исключение составляет список № 74 из Государственной Публичной библиотеки в Ташкенте (см. Труды Гос. Публ. библиотеки, т. I, Ташкент, 1935, № 60 в перечне коллекции рукописей В. Л. Вяткина), в котором указан автором некий ᶜАбд аш-Шахӣд б. ᶜАбд ал-Хамӣд Самаркандӣ. Списки же полной редакции на языке оригинала (СПб Филиал D 112; Ташкент, ИВ, № 5817; Ташкент, Университет, № 09/811) указания на имя автора не содержат ни в *мукаддима*, ни в *хатима*. Отметим также, что список уйгурского перевода накшбандийской редакции конца XVII в., обработанный в 1769 г. Ходжой Гада (рук. СПбФ ИВ РАН D 114), указывает автором известного местного *увайсӣ* Ходжу Мухаммад-

Шарӣфа. Таким образом вопрос об авторстве остается открытым и предлагает широкий выбор предположений. Например, Аḥмад ал-Ӯзгандӣ — автор всего сочинения, либо он свел воедино несколько сочинений на данную тему, либо он — автор и обработчик и т. п.

Вслед за д-ром Болдиком у меня не возникает сомнений в том, что представители братства *накшбандийа* провели соответствующую "цензурную" редакцию труда. Известно, что эта практика была широко распространена уже на заре деятельности братства, когда в *ханга̄хе* Муḥаммада Па̄рса̄ были обработаны в сугубо ханафитском духе все биографии Накшбанда, многие сочинения по суфизму, каламу и фикху. Эта практика, возникшая в конце XIV в. продолжалась и впоследствии.

Выводы, к которым пришел д-р Болдик (с. 210—218) в результате анализа содержания "Тазкира" и творческого метода автора логичны и верны. Они четко изложены и лучше, пожалуй, не сказать.

Увайсӣ и тасаввуф

Вполне можно согласиться с тезисом д-ра Болдика, что мусульманская практика аскезы изначально находилась под сильнейшим влиянием восточно-христианского аскетизма. Однако вряд ли эту посылку можно с такой же степенью категоричности экспанировать на *тасаввуф*, как чисто идеологическое течение, которое, без сомнения, автохтонно и оригинально. Если выводы Луи Массиньона страдают излишней прямолинейностью и категоричностью, то коррекция его положений, проведенная его учеником Полем Нвийа, показала, что эзотеризм и *та'вӣл* были характерны в раннем мусульманском обществе не только для представителей *тасаввуфа*, но и для тех слоев, которые склонялись к шиизму и что *тасаввуф* в своей основе является самобытным явлением. Конечно, это обстоятельство абсолютно не исключало последующего влияния на него различных философских и аскето-мистических школ и течений.

Исследование д-ра Болдика лишний раз подтвердило (думаю, окончательно), что не существовало отдельного братства либо особого объединения *увайсийа*, поскольку у этого "движения" не было организации или соответствующей структуры, отсутствовал институт *муршид-мурӣд*, на котором зиждется весь организованный мистицизм, имеется только духовный наставник из "сокрытого и невидимого мира", а не мирской, здравствующий в этом. Действовали отдельные индивиды, более или менее многочисленные, но все они действовали вне определенной организации, вне обусловленной связи друг с другом, не существовало центра, который объединял бы их. Отсюда широко распространенное их прозвание —*маджзӯб* — термин, означавший в братствах суфия-индивидуала, самостоятельно без помощи наставника вставшего на Путь познания истины, а также суфия, который стал *дӣва̄на* (психически больным) в результате этого шага. Вслед за своим источником д-р Болдик относит многих известных деятелей доорганизационного мистицизма к *увайсӣ*. Сомнительно, чтобы это обстояло таким образом в действительности. Эта тенденция проявилась в позднейшей суфиской книжной традиции (XV—XVIII вв.), которая относила всех "отцов" раннего суфизма — индивидуалов к свободным и независимым *увайсӣ*. Как Абӯ-л-Ḥасан ал-Ḥарака̄нӣ (ум. 1034 г.), так и Абӯ Наср Аḥмад-и Джа̄м (ум. 1141 г.) функционировали в тот период, когда суфизм еще не был организован в системные братства, они создали свои школы мистического Пути, имели муридов и последователей, проводили *маджлисы* в построенных *ханга̄ха̄х*. ᶜАбд ал-Ḥалиḳ ал-Гиждува̄нӣ (ум. 1220 г.) — создатель школы *ходжага̄ан* был учеником Йӯсуфа ал-Хамада̄нӣ (ум. 1140 г.) и одним из 4-х его *халӣфа*. В "Рашаḥа̄т ᶜайн ал-ḥайа̄т" нет и намека на его связь с *увайсӣ*, тем более, что он входит в первые номера духовной силсила *накшбандийа*.

"Парадоксальные высказывания" Ḥрака̄нӣ непосредственно ему в подавляющем числе не принадлежат. Почти все они (как, впрочем, и *шатḥийа̄т* Абӯ Саᶜӣда Михнӣ) восходят к изречениям Ба̄йазӣда Биста̄мӣ (ум. 874 г.). Известно, последний говорил по-персидски, а собранные его племянником *шатḥийа̄т* были переведены на арабский в отдельном сборнике Джунайдом Багда̄дӣ (ум. 910 г.), дошедшем до нас. Вполне допустимо, что в XI и XII вв. эти *шатḥийа̄т* бытовали и имели хождение среди суфиев и в оригинальной форме, т. е. на персидском языке.

Мне лично весьма импонирует тот факт, что д-р Болдик практически отказался от использования технических терминов, выработанных в христианской теологической среде, при объяснении схожих, но далеко неадэкватных позиций и положений в исламе. Например, *валӣ*. Конечно же, это

"близко стоящий к богу", друг Бога, ведомый и наставляемый им", а не "святой".

Исламизация Восточного Туркестана, его тюркоязычного и таджикоязычного населения была проведена главным образом усилиями представителей братства *накшбандийа*, точнее его ветвями *ақтағлық* ("белогорцы") и *қаратағлық* ("черногорцы") в течение XVI—XVIII вв. Именно тем обстоятельством, что процесс этот был постепенным и длительным, объясняется спокойное и лишенное всплесков яростного фанатизма отношение местного населения к исполнению норм шари^{c}ата.

Доктрина *увайси*, судя по тому, как она отражена в "Тазкира", не отличается значительной степенью философско-интеллектуальной проработки. Она весьма упрощена, эклектична и даже примитивна, хотя набор, используемых терминов и их семантическая нагрузка, как будто бы не отличается от того, что мы наблюдаем в классическом восточно-мусульманском мистицизме. Пояснение этих технических терминов и их толкование несмотря на явные попытки выйти на философский уровень далеко отстоят от интеллектуальной глубины последнего. Словом, это периферийный и маргинальный суфизм. По всей видимости, источник излагает доктринальные основы на том уровне, который соответствовал восприятию *увайси* в Восточном Туркестане и Средней Азии на 1600 год. Вместе с тем "Тазкира" представляется весьма важным и ценным источником с точки зрения знаменитой пластичности суфизма: адэкватной перекодировки местных обычаев и традиций на мусульманский и суфийский лад.

Название труда д-ра Болдика

В свете пояснений, данных д-ром Болдиком на с. 226—230 название исследования представляется логично взвешенным и точным. Оно как раз и отражает связь объекта реального мира — мира реальных образов с миром скрытого соответствия этим же образом, т. е. "миром сокрытого смысла". Добавлю, что связь эта идет на двух уровнях: макро и микрокосмосов.

Агиография

Можно согласиться с точкой зрения д-ра Болдика в относительной некорректности применения термина "агиография", принятого и распространенного в христианской практике, для описания "житий" *авлийа*: другой подход, другой эталон и, в сущности, иные задачи. Действительно, это относительный термин, но он удобен, дает представление о субъекте приложения и поэтому получил распространение. Вместе с тем тезис автора о термине "агиография" как постановка вопроса и его обоснование (с. 224—226) заслуживают внимания и рассмотрения.

Некоторые мелкие замечания

Хорошо было бы для большего удобства читателя указывать в скобках после названия "жития" листы использованного списка.

Халифы изначально были не заместителями бога на земле, а заместителями посланника (*расӯлаллāх*). Правда, поздние Омейяды провозгласили себя таковыми, но эта практика ушла вместе с ними. (с. 3).

Хотелось бы, чтобы д-р Болдик оговорил в начале своей работы с целью избежать разнотолкований, что суфий стремится исключительно к духовному слиянию с Богом.

Джавāнмардāн можно понять и как "отважные люди на мистическом Пути к Богу": (the brave ones on the Path). (с. 24).

Заканчивая свою рецензию, хочу сказать, что труд, представленный д-ром Болдиком, это четко продуманное, логично организованное в отменно исполненное исследование. Это несомненный успех его и удача. Работа выполнена в традиционном для такого жанра сочинений, в стиле классического европейского востоковедения. Считаю своим долгом отметить яркий и доходчивый язык, которым написано исследование.

О. Ф. Акимушкин

А. А. Долинина. Невольник долга. СПб., Центр "Петербургское востоковедение", 1994, 464 с., илл.

Прошло вот уже более сорока лет с той январской ночи 1951 года, когда практически мгновенно остановилось сердце одного из крупнейших отечественных востоковедов-арабистов нашего века — академика Игнатия Юлиановича Крачковского.

Вся его сознательная жизнь была связана с Петербургом, начиная с 1901 года, когда он, никому не известный сын глав-

ного инспектора училищ Туркестанского края Ю. Ф. Крачковского, прибыл в Петербург, чтобы посвятить себя востоковедению. Он прошел путь от скромного студента Факультета Восточных Языков Санкт-Петербургского университета, последнего и любимого ученика главы тогдашней российской арабистики академика В. Р. Розена, до преподавателя того же факультета, которым он был на протяжении почти четырех десятилетий, до действительного члена Российской Академии наук, которым он стал в 1921 году, неожиданно для самого себя, до признанного главы русской арабистики, авторитет которого высоко ценился в среде европейских ученых и общественности арабских стран.

Этот путь был далеко не усыпан розами. Девиз, выбранный им при написании студенческого "медального" сочинения "Per aspera ad astra" ("Через тернии к звездам"), как бы определил его творческий путь. Он сам не подвергался репрессиям в тяжелые для востоковедения 1930-е и 1940-е годы (хотя и был короткий эпизод с его арестом в 1922 году по обвинению в шпионаже в пользу Финляндии)*, его работы печатались и в нашей стране, и за рубежом, вокруг него были ученики, он был награжден двумя орденами Ленина. Тем не менее, он пережил немало тяжелых минут: так сложилась судьба, что многие из его учеников умерли в молодом возрасте или погибли на фронтах Великой Отечественной войны и в дни блокады Ленинграда (правда, успев сказать свое слово в науке), другие отошли от арабистики, третьи были арестованы и надолго оторваны от творческой деятельности. Когда после войны возобновились занятия на Восточном факультет ЛГУ (после многолетнего перерыва), И. Ю. Крачковский был вначале единственным преподавателем на арабской кафедре, а среди его новых учеников, в силу послевоенных условий, абсолютное большинство составляли молодые девушки, не могущие на первых порах идти в сравнение с его довоенными студентами.

Уже в 30-е годы И. Ю. Крачковского и его школу (как, впрочем, востоковедов других специальностей) обвиняли в том, что, занимаясь проблемами средневековой арабской культуры, арабисты проходят мимо насущных задач изучения современности (хотя И. Ю. был пионером в деле изучения современной арабской литературы и культуры в нашей науке).

Конец 40-х годов в истории нашего востоковедения отмечен несколькими моментами: борьбой с космополитизмом и реорганизационной ломкой Института востоковедения АН СССР, второго учреждения, которому И. Ю. отдал лучшие годы своей жизни. Дискуссия об основных направлениях в изучении литератур народов Советского Востока (1949 г.) была опять-таки нацелена против И. Ю. Крачковского и его школы. Из всех этих передряг И. Ю. Крачковский вышел с честью. Не борец по натуре, он часто был вынужден вести бескомпромиссную борьбу за отстаивание высоких принципов подлинного научного мышления и человеческого достоинства и выходил из этой борьбы победителем. Он ни на минуту не терял высоких моральных качеств и с большой убежденностью отстаивал свои взгляды. Он и умер в то время, когда боролся за право и возможность работать для своих учеников. Его мужественное поведение во время Великой Отечественной войны, когда он остался в осажденном Ленинграде и встал во главе всех академических учреждений, покинув город только по приказу академического руководства, снискали ему глубокое уважение в широких кругах общественности. Его книга "Над арабскими рукописями", написанная в годы войны, многих людей, даже далеких от арабистики, учила тем моральным принципам, которыми должен обладать подлинный ученый и патриот своей родины.

Обо всем этом говорится в только что изданной книге петербургского арабиста, профессора Восточного факультета Санкт-Петербургского университета Анны Аркадьевны Долининой "Невольник долга". За годы, прошедшие со времени кончины И. Ю., было сделано многое, чтобы его научное наследие стало доступным. Благодаря самоотверженной работе его жены и единомышленницы В. А. Крачковской, вышли в свет "Избранные сочинения" в шести томах, неоднократно переиздавалась книга "Над арабскими рукописями", его архив был разобран и передан на хранение в Академический Архив в Санкт-Петербурге, а его уникальная библиотека — в Российскую Национальную Библиотеку. Столетие со дня его рождения (1983 г.) было отмечено специальной научной сессией и т. д.

При этом надо сказать, что о И. Ю. Крачковском как ученом и человеке было написано не так уж много. Можно назвать

* Видимо, это обстоятельство послужило причиной тому, что И. Ю. до смерти уже никогда не выезжал за границу.

сборник "Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского" (Л., 1958), книгу Т. А. Шумовского "У моря арабистики" (М., 1975), сборник "Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского" (М., 1987), несколько статей, опубликованных в различных изданиях. Подобная же монография появляется впервые. Как пишет сам автор (а она была одной из последних учениц И. Ю.), "что он представлял собой как человек, сейчас уже не знает почти никто. По-настоящему своего учителя не знали и мы, заставшие его в живых, теперь уже старые младшие ученики... Получилась книга о том, как настоящий ученый остается Человеком в любых условиях" (с. 8).

Мне кажется, что автор достигла своей цели. Со страниц книги встает образ большого Ученого и настоящего Человека, сумевшего до конца своих дней бескомпромиссно служить и Науке, и человеческому достоинству, и учить это делать других.

Книга вышущена молодым, но уже хорошо зарекомендовавшим себя издательством Центр "Петербургское Востоковедение". Нужно отметить, что издание осуществлено на высоком полиграфическом уровне. Оно снабжено подробными комментариями, рядом указателей и достаточно полной библиографией. В книге публикуются фотографии (в том числе малоизвестные) И. Ю. Крачковского, его учителей и учеников.

"Невольник долга" открывает новую серию книг "Архив Российского востоковедения". Будем надеяться, что в дальнейшем в этой серии увидят свет и монографии о других выдающихся представителях отечественной ориенталистики. Этого требует долг памяти об ушедших учителях нынешнего поколения российских востоковедов.

В Н. Кисляков

Пу Сунлин. Наваждение за наваждением. Пер. с кит. и ком. В. М. Алексеева. Сост. Ю. А. Сорокина. М., "Педагогика-Пресс", 1994.

"Наваждение за наваждением" — странно как-то, не правда ли, но впрочем мы уже привыкли к нарождению за нарождением диковинных названий, изданий, да и самих возникающих одно за другим новых издательств. Правда, в данном случае издательство не ново, обновлено лишь его название: была Педагогика, стала Педагогика-Пресс. (Как тут не вспомнить: "Он был монтером Ваней, // но в духе парижан // себе присвоил звание // электротехник Жан".) Ну что ж, если из под пресса будут выходить хорошие книги, то ладно.

Книжечка, о которой речь, изящная, в симпатичном с тремя красивыми китайскими рисунками переплете (который, увы, стремится к самоопределению — клей не держит), на составление и оформление заявлен, чин по чину, копирайт. Состав: 21 новелла Пу Сун-лина — Ляо Чжая в переводе В. М. Алексеева. По общему счету, после последнего при жизни переводчика сборника (Рассказы о людях необычайных. М., 1937) это переиздание — 12-ое. Из любопытства, я подсчитала в печатных страницах общий объем переизданных новелл — получилось 4000. И тиражи были немалые, и ни одно издание не залежалось на прилавках. Теперь прибавились еще 237 страниц, правда, малого формата. Можно бы только радоваться за "Алексеева и его Ляо Чжая" — беру в кавычки, так как это название предисловия к тому самому сборнику, из которого отобраны новеллы для нынешнего, что и оговорено на титуле, хотя и с ошибкой: "Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжая о чудесах" вышел не в 1972, а в 1973. Составителем этого сборника был Л. З. Эйдлин, один из самых близких к Алексееву его учеников и последователей. Стоило бы, кажется, составителю нынешнего сборника Ю. А. Сорокину назвать имя человека, приложившего свою компетентную руку и труд к изданию, которым он воспользовался.

Однако для такого элементарного знака вежливости в "От составителя" места не нашлось. Зато нашлось место для фантастической, должно быть, в силу наваждения, библиографической ссылки к цитате из Алексеева, из которой я с удивлением узнала о его, увы, в природе не существующих "Избранных трудах", изданных, как уверяет ссылка, в 1987 г. (указана страница — 300). Найдя по памяти цитату, вношу исправление: В. М. Алексеев. Китайская литература. Избр. тр. М., 1978 (страницы, как ни странно, совпадают).

Этой чепухи, сбивающей читателя с толку, не было бы, если бы Ю. А. Сорокин ради пользы дела прислал мне, пока еще здравствующей составительнице предыдущего сборника Пу Сун-лина ("Рассказы Ляо Чжая о необычайном". М., Худож. лит.,

1988) и к тому же дочери В. М. Алексеева, свою статью. Но — куда там... О подготовке и выходе в свет этого издания я даже не была поставлена в известность.

Все же должна признать, что мне приятно читать во вступительном к рецензируемой книжке слове лестные строки в адрес моего отца, которого Ю. А. Сорокин называет человеком "умеющим, как и Пу Сун-лин, говорить вкусно, красочно и образно. Говорить неповторимо. Индивидуально. С божьей искрой. Говорить так, как мы говорить почти уже разучились. Алексеевские переводы — памятник прошлой, ушедшей от нас речи". Что верно, то верно. И не только говорить, но и вести себя разучились. Интеллигентно. Соблюдая нормы порядочности. Обязательности. Добросовестности. Вкуса. Хотя бы в память прошлой, ушедшей от нас жизни... Парафраз, что называется, напросился сам. Добавлю к нему в заключение парафраз В. М. Алексеева (на Грибоедова, не Сорокина) — предельно краткий и исчерпывающий тему:

"Вы, нынешние! Жутко!"*

*(Традиц. культура Китая. Сб. ст. к 100-летию акад. В. М. Алексеева. — М., Наука, 1983, с. 124.)

М. В. Баньковская

Научная сессия "Православие на Дальнем Востоке"

15—16 февраля 1994 г. в Петербурге проходила научная сессия "Православие на Дальнем Востоке", организованная восточным факультетом СПбГУ и СПб Православной Духовной Академией. В работе сессии также приняли активное участие сотрудники СПбФ ИВ РАН, Государственного Эрмитажа.

Сессия была посвящена памяти Святителя Николая Японского, (в миру — Иван Дмитриевич Касаткин), занимающего выдающееся место среди новых святых Российского православия.

Открытие сессии состоялось в актовом зале СПб Православной Духовной Академии. Во вступительном слове ректор СПб ПДА профессор протоирей ***Василий Стойков*** отметил большие заслуги Святителя Николая перед отечеством. Его священнические труды — это вклад не только в деяния Православной церкви, но и в национальную историю. Св. Николай Японский был носителем духовной культуры России, распространяя православные ценности среди народов Дальнего Востока. Обращаясь к жизненному подвигу Святителя Николая, мы прикасаемся к славным страницам отечественной истории, отметил В. Стойков.

Декан восточного факультутета СПбГУ академик РАН ***М. Н. Боголюбов*** в речи на открытии сессии обратился к фактам биографии Николая Японского, охарактеризовал его вклад в изучение культуры и языка Японии, обширную переводческую деятельность и выразил надежду, что современные исследователи обратят внимание на эти существенные аспекты трудов Святителя Николая.

Г. Д. Иванова (СПбФ ИВ РАН) в докладе "Жизнь и деятельность Святителя Николая Японского" обратилась к биографии Святителя Николая, и в частности к годам его пребывания в Японии. Иван Дмитриевич Касаткин происходил из семьи дьякона, образование получил в Смоленской духовной семинарии, затем — в Санкт-Петербургской Духовной Академии. После окончания Академии был направлен консульским священником в Японию. Г. Д. Иванова упомянула примечательный эпизод встречи будущего Святителя Японского с Иннокентием, епископом Камчатским, Курильским и Алеутским, легендарным православным миссионером. Эта встреча оказала на молодого священника неизгладимое впечатление. К моменту прибытия Касаткина в Японию (1861 г.) там действовал запрет на христианскую проповедь, наложенный еще в XVII в. Это обстоятельство в первые годы миссионерского служения о. Николая не способствовало развитию пропагастической активности, и основное внимание Св. Николай обращает на изучение языка, культуры, перевод церковной литературы на японский язык. После революции 1868 г. запрет ослабевает, и Святитель Николай начинает работу по обращению японцев в православную веру. Во время русско-японской войны, когда эвакуировались многие русские, Св. Николай не покидал своего поста. Благодаря его усилиям и трудам его сподвижников, православное крещение на тот период приняло 28 тысяч человек. Далее Г. Д. Иванова остановилась на литературной и научной деятельности Святителя Николая. Он был автором статей для духовных и светских изданий: "Миссионер", "Древняя и новая Россия", "Странник", "Московские ведомости". Его перу принадлежат такие труды, как "Очерк истории Японии с точки зрения православной миссии", исторические очерки по японским источникам "Сёгуны и микадо". В своем научном творчестве и эпистолярном наследии Святитель Николай выступает как поборник диалога русской и японской культур.

Безусловны заслуги Святителя Николая и в развитии православного образования в Японии. Учащиеся из числа японцев изучали русский язык, некоторые продолжали духовное образование в России и возвращались в Японию обогащенными познаниями в русской культуре и литературе. При японской Православной Миссии была обширная библиотека русской светской литературы. Многие шедевры русской литературы переводились силами выпускников семинарии и женской школы на японский язык. Так было положено начало японской русистике, ныне развивающейся во всех японских университетах.

За время 50-летнего миссионерского служения (до своей кончины в 1912 г.) Святитель Николай увеличил число православных в Японии до 30 тысяч человек, оставил многочисленные переводы, создал научные труды, основал журналы на японском языке "Православный вестник", "Православные беседы".

О. В. Шаталов (СПбФ ИВ РАН) выступил с докладом "Из истории становления Российской Духовной Миссии в Японии (опыт реконструкции на основе архивных материалов)", в котором остано-

вился на административной и хозяйственной деятельности Миссии в 1869—1875 гг. Докладчик сообщил содержание разработанных Святителем Николаем документов — "Положение о Духовной Миссии в Японии" и инструкции по деятельности миссионеров. Для православных церковнослужителей в Японии вводилось обязательное изучение японского языка, пожизненная служба в Японии, тактичность и осмотрительность в проповеди. О. В. Шаталов привел наглядные примеры из жизни Миссии (обращение в христианскую веру японцев, помощь Миссии со стороны населения, симпатизировавшего православию).

А. Н. Хохлов (ИВ РАН, г. Москва) представил доклад "Русская Духовная Миссия в период русско-японской войны 1904—1905 гг.". Он отметил, что события этой войны хорошо известны, но подвиг православной церкви по поддержке русских воинов в японском плену практически не освещен в литературе. Основываясь на "Дневниках" Святителя Николая, докладчик восстановил событийную канву этой деятельности и, привлекая архивные материалы, данные японской прессы той поры, обрисовал тяжелую обстановку антирусской кампании, в условиях которой трудились Святитель Николай и его сподвижники. Министерство иностранных дел России и Священный Синод высоко оценили подвижничество членов Российской Духовной Миссии в Японии.

Доклад японского исследователя ***Наганава Мицуо*** (Иокагамский государственный университет, Япония) "Жизнь и деятельность митрополита Сергия в Японии (1908—1945 гг.)" ввиду отсутствия автора был зачитан. Наганава Мицуо — автор трудов о Святителе Николае и его помощниках. В данном докладе он представил биографию митрополита Сергия Тихомирова. Сделав успешную церковную карьеру (в 37 лет стал ректором СПбДПА), в 1908 г. он приезжает в Японию. Там он быстро овладел японским языком, посещал с миссионерской целью региональные православные общины на Сикоку, Хонсю, Хоккайдо, Сахалине. В 1909 г. Святитель Николай в своем рапорте сообщал о его способностях. Однако к 1908 г., в годы расцвета японского национализма, дело православной проповеди стало еще более трудным. После кончины Святителя Николая в 1912 г. Сергий, став его преемником, унаследовал не самое блестящее положение дел в Миссии. По характеру дарования о. Сергий был скорее богословом, чем проповедником, что вызывало зачастую неприятие со стороны миссионерского корпуса. Ситуация в Миссии усугубилась после революции 1917 г. в России, когда были полностью прекращены финансирование и контакты с Московской патриархией. Учреждения, столь процветавшие при Миссии прежде, пришлось закрыть. Сбор пожертвований в городах Дальнего Востока, где дислоцировались части белой армии, оказался не столь успешным. Землетрясение 1923 г., в котором погибли храмы Миссии и библиотека, сплотило на время паству и священников, и в 1929 г. даже удалось построить новую церковь. Однако внешние условия (активизация антисоветских настроений в Японии в 1931 г.) вновь негативно сказались на деятельности о. Сергия. Он был обвинен в просоветских настроениях. В 1940 г., когда вышел закон, запрещающий иностранцам стоять во главе церковных учреждений, о. Сергий отказался принять японское подданство и остался без поддержки паствы. В апреле 1945 г. был арестован как "красный", подвергнут мучениям и скончался в августе 1945 г. После войны в месте его захоронения установили мраморную плиту.

Завершая первый день работы сессии, ректор СПбПДА сказал, что подвиг наших соотечественников за рубежом заставляет задуматься над историей взаимоотношений народов России и Японии. Осмысление опыта православного служения в Японии плодотворно для решения современных практических вопросов диалога культур на разных уровнях.

Второй день работы сессии проходил в Петровском зале СПбГУ. ***Л. В. Зенина*** (Восточный факультет СПбГУ) представила развернутый доклад "Японские ученые о Русской Духовной Миссии в Японии". Во введении Л. В. Зенина отметила большую роль деятелей Русской Православной церкви в развитии культурных и духовных связей между Россией и Японией. Особое место принадлежит среди них Святителю Николаю, долгие годы несшему нелегкую ношу распространения православной веры на Дальнем Востоке. И здесь оценка деятельности Св. Николая японскими учеными представляет безусловный интерес. Начало японских исследований о трудах Святителя Николая было положено в ходе развития реформ XIX в., давших импульс усилению культурных связей Японии и России. В поле зрения ученых попадают проповеднические труды японских сподвижников Св. Николая: "Православие и го-

сударство", "Толкование императорского эдикта о воспитании в духе православия" Исикава Киндзабуро, "Императорский дом и религия", "О положении Японской Православной церкви" Мидзусима Коё, "Императорский дом и православие" Морита Рё. Суть этих работ — разъяснение основ православной веры японцам, как уже принявшим крещение, так и только намеревающимся примкнуть к православию.

На японский язык был переведен труд Святителя Николая "Япония периода Бакумацу, какой ее увидел Николай". Переводчик этого труда Накамура Кэнносукэ предпослал переводу обширный комментарий. Было переведено также сочинение о. Сергия Тихомирова "Дальний Восток и проблемы Русского православия". Далее Л. В. Зенина сделала обзор работ современных японских ученых по этой проблематике, подробнее остановившись на двух исследованиях. Это работа Усимару Ясуо "Культура периода Мэйдзи и Николай", приуроченная к 100-летию основания Миссии и канонизации Святого Николая Японского, а также исследование Наганава Мицуо "Собор Николая и православная община", написанное к 1000-летию крещения Руси и 120-летию существования православия в Японии.

Г. Д. Иванова (СПбФ ИВ РАН) выступила с докладом "Переводчики русской литературы — воспитанники Православной Духовной семинарии в Токио". В этом докладе было рассказано о жизненном пути и переводческой деятельности японцев, получивших у себя на родине православное образование и выучивших русский язык. Многие из них ездили в Россию продолжать образование. Благодаря их трудам увидели свет переводы на японский язык творений Льва Толстого ("Анна Каренина", "Крейцерова соната"), Достоевского ("Бедные люди"), Тургенева ("Стихотворения в прозе"), Чехова (рассказы, пьесы), Куприна, Горького.

А. Н. Хохлов (ИВ РАН, г. Москва) выступил с докладом "Роль Токийской православной семинарии в подготовке переводчиков-японистов". Он рассмотрел другой аспект подготовки переводчиков, а именно формирование кадров военных переводчиков для российской армии. События 1900—1905 гг. и развитие экономических связей России со странами Дальнего Востока убедили российскую администрацию в необходимости подготовки своих кадров военных переводчиков. Обычная практика призыва в армию студентов Владивостокского восточного института и использования носителей языка в качестве военных переводчиков показала свою несостоятельность.

Докладчик привел дневниковые записи Святителя Николая о подготовке военных переводчиков и упомянул заметку о. Николая в газете "Россия" о специфике их обучения — русские и японские учащиеся проживали и учились совместно, что давало возможность быстрее овладеть разговорным языком.

М. В. Успенский (Государственный Эрмитаж) представил доклад "Ямасита Рин и православная иконопись в Японии". Он рассказал о жизни и работах одной из первых японских женщин-художниц, изучавших европейскую живопись, определивших развитие японской православной иконописи. В Японии Ямасито Рин (в крещении Ирина) посвящены многие исследования, в нашей стране она известна меньше. М. В. Успенский охарактеризовал икону "Воскресение Христово" кисти Ямасито Рин и ее художественные особенности. Эта икона в 1891 г. была подарена цесаревичу во время его знаменитого путешествия по Востоку. Ныне эта икона хранится в Государственном Эрмитаже. М. В. Успенский изложил интересные факты биографии художницы. В 1878 г. происходит ее встреча со Святителем Николаем, который способствовал поездке Ямасито Рин в Россию для обучения православной иконописи в Петербурге, в Новодевичьем монастыре, где была знаменитая иконописная мастерская. Ранние работы художницы не дошли до наших дней, и единственная известная нам работа — упомянутая икона "Воскресение Христово".

К. И. Логачев (Библейский институт СПбГУ) выступил с докладом "Русская Духовная Миссия в Японии и ее взаимоотношения с другими христианскими миссионерами". Он построил свое сообщение на основе "Дневников" Святителя Николая, которые сейчас готовятся к печати. Инославные катехизаторы, как явствует из "Дневников", находились в более благоприятных экономических условиях. Русской Духовной Миссии было труднее, и Святитель Николай изыскивал пути перехода к финансовой самостоятельности Миссии, но эта попытка не увенчалась успехом. Из текста "Дневников" очевидно, что Святитель Николай довольно широко общался с представителями инославных христианских церквей, хотя и не одобрял их идеологию и приемы миссионерского служения. Святи-

тель Николай был сторонником индивидуальной духовной работы с прозелитами и в силу этого отрицательно относился к так называемым новым церквам с их массовыми религиозными собраниями (записи 1907 г.) Он отмечал также, что инославных миссионеров очень много, а число обращенных — невелико. Он в то же время толерантно относился к инославным миссионерам, честно исполнявшим свой долг, и отрицательно высказывался о лицемерных, неискренних служителях.

Доклад *Л. Н. Логачевой* (Северо-западная Библейская комиссия) "Японцы и русские глазами русских миссионеров" также базировался на "Дневниках" Святителя Николая. Автор реконструировала по "Дневникам" стереотипы межнационального восприятия, собрала суждения Святителя Николая о японском национальном характере, основными положительными чертами которого он считал патриотизм и заботу о процветании своего отечества. Патриотизм русских Святитель Николай считал естественным чувством, которое одухотворяется православной верой. Л. Н. Логачева зачитала фрагменты из "Дневников", содержащие оценки русско-японской войны и русской политики на Востоке, негативные высказывания по поводу христиан-протестантов, выказывавших радость победе японцев над православной Россией. Докладчица подчеркнула, что взгляды Святителя Николая по этим вопросам актуальны и в современном контексте.

Н. А. Самойлов (Восточный факультет СПбГУ) развил тему предыдущего сообщения в докладе "Национальные особенности китайцев и японцев в восприятии русского миссионера (по дневниковым записям архимандрита Сергия Страгородского — впоследствии Патриарха Московского и Всея Руси)". Докладчик обратился вначале к фактам биографии Сергия Страгородского. В 1890 г. он был утвержден кандидатом богословия, и предполагалось, что останется в Академии для дальнейшей богословской работы. Но сам о. Сергий посчитал, что его истинное призвание — миссионерское служение на Востоке, и в августе 1890 г. выехал в Японию. Он быстро овладел японским языком, и уже в декабре 1890 г. служил первую литургию на японском языке. Дальнейшая деятельность о. Сергия в Японии была связана с преподаванием догматического православия в семинарии г. Киото. В 1893 г. о. Сергия переводят в Россию, но впоследствии он снова служит в Японии. Докладчик сделал обзор письменного наследия о. Сергия: это сочинение "Христианская проповедь в Китае и Японии", получившее высокую оценку критики, "Дневники", выдержавшие несколько изданий, эпистолярное наследие. В них зафиксированы взгляды о. Сергия на традиционные религии Востока — буддизм, конфуцианство, даосизм, размышления о японском национальном характере, наблюдения о деятельности католических миссионеров в Японии. Н. А. Самойлов отметил, что сочинения о. Сергия являются ценным историческим источником.

М. Ф. Чигринский (РГО) в сообщении "Редкий документ 1884 г. о христианстве в Японии" информировал о содержании донесения 1884 г. действительного статского советника Давыдова из Токио. Документ хранится в Синодальном архиве. Основываясь на этом документе, докладчик воспроизвел сложные и динамичные взаимоотношения японского правительства, автохтонных культов и христианства во время миссионерского служения Святителя Николая.

С. О. Курбанов (СПбФ ИВ РАН) выступил с докладом "Православие в Корее в 1930—1990-е годы", основанном в том числе на впечатлениях поездки в Корею. История Православной Миссии в Корее восходит к 1900 г. Основанную в Сеуле Миссию вначале возглавлял архимандрит Хрисанф, а после русско-японской войны, до 1912 г. — архимандрит Павел Ивановский. Потом в деятельности Миссии наметился спад, закрылись церковные школы, уменьшилось число верующих. Последним главой Миссии был архимандрит Феодосий (до 1931 г.). История собственно Миссии к 30-м годам закончилась, корейская православная община стала существовать самостоятельно. Православные корейцы и ныне помнят истоки своей общины, существует музей Миссии, церковные песнопения сохранили русский стиль.

А. М. Боголюбов (Государственный Эрмитаж) выступил с докладом "Традиционные верования японцев в период становления Русской Духовной Миссии", в котором охарактеризовал основные черты японских религий — синтоизма, буддизма, конфуцианства — и выявил элементы религиозного синкретизма в картине традиционных японских верований.

В. Л. Успенский (СПбФ ИВ РАН) представил доклад "Казанская Духовная Академия — центр подготовки миссионеров для монгольских племен". В. Л. Успенский отметил, что Казань как центр монголоведения известна меньше, чем С.-Пе-

тербург, и обрисовал практику подготовки православных миссионеров для служения среди мусульман и буддистов. По уставу 1884 г. на миссионерских курсах при Академии изучали этнографию, историю распространения христианства среди обращаемых народов, догматические положения ламаизма. Докладчик отметил, что до 1917 г. миссионерские курсы работали очень плодотворно, чему во многом способствовала деятельность и научные труды архимандрита Гурия (Алексей Иванович Степанов). В связи с тематикой сессии особенно интересно было сообщение о фактах обучения на казанских миссионерских курсах выпускников учебных заведений при Токийской миссии. Это были воспитанники Святителя Николая Михей Накамуда и Петр Давыдович Кусияма.

Е. Кухтина (ИВ РАН, г. Москва) в сообщении "Библия в китайских и корейских переводах" предложила концепцию перевода христианских текстов на восточные языки, отметила актуальность опыта переводческой деятельности членов Российской Духовной Миссии в Пекине.

В заключительном слове акад. ***М. Н. Боголюбов*** отметил, что сложилась плодотворная традиция научных сессий "Православие на Дальнем Востоке", и в будущем можно будет включать в их тематику также анализ деятельности Сибирских Православных Миссий.

Ермакова Т. В

Конференция памяти Г. Габеленца

14—15 июня на восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета проходила научная конференция, посвященная памяти выдающегося немецкого ученого Георга фон дер Габеленца (1840—1893). Конференция была организована по инициативе Санкт-Петербургского Центра китайского языка.

Среди докладов, представленных на конференции, прежде всего следует отметить те, в которых характеризуются взгляды немецкого лингвиста и, в частности, актуальность их для современной китаистики.

В докладе ***В. Б. Касевича*** "Некоторые типологические особенности китайского языка в освещении Г. фон дер Габеленца" подробно рассматривались такие понятия "Китайской грамматики" Габеленца, как изоляция (использование внешних для слова средств — словопорядка и служебных слов — для выражения связи между словами), моносиллабизм (регулярное совпадение корневого слова со слогом), а также анализировались взгляды немецкого ученого на грамматику и стилистику китайского текста. Рассмотрена также трактовка Габеленцем системы минимальных сегментных единиц китайской фонологии.

Доклад ***С. Е. Яхонтова*** "Классы слов и классы функций в китайском языке" был посвящен теории частей речи Габеленца, согласно которой китайские слова делятся по их основному значению на категории, обозначаемые немецкими терминами (Hauptwort "существительное", Eigenschaftswort "прилагательное", Zeitwort "глагол"), а части речи выделяются по функциям, в которых выступают слова той или иной категории, и обозначаются латинскими терминами (Substantivum, Adjectivum, Verbum). Категория слова есть его постоянный признак, часть речи может меняться. По словам докладчика, постоянную категорию слова можно определить не только по лексическому значению, но и формально — по набору возможных функций и трансформационным отношениям между последними. В то же время если последовать наиболее распространенной современной теории и исключить из описания "латинские" части речи как дублирующие названия синтаксических функций, то окажется, что теория членов предложения потребует значительных изменений в связи с определенными свойствами китайского синтаксиса.

Доклад ***Т. Н. Никитиной*** "Функциональные и семантические классы слов у Габеленца" содержит характеристику учения Габеленца о падежах на примере функций существительного. Падежом называется отношение существительного к другому существительному или к глаголу. Падежи однозначны, значение каждого строго определено. Основные достоинства подхода ученого к выделению классов слов в китайском языке докладчик видит в том, что задача грамматики сводится к составлению правил, по которым слова определенного грамматического класса реализуют свои значения в конкретных функциях.

В докладе ***Л. С. Ермолаевой***, посвященном общелингвистическим взглядам Габеленца, не зачитанном на конференции, но представленном в ее материалах, отме-

чалась заслуга немецкого лингвиста в системном изложении общего языкознания с учетом типологического своеобразия языков Европы, Азии, Африки, Америки. Габеленц впервые поставил вопрос о цельносистемной типологии языков с соблюдением иерархии признаков языкового типа, а также приблизился к пониманию задач типологической реконструкции. В установлении основных факторов языковой эволюции Габеленц сумел предвосхитить дальнейшее развитие языкознания. Лингвистической концепции Габеленца присущи некоторые черты социологизма, что проявляется в понимании языка как средства обмена мыслями, во внимании к "языкам сословий", диалектам, а также в трактовке языковых изменений (инновация как нарушение узуса).

К перечисленным выше докладам примыкает доклад **А. Н. Хохлова** о контактах русских и немецких синологов в XVIII—XIX вв. На основании архивных материалов приводятся ценные сведения о научной деятельности и научных контактах таких ученых, как Г. З. Байер, К. Гюцлаф, Ю. Клапрот, В. П. Васильев. При всей эпизодичности этих контактов творческое общение русских и немецких ученых не могло не дать положительных результатов, способствовало расширению научных знаний о Китае, его материальной и духовной культуре.

Вторую группу докладов, представленных на конференции, составляли китаистические или хотя бы связанные с использованием данных китайского языка.

В докладе ***Е. М. Шабельниковой*** "Паузировка звучащего текста и правила пунктуации в китайском языке" на основе анализа экспериментальных данных формулируется вывод о не полном соответствии между количеством знаков препинания и реальных пауз в китайской речи. Как правило, пауз оказывается значительно больше, чем знаком препинания в письменном тексте. Необходимость членения звучащей речи на более мелкие, чем в письменном тексте, отрезки определяется, кроме всего прочего, ритмической структурой высказывания: в первую очередь числом слогов между соседними знаками препинания. Позиция же паузы внутри отрезка текста, ограниченного знаками препинания, связана, видимо, с синтаксической структурой.

Доклад ***Е. А. Серебрякова*** "Роль географических названий в китайском классическом стихе" построен на материале четырех сборников стихов Хань Юя (768—824), Ли Хэ (790—816), Хуан Тин-цзяня (1045—1105) и Лу Ю (1125—1210). Насыщенность поэтического текста, включая и заглавия, географическими названиями большая: подсчеты показывают, что эти названия встречаются примерно в половине всех стихотворений. Докладчик рассмотрел правила употребления, структуру и поэтическую семантику географических названий. Будучи существительными, эти названия обычно выступают в функции определения. В древности, как отмечал еще Габеленц, преобладали однословные географические названия, к таким же названиям охотно обращались поэты и последующих эпох. Иногда название-определение указывает на связь человека с определенной местностью. В старом Китае географические названия, указывая на родной край или место службы, нередко становились прозванием человека и помещались после фамильного знака. В поэзии они могут и замещать личное имя. Нередко они участвуют в параллелизмах.

В докладе ***Н. В. Станкевич*** "Китайско-вьетнамская грамматическая интерференция" проводится сопоставительный анализ китайского оригинала "Записей о благодеяниях будды Фап-ван области Котяу" и его вьетнамского перевода (оба датируются 1752 годом). В предложениях, где китайский и вьетнамский порядок слов одинаков, интерференции не наблюдается, но она встречается в несовпадающих конструкциях — со значением временной вехи, атрибутивных. При отсутствии вьетнамских эквивалентов китайских служебных показателей перводчик прибегал к расширению функций вьетнамских служебных элементов, использованию слов других классов, заимствованию китайских служебных слогоморфем.

Доклад ***И. Т. Зограф*** "Вэньянь и байхуа — особый случай языкового взаимодействия", не звучавший на конференции, но отраженный в ее материалах, посвящен контакту двух литературных форм китайского языка — *вэньяня*, сформировавшегося на основе древнекитайского и продолжавшего функционировать до начала 20 века, и *байхуа*, отражающего живую речь. Не касаясь влияния *вэньяня* на *байхуа*, докладчик отмечает, что для *вэньяня* характерно прямое заимствование служебных слов и конструкций из *байхуа* (средневекового и современного). Наиболее интересными и вместе с тем менее всего уловимыми являются, во-первых, сдвиги в грамматических значениях служебных слов древнекитайского, вызванные разными конкретными при-

чинами, но в конечном счете объяснимые влиянием *байхуа*, и, во-вторых, переосмысление древнекитайских конструкций, причем исходное их значение либо полностью вытесняется новым, либо сосуществует с ним.

Последний блок материалов конференции составляют доклады по языкам Юго-Восточной Азии.

В докладе ***Нгуен Тай Кана*** "Некоторые замечания о китаизмах с начальными кластерами и/или двусложной структурой" было подчеркнуто значение для истории китайского и вьетнамского языков, которое имеют заимствования из китайского, в разные его периоды, в языки вьетмыонгской группы — в том числе относительно архаичные: *мыонг*, *рук* и др. Часть древней китайской лексики с начальными сочетаниями согласных была в заимствующих языках преобразована в двуслоги, а часть сложных китайских инициалей — в кластеры (сочетания согласных). В каждом отдельном случае китаизмы вьетмыонгских языков, сказал докладчик, требуют отдельного дальнейшего изучения.

В докладе ***Д. И. Еловкова*** пересматривалась проблема слогоморфемы, которую считают особой языковой единицей изолирующих слоговых языков. Как известно, основанием для введения понятия слогоморфемы послужило существование незначимых слогов, участвующих в грамматических правилах наравне со значимыми. Докладчик указал, однако, на такие же единицы — в тайском, кхмерском языках — с двусложной структурой, и подчеркнул несамостоятельное участие в правилах, свойственное незначимым единицам. Формальное и функциональное сходство значимых и незначимых единиц в языках обсуждаемого типа, заключил Д. И. Еловков, позволяет объединить те и другие в единый класс "основных структурных единиц" языка.

В. Б. Касевич в своем втором докладе рассмотрел соотношение семантики модальности и эвиденциальности (засвидетельствованности) в бирманском языке, а также и средства выражения в нем тех и других значений. Так, значение цитатности (ссылки на чьи-либо слова) по-бирмански образует особую подсистему, четко отграниченную от выражения модальности, что позволяет совмещать оба типа семантики в одном предложении. Существуют, однако, и многозначные показатели, связанные с обеими семантическими сферами. Кроме того, имеется полисемия показателей модальных значений: значения "может" и "должен" в бирманском языке объединены формально в рамках более широкой категории, которую докладчик обозначает как "контролируемость".

А. К. Оглоблиным была рассмотрена проблема истолкования оппозиции двух пассивных форм глагола в индонезийском языке. Докладчик сообщил количественные данные по употреблению этих форм в текстах в пользу предположения о том, что обсуждаемые формы противопоставлены по двум грамматическим категориям: лица и личности, причем каждая форма маркирована только по одной категории, выражая значения 3 лица субъекта действия и, соответственно, субъекта как личности (человека). Затем автор коснулся употребления пассивных форм в целевой конструкции. В частности, глагол, выражающий цель другого действия, ставится в пассиве, если его объект совпадает с объектом главного глагола (русским эквивалентом может быть употребление анафорического местоимения — "сварил рыбу, чтобы съесть ее").

Три доклада были посвящены условным конструкциям, которые в языках представлены разными вариантами, главным из которых часто является сложноподчиненное предложение с условным союзом.

И. В. Григорьеву принадлежит (не читавшийся на заседаниях) доклад об этих конструкциях в тагальском и малагасийском языках. Рассмотрены грамматические средства конструкций: условные союзы, частицы, грамматические формы глагола, отмечена полифункциональность этих средств, наличие вариантов конструкций, проведено сопоставление двух родственных языков австронезийской семьи.

И. С. Быстров и ***Н. В. Станкевич*** в своем докладе охарактеризовали условные конструкции во вьетнамском языке, представив их формальную и семантическую классификацию. Один из главных выводов авторов состоит в том, что употребление формальных средств в условных конструкциях, включая союзы, не является обязательным — черта, характерная для всех служебных слов вьетнамского языка.

Кхмерским условным конструкциям с союзом *пеи* "если" был посвящен доклад ***П. М. Спатарь***. В нем много внимания уделено порядку следования частей конструкций — главной и зависимой — соотношению семантики гипотетичности и времени, смысловым парадигматическим связям условной и других конструкций (уступительной, временной и др.). По словам докладчика, возможность представления причинно-следственных связей как услов-

но-следственных определяется волей говорящего. Условный союз в кхмерском языке опускается крайне редко (ср. выше о вьетнамском)*.

А. К. Оглоблин,
В. С. Панфилов

Зографовские чтения в Санкт-Петербурге

В Санкт-Петербургском филиале Института Востоковедения РАН стали традицией ежегодные чтения "Проблемы интерпретации традиционного индийского текста", которые обычно проводятся в секторе Южной и Юго-Восточной Азии и собирают индологов со всей страны. Очередная сессия проходила с 26 по 28 апреля 1994 года. На первом же заседании было принято решение назвать ежегодные встречи индологов "Зографовскими чтениями", так как их организатором и бессменным руководителем с 1980 года был Г. А. Зограф, заведующий сектором Южной и Юго-Восточной Азии.

Отличительной особенностью чтений стали профессионализм, оригинальность идей и нестандартный подход к проблемам древних культур. Этому в немалой степени способствовал научный авторитет Г. А. Зографа, его высокие требования к уровню докладов. Нельзя не отметить и теплую, дружескую, можно сказать, праздничную атмосферу, в которой всегда проходили встречи ученых из разных городов страны. Во многом она создавалась благодаря гостеприимству и сердечности Георгия Александровича.

Для чтений последних лет было характерно широкое привлечение сравнительных материалов и типологическое рассмотрение проблем традиционного текста, выходящее за рамки географического региона. Судя по темам докладов, они все чаще вписываются в общемировой культурный контекст. В этом отношении чтения 1994 года не уступают предыдущим.

С первым докладом на "Зографовских чтениях" выступил академик РАН ***М. Н. Боголюбов*** (СПбГУ). В его сообщении на основе обширного сравнительного материала проводилась параллель между некоторыми иранскими и санскритскими астрономическими терминами с целью выявить общие индоиранские соответствия.

А. Л. Грюнберг (СПб ИЯ РАН) в докладе "Кафирские гимны богам из архива М. С. Андреева" привел материалы по сохранившимся вплоть до конца XIX века языческим культам кафиров (нуристанцев), а также первые записи об одном из кафирских языков *кати*. Кафирский язык представляет собой самостоятельную ветвь индоевропейских языков, а в мифологии кафиров прослеживаются параллели с божествами древнеиндийского пантеона (Яма, Индра). Докладчик подчеркнул, что эти уникальные материалы могут и сегодня служить надежным источником для дальнейших исследований.

В докладе ***Т. Я. Елизаренковой*** (ИВ РАН, Москва) "Мир вещей ария Ригведы (слова и вещи)" на примере названий *rātha* (колесница) и *ānas* (повозка) проводится мысль о постоянном обмене между сферами ритуальных и профанических вещей, характерном для мира древних ариев. От периода "ведийской ночи", длившегося около 1200 лет, остались только слова — устно передаваемый текст Ригведы, лишь по нему можно судить о мире вещей того времени. Ярче всего в тексте РВ отражены "вещи", относимые мифопоэтическим сознанием к области сакрального; профанические вещи оказываются отодвинутыми на периферию. Слово в этом культовом эзотерическом тексте, сохраняя название вещи и давая представление о ее значении, одновременно переносит эту вещь в мир идеального.

Н. В. Гуров (СПбГУ) в сообщении "Атхарваведа и проблемы формирования Южноазиатского культурно-языкового ареала (к интерпретации гимнов AB XI.9, 10)" обратил внимание на "мозаичный" характер мифологии и культуры "Атхарваведы", что объясняется длительным взаимодействием нескольких индоарийских диалектов (представляющих культуру РВ) с целым конгломератом разнотипных "автохтонных" языков и этносов в период сложения памятника (рубеж II—I тыс. до н. э.). Эти соображения иллюстрируются анализом гимнов AB XI. 9, 10, в которых индоарийские и индоиранские мифологические представления сочетаются с элементами протодравидийской мифологии.

В сообщении ***И. Г. Краснодембской*** (МАЭ РАН) "Мир вещей буддийского монаха (по сингальским хроникам)" на мате-

* Материалы конференции публикуются в сборнике: Общее языкознание. Языки Китая и Юго-Восточной Азии. Тезисы докладов конференции, посвященной памяти Георга фон дер Габеленца (1840—1893). 14—15 июня 1994 г. СПб., 1994.

риале буддийских хроник Цейлона рассматривается основной набор вещей буддийского монаха *атаперихара* — 8 предметов, сопутствующих монаху в жизни. Этот набор сопоставляется с реалиями современного быта буддийских монахов Шри Ланки.

Д. В. Брагинский (Высшая религиозно-философская школа, СПб) в докладе "«Йога-Васиштха» и ее значение в индийской культуре" охарактеризовал этот памятник, как занимающий исключительное место в индийской культуре и с сожалением отметил почти полное отсутствие интереса к нему со стороны западных исследователей. Учение, излагаемое в «Йога-Васиштха» — это объединенные в едином мировоззрении различные направления индийской мысли, что позволяет оценить время создания текста (предпол. VI—VII вв. н. э.). В индийской традиции «Йога-Васиштха» представлена многими рукописями, переводами, более поздние произведения часто имеют явные или скрытые цитаты из «Йога-Васиштха», либо целиком являются ее компиляцией.

А. Л. Вигасин (ИВЯ МГУ) в сообщении "Охрана природы в древней Индии" привел сведения, позволяющие судить о том, что проблемы экологии были столь же актуальны для обитателей древней Индии, как и в наше время.

Д. Н. Лелюхин (ИВ РАН, Москва) в докладе "Структура государства Ашоки: анализ терминологии эдиктов" рассказал собравшимся об исследовании терминологии эдиктов царя Ашоки и своей попытке реконструкции государственного строя древней Индии на основании этих документов.

В сообщении ***Т. И. Оранской*** (СПб ГУ) "Сюжет "Lucky Hans" и Айтарея Брахмана" была выявлена параллель между сказочным сюжетом, широко распространенном в мировом фольклоре (№ 1415 по указателю А. Аарне), и древнеиндийским мифом и ритуалом. Сюжет сводится к тому, что крестьянин совершает несколько мен (лошади на корову, коровы на овцу и так далее), в результате получая нечто, вовсе не имеющее ценности. В древнеиндийском тексте боги вначале намерены принести в жертву человека, затем коня, овцу и т. д. В конечном счете боги совершают жертвоприношение рисовым куличом, который служит заменой человеческой жертвы.

Доклад ***А. М. Дубянского*** (ИВЯ МГУ) "Поэзия сангхи и буддизм" был посвящен воздействию буддийских идей на тамильскую "поэзию сангхи" (I—III вв. н. э.). Об этом свидетельствуют мотивы самопожертвования, благого даяния, отрешенности от мира, его эфемерности. Последний мотив даже оформляется в отдельную рубрику под названием *каньчи* (по названию дерева, которое можно предположительно идентифицировать как *бодхи*). Наличие общих мест в тамильском и палийском поэтическом комплексах дает основание докладчику заключить, что их сравнительное изучение является перспективной задачей.

В докладе ***С. Л. Невелевой*** (СПбФ ИВ РАН) "Формульные характеристики эпических риши" на материале обрамляющих фрагментов дидактических бесед мудрецов с героями были установлены основные характеристики традиционного сказителя — *риши*. Его образ используется брахманами — редакторами "Махабхараты" как "литературная маска" наставника — *гуру*, в частности, царского жреца.

Я. В. Васильков (СПбФ ИВ РАН) в докладе "Калавада в Махабхарате и проблемы героической дидактики" суммировал сведения об учении Калавада ("доктрина Времени"). Оно рассматривается как экспликация проникнутого фатализмом мировоззрения героического эпоса. Тексты Калавады докладчик относит к "героической дидактике", которая, по его мнению, существовала в эпосе задолго до того, как в нем начали скапливаться брахманско-индуистские тексты. В сообщении демонстрировались примеры сознательного стремления брахманских редакторов затушевать в эпосе идеи Калавады, но отмечалось и влияние, оказанное Калавадой на мировоззрение раннего индуизма, в частности, на учение Бхагавадгиты.

В докладе "Становление категории жанра в древнеиндийской теории драмы" ***В. Г. Эрман*** (СПбГУ) отметил, что рассмотрение десять традиционных жанров, описанных в "Натьяшастре", позволяет сделать вывод о ритуальном происхождении индийской драмы. Однако, по мнению автора, происхождение индийского классического театра из ритуала едва ли означает восхождение его к ведийской традиции. Более обоснованной представляется непосредственная связь театральной традиции со становлением индуистской обрядности в сер. I-го тыс. до н. э.

В докладе ***А. Д. Бурман*** "Язык жестов «мудра» в театральных традициях Юго-Восточной Азии" были обобщены сведения об одном из важнейших элементов индийского классического танца — языке жестов *мудра*. В индийской традиции поз-

ции пальцев *мудра* считались божественными деяниями — *дивья крия*, так как благодаря своей условности они отличаются от естественных человеческих жестов и выступают как знаковые манифестации божества. По мнению докладчика символические значения языка жестов свидетельствуют об их ритуальном происхождении. В сообщении рассматривалось использование языка жестов в странах Индокитая. Было отмечено, что *мудры* получили распространение не только в ЮВА, но и в театрах Китая, Тибета, широко используются в религиозной практике буддизма, ламаизма, в воинских искусствах Азии.

Л. А. Лебедовская (СПбГУ) рассмотрела в своем докладе ритуальные основы текста Деви — Махатмьям.

В сообщении ***А. В. Парибка*** "Бандит, обретший святость" была реконструирована на основе "Сутры об Ангулимале" (М, 86) и прочих палийских источников биография знаменитого разбойника, обращенного Буддой и ставшего архатом. Согласно выводам докладчика, Будде удалось обратить разбойника, так как он сумел снять у него последствия тяжелой психофизической родовой травмы. Будда применил для излечения прием, оставшийся в традиции непонятым. Реконструкция стала возможна лишь благодаря использованию представлений из трансперсональной психологии и дианетики.

Б. М. Шелкович выступил с докладом "Восхождение Данте в Эмпирей и Махапаринирвана Будды: структурные соответствия", где показал, что переход Данте в 9-е небо Рая был связан с определенным ритуалом, который имеет в своей основе средневековые представления о времени и вечности. Имеется структурный и смысловой параллелизм между вознесением Данте и уходом Будды в Нирвану. По всей видимости эти два ритуала образуют инвариант, связанный с преобразованием пространства-времени при переходе в запредельные состояния.

Доклад "Восточные мотивы в легенде о святом Граале" был прочитан ***А. П. Терентьевым-Катанским*** (СПбФ ИВ РАН). В своем сообщении докладчик выявил общие сюжетные мотивы в легенде о святом Граале и некоторых индийских, китайских, монгольских, библейских и иранских источниках.

Следующие чтения состоятся в апреле 1995 года.

А. Д. Бурман

XVII конгресс Европейского Союза арабистов и исламоведов (21—26 августа 1994 г.)

Впервые в Санкт-Петербурге проходил столь масштабный форум востоковедов, что привлекло к конгрессу внимание научной общественности и Правительства Санкт-Петербурга.

Мэр города А. А. Собчак прислал участникам конгресса телеграмму следующего содержания: "Уважаемые дамы и господа! От имени Правительства Санкт-Петербурга я рад приветствовать участников XVII Конгресса Европейского Союза арабистов и исламоведов, собравшихся в Санкт-Петербурге для обсуждения актуальных проблем одной из важнейших отраслей мирового востоковедения.

Нам приятно сознавать, что этот важный научный форум проходит в нашем городе, имеющем давние и славные традиции востоковедных исследований, в городе, где более двух столетий собирались и изучались важнейшие памятники письменной культуры мусульманских народов, в городе, где расположен один из крупнейших центров мировой ориенталистики — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, принявший на себя почетную обязанность организации и проведения настоящего Конгресса. Желаю всем участникам Конгресса успешной и плодотворной работы".

Работа конгресса проводилась по нескольким направлениям: "Исламский мир и Восточная Европа: контакты и взаимодействие", "Исследования и подходы к анализу текста"; "Военное дело в исламском мире". Был организован также круглый стол "Война и общество в Восточном Средиземноморье".

В конгрессе участвовали ученые из многих стран — Австрии, (5 участников), Болгарии (8), Англии (8), Финляндии (1), Франции (4), Германии (25), Италии (6), Израиля (2), Нидерландов (13), Польши (1), Португалии (2), Испании (12), Швеции (5), Швейцарии (4), США (3).

Российское востоковедение на конгрессе представляли исследователи из ИВ РАН (В. В. Наумкин, С. Х. Кялилев, И. М. Смилянская, А. Малашенко, А. Б. Белова А. Кудрявцев,), СПб ФИВ РАН (Ю. А. Петросян, А. Б. Халидов, Е. А. Резван, О. Ф. Акимушкин, О. Г. Большаков, С. А. Французов, С. М. Прозоров, П. А. Грязневич, А. К. Аликберов, Вал. В. Полосин, В. В. Полосин, А. Г. Лундин, Т. И. Султанов, И. П. Михайлова, А. И. Колесников), СПбГУ (А. А. Долинина, М. Н. Бо-

голюбов, О. Б. Фролова, Н. Н. Дьяков), Государственного Эрмитажа (М. Б. Пиотровский, А. Иванов), Института истории (А. П. Новосельцев), РНБ (О. Васильева), ИАЭ (М. А. Родинов, В. В. Матвеев, И. А. Алимов), а также Д. В. Фролов, А. Васильев, А. Б. Куделин, Н. А. Иванов, А. В. Сагадеев, Д. В. Ермаков, Г. Ибрахим, М. Киктев, Р. Н. Степанов, Н. И. Пригарина, Л. Р. Сюкияйнен, В. Н. Кирпиченко, К. М. Труевцев, В. Бейлис.

Для участников конгресса была организована обширная культурная программа-посещение Государственного Эрмитажа, балетного спектакля, просмотр видиофильмов, посещение Кунсткамеры, Музея артиллерии, автобусная экскурсия по городу.

Т. В. Ермакова

Юбилейная научная конференция Восточного факультета СПбГУ, посвященная 50-летию воссоздания факультета

Научная конференция Восточного факультета СПбГУ проходила 20—22 сентября 1994 г. Состоялось два пленарных заседания (открытие и закрытие конференции), работали три секции — лингвистики (руководитель — В. Б. Касевич), литературоведения (руководитель — Ю. М. Осипов) и истории (руководитель — Г. Я. Смолин). Было заслушано 4 доклада на открытии конференции, соответственно по секциям — 14, 8, 18, на закрытии состоялось 4 доклада. Тезисы докладов опубликованы (см.: Филология и история стран Азии и Африки. Тезисы научной конференции. СПб., 1994)*.

Открыл конференцию ***И. М. Стеблин-Каменский.*** В своем выступлении он осветил основные этапы дореволюционной истории факультета, подчеркнув, что этот период нашел отражение в исторических исследованиях, чего нельзя сказать об истории факультете после 1917 г. Докладчик выразил мнение, что историю Восточного факультета последнего периода нужно написать заново, объективно и без умолчания того факта, что успехи советского востоковедения, в 30-е г. г. разделившего трагическую судьбу кибернетики и биологии, были достигнуты вопреки тенденции идеологизации гуманитарного знания и гонениям на ученых. Необходимо назвать имена всех ученых-востоковедов, чьи судьбы были поставлены в зависимость от господствующей идеологии, включая и тех, кто работал в 70-е г. г. И. М. Стеблин-Каменский выразил надежду, что восстановление подлинной истории факультета будет завершено к следующей юбилейной дате — 2004 г., когда будет отмечаться 150 лет со дня его образования.

Далее были зачитаны приветственные адреса и телеграммы от ректората СПбГУ, дирекции Библиотеки РАН, акад. С. Тихвинского. Поздравления от дирекции и сотрудников СПб Филиала института востоковедения РАН зачитал Е. И. Кычанов, от Государственного Эрмитажа — М. Б. Пиотровский, от Института востоковедения РАН — А. Н. Хохлов (Москва).

Пленарное заседание: ***А. А. Долинина*** в своем докладе "Материалы по истории восточного факультета в архиве И. Ю. Крачковского" воспроизвела соответствующие разделы своей новой книги (см.: А. А. Долинина. Невольник долга. СПб., 1994). Она отметила, что вся жизнь Крачковского была связана с университетом и преподаванием восточных языков. Архивные материалы Крачковского очень разнообразны. В части, касающейся восточного факультета — это конспекты лекций, отзывы, отчеты, официальные письма, характеристики студентов. Основное внимание в докладе было уделено работам Крачковского по истории арабистики. Интерес к истории востоковедения, как показали изыскания А. А. Долининой, зародился у Крачковского очень рано и был фундирован как в особенностях личности Крачковского (нравственный долг перед ушедшими коллегами и предшественниками), так и в запросах его профессиональной деятельности. А. А. Долинина охарактеризовала неопубликованные произведения мемуарного характера из архива Крачковского, зачитала фрагмент из воспоминаний о бароне В. Р. Розене, в котором Крачковский зафиксировал ряд эпизодов своей студенческой поры.

А. Н. Хохлов (Москва) выступил с докладом "Российское китаеведение во второй половине XIX—начале XX вв.: от восточного факультета к Восточному институту", в котором основное внимание уделил истории создания Восточного института во Владивостоке и деятельности его директора, видного монголиста А. М. Позднеева.

---

* Изложение докладов на секциях основано на этом издании. — *Т. Е.*

Л. А. Березный в докладе "О принципах периодизации истории Востока в новое время" рассмотрел проблему применимости понятия "новое время" к восточным обществам. Докладчик отметил, что решение этой проблемы лежит не на пути установления наличия либо отсутствия на Востоке аналогов европейских форм становления капитализма, а, напротив, установления синхронных социальных изменений. Условный рубеж, отделяющий новую историю от средних веков — XVI в. В Китае в это время, сказал Л. А. Березный, происходили большие перемены, не достигшие масштабов критической массы. Этому препятствовали рутинные социальные институты. Однако внутренние предпосылки трансформации были налицо и сложились еще до того, как началось воздействие Запада.

В. Б. Касевич выступил с докладом "Язык и молчание", в котором рассмотрел семантику оппозиции "язык—молчание". Функции и семантика собственно молчания зависят от того, чему — в речи и языке — оно противопоставляется. В системе языка — средства преодоления молчания — последнее есть элемент "антиязыка" в рамках языковой системы, поставленный на службу этой системе. Относительно речи — молчание является фоном, но, прерывая или заменяя речь — молчание приобретает особую семантику — уже на фоне речи. Молчание обретает значимость в рамках коммуникации. Таким образом язык и молчание как бы смыкаются.

В секции лингвистики было заслушано 14 докладов. ***С. Е. Яхонтов*** представил два доклада. Первый — "Основные проблемы реконструкции древнекитайской фонетики" — был построен на анализе важнейших источников сведений о фонетике древнекитайского языка, а именно рифм древнекитайской поэзии, иероглифов фонетической категории и китайских слов, имеющих соответствия в других языках. Классы древнекитайских рифм в основном были установлены китайскими филологами XVII—XIX вв. Новые системы классификации, более дробные, не являются общепризнанными.

Дискуссионным остается и вопрос соотношения древнекитайских и среднекитайских тональных классов, в частности их классификационные признаки.

Второй доклад С. Е. Яхонтова — "Малоизученные языки Сычуани". В докладе сообщались сведения о языках, бытующих в провинции Сычуань между ареалами китайского, тибетского языков и языка *и*. К северо-востоку и к северу от Кандина распространены языки *цян* (*рма*), *гьярунг* (*джарунг*, *кэру*), *эргун*, *чжаба* (*боцзы*, *цюэюй*); к югу от Кандина — *гуйцюн*, *муя* (*мунья*), *эрсу*, *намуи*, *шисин* (*шихин*), *пуми* (*прэнми*, *сифань*), *наси* (*нахи*, *мосо*). С. Е. Яхонтов охарактеризовал каждый из этих языков.

В. Г. Гузев в докладе "Из опыта грамматологического и фонологического осмысления тюркской руники" ознакомил аудиторию с подходами к исследованию тюркской руники. Он отметил, что следствием ложной аналогии с привычными системами письма явилось изначальное буквенное восприятие рунических графем. Этот подход опровергается наличием около десяти идеографических знаков, совпадением древнетюркского названия изображаемого пиктограммой предмета с передаваемым ею звуковым сегментом, а также явно бо́льшим, чем нужно для буквенного письма, количеством графем — 39. Эти и другие данные позволяют укрепить слоговую гипотезу и сделать более обоснованной гипотезу об автохтонности тюркской руники.

Д. И. Еловков выступил с докладом "Фонетическая структура единиц некоторых языков Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии", посвященным анализу сходства и различия структур китайского, бирманского, тайского, вьетнамского и кхмерского языков. Особое внимание он уделил принципиальному сходству фонетического устройства их единиц, рассмотрев структуру слога в названных языках. По наличию/отсутствию неполных слогов кхмерский, тайский, бирманский противопоставлены китайскому и вьетнамскому. Несмотря на это и некоторые другие различия, остается неизменным фундаментальное сходство этих языков — свойство фонетической замкнутости, что делает эти языки изолирующими на фонетическом уровне.

Е. А. Кузьменков в докладе "Сравнительно-историческая характеристика языка афганских моголов" определил место этого языка среди языков монгольской группы, причислив его к северной ветви. Были рассмотрены признаки, специфицирующие его среди других языков северной ветви. Можно предположить, сказал докладчик, что предки моголов входили в группу племен, среди которых впервые распространилось уйгурское письмо. Вряд ли возможно без дополнительных исторических свидетельств отождествить их с *найманями* или *кара-китаями*, но бесспорно раннее отделение могольского языка от северных диалектов, столь же ранняя миграция (начало

XIII в.) *кара-китаев* и сохраняющееся до сих пор положение моголов в Афганистане как "чужаков и беженцев", — все эти факты не препятствуют вышеизложенной исторический импликации.

В. В. Рыбин выступил с докладом "Некоторые особенности фонетики айнского языка". Он остановился на природе и принципах акцентуации и структуре слогов айнского языка, а также затронул вопрос о разнообразии сочетаемости гласных и согласных в айнском по сравнению со стандартным японским языком. К особенностям айского языка В. В. Рыбин отнес также нефонологичное противопоставление согласных по звонкости/глухости и противопоставление согласного /s/ по твердости/мягкости.

Т. И. Оранская посвятила свой доклад теме "Условные предложения в индоарийских языках (вариант классификации)". Сложноподчиненные предложения являются прототипическим средством выражения условно-следственной связи в индоарийских языках. Условные предложения — подвид сложноподчиненных предложений, и их семантическая основа представляет собой трехчлен, состоящий из предложения, описывающего ситуацию-условие, предложения, описывающего ситуацию-следствие и связующего звена, отражающего характер связи между этими ситуациями. Сочетание семантического критерия с формальными дает основание для классификации. Докладчица предложила четырехчленную классификацию, учитывающую основные смысловые признаки условного предложения, вытекающие из эпистемической установки говорящего.

Н. М. Спатарь выступил с докладом "Значение и употребление кхмерского приглагольного служебного слова *дхла : n'* ". Он отметил, что это слово указывает на неопределенное количество действия, которое началось в прошлом. В сочетании с глаголом, называющим несчитаемое действие, *дхла : n'* выражает значение длительности действия/состояния; при сочетании *дхла : n'* с отрицательными частицами возникают значения "никогда", "ни разу", "действительно не". Употребление *дхла : n'* относит действие в план прошедшего времени. Этот показатель не употребляется при глаголе, обозначающем будущее действие. Но не во всех случаях, когда говорится о прошлом действии, можно употребить этот показатель. Поэтому он и определяется как показатель неопределенного количества действия, которое происходило или началось в прошлом.

Доклад ***А. А. Жукова*** "Расмус Раск и африканские языки" был посвящен освещению малоизвестной стороны творческой деятельности одного из основоположников сравнительно-исторического языкознания датчанина Расмуса Раска (1787—1832). Малоизвестен тот факт, подчеркнул А. А. Жуков, что Р. Раск — автор небольшой книги об одном из западноафриканских языков — *га* (в современной Гане). Докладчик подробно остановился на содержании книги (Раск Р. Основные сведения по языку акра на Гвинейском побережье. Копенгаген, 1828) и ее значении.

В. Г. Кондратьев представил доклад "Заимствования и экстралингвистические факторы в современном турецком языке", в котором осветил проблему арабских, персидских и европейских заимствований в контексте языковой реформы в Турции. Он отметил, что заимствования продолжают играть большую роль в современном турецком языке. Политические партии правой ориентации стремятся затормозить процесс замены арабизмов турецкими словами. Закреплению арабизмов способствует также исламский фундаментализм и внедрение языка юриспруденции в повседневную жизнь. Западноевропейские заимствования также продолжают использоваться, особенно под влиянием индустриализации и преподавания на европейских языках.

М. С. Салихов выступил по теме "Префикс *pēš* в «Истории Бейхаки»". Он изложил дискуссию по этимологии этого наречия места и проанализировал употребление его в "Истории Бейхаки". В этом памятнике, как показали изыскания докладчика, префикс *peš* не теряет свою первоначальную значимость, т. е. он не нейтрализуется, как некоторые другие префиксы. По сравнению с другими префиксами *pēš* в "Истории Бейхаки" малоупотребителен.

Г. М. Демидова предложила аудитории доклад "О слове *śāṭān* в еврейском языке". Она отметила, что это слово засвидетельствовано во всех семитских языках. Современные толковые словари иврита приводят три основных значения: для библейского периода — "ангел-обвинитель"; в небиблейской литературе — ангел смерти, глава злых духов; враг. Г. М. Демидова проанализировала выводы К. Шуберта, сопоставившего две библейские цитаты — II Sam. 24 : 1 и I Chr. 21 : 1 — и установившего самое древнее значение этого слова — "гнев господа". Дальнейшее развитие этого по-

нятия — препятствие, помеха, враг (I Sam. 29 : 4, Num 22 : 22, Zach. 3 : 1).

Далее Г. М. Демидова проанализировала эволюцию значения слова *śātān* в раввинской литературе (возбудитель греха), в кумранской (Ангел тьмы), в Мидрашах (царь злых духов). Постепенно его начинают отождествлять со змеем. В средневековой апокрифической литературе развиваются верования о демонах. Однако единых образных представлений о свойствах демонов не зафиксировано. При этом формируется представление о множественности демонов, что приводит к страху перед ними и созданию охранительных амулетов. Основная мысль сказаний о демонах — сила сатаны непостоянна, бог допускает злое начало как одно из составляющих мира. В конечном итоге бог как Добро всегда побеждает зло.

На секции литературоведения было заслушано 8 докладов.

И. М. Стеблин-Каменский выступил в докладом "Зороастрийский символ веры". Он сравнил начальные слова "символа веры" в разных религиях, специфицировал их применительно к зороастризму. Далее был предложен полный перевод зороастрийского символа веры.

З. Ф. Харебати представил доклад "Петербургская зороастрийская рукопись". Он изложил историю приобретения рукописи сборника молитв в 1858 г. Императорской Публичной библиотекой (Санкт-Петербург) у Д. И. Долгорукого. Это единственный рукописный памятник зороастрийской литературы в России. До сих пор, отметил докладчик, он еще не изучен полностью. Учитывая его текстовое и языковое богатство, этот памятник необходимо изучать далее.

И. Н. Соколова выступила по теме "Судьбы героев в новеллах египетских писателей Сухейр аль-Каламави и Мухаммеда Абд аль-Халима Абдаллаха". Она охарактеризовала идейные принципы творчества этих популярных египетских писателей, восходящие к концепциям египетских "обновителей" — братьев Теймур, Тахира Лашина и др. Далее она проанализировала и сравнила новеллы Сухейр аль-Каламави и Мухаммада Абд аль-Халима Абдаллаха, основное внимание уделив изображению в них характера героев, женских образов. Этих авторов роднит гуманистическая направленность их произведений, интерес к судьбам простых людей.

В. А. Дрождов выступил с докладом "Рубаи Фахр ад-Дина Ираки". В своем выступлении он рассмотрел 167 *рубаи* "Дивана" крупного персидского суфийского поэта Фахр ад-Дина Ираки (1213—1289). Тематически *рубаи* разнообразны — любовь к "Другу"—богу, надежда на его милость; дискуссия с исламом о запрете на вино; превратности судьбы; могущество бога и слияние мистика с богом; суфийская практика *назар* (созерцание). По каждой теме были приведены стихотворные иллюстрации из "Дивана".

Ю. М. Осипов представил тему "Героический эпос в Индокитае: эволюция и метаморфозы". Он зафиксировал специфику фольклорной традиции Индокитая, состоящую в отсутствии богатырского эпоса. Дальнейшее изложение было посвящено анализу причины этой особенности, самой серьезной из которых являлось идейное господство буддийской ортодоксии.

Доклад ***А. Г. Сторожука*** под названием "Некоторые особенности перевода на русский язык стихотворных вставок в классической китайской прозе (на примере стихов из новеллы танского поэта Юань Чжэня «Повесть об Ин-ин»)" был посвящен значению стихотворных вставок для понимания этого памятника и, в особенности, для адекватного восприятия перевода на русский язык. Были проанализированы необходимые требования для максимально приближенного к смыслу оригинала перевода этих вставок.

О. Ю. Завьялова прочла доклад "Противопоставления, лежащие в основе сюжетов эпических сказаний у народов манден".

Выявив основную идею космогонических мифов — борьба противоположностей порождает Вселенную — О. Ю. Завьялова проиллюстрировала ее разбором эпических сказаний под углом поиска значимых оппозиций. Основные из них — герой и его антагонист; герой и общество; магическое могущество героя — магия его противников; мужское-женское и некоторые другие. Эти оппозиции лежат в основе сюжетов эпических сказаний манден и являются вполне типичными для них.

В секции истории было заслушано 18 докладов.

Р. А. Грибов представил тему "Переписи населения в древней Месопотамии". Он изложил социальные потребности, приведшие к необходимости переписей, и принципы их проведения. Поголовной переписи подлежал персонал храмовых и царских хозяйств. При этом отмечалось имя, местожительство, профессия, социальное положение, физические качества. В текстах XIX в. до н. э. появляются сведения и

об общенародной переписи, проводимой раз в три года.

С. М. Иванов выступил с докладом "Историческая эволюция психологии и экономического сознания тюрок". В докладе были использованы концепции Н. С. Трубецкого о характерных чертах психологии тюрок, турецкого историка С. Ф. Ульгенера о психологии и экономическом мышлении османских турок в эпоху упадка империи, З. Гекальпа об экономическом аспекте идеологии турецкого национализма. С. М. Иванов затронул также тему экономического рационализма в условиях культуры развитых рыночных отношений.

У. К. Рашидов высказался по теме "Освещение экономической жизни Османской империи в турецкой периодике (вторая половина XIX—начало XX вв.)". Докладчик проанализировал факторы социально-экономического развития Османской империи в указанный период. Анализ прессы той поры показал, что вопросы экономического развития находили разнообразное освещение в прессе, особенно в "Торговом журнале", "Торговых записках", а также в газетах "Коммерсант", "Торговля и промышленность", "Торговая газета" и др.

Н. А. Самойлов выступил с докладом "Место и роль работ С. М. Георгиевского в формировании образа Китая в России в 80-х гг. XIX в." Докладчик изложил биографию знаменитого китаеведа, осветил социокультурный контекст его исследований. Н. А. Самойлов изложил пункты полемики С. М. Георгиевского с А. М. Позднеевым, секретарем ИРАО графом И. Толстым, с Н. М. Пржевальским. В докладе также дана принципиальная оценка трудов С. М. Георгиевского.

Б. Г. Доронин выступил с докладом "Знал ли Нурхаци конфуцианский канон? (К проблеме «Китайская цивилизация и соседи Китая»)". В докладе был рассмотрен образ Нурхаци в *ши лу*, где он представлен хорошо знающим конфуцианский канон. Однако, подчеркнул докладчик, другие источники и черновые варианты *ши лу* не подтверждают этого. Следовательно, имел место прием идеологизации, характерный для традиционной китайской историографии: постулирование абсолютной ценности ханьской культуры.

Н. Н. Дьяконов в докладе "Ислам и проблемы деколонизации в странах Магриба" остановился на истории колонизации Магриба — обширного историко-культурного региона. Опыт независимого развития Магриба подтверждает актуальность проблемы соотношения исламизации и секуляризации как ведущих тенденций в общественно-политической жизни региона. Ислам успешно противостоит секуляристским тенденциям, сложившимся под влиянием западного либерализма, и продолжает играть существенную роль в различных сферах социально-политической жизни.

В докладе ***И. В. Базиленко*** "Из истории появления и распространения восточных рационалистических идеологий в России XIX—XX вв. (на примера бахаизма)" рассмотрены основные идеи бахаизма и причины интереса к ним со стороны интеллектуальной и деловой элиты Запада. Относительно бахаизма в России были приведены интересные исторические сведения о начальном этапе его распространения, статус в советские годы, возрождение в ходе "перестройки".

Б. М. Новиков представил доклад "Феминизм в народной традиции Китая: женщины-участницы тайных сект и союзов периода Цин". Тайные религиозные союзы и секты в период Цин стали социальной силой, сделавшей феминизм одной из основ их идеологии. Практическое воплощение идеи народного феминизма находили в участии женщин наравне с мужчинами в деятельности тайных объединений. Особенно привлекательными эти объединения были для женщин-изгоев, пытавшихся в этих союзах найти материальную и духовную опору.

В докладе ***Б. Н. Мельниченко*** "К вопросу об особенностях тайского буддизма: элементы индуизма и анимизма в государственной идеологии Сукотаи, Чиангмая и Аютии" основное внимание уделено синкретизму тайского буддизма и вычленению в этой сложной системе верований элементов брахманизма и архаических представлений. Так, статус Тхеравады как государственной религии в Сукотаи не препятствовал жертвоприношениям главному духу страны Пра Кхабунгу. Аналогичные контртенденции имели место и в Чиангмае и Аютии, но их влияние было не всеобъемлющим.

Х. А. Мирзоева представила доклад "Некоторые вопросы социально-экономического положения персонала государственного хозяйства Ирана Ахеменидского времени". Одна из основных идей доклада — необходимо детально изучить роль чиновников в экономике, чтобы понять механизм древневосточного классового общества. В докладе проанализированы фун-

кции и статус чиновничества, тенденция превращения этой социальной группы в господствующий слой общества.

С. Е. Григорьев в докладе "Русско-афганская торговля в начале XX в. и Бухарское ханство (по материалам архивов Санкт-Петербурга)" ознакомил аудиторию с некоторыми историческими документами по названной теме. Цель сообщения — выявление роли Бухарского ханства в обеспечении посреднических функций в русско-афганской торговле. Проанализированы также факторы (экономические, политические и другие) русско-афганской торговли, препятствовавшие ее эффективности.

Доклад *Н. В. Полевикова* "О верованиях огузов в доисламский период" посвящен одному из наименее разработанных в исторической литературе вопросов. Вероятно, у огузов существовал пантеон богов, обожествлялись природные силы, особенно вода, с которой был связан ряд запретов. Развит был и тотемизм, а также культ добрых и злых духов, иные верования. В то же время основную регулятивную роль играло обычное право — *тюре*, а не религия.

А. Ж. Тойберт — автор доклада "Русская периодика конца XIX в. о деятельности Ли Хун-чжана". Достоинство исследуемых материалов, по мнению докладчика, в многообразии фактических сведений, позволяющих представить живописную картину столкновения и борьбы интересов различных стран на Дальнем Востоке. Многообразная информация о Ли Хун-чжане была собрана в следующих изданиях: "Современная летопись Дальнего Востока" (приложение к "Известиям Восточного института во Владивостоке"), "Санкт-Петербургские ведомости". Эти материалы освещают два периода деятельности Ли Хун-чжана — пребывание в России в качестве чрезвычайного посла в 1896 г. и о его внешней и внутренней политике во время подписания "Заключительного протокола". (1901 г.)

На пленарном заседании, завершившем конференцию, состоялось четыре доклада.

А. М. Решетов выступил с докладом "Кафедра этнографии на восточном факультете" (1944—1949 гг.)". Доклад затронул важный в науковедческом отношении вопрос об органичности кафедры этнографии на восточном факультете. А. М. Решетов охарактеризовал ведущих ученых кафедры, принципы ее организации. С востфаком, сказал А. М. Решетов, связана славная страница истории отечественной этнографии: ее положительный опыт заслуживает осмысления.

О. Б. Фролова представила доклад "Об изучении арабских рукописей, хранящихся в Восточном отделении Библиотеки СПбГУ". Она рассказала об истории собрания арабских рукописей в библиотеке СПбГУ, охарактеризовала наиболее ценные из них, в частности, словарь египетского диалекта Йусуфа ал-Магриби и другие записи арабского фольклора, собрание Шейха Тантави. Работа над рукописями продолжается в настоящее время.

Е. А. Серебряков выступил с докладом "Межлитературные связи и некоторые проблемы жанра и жанровой системы литератур Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии". Он рассмотрел экстралитературные факторы формирования жанров и жанровых систем, отметив, что для литератур Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии особенно важны взаимосвязи письменного творчества и фольклора. Отдельно была рассмотрена роль народной песни как импульса к развитию авторского художественного творчества, особенно в поэзии.

О. И. Трофимова представила доклад "«Петербургское Востоковедение»: проблемы и перспективы научного книгоиздания". Она рассказала собравшимся об истории Центра "Петербургское востоковедение" и о современном положении дел. Она также охарактеризовала каждую из книжных серий, организованных издательством, ознакомила присутствующих с последними изданиями и издательскими планами. Завершая свое выступление, О. И. Трофимова призвала ученых СПбГУ активнее участвовать в работе Центра "Петербургское Востоковедение", т. к. сделанные ими переводы и публикации памятников восточной культуры обогащают и русскую культуру.

Т. В. Ермакова.

На Ученом совете СПбФ ИВ РАН

17 января 1994 г. состоялось заседание Ученого совета СПбФ ИВ РАН, посвященное столетию со дня рождения *Нины Викторовны Пигулевской* (1894—1970), видного исследователя Ближнего Востока, сириолога-византиниста.

Во вступительном слове директор филиала *Ю. А. Петросян* отметил большой вклад Нины Викторовны в отечественную науку, широкий диапазон ее исследовательских интересов, охватывавший хрис-

тианский восток, мусульманский восток в доисламскую эпоху. Ю. А. Петросян охарактеризовал время, в которое пришлось работать Н. В. Пигулевской (40—50-е гг.) как чрезвычайно сложное для развития востоковедения. В научном плане — начинался переход от универсализма к максимальной специализации, в политическом — борьба с "космополитизмом", нанесшая востоковедению значительный урон. В этих сложных условиях в коллективе института самоотверженно трудилась группа очень образованных специалистов, оставшихся верными традициям научного востоковедения, и среди них не последнее место занимала Н. В. Пигулевская. Она положила начало исследованиям в таких областях, как сабеистика, изучение христианского востока с привлечением данных византинистики. Ее плодотворный подход развивают ныне сотрудники СПб ФИВ РАН А. Г. Лундин, Е. Н. Мещерская, С. А. Французов.

Ю. А. Петросян также поделился воспоминаниями о личном общении с Ниной Викторовной, о том ярком впечатлении, которое производила на коллег ее незаурядная натура, сочетавшая талант непримиримого полемиста со скромностью и отзывчивостью характера.

С коллективным докладом "Основные направления научной деятельности Н. В. Пигулевской и современное состояние исследований" выступили А. Г. Лундин, Е. Н. Мещерская А. И. Колесников.

Доктор исторических наук ***Елена Никитична Мещерская*** рассказала научную биографию Н. В. Пигулевской. Выпускница историко-филологического факультета Бестужевских курсов, Нина Викторовна училась у О. А. Добиаш-Рождественской, Зиминского, И. Д. Андреева, Карташева. Ее специальностью стала история раннехристианской и византийской церкви, поэтому Н. В. изучила древнееврейский и сирийский языки. Большое внимание на становление научного стиля Н. В. Пигулевской оказал П. К. Коковцов, требовавший точного филологического анализа источников. Выводы ранних работ Н. В. Пигулевской, в которых молодая исследовательница рассматривала также социальный контекст создания письменного памятника, подтверждены современными исследованиями и данными раскопок в районе Мертвого моря.

Е. Н. Мещерская также воспроизвела драматический эпизод из биографии Н. В. Пигулевской. В молодости она входила в кружок А. А. Мейра "Воскресение", после революции 1917 г. ставший идеологическим преемником Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. Поскольку пропаганда христианских ценностей была признана "контрреволюционной", за принадлежность к "Воскресению" Н. В. Пигулевская в 1928 г. была арестована и отправлена на Соловки, а затем в ссылку в г. Архангельск. Уже в ссылке Нина Викторовна возобновила исследовательскую работу, которую продолжила в 1934 г., вернувшись в Ленинград.

Принципиальный вывод работ Н. В. Пигулевской о связи раннего христианства с сирийской культурой оказал влияние на исследования последних лет, проводимые на материале различных по происхождению и датировке источников Е. Н. Мещерской, Л. А. Тер-Петросяном, Р. А. Гусейновым, Н. И. Сериковым. Особое внимание в докладе Е. Н. Мещерской было уделено деятельности Н. В. Пигулевской на посту ответственного редактора "Палестинского сборника", возобновившегося вслед за активизацией деятельности Палестинского общества.

Абрам Григорьевич Лундин, доктор исторических наук, в своей части коллективного доклада осветил влияние работ Н. В. Пигулевской на современные исследования Аравии. Доисламскую Аравию Н. В. Пигулевская изучала в течение всей жизни. Труды Н. В. Пигулевской по этой тематике отличались тем, что история Аравии рассматривалась в широком контексте исторического процесса в сопредельных странах. А. Г. Лундин отметил, что на совещании сабеистов в Эксе (Франция) в сентябре 1993 года разрабатывался проект публикации всех источников, актуальных для современных исследователей, а работу с большинством из них начала Н. В. Пигулевская. Научная деятельность Н. В. Пигулевской заложила фундамент исследований Южной Аравии в отечественном востоковедении. Работа советско-йеменской комплексной экспедиции, результаты которой получили международное признание, концептуально базировалась на идеях Н. В. Пигулевской.

А. Г. Лундин дал также развернутый обзор работ, вышедших в "Палестинском сборнике", и еще раз подчеркнул роль Н. В. Пигулевской в организации этих публикаций.

Али Иванович Колесников, кандидат исторических наук, охарактеризовал работы Н. В. Пигулевской по культуре средневекового Ирана, написанные в 40-е гг. и в последний период ее научной деятельности. Оригинальность подхода к материалу про-

явилась и в этом цикле трудов. Так, в исследовании средневекового Ирана Н. В. Пигулевская привлекала также и неиранские источники, что позволило ей реконструировать "сторонний взгляд" на Иран из сопредельных государств. Основные направления работы в этот период — изучение общественных отношений на Ближнем Востоке, в частности, зарождения феодализма, а также — датировка смены формаций; изучение раннесредневекового города и его специфики на Ближнем Востоке. Разработки Н. В. Пигулевской по этой тематике излагались на международных конференциях и служили стимулом для других ученых в исследовании сасанидского Ирана. Результаты своих исследований Н. В. Пигулевская активно использовала также и в преподавательской работе.

О. Ф. Акимушкин в своем выступлении напомнил о ярком эпизоде из истории ленинградского востоковедения конца 50-х г., в котором в полной мере проявился общественный темперамент Н. В. Пигулевской. Исключительно благодаря ее активным действиям было приостановлено непродуманное решение о переводе рукописных фондов Азиатского музея в Москву. ***Э. Н. Темкин*** в этой связи воспроизвел научную аргументацию негативного воздействия транспортировки на сохранность рукописей, о чем говорил еще акад. И. А. Орбели.

Гостями юбилейного заседания были директор государственного Эрмитажа М. Б. Пиотровский и В. В. Наумкин, представлявший московский ИВ.

В библиотеке СПбФ ИВ РАН открылась выставка работ Н. В. Пигулевской, многие из которых в настоящее время стали библиографической редкостью.

28 марта 1994 г. состоялось заседание Ученого совета СПбФ ИВ РАН, на котором с научным докладом выступил главный научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, профессор, доктор филологических наук ***Л. Н. Меньшиков***. Тема доклада — "Династия Тан как эпоха". Докладчик сформулировал свой взгляд на периодизацию китайской истории и специфицировал понятие эпохи применительно к Китаю: это время, в течение которого действуют определенные властные и социальные структуры. После их ослабления и замены новыми можно говорить о начале следующей эпохи. История Китая, подчеркнул Л. Н. Меньшиков, делится на целый ряд династийных периодов, каждый из которых представляет собой эпоху. Докладчик осветил специфичные для Тан социальные институты и культурные явления. В правление танских императоров была проведена административная реформа, составлен комментарий на Танский кодекс — основу всех позднейших законодательств. К середине VII в. завершено составление династийных историй с анализом предшествующих событий. Усовершенствована система государственных экзаменов. В землепользовании — система равных полей. В идеологической сфере — сосуществование конфуцианства, буддизма, даосизма. Л. Н. Меньшиков выявил также факторы, приведшие впоследствии к упадку Тан: относительную самостоятельность пограничных генерал-губернаторств и рост населения, сделавший невозможным применение принципа равных полей в полном объеме. Л. Н. Меньшиков отметил, что другие династийные периоды проходили те же фазы развития, расцвета и упадка. Однако содержательное наполнение этих фаз специфично для каждого периода.

В выступлении по докладу ***А. С. Мартынов***, зав. сектором источниковедения и историографии Китая и Центральной Азии, отметил, что эпоха — категория социально-политической истории. Специфика Тан как эпохи состоит в том, что был достигнут определенный прогресс во всех областях, кроме политической идеологии. Это имело своим следствием более свободное развитие духовной жизни общества.

25 апреля 1994 г. на заседании Ученого совета СПбФ ИВ РАН был заслушан доклад доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника сектора Древнего Востока ***В. А. Лившица*** "Новые памятники среднеиранских языков". Докладчик дал определение среднеиранских языков, к которым, по устоявшейся точке зрения, принадлежат среднеперсидский, парфянский, согдийский, бактрийский и хотанский языки. Есть, однако, основания полагать, что существовали и другие среднеиранские письменные языки. Исследование всего круга проблем, связанных со среднеиранскими языками, подчеркнул докладчик, затрудняется тем, что письменные памятники многих из них либо не дошли до нашего времени, либо не отождествлены, либо их идентификация не бесспорна.

В. А. Лившиц высказал предположение о принадлежности к среднеиранским языкам языка Ферганы периода до восьмого века н. э. Этому выводу предшествовали его собственные изыскания в области дешифровки ферганских памятников, в част-

ности монетных легенд из собрания Самаркандского музея. Завершая вводную часть доклада, В. А. Лившиц осветил историю развития каждого из среднеиранских языков.

Основная часть доклада была посвящена ознакомлению аудитории с двумя памятниками, открытыми и введенными в научный оборот в течение последнего десятилетия. Первый — старейшая среднеперсидская надпись на каменном алтаре огня, второй — согдийский документ на бумаге 639 г. из Турфанского оазиса. В. А. Лившиц подробно остановился на истории открытия и изучения первого памятника. В докладе был приведен перевод надписи, которая, по мнению В. А. Лившица, занимает особое положение в среднеперсидской эпиграфике как наиболее ранний ее памятник (243/244 г. г. н. э.), составленный к тому же скромным чиновником. Перевод сопровождался лингвистическим анализом надписи.

Второй памятник, проанализированный в докладе, представляет собой документ из 25 строк о продаже в рабство самаркандской девушки. Документ был найден в 1969 г. вместе с китайским документом 628 г. Оба текста находились внутри погребальной статуэтки, входившей в состав погребального комплекса одной из могил некрополя, расположенного близ Турфана. В. А. Лившиц подробно остановился на истории изучения документа, его лингвистических особенностях и его значении для истории согдийских колоний в Восточном Туркестане.

30 мая 1994 г. на заседании Ученого совета СПбФ ИВ РАН был заслушен научный доклад ***Т. И. Султанова*** "Му^{c}изз ал-ансаб" и "Чингизиды Киже".

Персидское сочинение "Му^{c}изз ал-ансаб" ("The glorifier of genealogies"), составленное в 1426 г., — ключевой источник по генеалогической истории Чингизидов и Тимуридов XIII—XV вв. Т. И. Султанов в своем докладе основное внимание уделил как самому памятнику, так и принципиальной ошибке, допущенной при переводе извлечений из него на русский язык.

Во втором томе "Сборника материалов, относящихся к истории Золотой орды" В. Г. Тизенгаузена, посмертно изданном в Ленинграде в 1941 г., помещены значительные по объему переводы — извлечения из парижской рукописи "Му^{c}изз ал-ансаб". Сам автор этого сочинения, перечисляя из поколения в поколение всех членов обеих династий, сделал в рукописи обводку имен принцев крови (мужских имен) кругом, а имена принцесс крови обвел прямоугольником, что и оговорил подробно в предисловии к основному тексту. Т. И. Султанов пояснил это тем, что мужские и женские имена у монголов и тюрков семантически мало различаются.

В ходе подготовки переводов-извлечений, опубликованных во втором томе "Сборника" В. Г. Тизенгаузена, эта важная особенность рукописи была пропущена, в результате чего все имена династий переведены как мужские. В дальнейшем многочисленные российские, среднеазиатские и все другие исследователи, кто основывался на тексте переводов В. Г. Тизенгаузена, продолжали тиражировать эту ошибку, что привело, как указал Т. И. Султанов, к искажению подлинной картины внутридинастийных и внутриполитических отношений в чингизидских улусах. Докладчик рассказал о своих изысканиях по уточнению перевода памятника, осуществленных при содействии проф. Beatrice Forbes Manz, любезно предоставившей микрофильм парижской рукописи "Му^{c}азз ал-ансаб". Это обстоятельство и позволило сличить персидский оригинал и текст переводов-извлечений Тизенгаузена, найти "роковую" ошибку и проанализировать ее последствия.

Т. В. Ермакова

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
настоящего выпуска альманаха*

Акимушкин Олег Федорович — заведующий сектором Среднего Востока и группы курдоведения СПбФ ИВ РАН, 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., 1994, и др.

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*); история народных верований и традиционных представлений о сверхъестественном, источниковедение. Опубликовано около двадцати научных работ.

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.

Бурман Алла Дмитриевна — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Бирманская драма середины XIX века" (Л., 1971). Сфера научных интересов: театр и драматургия Бирмы, театр Юго-Восточной Азии. Основные публикации: Бирманская драма середины XIX века. М., 1973; Сказки народов Бирмы (переводы). М., 1976; Театр и драматургия в традиционной культуре Бирмы. М., 1991; свыше семидесяти статей.

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: "Памятники центральноазиатской письменности как источник по истории и культуре Восточного Туркестана" (Л., 1989). Опубликовано 5 монографий и около 50 статей, в том числе: Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи "Е"). Факсим. текста, транслит., перев., предисл., вступ. статья, глоссарий и прилож. М., 1965 (совместно с В. С. Воробьевым-Десятовским); Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. I. Изд. текстов, иссл. и ком. М., 1985 (Совместно с Г. М. Бонгард-Левиным); Вып. II. М., 1990 и др.

Грушевой Александр Гаврилович — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Римская провинция Аравия. Основные проблемы социально-политического и культурного развития II—V вв." (Л., 1986). Опубликовано 15 научных работ, в том числе: Племя ᶜУбайшат в сафских, набатайских и греческих надписях. — XVIII ППиПИКНВ. М., 1985, ч. 1; Арабские племена в эпиграфических памятниках Заиорданья и Сафы. — Палестинский сборник. Вып. 28 (91): История и культура Ближнего Востока древнего и раннесредневекового времени. Л., 1986; История формирования византийской провинции Палестина Третья. — Византийский Временник. Т. 51. 1990. М., 1991, и др.

---

* Предоставлены авторами в соответствии с пожеланиями издательства.

Дроздов Владимир Альбертович — доцент восточного факультета СПбГУ. Тема кандидатской диссертации: "Персидский поэт XIII в. Фахр ад-Дин Ираки и его поэма «Ушшак-наме»" (Л., 1988). Автор более чем тридцати работ в области иранской и арабской филологии, переводов с арабского и персидского языков, в том числе: "Вставные газели" в классической персоязычной поэзии. — Древний и средневековый Восток. М., 1988. Ч. 1; Трактат о любви Сайф ад-Дина Бахарзи. — История и традиционная культура народов Востока. М., 1989. Ч. 2; Арабская фразеология. Учебные задания для студентов III курса. Л., 1991; Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. "Му'нис ал-ʿушшак". Вступл., пер. с фарси и ком. — Восток. М., 1993, № 2.

Дьяконов Игорь Михайлович — главный научный сотрудник сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук (по монографии). Тема докторской диссертации: "Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер". Сфера научных интересов: социально-экономическая история древней Передней Азии; этногенез народов Древнего Востока; сравнительное языкознание. Автор многих книг и статей, среди которых: История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. М.; Л., 1956; Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М., 1959; Эпос о Гильгамеше ("О все видевшем"). Публ., пер., предисл., ком. М.; Л., 1961; Урартские письма и документы. М., 1963; Семито-хамитские языки. Опыт классификации. М., 1965; Языки древней Передней Азии. М., 1967; Предыстория армянского народа. История армянского народа. История армянского нагория с 1500 по 500 г. до н. э. Хурриты. Лувийцы. Протоармяне. Ереван, 1968; Люди города Ура. М., 1988; Архаические мифы Востока и Запада. М., 1992, и др.

Емельянов Владимир Владимирович —аспирант СПбФ ИВ РАН, преподаватель Петербургского Еврейского Университета и Восточного института. Область интересов: шумерская культура, шумеро-вавилонские религиозные и литературные тексты. Опубликовано: Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала mīs pî (CT XVII, 38-41). — Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993.

Ермакова Татьяна Викторовна — младший научный сотрудник сектора восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН. Сфера научных интересов: история изучения буддизма в России. Основные публикации: Научно-теоретическое наследие О. О. Розенберга (к критике европоцентристского подхода). — Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990; Формы буддийского мировоззрения в концепции О. О. Розенберга. — Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1994, с. 410—423.

Закс Анна Борисовна — научный консультант Государственного Исторического музея (г. Москва), кандидат исторических наук. Сфера научных интересов: история Дагестана XIX в., музееведение. Основные публикации: Северо-Кавказская историко-бытовая экспедиция Государственного Исторического музея 1936—1937 гг. — Труды ГИМ. Вып. XV. М., 1941; Ташев-Хаджи, сподвижник Шамиля. Грозный, 1992.

Кабанов Александр Михайлович — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Поэзия годзэн бунгаку и ее место в японской литературе" (Л., 1983). Сфера научных интересов: японская литература, японский буддизм, религии. Автор многочисленных статей и переводов.

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.

Оглоблин Александр Константинович — профессор кафедры китайской филологии восточного факультета СПбГУ, доктор филологических наук. Тема

докторской диссертации: "Малайско-яванские языки, их строй и эволюция". Сфера научных интересов: индонезийская филология, языковые контакты в Индонезии и Малайзии, проблемы типологии. Опубликовано около ста научных работ.

Панфилов Валерий Сергеевич — доцент кафедры китайской филологии восточного факультета СПбГУ, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: "Грамматический строй вьетнамского языка" (по монографии). Опубликовано значительное количество научных работ, в том числе монография: Грамматический строй вьетнамского языка. СПб., 1993. Сфера научных интересов: вьетнамская филология.

Пелевин Михаил Сергеевич — ассистент кафедры иранской филологии восточного факультета СПбГУ, 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: Паштунский перевод поэмы Асади Туси "Спор Ночи и Дня". — Вестник ЛГУ, сер. 2, 1991, вып. 3; Религиозные воззрения афганского племенного вождя XVII века. — Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993.

Полосин Валерий Вячеславович — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "«Фихрист» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века" (Л., 1984). Сфера научных интересов: арабистика; источниковедение; текстология; кодикология; история востоковедения. Основные научные работы: "Фихрист" Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М., 1989; Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР. — Archaeographia Orientalis. М., 1990, с. 178—204.

Резван Ефим Анатольевич — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, руководитель группы компьютерных исследований, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI—VII вв." (Л., 1984). Сфера научных интересов: изучение Корана, средневековой мусульманской культуры; русско-арабские отношения на рубеже XIX—XX вв. Опубликовано более семидесяти статей и две книги: Русские корабли в Персидском заливе. М., 1989; Лондон, 1993 (на англ. яз.); Хаджж сто лет назад. Абд ал-Азиз Давлетшин и его секретная миссия в Аравию, 1898 г. Бейрут, 1993 (на араб. яз.).

Решетов Александр Михайлович — заведующий отделом Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Буи: историко-этнографический очерк" (Л., 1967). Сфера научных интересов: этнография народов Китая. Опубликовано более 200 статей.

Рыбаков Вячеслав Михайлович — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Правовое положение чиновничества в Китае при династии Тан "(Л., 1982). Круг научных интересов — административное право и структура бюрократии в Китае периода Тан. Среди публикаций: О правовом положении чиновничества в средневековом Китае. — Народы Азии и Африки. 1982, № 3; Понятие личности в танском праве. — Народы Азии и Африки. 1984, № 5; Функциональная составляющая "прикрепления" в танском праве. — Восток. 1991, № 4; Прикрепление к социальной функции в танском законодательстве Древнего Китая. — Человек. Культура. Философия. Вып. 2. Культуры в диалоге: грани духовности. Екатеринбург, 1994, ч. 2, и др.

Садыхова Арзу Ахмедовна — старший преподаватель арабского языка и литературы при Северо-Западном кадровом центре, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Средневековые арабские повести и

поэтах-бедуинах (VII—VIII вв.)" (Л., 1990). Сфера научных интересов: сюжетно-композиционные каноны средневековых арабских антологий.

Серебряков Евгений Александрович — заведующий кафедрой китайской филологии восточного факультета СПбГУ, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: "Лу Ю (1125—1210). Жизнь и творчество" (Л., 1973). Сфера научных интересов: история китайской литературы, китайская поэзия эпохи Сун, жизнь и творчество поэтов эпохи Сун, межлитературные связи и проблемы жанра и жанровой системы литератур Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Автор многих статей. Опубликованы книги: Лу Ю. Поездка в Шу. Предисл., пер., ком., послесл. Л., 1968; Лу Ю. Жизнь и творчество. Л., 1973; Китайская поэзия X—XI вв.: жанры ши и цы. Л., 1979.

Стулова Эльвира Степановна (1934—1993) — китаевед, переводчик китайской средневековой литературы, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "«Баоцзюань о Пу-мине» — уникальный памятник китайской литературы XVI в." (Л., 1974). Ею написано и опубликовано более 40 научных работ, в том числе монография: Баоцзюань о Пу-мине. Факсим. текста, пер. с кит., ком., исслед., прилож. М., 1979. Подр. см.: Петербургское востоковдение. Вып. 4. СПб., 1993, с. 563—575.

Султанов Турсун Икрамович — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: "Памятники письменности Средней Азии XV—XIX вв." (Л., 1988). Опубликовано значительное количество научных работ, в том числе монографии: Кочевые племена Приаралья XV—XVII вв. М., 1982; Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата, 1992.

Тантлевский Игорь Романович — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Идеологические представления Кумранской общины (Учитель праведности и кумранский мессианизм)" (СПб., 1993). Опубликовано около 20 научных работ. Область научных интересов: история Иудеи в эпоху эллинизма, кумранские рукописи, история первоначального христианства.

Тёмкин Эдуард Наумович — заведующий сектором восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Проблемы датировки трактата Бамахи и философские взгляды автора трактата" (М., 1973). Сфера научных интересов: история познания и поэтика Древней Индии. Основные опубликованные труды: Мифы Древней Индии (в соавторстве с В. Г. Эрманом). М., 1982 (2-е изд.); Три великих сказания Древней Индии (в соавторстве с В. Г. Эрманом). М., 1978, и др.

Туманян Тигран Гургенович — аспирант восточного факультета СПбГУ. Область научных интересов: социально-политическая история Ирака в XX веке, проблемы межарабских отношений.

Фомкин Михаил Семенович — доцент Ленинградского областного педагогического института, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Султан Велед и его тюркоязычное творчество" (Л., 1988). Среди опубликованного: Султан Велед и его тюркоязычная поэзия. М., 1994; О соношении религиозного и этнического в самосознании анатолийских тюрков в XIII—XIV вв. — Тюркология. Баку, 1992, № 3 и др. Область научных интересов: классическая тюркоязычная литература, проблемы религии и культуры тюркского и русского народов.

Французов Сергей Алексеевич — младший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Социально-политическая история Хадрамаута в раннее средневековье" (Л., 1990). Основные направления научной работы: история средневековой Аравии; Древняя Аравия; сабеистика. Основные публикации: Этноконфессиональные процессы в доисламской Аравии. — Советская этнография. 1986, № 3; Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии в XIII—XV вв. — Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992.

Халидов Анас Бакиевич — заведующий сектором Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук, профессор. Тема докторской диссертации: "Арабские рукописи и арабская рукописная традиция" (Л., 1984). Основные направления исследований: история арабской литературы и филологии, рукописная традиция и культура, ислам в Восточной Европе. Основные публикации: Вторая записка Абу Дулафа. Изд. текста, пер., введ. и комм. М., 1960; Абу Рейхан Бируни. Избр. произведения. Ташкент, 1963 (в соавторстве с Ю. Н. Завадовским); Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982, с. 13—74, 215—310; Словари Исхака ал-Фараби и Махмуда ал-Кашгари. М., 1987.

Чунакова Ольга Михайловна — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Книга деяний Ардашнара Папакана (источниковедческое исследование)" (Л., 1982). Основные публикации: Книга деяний Ардашира, сына Папакана. М., 1987; Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991. Сфера научных интересов: пехлевийская литература, культура сасанидского Ирана.

Шарафутдинова Ркоия Шейхудиновна — младший научный сотрудник ИИ АЭ (Махачкала). Среди публикаций: Арабские письма Шамиля. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник (далее— ППВ). 1970. М., 1974; Арабский документа из архива Б. А. Дорна. — ПВ. 1971. М., 1974; Письмо Наиба Ташев-Хаджи к Шамилю. — ПВ. 1972. М., 1977; Еще один "низам" Шамиля. — ПВ. 1975. М., 1982 и др.

Якерсон Семен Мордухович — научный сотрудник сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Инкунабулы на семитских языках (древнееврейском и арамейском) и их место в европейской книжной культуре XV в." (Л., 1989). Сфера научных интересов: еврейская книжная культура средневековой Европы, палеография древнееврейских рукописей. Основные публикации: Каталог инкунабулов на древнееврейском языке библиотеки ЛО ИВ АН. Л., 1985; Еврейские инкунабулы: (Описание экземпляров, хранящихся в библиотеках Москвы и Ленинграда). Л., 1988; ряд статей.

Янбаева(Ахметгалеева) Ялкын Сафовна — в настоящее время живет и работает в Иерусалиме (Израиль), кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Исследование языка памятника тюркоязычной письменности «Кисекбаш китабы»" (Алма-Ата, 1978). Сфера научных интересов: тюркское языкознание и история языка, история культуры татар. Основные публикации: Ошибки учащихся-татар в русском произношении. Казань, 1975. Исследование языка памятника тюркоязычной письменности "Кисекбаш китабы". М., 1979.

➔ 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 языке изучаемых источников: 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 обязательном 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 непременно предоставляет авторам корректуру их статей. В случае невыправления 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.

Петербургское востоковедение
Выпуск шестой

научное издание

Макет подготовлен и выполнен в
Центре "Петербургское Востоковедение"
И. А. Алимовым и *С. Н. Сухачевым*
Издательство *Центр "Петербургское Востоковедение"*
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Корректоры — *В. Н. Кисляков, О. И. Трофимова, И. П. Сологуб*
Набор — *Г. А. Кочугурова, Л. С. Бабикова,*
Т. В. Чудинова, А. В. Алексеева
Китайский набор — *К. С. Яхонтов, И. А. Алимов*
Арабский, персидский, еврейский и др. набор — *С. Н. Сухачев*
Выпускающий редактор — *Д. А. Ильин*

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-039-4 (вып. 6)

Издательская лицензия ЛР № 061800 от 16.11.92.
Подписано в печать 20.11.94. Формат 60x90 1/16.
Гарнитура основного текста "Таймс". Печать офсетная.
Объем 44 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 493

Отпечатано во 2-й типографии Воениздата
191065, Санкт-Петербург, Д-65, Дворцовая пл., 10

Центр «Петербургское Востоковедение» возобновляет рассылку своих книг наложенным платежом

Принимаются заказы на книги:

альманах «Петербургское востоковедение», выпуски 3, 4, 5 и 6;
журнал «Кунсткамера. Этнографические тетради", выпуск 2—3 (сдвоенный) и 4, выпуск 5—6 (сдвоенный);
ежегодник «Страны и народы Востока», том XXVIII;
В. С. Панфилов. Грамматический строй вьетнамского языка (серия «Orientalia»);
М. И. Никитина. Корейская поэзия XVI—XIX вв. в жанре сиджо (серия «Orientalia»);
Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (серия «Памятники культуры Востока»);
Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни (серия «Памятники культуры Востока»);
Гань Бао. Записки о поисках духов (серия «Памятники культуры Востока»);
Тамэнага Сюнсуй. Сливовый календарь любви (серия «Памятники культуры Востока»);
Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (серия «Памятники культуры Востока»);
Мэри Бойс. Зороастрийцы: Верования и обычаи (серия «Мифы, эпос, религии Востока»);
Н. Л. Сухачев. Перспектива истории в индоевропеистике;
А. А. Долинина. Невольник долга (серия «Архив российского востоковедения»);
А. М. Куликова. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в.—1917 г.) (серия «Архив российского востоковедения»);
К. С. Яхонтов. Китайские и маньчжурские книги в Иркутске (серия «Архив российского востоковедения»);
Чон Сук Хи. Эссе (серия «Современная проза Востока»);
Золотая птица Гаруда: Рассказы современных корейских писателей (серия «Современная проза Востока»);
К. Х. Кушнарева. Южный Кавказ в IX—II тыс. до н. э.;
Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры. Вып. 2. Часть 1. П. А. Грязневич. Историко-археологические памятники древнего и средневекового Йемена.

Эти и другие книги заказывайте по адресу:

195256, Санкт-Петербург, а/я 125

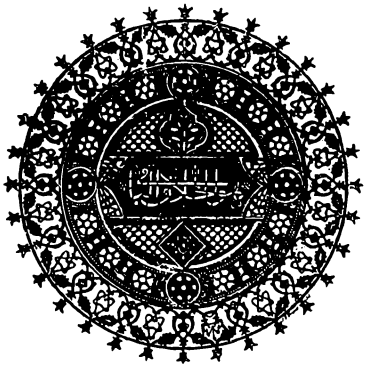
Центр "Петербургское Востоковедение"™
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает пятый том:

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

V

Ибн ал-Араби
Мекканские откровения



Русскому читателю впервые предлагаются избранные переводы из наследия Мухйи ад-Дина Мухаммада Ибн ал-ᶜАраби (1165—1240), выдающегося мыслителя мусульманского средневековья. Представленные труды знакомят с учением «Величайшего Учителя» (аш-Шайх ал-Акбар) о Человеке, с метафизикой и мистическим (суфийским) мировосприятием, оказавшим огромное влияние на философов Востока и Запада.

Настоящее издание включает в себя переводы избранных трактатов Ибн ал-Араби («Мекканские откровения» и др.), публикуемых на русском языке впервые. Переводы снабжены комментариями и предварены подробным введением.

Перевод с арабского, вступительная статья и комментарии
А. Д. Кныша

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА
Санкт-Петербургская научная серия

MONUMENTS OF THE CULTURE OF THE EAST: ST. PETERSBURG SCIENTIFIC SERIES

IN PRINT: "THE TWELVE KINGDOMS"

This book represents a facsimile edition of a unique Tangut compilation, briefly entitled "The Twelve Kingdoms", accounted by Russian translation, detailed research and commentary. The conclusion is made, that the Tangut text is a translation of a lost Chinese compilation, dealing with historical didactic. The Chinese origin probably represented an archaic form of pseudohistorical narration, focusing not on historical process or description of particular events, but mostly on speeches and discourses of the historical personages and sages. Further on, a suggestion is made, that in Tangut state there existed two levels of recession of Chinese literature — one of the "high class" and the other of practical, popular compilation. "The Twelve Kingdom" belonged to the second level, but there was a certain correlation between the two levels, which formed a unique entity of the whole complex of Chinese values absorbed by Tanguts.



Publication of the text, Russian translation from the Tangut language, introduction and commentary by *K. Yu. Solonin*.

Please send your orders to:

Kubon and Sagner Buchexport-Import Gmbh
Heßstraße 39/41 Postfach 34 01 08 D-80328 München
Otto Harrassowitz Buchhandlung Antiquariat
Taunusstraße 5 Postfach 29 29 D-65019 Wiesbaden